



١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م

المعجم العجمي للفكر الإسلامي

سلسلة الرسائل الرجعية (٥)

# المفاتيح والجمامات لِلشريعة الإسلامية

د. يوسف حامد العالم

تسلسل جنييه

٣٥٠٠٠

## يوسف حامد العالم

(١٣٥٦.١٤٠٨.هـ / ١٩٣٧-١٩٨٨م)

- ولد بقرية التكيلات بضاحية أبو زيد بمديرية كردفان/ السودان سنة ١٣٥٦ هـ الموافق سنة ١٩٣٧م، وتوفي سنة ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨م.
- حفظ القرآن الكريم في صغره، ودرس كتب الفقه المالكي وبعض كتب النحو والتوحيد دراسة حرة.
- تخرج سنة ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤م من معهد التكنينة العلمي.
- التحق بمعهد القاهرة الديني الثانوي العالي بمصر ودرس به حتى تخرج سنة ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٩م.
- تخرج من كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر سنة ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٤م.
- تحصل على دبلوم عام في التربية وعلم النفس من كلية التربية بجامعة الأزهر سنة ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥م.
- تحصل على دبلوم في أصول الفقه الإسلامي من جامعة الأزهر سنة ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦م.
- تحصل على دبلوم في الأحوال الشخصية للمسلمين وغيرهم من جامعة الأزهر سنة ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦م.
- تحصل على درجة الدكتوراه بامتياز مع مرتبة الشرف الأولى في أصول الفقه الإسلامي وموضوعها «الأهداف العامة للشريعة الإسلامية، سنة ١٣٩١ هـ / ١٩٧١م.
- تدرّج في سلك التدريس بدءاً بالمدارس الثانوية ومعاهد تدريب الأئمة في السودان، كما تدرّس علوم الشريعة والاقتصاد الإسلامي بجامعة القاهرة فرع (الخرطوم)، وجامعة أم درمان الإسلامية، وجامعة الخرطوم، وجامعة محمد بن سعود والمعهد لعالي للدعوة الإسلامية بالرياض.
- تولى مهام عمادة كلية الدراسات الاجتماعية بجامعة أم درمان الإسلامية سنة (١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦م) وأنشأ بها العديد من الشعب الدراسية الجامعية والعلية.
- عُيّن مديراً لجامعة أم درمان الإسلامية بالإقامة سنة ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧م.
- تولى مهام عمادة كلية القرآن الكريم بجامعة أم درمان سنة ١٤١٠ هـ - ١٩٨٠م.
- شارك في العديد من المهام والوظائف العامة منها:
  - عضو هيئة كبار العلماء بالسودان.
  - عضو مجلس الإدارة - بجامعة أم درمان الإسلامية، الخرطوم، السودان.
  - عضو مجلس أمناء منظمة الدعوة الإسلامية، الخرطوم، السودان.
  - عضو مجلس الإفتاء الشعبي، السودان.
  - كما شارك في عضوية مجالس إدارة العديد من المصارف الإسلامية بالسودان.
- له عدد من المؤلفات والأبحاث صدر له منها:
  - \* تفسير سورة النور.
  - \* النظام السياسي والاقتصادي في الإسلام.
  - \* المقاصد العامة للشريعة الإسلامية الذي قدمه أصلاً كأطروحة لنيل الدكتوراه من جامعة الأزهر بعنوان «الأهداف العامة للشريعة الإسلامية».

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ  
وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى خَاتَمِ النَّبِيَّاتِ وَالْمُرْسَلِينَ

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَقْرَأُ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾  
أَقْرَأُ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ  
مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾

العلق ١ - ٥

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا  
وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ  
لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾

النحل ٧٨

المقاصد العظام  
للمشريعة الإسلامية

الطبعة الأولى  
(١٤١٢هـ - ١٩٩١م)

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد تعبر  
عن آراء واجتهادات مؤلفيها



**المعهد العالمي للفكر الإسلامي**  
**المتحدة الأمريكية**

المَقَاتِلُ صَدْرُ الْعِجَامِ  
لِلشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

د. يُوْسُفُ حَامِدِ الْعَالِمِ

## سلسلة الرسائل والجمعة (٥)

© جميع الحقوق محفوظة  
المعهد العالمي للفكر الإسلامي  
هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية

© 1412 AH/1991 AC by  
The International Institute of Islamic Thought  
555 Grove St. Herndon, Virginia 22070-4705 U.S.A.

### Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

'Ālim, Yūsuf Ḥāmid. (1937-1977/1356-1397)  
*Al maqāṣid al 'āmmah lil sharī'ah al Islāmīyah* / Yūsuf Ḥāmid al 'Ālim.  
p. cm.—(*Silsilat al rasā'il al jāmi'iyah*; 5)  
Includes bibliographical references.  
ISBN 0-912463-83-X. — ISBN 0-912463-84-8 (pbk.)  
1. Islamic law. I. Title. II. Series: *Silsilat al rasā'il  
al jāmi'iyah* (Herndon, VA.): 2.  
LAW  
340.5'9—dc20

91-3222  
CIP

Printed in the United States of America  
by International Graphics Printing Services  
4411 41st Street  
Brentwood, Maryland 20722 U.S.A.  
Tel. (301) 779-7774 Fax (301) 779-0570



## المحتويات

١	تصدير الدكتور طه جابر العلواني .....
٨	شكر وتقدير .....
٩	المقدمة: .....
١٧	تمهيد: .....
	المبحث الأول: في تعريف الشريعة وتعريف الحكم الشرعي وبيان
١٨	متعلقات الأحكام .....
٤٢	المبحث الثاني: في بيان الخصائص العامة للشريعة .....
٥٠	المبحث الثالث: في مصادر الشريعة أو أدلة الأحكام .....

### الباب الأول

#### في الأهداف والمصالح إجمالاً

٧٥	تمهيد: .....
٧٩	الفصل الأول: في الأهداف .....
٧٩	المبحث الأول: في تعريف الهدف لغة وشرعاً .....
٩٤	المبحث الثاني: في بيان أن العمل المناقض لقصد الشارع باطل .....
١٠٦	المبحث الثالث: في حاجة المجتهد إلى معرفة مقاصد الشارع، والطرق .....
١٢٣	الفصل الثاني: في المصلحة .....
١٢٣	تمهيد: .....
١٣٣	المبحث الأول: في تعريف المصلحة مع بيان خصائص المصلحة الشرعية .....
١٤٩	المبحث الثاني: في تقسيمات المصلحة باعتبارات مختلفة .....
١٧٣	المبحث الثالث: في بيان ما يترتب على بعض التقسيمات .....

### الباب الثاني

#### في المصالح تفصيلاً

٢٠٣	الفصل الأول: في المحافظة على مصلحة الدين .....
-----	--

٢٠٣	المبحث الأول: في بيان معنى الدين لغة وشرعاً والعلاقة بين المعنيين
٢٠٩	المبحث الثاني: في بيان حقيقة الدين الكامل
٢٢٦	المبحث الثالث: في المحافظة على مصلحة الدين من جانب الوجود
	المبحث الرابع: في بيان طرق المحافظة على مصلحة الدين من جانب
٢٤٧	العدم
٢٧١	الفصل الثاني: في المحافظة على مصلحة النفس
٢٧١	المبحث الأول: في طرق المحافظة من جانب الوجود
٢٩٧	المبحث الثاني: في المحافظة على مصلحة النفس من جانب العدم
٣٢٥	الفصل الثالث: في المحافظة على مصلحة العقل
٣٢٦	المبحث الأول: في بيان معنى العقل
	المبحث الثاني: طريقا المحافظة على الفعل من جانب الوجود ومن جانب
٣٥٠	العدم
٣٩٣	الفصل الرابع: في المحافظة على النسل
٣٩٩	المبحث الأول: الطريق الأول في المحافظة على النسل
٤٤٥	المبحث الثاني: الطريق الثاني في المحافظة على النسل بدفع المفسد
٤٦٧	الفصل الخامس: المحافظة على المال من جانب الوجود ومن جانب العدم
٤٦٧	المبحث الأول: في تعريف المال وبيان أنه وسيلة لا غاية
٤٧٩	المبحث الثاني: حق الملك وبيان أسباب كسب المال
٤٩٥	المبحث الثالث: بيان بعض مقاصد الشارع في الأموال ووسائل تحقيقها
٥٤٨	المبحث الرابع: في طرق المحافظة على الأموال بدفع المظالم
٥٦٩	خاتمة البحث
٥٧٣	المراجع:
٥٧٣	كشاف الآيات
٥٨٩	كشاف الأحاديث
٥٩٧	الكشاف الموضوعي
٦٠٧	المراجع

## تطهير

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه ومن تبعه واهتدى بهديه إلى يوم الدين وبعد:

فيسر المعهد العالمي للفكر الإسلامي أن يقدم رسالة جامعية أخرى في موضوع «مقاصد الشريعة» خلال فترة متقاربة، حيث افتتحنا سلسلة مختاراتنا من الرسائل الجامعية برسالة الأستاذ أحمد الريسوني: «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» التي قام مكتب المعهد في المغرب بإصدارها قبل أشهر. وها نحن نقدم رسالة «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية» لكاتبها الأستاذ الدكتور يوسف العالم العميد السابق لكلية القرآن الكريم بالخرطوم/ السودان (تغمده الله برحمته وأسكنه فسيح جناته).

هذه الرسالة التي لم يقدر لها أن تنشر منذ سنة ١٣٨١هـ / ١٩٧١م حيث نوقش صاحبها بها في الأزهر الشريف ومنح عليها درجة العالمية (الدكتوراه)، وذلك لانشغال صاحبها - عليه رحمة الله - بكثير من الأعمال بعد عودته للسودان. وقد حرص المعهد أن يتولى نفض الغبار عن تلك الرسالة القيمة واتحاف علماء الشريعة وفقهائها والحقوقيين وطلاب المعرفة الشرعية في كل مكان بما اشتملت عليه من فوائد جمة ومباحث قيمة في جانب لم يوله الأصوليون والفقهاء من أسباب العناية ما هو جدير به لأسباب كثيرة بعضها يرجع إلى جوانب فنية محضة، وبعضها يرجع إلى الحالة العقلية التي كانت الأمة تعيشها في عصر تدوين العلوم الشرعية. وقد رأى المعهد أن هذا الموضوع من أهم الموضوعات التي يساعد إبرازها على إعادة ثقة الأمة بنفسها وبفقه علمائها، وغايات ومقاصد شرائعها، ويوضح عظمة الشريعة الإسلامية، وامتيازها على بقية الشرائع في تحقيق مصالح الخلق، ودرء المفسد عنهم، وبيان العلل والأسباب والحكم والغايات الكامنة وراء كل حكم شرعي وبخاصة تلك التي تتعلق بمعاملات الناس وقضايا سلوكهم، فإن الله تعالى ما خلق شيئاً عبثاً، وما ترك الناس سدى.

ولقد طال على المسلمين الأمد وقست من كثير منهم القلوب، وتعرضوا لغزو فكري زادهم ضعفاً على إباله فجعل الكثيرين منهم في شك من حكم الشريعة، وأسرار

التشريع، بل لقد اجترأ بعضهم على نسبة العجز والقصور إلى شريعة الله، أو الحديث عن عدم قدرتها على الاستجابة لحاجات الإنسان المتجددة ومعاملاته المتغيرة، وذلك جهلاً من هؤلاء في الغالب بشريعة الله، وتجاهلاً من بعضهم وجحوداً لمزايا الشريعة وعمومها وخلودها وكاملها وشمولها.

وقد حلا لبعض الغافلين أن يقرّر صلاحية الإسلام والشريعة الإسلامية لأمر الآخرة وحدها، وأنها — بحسب وهمه — ما جاءت إلّا لذلك وقد نسي هؤلاء أو تناسوا أنّ الشرائع مطلوبة لتنظيم حياة الناس في هذه الدنيا ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾ الحديد: ٢٥ لا لتحديد سلوكيات الناس في الآخرة، فالآخرة دار جزاء، لا دار عمل.

لقد جاءت الشرائع السماوية كلها والشريعة الإسلامية بخاصة لرفع الحرج عن الناس، ودفع الضرر، وتحقيق مصالح العباد، ولتحل لهم الطيبات وتحرم عليهم الخبائث وتضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم ولتصلح شؤونهم في العاجل والآجل، في مقدماتها ونتائجها. وإن معرفة مقاصد الشريعة — إضافة إلى ما تقدم — تمكن المسلمين من العيش باستمرار تحت ظل الشريعة الإسلامية، وتنظيم شؤون حياتهم وفقاً لتوجيهات الشارع الحكيم فتقوم حضارتهم وبنى عمرانهم على الحق والعدل، ويحققوا غاية الحق من الخلق بتحقيق المفهوم الشامل للعبادة الكاملة التي يتناغم فيها الإنسان مع الوجود المسبح كله بحمد ربه ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده﴾ الإسراء: ٤٤.

لقد كان من أبرز معالم العقل المسلم الذي صنعه الإسلام أنه عقل غائي تعليلي مقاصدي يدرك أنه ما من شيء في هذا الوجود فضلاً عن أحكام الحياة وتنظيماتها — إلّا له حكمة وعلّة وسبب، فلا مكان للمصادفة في هذا الوجود، ولا مجال لانتفاء الأسباب، بل لقد تفرد الإسلام بذلك التوازن البديع بين الإيمان بالسنن والنواميس والعلل والأسباب وارتباط النتائج بها، والإيمان بوجود الخالق الفرد الواحد في صفاته وفي ذاته وفي أفعاله، وأنه الخالق للسنن والأسباب لنتائجها ومسبباتها في الوقت نفسه، والقادر على خرقها — إن شاء — لتحقيق حكمة أو غاية أو مقصد ما.

ولقد كانت هذه القضية من الواضوح في العقل المسلم بمكان فالعلة والمعلول والسبب والمسبب والمقدمة والنتيجة صنع الله الذي أتقن كل شيء، وله وحده جل شأنه خرق تلك النواميس أو إيقاف تلك العلل عن التأثير إن شاء أو إيجاد شيء

بدون علته وبغيرها، ولكنه جل شأنه عليّ حكيم نبّه الى ذلك وأوضحه بما لا مزيد عليه لئلا يكون للناس على الله حجة.

فاشتملت آيات كثيرة من الكتاب الكريم على علل ظاهرة وأسباب منصوطة تبين قصد الشارع مما شرع، وجرى التنبيه في بعضها على تلك العلل والحكم والأسباب فالله - تعالى - يبيّن قصده من خلق العباد فيقول: ﴿وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون﴾ الذاريات: ٥٦.

ويعلّل إرسال الأنبياء وإنزال الكتب فيقول: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾ الحديد: ٢٥. وفي إرسال الرسل خاصة يعلل جل شأنه بالإصلاح ﴿إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت﴾ هود: ٨٨. وبإقامة الحجّة على الخلق فيقول ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ النساء: ١٦٥.

وقلما تجد من التشريعات الإلهية شيئاً لم ينص على علته أو يوصى إليها بطريق من الطرق المنبّهة للمكلف ليتفهم الناس شرائع ربهم ويستيقنوا صلاحها وسلامتها فتخبت لها قلوبهم وينشطوا لتطبيقها والعمل بها.

كما أن ذكر المقاصد والعلل شائع جداً في أحاديث رسول الله ﷺ وسننه شيوعاً جعل الصحابة رضوان الله عليهم يدركون أن لكل حكم خاصة في مجال المعاملات والسلوك الإنساني الفردي والاجتماعي مقصداً وغاية، فما لم ينص على مقصده وغايته فيمكن أن يندرج تحت المقاصد العامة والغايات الكلية وإلا فلا بد من مقصد أو غاية يمكن أن تظهر وتبرز بشيء من التأمل والاجتهاد إن لم تظهر في النص بوضوح.

ولقد تحول هذا الإدراك الإسلامي إلى نوع من اليقين بذلك الترابط الدقيق بين المقاصد والأفعال، فالفعل عبث إن خلا عن مقصد وغاية والفعل لا يتحقق إن لم توفر له أسبابه ومقدماته، فالأمور مرتبطة بغاياتها من حيث الإثمار والإنتاج ومرتبطة بمقدماتها وأسبابها من حيث الوجود والتحقيق «فالأمور بمقاصدها» و «الأمور بخواتيمها» كذلك.

إن مدار التكليف والمسؤولية الإنسانية على مباشرة الأسباب وتسخير النواميس والقوانين الإلهية التي تحكم حركة الوجود، وابتغاء آثارها ونتائجها لتحقيق مهمة الاستخلاف وأداء حق الأمانة بإعمار الكون وتنظيم الحياة وفق المنهج الذي رسمه خالق الإنسان والكون والحياة سبحانه، والمضي بذلك إلى الأجل المسمى الذي حدده

جل شأنه لهذا الوجود فمعرفة مقصد الشارع من الحكم كـمعرفة قصد المكلف من الفعل، والأسباب اللازمة لتحقيق الفعل في الوجود، كل هذه العناصر تشكل أجزاء أساسية في منظومة العقل المسلم.

ولقد كان العقل المسلم بخير وعافية عندما انطلق بكل ما آتاه الله سبحانه وتعالى من قدرة يمارس الأسباب، ويسخر السنن ويحدد المقاصد السليمة لأفعاله، ويهتدي بمقاصد الشارع الحكيم في عمليات تنزيل الفقه على الواقع: فالمقصد والغاية والحكمة والعلة والسبب والسنة والقانون والناموس مفاهيم مترابطة في العقل المسلم لا انفصام لها إلى أن أصيب هذا العقل بوباء التراث الإنساني الآخر الذي وُرد إليه في غمرة المعارك التي نشبت بعد الفرقة ليستنصر بمقولاته فريق على آخر وليبدأ التساؤل العقيم عن بعض هذه المفاهيم وحقائقها، ولتحويل بعد ذلك إلى جدل محتدم حول الترابط بين الأسباب والمسببات، وهل العلة مؤثرة بذاتها أو بغيرها، وهل الارتباط بين العلة والمعلول ارتباط اقتراني عادي، أو هو ارتباط ضروري؟! وبدأت مذاهب الكلاميين تتشكل حول هذه القضايا وتستدرج إلى ساحاتها قضايا أخرى لتتلور في مذاهب متميزة<sup>(١)</sup> تأثرت بها مذاهبهم الفقهية. ولا يخفى أن الفقه وهو يمثل ضوابط حياة الناس ووجوه نشاطهم له آثاره النفسية والتربوية المباشرة، فحين تشيع بين الناس أفكار تنفي العلة، وتنفي المقاصد أو تقلل من شأنها أو تخلط بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلفين فإن عملية تنزيل الشرع على الواقع تصاب إصابة بالغة، وتعدد الآثار السلبية الجانبية لها. فإن الواقع الحياتي واقع متشابك في عناصره المختلفة النفسية والثقافية والاقتصادية والسياسية بدرجة بالغة التعقيد، والمقولات الفكرية وإن لم تبد آثارها بشكل مباشر لكنها شديدة التأثير في هذه الجوانب ولو بعد حين.

وحين يتسرب إلى العقل المسلم تصور بأن الأحكام قد تخلو عن المقصد إما لأنها تعبدية، أو لأن البحث عن المقصد لا طائل تحته فالمهم تنفيذ المطلوب، أو لأنه لا داعي للبحث عن تلازم بين الحكم ومقصده فإن ضرراً بالغاً يصيب تصور الإنسان لفعله — الذي هو موضع إيقاع الحكم — وسوف يضطرب وتضطرب معه نظرة الإنسان لإرادته ولقيمة فعله ومصدر تقويم ذلك الفعل إلى غير ذلك من السلبيات. ولقد صادف شيوع هذه التصورات أو الأفكار المميتة — كما يسميها مالك بن نبي — اتجاه التقليد في المجال الفقهي وفتور الرغبة في منهجية الاجتهاد، بل الدعوة

(١) يمكن مراجعة هذه المذاهب في بحثنا «تعليل الأحكام الشرعية واختلاف العلماء فيه». مجلة البحوث الإسلامية/ الرياض، العدد العاشر ١٦٨ وما بعدها.

إلى التقليد كمنخرج من أزمة الاجتهاد، فشاع مفهوم تعبدية الأحكام وتجاوز هذا المفهوم مجال العبادات إلى مجال المعاملات وغيرها، وصار القول بأن الحكم تعبدية لا يعلل، ولا يبحث عن غايته ومقصده من الأقوال الشائعة بين كثير من الفقهاء، يحال عليها لأدنى الأسباب. فاعتبار الحكم تعبدية يُسّر على الناظرين الأمر ويعفيهم من مهمة استمرار بذل الجهد للوصول إلى علة الحكم ومقاصده، ولذلك لم يشع البحث في «مقاصد الشريعة» شيوع البحث في أصول الفقه الأخرى.

صحيح أن جماهير العلماء القائلين بحجية القياس قائلون بتعليل الأحكام ومراعاة مقاصدها، ولكن التعرض إلى هذا يأتي - غالباً - عرضياً ضمن مباحث القياس، وقد يتعرض بعض الأصوليين لشيء من ذلك في مباحث المصالح. وقد تعرض الإمام الغزالي (توفي ٥٠٥هـ / ١١١١م) لبعض ما يتعلق بأصل «المقاصد» خاصة في كتابه: «شفاء الغليل في بيان الشبه والتخيل ومسالك التعليل»<sup>(١)</sup>، وقد أوضح ضرورة رعاية المقاصد وربط الأحكام بها عند النظر الفقهي، وبين أن المعاني المناسبة ترجع إلى رعاية أمر مقصود، والمقصود ديني ودنيوي، وكل منهما ينقسم إلى تحصيل وإبقاء، واعتبر كل ما انفك عن أمر مقصود غير مناسب، كما بين مراتب المقاصد، ونبه إلى مسالك إثباتها<sup>(٢)</sup>.

كما اشتمل كتابه: «إحياء علوم الدين» على ذكر كثير من الحكم والعلل التي تتعلق بها الأحكام.

وعلى ما ذكره الغزالي - وهو وجيز - وما أشار إليه سابقوه - وهو أوجز - بنى المتأخرون مباحثهم في المقاصد: فكتب فيها الإمام عز الدين بن عبد السلام (توفي ٦٦٠هـ) قواعد الكبرى التي وصفها صاحب كشف الظنون بأنه «مؤلف... ليس لأحد مثله»<sup>(٣)</sup>، ثم كتب القواعد الصغرى المتداول حالياً، والمطبوع أكثر من مرة باسم «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، وقد أرجع سائر الأحكام إلى اعتبار المصالح، وتناول ما استثنى منها، وطرق الوصول إليها وإلى أضرارها وتفاوت المصالح والمفاسد ومراتب كل منهما وأقسامهما وفي مناسبة العلل للأحكام، وزوال الأحكام بزوال الأسباب. وقد شرحت قواعد الكبرى والصغرى واستفاد بهما من جاء بعده.

كما كتب أبو اسحاق الإمام إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي

(١) حققه د. حمد الكبيسي ونشره ديوان الأوقاف في العراق سنة ١٩٧١م.

(٢) راجع كتابه المذكور ص ١٥٩-١٦٢.

(٣) الكشف (٢/١٣٥٩-٦٠).

(توفي ٧٩٠هـ) كتابه: «الموافقات في أصول الشريعة» ويعتبر الكتاب — بجملته — بحثاً في المقاصد من حيث العموم، ولكنه قد خصص جزءاً هاماً منه يمثل الجزء الثاني من المطبوع للحديث عن المقاصد بشكل مباشر وشامل، فتحدث عنها باستفاضة وتناول مقاصد الشارع ومقاصد المكلفين، وقسم مقاصد الشارع إلى محاور أربعة هي:

● مقاصد الشارع من وضع الشريعة ابتداءً.

● مقاصد وضع الشريعة للإفهام.

● مقاصد وضع الشريعة للتكليف.

● مقاصد وضع الشريعة للامثال.

كما تعرض إلى جملة من المباحث الهامة في هذا الموضوع، ولذلك احتل كتاب: «الموافقات» منذ ذلك الوقت المكانة الأولى بين كتب المقاصد أو مباحثها النادرة القليلة. ولم تأخذ المقاصد دورها المناسب لدى الأصوليين، ولم تبذل في بلورتها من الجهود ماهي به جديرة حتى وقت قريب، حيث أفردها الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (توفي ١٣٩٣هـ — ١٩٧٣م) بكتابه: «مقاصد الشريعة الإسلامية»، وهو مطبوع متداول، ويبدو أن الشيخ قد أعده لتلاميذه.

كما أن الأستاذ علال الفاسي (ت ١٣٩٤هـ — ١٩٧٤م) تغمده الله بالرحمة كتب في الموضوع «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكانتها»، وجملة من المقالات للدفاع عن الشريعة وبيان أنها تدور على مصالح العباد.

كما تعرض إليها الكاتبون في المصالح مثل الدكتور مصطفى زيد في «المصلحة في التشريع الإسلامي»، ومصطفى شلبي في: «تعليل الأحكام»، ومحمد سعيد رمضان البوطي في: «ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية»، والدكتور حسين حامد حسان في: «نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي».

والموضوع — في نظر المعهد — يحتاج إلى دراسات متعددة تجلي جوانبه المختلفة، وتؤكد الصلة العضوية التي لا تنفصم بين الأحكام ومقاصدها، وتدريب العقل المسلم على التعامل مع الكليات الشرعية، والنظر إلى الجزئيات من خلالها. فالمعهد يرى أن كثيراً من أمراض العقل المسلم نجمت عن النظر الجزئي، وتناسي الغايات، وتجاهل المقاصد، والتشبث بالأمور الشكلية واللفظية والإحالة على التعبد لأدنى ملابسة، وتجاهل الحكم أو الكسل عن طلبها.



كما يرى المعهد أن تكثيف دراسات المقاصد والأهداف والغايات وتعليل الأحكام والبحث عن الحكم سوف يساعد كثيرًا على إخراج العقل المسلم من تلك الوهدة، ويعالجه من تلك الأمراض، ويعيد إليه — بإذن الله — نقاءه وصفاءه وتألقه وقدرته على العطاء والاجتهاد وترتيب الأولويات، وتوخي المقاصد والغايات، ولذلك فإن المعهد سعيد بأن يقدم رسالة الأستاذ الدكتور يوسف حامد العالم، وهي رسالة علمية جامعة، أعدها عالم فاضل متمكن من علوم الشريعة بإشراف أصولي بارع من أفضل من أنجبه الأزهر من الأصوليين في فترة النصف الأول من هذا القرن وهو أستاذنا الشيخ عبد الغني محمد عبد الخالق . ولقد رجع المؤلف الفاضل لإعداد هذه الرسالة إلى عدد وافر من المصادر الأصولية والتاريخية والفقهية الأصلية القديمة والمعاصرة، وأنفق في إعداد بحثه هذا سنوات كثيرة، فجاء بحثًا علميًا غنيًا موثقًا لا شك أنه سيسد في هذا المجال ثغرة، وكعادة المعهد في معالجة الموضوعات الفكرية الهامة يعطي البحث العلمي والفني المتخصص حقه من خلال دراسات علمية وفنية متخصصة شاملة ليفتح أمام عقول علماء الاجتماعيات الباب واسعًا ليمارسوا دورهم في معالجة القضايا الفكرية والتربوية والاجتماعية ذات الصلة المباشرة أو غير المباشرة بالموضوع، وقد ألموا بالجانب الفني الذي أخذ من البحث نصيبه، وعرفوا كيف ينقلون أفكاره إلى دائرة اهتمامهم، ويستفيدون بقضاياها في مجالات اهتمامهم. كما أن هذه الرسالة والرسالة التي سبقتها: «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» للأستاذ أحمد الريسوني سوف يشكلان إضافة حقيقية لاشك فيها لعلم المقاصد، وسوف يفسحان المجال واسعًا أمام العلماء والباحثين في مجالات العلوم الشرعية لدراسات مهمة تساعد في معالجة كثير من النوازل والوقائع الحادثة، وتعين الأمة الإسلامية على أن تستظل من جديد بالظلال الوارفة للشريعة الإسلامية الغراء. نغمد الله كاتبها بواسع رحمته وأحسن جزاءه، وجعلها في ميزان حسناته علمًا ينتفع به إلى يوم القيامة، إنه سميع مجيب.

طه جابر العلواني

رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي

هيرندن ، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية  
جمادى الآخرة ١٤١٢هـ / ديسمبر ١٩٩١م

## شكر وتقدير

أرى لزاماً عليّ، بين يديّ بحثي (\*) هذا، أن أبادر بتسجيل شكري الخالص، لأستاذي الجليل العلامة الفاضل الدكتور عبد الغني عبد الخالق، إذ تكرم بقبول الإشراف على إعداد هذا البحث.

وقد فتح لي قلبه الرؤوف، وداره الكريمة، ومكتبته الغنية بأمّهات الكتب، ودررها النادرة، ومنحني خلال تلك الرحلة الطويلة الكثير من وقته الثمين، وزودني بتوجيهاته العلمية الدقيقة، وملاحظاته القيمة العميقة. كل ذلك في طلاقة وجه، ورحابة صدر، وعناية ورعاية.

وإني لمقدر له أجل التقدير، والشكر والثناء في الضمير، فجزاه الله خير الجزاء، وأمد في عمره لخدمة الإسلام وبنيه. إنه سبحانه نعم المولى ونعم النصير.

---

(\*) أساس هذا البحث هو رسالة دكتوراه في الشريعة الإسلامية بعنوان الأهداف العامة للشريعة الإسلامية، قدمت إلى كلية الشريعة الإسلامية - جامعة الأزهر بإشراف الدكتور عبد الغني عبد الخالق. سنة ١٣٩١هـ / ١٩٧١م.

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### المقدمة

الحمد لله الذي كتب على نفسه الرحمة لعباده تَفَضُّلاً منه وإحساناً، وجعل من شريعته فُرْقَاناً بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، وأقام لعباده حدوداً بين مهاوي الأهواء، ومسالك المصالح الفطرية النافعة، وأمرهم أن يحضوا قصدهم إلى مرضاته، وأن يكون قصدهم تبعاً لِقَصْدِهِ، وسَيْرُهُمْ وَفَقَّ شَرِيعَتِهِ، حتى تتحقق فيهم العبودية لله اختياراً كما هي متحققة فيهم إجباراً. ﴿قُلْ إِنْ صَلَاتِي، وَنُسُكِي، وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ، وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾<sup>(١)</sup>.

وأفضل الصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين محمد، وعلى آله، وصحبه أجمعين، وأسأل الله بجاهه، أن يوفقني في القول والعمل، ويُنَجِّنِي مَوَاطِنَ الزُّيغِ، والزَّلَلِ، ويهديني سواء السبيل، ويزودني في طريقي هذا بسلامة النية وحسن القصد، وقوة العزم، واستهداف مرضاته، ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ، فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا، وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾<sup>(٢)</sup>.

وبعد، فلقد شاء الله لي أن أكون من طلبة هذه الجامعة العتيقة في مَبْنَاهَا، والعريقة في رِسَالَتِهَا وَمَعْنَاهَا. هذه الجامعة التي ظَلَّتْ - ولا تزال - تُصَارِعُ العصور بِمَبْنَاهَا، وتقاوم الأعاصير والزوابع الغربية والشرقية: من الصليبيين والتتار وأحفادهم - بِرِسَالَتِهَا وَمَعْنَاهَا. وفي كل مرة يَرْتَدُّونَ على أعقابهم خاسرين

(١) سورة الأنعام: ١٦٢.

(٢) سورة الكهف: ١١٠.

يحملون في قلوبهم الحقد، ومَرارة الإِنْهَازِ . وظلت أيضاً - ولا تزال - منارةً  
يَسْتَهْدِي بِهَا أبناء المسلمين في ظُلُمَاتِ الجَهْلِ، والجَاهِلِيَّةِ، ويهرعون إليها من  
مشارك الأرض ومغاربها، ومن كل فَجٍّ عَمِيقٍ، ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ، وَلِيُنذِرُوا  
قَوْمَهُمْ، إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾<sup>(١)</sup>

مما لا شك فيه أن المسلمين لم ينالوا ما نالوه من عز ومجد وشرف، إلا  
بفضل تمسكهم بالإسلام عقيدة وشريعة، ولم يصابوا بعد ذلك بما أصيبوا به من  
ضعف، ووهن، وضيعة، وشتات، إلا بسبب تهاونهم فيه، وإهمالهم له،  
حُكَّامًا، وَمَحْكُومِينَ، وَنَامُوا فِي سُبَاتٍ عَمِيقٍ: الحاكم في ترفٍ ونعيمٍ وشعبه في  
شقاءٍ وجحيم، ونسوا قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يَقَاتِلُونَكُمْ، حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ  
إِنْ اسْتَطَاعُوا﴾<sup>(٢)</sup>، وقوله: ﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ، وَلَا النَّصَارَىٰ، حَتَّى تَتَّبِعَ  
مِلَّتَهُمْ﴾<sup>(٣)</sup>، وقوله: ﴿وَإِعْدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ، وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ، تُرْهَبُونَ  
بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾<sup>(٤)</sup>، وبذلك أهمل المسلمون قوة الفرسان، وضعفت فيهم قوة  
الإيمان، وسقطت هيبة السلطان.

وكان عدوهم يتمتع بقدر كبير من الحقد والمكر، وكان يتربص بهم  
الدوائر، فتحين فرصة الغفلة، والسبات العميق وأراد القضاء عليهم من حيث  
القضاء على دينهم. وسعى بشتى الوسائل والأساليب، إلى اقتحام أرضهم  
وأوطانهم، وساعده في ذلك ما وصل إليه من حصاد التجارب في ميادين المعارك  
مع المسلمين، فطور مظاهر حربه، وكون فرقاً من المبشرين والمستشرقين  
لتساعده في مهمته، وبذلك تم له ما أراد من احتلال الأوطان الإسلامية.

وهؤلاء الأعداء المحتلون تولوا شؤون المسلمين سياسة، وإدارة، وتربية  
وتعليمًا، وبذلك تمكنوا من احتلال عقول أبناء المسلمين.

وقام المسلمون من سُبَاتِهِمْ مَدْعُورِينَ، وَأَصَابَتْهُمْ غِشَاوَةٌ مِنْ ضَوْءِ مَا سُلِّطَ

(١) سورة التوبة آية: ١٢٢.

(٢) سورة البقرة آية: ٢١٧.

(٣) سورة البقرة آية: ١٢٠.

(٤) سورة الأنفال آية: ٦٠.

عَلَيْهِمْ من آثار الحضارة الغربية ذات البريق اللامع، ولا يَزَالون في حيرةٍ من أمرهم يَتَحَسَّسون الطريق الذي ضلوا عنه لفترة من الزمان.

وعندما تولى هؤلاء الأعداء زمام الأمور في بلاد المسلمين، حَاوَلُوا تَنْصِيرَهُمْ ولكن لم يُكْتَبْ لهم النجاح، فلدجأوا إلى زِحزحة الدُّين عن قلوب أبنائهم، وذلك بالتشكيك فيه، والتنفير عنه، والاستخفاف به. فقرنوا الإسلام - دين الله - بما صنعه البشر من أديان، ووضعوه متهماً معها في قفص واحد أمام أبناء المسلمين ووصموه بشتى التهم، وأصدروا حكمهم على جميعها بأن كل دين معوق عن التقدم، والتحضُّر، والإسلام دين: إذنٌ فهو معوق فيجب إبعاده عن مظاهر الحياة، وإزاحتها عن طريق التقدُّم والتحضُّر والتمدُّن.

بهذه الدَّعوى الضَّالة المُغرِضة حَكَمُوا على الإسلام بهذا الحكم القاسي، وهم يعرفونه، كما يعرفون أبناءهم، أنه غير تلك الأديان، ولكن لا تَتَمُّ لهم الخديعة وإيقاع الفريسة، إلا بهذا الأسلوب الماكر، فسوَّهوا حقائق الإسلام، وَقَلَّبُوا فِضَائِلَهُ رَدَائِلَ فِي أَعْيُنِ أبنَاءِ المسلمين، بعد أن سَحَرُوهَا بتلك الأساليب الماكرة ونجحوا في ذلك شر نجاح.

بعد رحيل أولئك المحتلين بجيوشهم، وسلطانهم السِّيَاسي، والإداري خَلَفُوا من بعدهم خَلْفًا من أبناء المسلمين ليتولى دورهم في عداء الإسلام والكيد له وإشاعة النُّفور عنه، والاستخفاف به. مُتَّهِمًا إِيَّاهُ بالجمود تَارَةً، وبالقُصُور تَارَةً، وبالقسوة تَارَةً أُخْرَى، مُسْتَعْمِلًا فِي ذَلِكَ ما لقنوه من حُجَجٍ ضَالَّةٍ، ومتخذاً ما تعلمه منهم من أساليب، ولو كان ارتدءاً رِدَاءِ الإسلام نفسه، ثم التسلل إليه من أسهل الأبواب، والعمل على هُدْمِهِ، والقَضَاءِ عَلَيْهِ وطمس معالمه بإسلحته بعيداً عن أعين الرقباء، وهذا المسلك من أخطر الأسلحة التي لجأ إليها - في الآونة الأخيرة - أعداء الإسلام غربيين كانوا أو شرقيين على حدِّ سواء، وهذه أمْكُرُ وَسِيلَةٍ إِلَى تحقيق ما عجز أعداء الإسلام عن تحقيقه طيلة القرون السالفة.

هذا الدين المتهم بما ذكر من التعويق عن التقدم، والقصور عن رعاية شؤون الناس الدنيوية، هل ما قيل فيه من أن شريعته لا تسائر متطلبات العصر الحاضر حقاً؟ ومن ثم فما هي المصالح التي قصرت الشريعة الإسلامية في

رعايتها، وكيف تعرف تلك المصالح؟ هل المعتبر في ذلك هوى النفس أم هدى الشرع؟ وهل الشقاء في اتباع هذا أو ذاك؟ ولماذا أعرض المسلمون عن شريعتهم وأحكام دينهم، واستبدلوها بقوانين وضعية قاصرة، ومقصورة، لأنها من صنع العقل وهو وليد البيئة وغالباً ما يكون أسيراً للشهوة والهوى؟ وهل هذه الشريعة الغراء - الموصوفة بالصلاحية لكل زمان، ومكان - قصرت في مصالح الدين والنفس، والعقل، أو في مصالح النسل والمال؟ وهل هناك مصالح خارجة عن هذه الكليات الخمسة في حياة الناس؟

كل هذه التساؤلات يهمسون بها من حولي، وترن في أذني منذ أن كنت طالباً بالمرحلة الثانوية، وأرى التناقض بين الأقوال والأفعال في دُنْيَا الْوَاقِعِ، فكان ذلك سبباً لاختياري كُليَّةَ الشَّرِيعَةِ والقانون بجامعة الأزهر، وبعد دخولها بدأتُ المَسِيرَةَ فإذا بي كلَّ يَوْمٍ اَزْدَادُ يَقِيناً بكمال الشريعة الإسلامية، وصلاحها لكل زَمَانٍ ومكانٍ، وفي كل مجالٍ من مجالات الأحياء والأموات أيضاً، خَاصَّةً بَعْدَ الاتصال بالقانون، واعتراف رجاله بِقُصُورِهِ، وتَفُوقِ الشريعة عليه. ولكن هل هناك مُتَّهَمٌ حَقِيقِيٌّ بِالتَّقْصِيرِ؟ عندما كنت بقسم الدِّراسَاتِ العِلْمِيَّةِ لِلْمَاجِسْتِيرِ أخذتُ أفكر جِدِّيًّا فِي مَكْمَنِ الْقُصُورِ أَوْ التَّقْصِيرِ وبعْدَ التَّمْحِيصِ تَبَيَّنَ لِي أَنَّ الْإِسْلَامَ مَظْلُومٌ وَأَنَّ شَرِيعَتَهُ بَرِيئَةٌ مِنْ تِلْكَ التُّهْمِ الَّتِي وَصَمَهَا بِهَا أَعْدَاءُ الدِّينِ وَصَرَغَى الْجَهْلُ مِنْ أَبْنَاءِ الْمُسْلِمِينَ. ولاحَت لي أدلة قاطعة تثبت أن الذي يستحق الاتهام بالتقصير هم المسلمون وخاصة العلماء منهم.

ولما أنجزت الماجستير وكان عليّ أن أختار بحثاً كيّ أحصل به على درجة الدكتوراه في الفقه وأصوله، سارعت باختيار البحث في مقاصد الشريعة الإسلامية. هذا الموضوع الذي طالما فكرت فيه وأنا بالدِّراسَاتِ العِلْمِيَّةِ، ولإجراءات شكلية، اضطررت إلى تغيير العنوان «بالأهداف العامة للشريعة الإسلامية».

وما تقدم من تَسْأُؤَلَاتٍ كَانَ الدَّفَاعُ لِي إِلَى اخْتِيَارِ هَذَا الْمَوْضُوعِ، وَكُلُّ قَصْدِي هُوَ الْقِيَامُ بِجُزْءٍ مِنْ حَقِّ الْمَسْئُولِيَّةِ الْمُنَاطَةِ بِأَعْنَاقِ الْمُسْلِمِينَ عَامَةً، وَعِلْمَائِهِمْ خَاصَّةً حِيَالِ أَحْدَثِ وَأَمَكْرٍ نَوْعٍ مِنْ أَنْوَاعِ الْحَرْبِ الْفِكْرِيَّةِ ضِدَّ الْإِسْلَامِ، وَشَرِيعَتِهِ الْعَظِيمَةِ الْمَبْرُوءَةِ مِنْ كُلِّ عَيْبٍ.

وطبيعة هذا الموضوع الذي اخترته للبحث تتميز بالسعة والشمول، لأنه يتضمن ما يتطلبه الوجود الإنساني من مصالح الدنيا، والآخرة، وذلك لأنه يشمل مصالح الدِّين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. وهذه مصالح ضرورية لحياة البشر، ولذا عانيت كثيراً في تصميمه، وجمع أطرافه، وإخراجه.

### المنهج الذي اخترته ولماذا؟

اتخذت في مسيرتي لإعداد البحث مسلكاً قد يُغَيِّر ما عهدناه من المنهج الأصولي لعلمائنا السابقين من تعقيد القواعد، وبيان المبادئ، وقد قاموا بما يرمون إليه خير قيام، أما أنا فقد فضلتُ أن أبدأ بتمهيد أعطي فيه صورة عن مصادر الشريعة ومواردها، وخصائصها إجمالاً، وفي الباب الأول حاولت التعرض لقواعد عامة مشتركة بين جميع فصول الباب الثاني الذي حاولت فيه أن أجعل الكليات الخمسة فصولاً له، لأجعل كل واحدة بمثابة دائرة تشريعية يرجع إليها ما يتعلق بها من تشريع بصفة أكثر تفصيلاً.

### واخترت هذا المنهج لسببين:

الأول: هو أنني لو سرت على منوال أسلافنا الأصوليين لما أتيت بجديد في بحثي هذا، لأنهم قاموا بوضع القواعد الدقيقة، والمبادئ السليمة، وأوفوها حقها ولكنه مع ذلك منهج يهدف إلى بيان القواعد.

والثاني: هو أنني أريد أن أنفذ إلى ما أعيشه من واقع في قضايا الدين ومفهومه، وقضايا العقل، والانحرافات الفكرية، وما يترتب على ذلك من الآثار، وقضايا المال. ومن ثم فلا بد من اختلاف المنهج، ولو بالاعتبار.

طبيعة المراجع: نسبة لسعة الموضوع وشموله اضطررت إلى الرجوع إلى مراجع مختلفة على حسب تشعبي، ثم إن مراجعي الأساسية - وهي كتب الأصول والمقاصد - لم تُسعفني إلا في نطاق محدود من الموضوع على ما رسمته من منهج. أما كتب الأصول فإنها تعرضت للمحافظة على المصالح الضرورية عرضاً عند الكلام على الوصف المناسب وتقسيماته، ولذا كان التعرض للمصالح الضرورية بإيجاز، أما من كتب عن المقاصد والمصالح كالعز بن عبد السلام والشاطبي فإنه أطنب وفصل وأوفى بحقها بحسب ما رسمه من منهج، ولكنه لم

يشبع رغبتى أيضاً فيما وضعت من منهج لبحثي لاختلاف العصر الذي أعيشه عن عصرهم، ولذا اضطررت إلى الرجوع إلى بعض كتب الفقه والتفسير والأحاديث، وبعض الكتب المتعلقة بالسياسة المالية، وعلم التوحيد والفلسفة والاجتماع. وقد أشرت إلى بعض من كتبوا في المقاصد في صلب الرسالة.

المخطط العام الذي وضعت لهذا البحث، أشير إليه هنا بصفة إجمالية، حتى يكون القارئ الكريم على بينة، من ترتيبه، وخلاصته قبل الخوض في غماره، وتفصيلاته.

فقد رتبت رسالتي على تمهيد، وبيان، وخاتمة.

أما التمهيد فقد خصصته لتعريف الشريعة في اللغة والاصطلاح، وتعريف الحكم الشرعي مع بيان أقسامه بإيجاز، وبيان الخصائص العامة للشريعة الإسلامية وبيان أهم مصادرها باختصار، وهي الكتاب، والسنة، والإجماع والقياس، وقد رأيت أن أبدأ البحث بهذا التمهيد حتى أعطي القارئ تصوراً للشريعة وما تمتاز به من خصائص، ومصادر، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

أما الباب الأول، فقد خصصته لدراسة الأهداف والمصالح بصفة إجمالية، وهو يشتمل على فصلين: الأول في بيان معنى الهدف، والأدلة التي تثبت أن للشريعة مقاصد، وبيان أن العمل المناقض لقصد الشارع باطل، وأن المقاصد تنقسم إلى أصلية وتبعية، وبيان حاجة المجتهد إلى معرفة المقاصد. والثاني في تعريف المصلحة، وبيان خصائص المصلحة الشرعية، وتقسيم المصلحة باعتبارات مختلفة، وما يترتب على بعض التقسيمات من آثار.

أما الباب الثاني، فقد خصصته لدراسة المصالح تفصيلاً وهو يشتمل على خمسة فصول على حسب الكليات الخمسة، وهي المحافظة على الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. أما فصل المحافظة على مصلحة الدين فقد تعرضت فيه لمعنى الدين، وحاجة البشر إليه، ورسمت طريقتين للمحافظة عليه من جانب الوجود، ومن جانب العدم، كالإيمان والعبادات، والجهاد ومحاربة الابتداع وقتل المرتدين والزنادقة، أما فصل المحافظة على النفس فقد بينت فيه



أن الشارع، وضع من التشريعات الايجابية والسلبية ما يكفل للإنسان الوجود، والاستمرار بأحكام الضمانات.

أما فصل المحافظة على العقل فقد بينت فيه معنى العقل وعلاقته بالحواس، والوحي، ورسمت له طريقين للمحافظة من جانب الوجود ومن جانب العدم، كوجوب التعليم، والتفكير في ملكوت السموات والأرض، وتحريم المسكرات والمخدرات مع مشروعية العقوبة على شرب المسكر.

أما فصل المحافظة على النسل: فقد تعرضت فيه لمشروعية الزواج وأنه طريق النسل الذي اعتبره الله منذ فجر الإنسانية، وأنه له مقاصد أصلية ومقاصد تبعية، وما يترتب على عقد الزواج من تبعات وحقوق للزوجين أو الأولاد، وبينت أن الله جعل حماية لهذا الطريق تحريم الزنا ومقدماته والقذف وترتيب العقوبة على ذلك.

أما فصل المحافظة على المال فقد تعرضت فيه لمعنى المال، وأسباب كسبه، وتملكه، وانفاقه وطرق تنميته، وبيان أن المقصود من المال أن يكون دولة بين الناس جميعاً، ولذلك فرقت بين ملكيته وملكيته حركته، وما وضعه الإسلام من وسائل لتخفيف مقصد التداول، وما وضعه من طرق الحماية للأموال التي تحظى باحترام الشرع.

أما الخاتمة فقد أوجزت فيها أهم ما انتهيت إليه خلال رحلتي في هذا البحث وذلك بصورة اجمالية.

أهم القضايا التي تعرضت لها في هذا البحث:

(١) قضية إساءة مفهوم الدين في أذهان أبناء المسلمين، وما ترتب على ذلك من استخفاف به، وانفصال الإيمان عن العمل، والقول عن الفعل.

(٢) قضية علاقة العقل بالحواس، وعلاقته بالوحي، فقد رسمت لوسائل الإدراك ثلاث دوائر تبدأ بالحواس وتنتهي بالوحي ويتوسط ذلك العقل. وكل دائرة لها نطاق ومجال تعمل فيه ولا تتعداه، وتساعد الأخرى من غير تعارض أو تناقض، وإذا حصلت إساءة لفهم حدود هذه الدوائر، أو لفهم علاقاتها مع

بعضها فيترتب على ذلك آثار ومفاسد في الاعتقاد والتفكير والسلوك، وكل  
المفاسد الموجودة في العالم قديماً وحديثاً مصدرها، إساءة فهم حدود هذه  
الدوائر وعلاقتها، وهي التي أوقعت أبناء المسلمين وغيرهم في هذا التناقض  
المُشاهد.

(٣) قضية تداول منافع المال، وما رسمه الإسلام لتحقيق ذلك التداول،  
وما وضعه من وسائل حكيمة تفوق جميع الأساليب الاقتصادية والسياسات المالية  
الوضعية.

وأخيراً لا أقول في عملي هذا أنني وفيت بالمراد ولكني أجهدتُ نفسي على  
قدر طاقتي لعلِّي أوافق الصواب، فإن أصبته فذاك ما أردت، ورجوت، وإلا  
فما أنا إلا إنسان شأنه الخطأ والنسيان، فقلماً يخلصُ مُصنِّفٌ من الهَفَوَاتِ أو ينجو  
مُؤلِّفٌ من العثرات.

وأنني أضرع إلى الله سبحانه وتعالى أن يكسوه ثوبَ الإخلاصِ، وأن  
يُجمِّلهُ بحلَّةِ القبول، فهو سبحانه خير مسؤول، وأكرم مأمول «رب أوزعني أن  
أشكر نعمتك التي أنعمت عليّ وعلى والديّ، وأن أعمل صالحاً ترضاهُ، وأصلح  
لي في ذريتي إني تبت إليك وإني من المسلمين».

## تمهيد

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: يتضمن ثلاث نقاط:

الأولى - في بيان حقيقة الشريعة، في اللغة، وفي الشرع، والفرق بينها، وبين التشريع، وبيان وحدة الدين، مع اختلاف الشرائع في بعض الأحكام.  
الثانية - في تعريف الحكم الشرعي، وشرح حقيقته مع بيان أقسامه باختصار.

الثالثة - في بيان موارد الشريعة، أو متعلقات الأحكام.

المبحث الثاني: في الخصائص العامة للشريعة الإسلامية:

الخاصة الأولى: إن الشريعة بحسب المكلفين عامة.

الخاصة الثانية: أحكام الشريعة جمعت بين الثبات والمرونة.

الخاصة الثالثة: شمول رعاية الشريعة لمصالح الدين والدنيا.

الخاصة الرابعة: ربط أحكام السلوك والتعامل بوازع الإيمان.

الخاصة الخامسة: في حفظ مصدرى الشريعة من التحريف أو التبديل.

المبحث الثالث: في الأدلة الشرعية التي حظيت باتفاق معظم العلماء،

أو جميعهم.

الأول: الكتاب، الثاني السنة، الثالث الإجماع، والرابع القياس.

## المبحث الأول:

### في تعريفها وتعريف الحكم الشرعي وبيان متعلقات الأحكام

#### تمهيد

لقد خلق الله الإنس والجن ليعبدوه، وبعث إليهم بالرسول ترى، فترة بعد فترة، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، وأنزل معهم الكتب لهداية البشر عن الضلال وإخراجهم من الظلمات إلى النور، واصطفى محمداً ﷺ من جملة من كان مثله في الخلقة البشرية، وخصه بالوحي الذي استنار به قلبه وجوارحه، فالوحي هو الطريق الموصل والهادي الأعظم، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا﴾<sup>(١)</sup> فصار خلقه القرآن ﴿وإنك لعلی خلق عظیم﴾<sup>(٢)</sup> لأنه حكم الوحي على نفسه حتى صار في علمه وعمله على وفقه، فكان الوحي حاكماً.

وكان محمد ﷺ قائلاً، ومذعناً وملياً وواقفاً عند حكمه. وهذه الخاصية من أعظم الأدلة على صدقه فيما جاء به، إذ قد جاء بالأمر. وهو مؤتمر، وبالنهى وهو مُنتهٍ وبالتخويف وهو أول الخائفين، وحقيقة ذلك كله أنه جعل الشريعة المنزلة عليه حجة حاکمة عليه، ودلالة له على الصراط المستقيم، ولذلك استحق مدح الله له في كثير من الآيات بوصف العبودية التي هي أشرف اسم يسمي الله به عباده الصادقين.

وإذا كان كذلك فسائر الخلق حريون بأن تكون الشريعة حجة حاکمة عليهم. ومنارة يهتدون بها إلى الحق، وشرفهم إنما يثبت بحسب ما اتصفوا به من الدخول تحت أحكامها والعمل بها قولاً واعتقاداً وعملاً، لا بحسب عقولهم فقط، ولا بحسب شرفهم في قومهم فقط، لأن الله تعالى إنما أثبت الشرف بالتقوى لا غيرها لقوله: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾<sup>(٣)</sup> فمن كان أشد الناس

(١) سورة الشورى آية: ٥٢.

(٢) سورة القلم آية: ٤.

(٣) سورة الحجرات آية: ١٣.

محافظة على اتباع الشريعة فهو أولى بالشرف والكرم، ومن كان منهم دون ذلك لم يكن ليبلغ في الشرف مبلغ الأعلى في اتباعها.

فالشرف إذاً إنما هو بحسب المبالغة في تحكيم الشريعة، فشريعة الإسلام هي شريعة الله الخالدة الخاتمة المهيمنة على غيرها من الشرائع إلى يوم الدين، وهي تهدف إلى تحقيق سعادة الدنيا والآخرة لمن تعبد بها، وانقاد لما جاءت به من مبادئ وأحكام. فمن تبع هداها فلا يضل ولا يشقى ومن أعرض عنها فإن له معيشة ضنكى، ويُحشَرُ يوم القيامة أعمى. مهما بدت سعادته وظهر صلاحه في رأي العين. فالحياة الطيبة الراضية المرضية رهينة بالإيمان بالله واتباع شريعته: قولاً وفعلاً.

### الشريعة في اللغة والشرع

هي في أصل اللغة تطلق على الطريق الظاهر الذي يوصل منه إلى الماء، وتطلق على مورد الشاربة الذي يشرعه الناس: أي ينحدرون إليه فيشربون منه ويستقون والعرب لا تسمى ذلك الموضع شريعة حتى يكون عدداً لا انقطاع له ويكون ظاهراً معيناً لا يسقي بالرشاء. وهي مشتقة من التشريع. وهو إيراد الأبل شريعة لا يحتاج معها إلى نزع بالعلق ولا سقي في الحوض، ويقال في المثل: أهون السقي التشريع<sup>(٤)</sup>.

أما الشريعة في الشرع فإنها تطلق على الأحكام التكليفية العملية ولعل علماء الشريعة أخذوا هذا الإطلاق من قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾<sup>(٥)</sup>. وقوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ﴾<sup>(٦)</sup>. قال قتادة: تطلق الشريعة على الأمر والنهي، والحدود والفرائض لأنها طريق إلى الحق<sup>(٧)</sup>.

(٤) انظر لسان العرب ١٧٥/٨ - ١٧٧ والنهية لابن الأثير في غريب الحديث ٢٣١/٢، والقاموس المحيط ٤٤/٣، والمصباح المنير ٤٧٣ والمفردات في غريب القرآن ٢٥٩.

(٥) سورة المائدة آية: ٤٨.

(٦) سورة الجاثية آية: ١٨.

(٧) انظر: تفسير الطبري ٨٨/٢٥ وحاشية الجمل ١٣٦/٤ والقرطبي ١٦٣/١٦ والفخر الرازي ٣٣٢/٧ والألوسي ٢٣٥/٦.

وجاء في كتاب النهاية لابن الأثير: الشريعة ما سنه الله لعباده من الدين وافترضه عليهم يقال: شرع لهم يشرع شرعاً فهو شارع، وقد شرع الله الدين شرعاً إذ أظهره وبينه<sup>(٨)</sup>.

وعلى هذا نستطيع القول: بأن الشريعة قد تطلق على الدين. فهي عبارة عما جاءت به الرسل من عند الله بقصد هداية البشر إلى الحق في الاعتقاد، وإلى الخير في السلوك والمعاملة. وبهذا المعنى تشمل كلمة شريعة الجانب الاعتقادي والجانب العملي، وكلاهما يطابق مفهوم الدين الكامل، إلا أن الشريعة في لسان الفقهاء تطلق على الأحكام العملية.

وعرفها بعضهم<sup>(٩)</sup> بأنها: عبارة عن الأحكام التي سنها الله لعباده ليكونوا مؤمنين عاملين على ما يسعدهم في الدنيا والآخرة، وأما شرع الدين فهو وضعه، وإنزاله من عند الله تعالى كما قال عز وجل: ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً﴾<sup>(١٠)</sup>.

وليس لغير الله تعالى أن يشرع. فهذه الآية تدل على أن وضع الدين ومخاطبة الناس به يسمى شرعاً بالمعنى المصدري، وليس هذا مما نحن فيه لأن مرادنا بالشريعة الأحكام المشروعة.

هذا هو معنى الشريعة في عرف الفقهاء. ولكن ما هي العلاقة بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي.

لقد قلنا إن الشريعة المقصود بها في اللغة مورد الماء أو الطريق الذي يوصل إلى الماء. والمقصود بها شرعاً هي الأحكام المشروعة لهداية البشر. فمن هذا نعلم أن الجامع المناسب بينهما هو حصول المنفعة في كل ما جاء في تفسير أبي السعود: الشرعة والشريعة: الطريقة إلى الماء شبه بها الدين لكونه سبيلاً موصولاً إلى ما هو سبب للحياة الأبدية كما أن الماء سبب للحياة الفانية<sup>(١١)</sup>.

(٨) النهاية لابن الأثير ٢/٢٣١.

(٩) انظر تاريخ التشريع الإسلامي للشيخ عبد الرحمن تاج - والشيخ محمد علي السائس ص ٨ - ٩ وتفسير المنار ٦/٤١٤. وتاريخ التشريع الإسلامي لأستاذنا الشهاوي ص ٦.

(١٠) سورة الشورى آية: ١٣.

(١١) انظر: تفسير أبي السعود بهامش الفخر الرازي ٣/١٥٨.

وقيل لأنه طريق إلى العمل الذي يُطهَّر العامل عن الأوساخ المعنوية، كما أن الشريعة طريق إلى الماء الذي يطهر مستعمله عن الأوساخ الحسية<sup>(١٢)</sup>.

وقال صاحب المفردات في غريب القرآن «قال بعضهم سميت الشريعة شريعة تشبيهاً لها بشريعة الماء من حيث أن من شرع فيها على الحقيقة المصدوقة روى وتطهر قال: وأعني بالري ما قال بعض الحكماء: كنت أشرب فلا أروي فلما عرفت الله رويت بلا شرب، وبالتطهُّر ما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾<sup>(١٣)</sup>.

فشريعة الماء فيها حياة الأبدان، وشريعة الله فيها حياة الأرواح وطهارة الوجدان. وسعادة الإنسان ديناً ودنياً.

أما الفرق بين الشريعة والتشريع، فإنه قد تقدم في المعنى اللغوي أن الشريعة هي مورد الشاربة، والتشريع هو إيراد الإبل شريعة. أما لفظ التشريع في اصطلاح الشرعيين فله معنيان، أحدهما وضع شريعة مبتدأة، وهذا لا يملكه في الإسلام إلا الله وحده، وثانيهما استمداد حكم من شريعة قائمة سواء أكان استمداده من نص من نصوصها أم من أي دليل من دلائلها أم من مبادئها وروحها.

والتشريع في كلا المعنيين مصدر. ولكن إنشاء التشريع في الإسلام بالمعنى الأول لا يملكه حقيقة إلا الله سبحانه وتعالى وأما بالمعنى الثاني فهو مجاز لا حقيقة، لأن المستنبط يكشف عن حكم موضوع، لا إنشاء حكم جديد.

والتشريع بالمعنى الثاني وهو سن الأحكام والقوانين يرادف الاجتهاد الذي هو بذل الجهد في طلب الحكم الشرعي من دليل من الأدلة الشرعية<sup>(١٤)</sup>.

ومرادنا من الشريعة: هو الأحكام الشرعية التي يتوصل إليها بطريق من الطرق الشرعية وهي الأدلة التي تكشف لنا عن حكم الله في اعتقادنا. يقينا، أو ظناً بطريق النص أو الاستنباط.

(١٢) المفردات في غريب القرآن ٢٥٩.

(١٣) سورة الأحزاب آية: ٣٣.

(١٤) انظر تاريخ التشريع للشيخ عبد الوهاب خلاف ١٧٩ وتاريخ التشريع للشيخ عبد الرحمن تاج - والشيخ محمد علي السائس ص ٨ - ٩. وتاريخ التشريع لأستاذنا الشهاوي ص ٦.

## وحدة الدين مع اختلاف الشرائع في بعض الأحكام

قد وردت آيات قرآنية تدل على عدم التباين في طريقة الأنبياء والرسل، وآيات أخر تدل على حصول التباين فيها فكيف نوفق بين هذه الآيات؟

فمن النوع الأول آية الشورى المتقدمة إلى قوله: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾<sup>(١٥)</sup> ومنه قوله تعالى ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمْ اللَّهُ فَبِهِدَاهِمِ اقْتَدِهِ﴾<sup>(١٥)</sup> ومن النوع الثاني آية المائدة ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾<sup>(١٦)</sup> ومنه قوله ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾<sup>(١٦)</sup>.

طريقة الجمع بين النوعين: أن يقال: إن النوع الأول من الآيات مصروف إلى ما يتعلق بأصول الدين، والنوع الثاني مصروف إلى ما يتعلق بفروع الدين. جاء في القرطبي: «أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ» وهو توحيد الله. وطاعته، والإيمان برسله، وكتبه، وبيوم الجزاء وبسائر ما يكون الرجل باقامته مسلماً، ولم يرد الشرائع التي هي مصالح الأمم على أحسن أحوالها، فإنها مختلفة متفاوتة<sup>(١٧)</sup>.

فالمنعنى أوصيناك يا محمد ونوح بدين واحد: يعني في الأصول التي لا تختلف فيها الشريعة، وهي التوحيد، والصلاة والزكاة والصيام والحج، والتقرب إلى الله بصالح الأعمال، والصدق والوفاء بالعهد، وإداء الأمانة، وصلة الرحم، وتحريم الكفر والقتل، والزنى، والأذية للخلق، كيفما تَصَرَّفَتْ، والاعتداء على الحيوان كيفما دار، واقتحام الدنئات، وما يعود بخرم المروءات. فهذا كله مشروع، ديناً واحداً، وملة متحدة. لم تختلف على السنة الأنبياء، وإن اختلفت أعدادهم<sup>(١٨)</sup>.

واختلفت الشرائع وراء هذا في معان حسبما أراد الله مما اقتضته المصلحة، وأوجبت الحكمة وضعه في الأزمنة على الأمم. قال مجاهد: «لم

(١٧) انظر القرطبي ١٠/١٦ - ١١.

(١٨) المصدر السابق ١١/١٥ وحاشية الجمل على الجلالين ٦٥/٤.

(١٥) سورة الشورى آية: ١٣.

(١٥م) سورة الأنعام آية: ٩٠.

(١٦) سورة المائدة آية: ٤٨.

(١٦م) سورة الجاثية: ١٨.



يبعث الله نبياً قط إلا وصاه باقامة الصلاة، وايتاء الزكاة، والاقرار لله بالطاعة فذلك دينه الذي شرع لهم» (١٩).

فمما تقدّم نعلم أن الشرائع على قسمين: منها ما يمتنع دخول النسخ والتغيير فيه بل يكون واجب البقاء، والدوام في جميع الشرائع والأديان، ومنها ما يختلف باختلاف الشرائع والأديان، وإن سعي الشرع في تقرير النوع الأول أقوى من سعيه في تقرير النوع الثاني، لأن المواظبة على القسم الأول مهمة في اكتساب الأحوال المفيدة لحصول السعادة في الدار الآخرة والدنيا أيضاً (٢٠).

فكل ما جاءت به الرسل من عند الله فهو متحد الأصل، منه ما يتعلق بمصلحة ثابتة لا تخضع لظروف الزمان والمكان: كوجوب الإيمان والصلاة والعدل والصدق وتحريم الكفر والظلم والكذب ونحو ذلك مما تقدم، ومنه ما يتعلق بمصلحة تخضع لظروف الزمان والمكان واختلاف الأحوال، فهذه المصلحة تختلف باختلاف الأجيال فيعترىها التبديل والتغيير، كما هو معلوم عند الأصوليين في باب النسخ. فأصل الدين واحد، وإنما الاختلاف في الشرائع والمناهج (٢١).

قال ابن القيم (٢٢) «الشرائع كلها في أصولها وإن تباينت متفقة مركزاً حسناتها في العقول، ولو وقعت على غير ما هي عليه لخرجت عن الحكمة، والمصلحة، والرحمة» (٢٣).

### تعريف الحكم الشرعي

تقدم لنا أن الشريعة المراد بها الأحكام المشروعة، ولما كانت الشريعة

(١٩) انظر القرطبي ١١/١٦ وحاشية الجمل ٦٥/٤.

(٢٠) انظر تفسير الفخر الرازي ٣٦٨/٧.

(٢١) انظر حجة الله البالغة ٨٥/١ وما بعدها.

(٢٢) محمد بن أبي بكر بن أيوب سعد الزرعي الدمشقي المعروف بابن قيم الجوزية أو ابن القيم ولد بدمشق وتوفي بها سنة ٧٥١ هـ وله مصنفات كثيرة في فنون متنوعة. الاعلام ٢٨٠/٦.

(٢٣) مفتاح دار السعادة لابن القيم ٢/٢.

بهذا المعنى رأينا من المناسب أن نتعرض لبيان حقيقة الحكم الشرعي عند الأصوليين، مع بيان انقسامه إلى تكليفي ووضعي، وبيان أنواع كل واحد منهما بإيجاز.

وقد عرفه الأصوليين: بأنه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتناء أو التحجير أو الوضع<sup>(٢٤)</sup>.

والخطاب في الأصل: هو توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل إلى الكلام المخاطب به، وخطاب الله كلامه النفسي الأزلي المسمى في الأزل خطاباً حقيقة والتعلق نوعان: صلوحى، وتنجيزى، ومعنى الصلوحى: أنه إذا وجد الإنسان مُستَجِماً لشروط التكليف كان معلقاً به، وهذا النوع من التعلق قديم أما التعلق التنجيزى، فإنه حادث، لأن معناه أن يوجد الإنسان مستجماً لشروط التكليف بعد البعث، وبلوغ الدعوة، والمعنى الحقيقي للمكلف، هو الملزوم بما فيه كُلفة، ولكنه صار حقيقة عرفية في البالغ العاقل الذي بلغته الدعوة، كما يدل على ذلك استعمال الفقهاء والأصوليين. وفعل المكلف يتناول فعله القلبي الاعتقادي والقولي، وغيره والكف.

والوضع عند علماء اللغة معناه: جعل اللفظ دليلاً على المعنى كسمية الولد زيذا والمراد به هنا: جعل الله الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً صحيحاً أو فاسداً.

والحكم الشرعي نوعان: تكليفي ووضعي ولكل منهما اقسام، أما اقسام التكليفي فخمسة: الايجاب والندب، والتحرير والكراهة والاباحة، وذلك لأن طلب الفعل إن كان جازماً فهو الايجاب، وإن كان غير جازم فهو الندب، وإن طلب الترك إن كان جازماً فهو التحريم، وإن كان غير جازم فهو الكراهة وإن خير المكلف بين الفعل والترك فهذه هي الاباحة وبذلك صارت الاقسام خمسة<sup>(٢٥)</sup>.

(٢٤) انظر فيه جمع الجوامع بشراحه وحواشيه ٦٥/١ وما بعدها وتنقيح الفصول للقرافي ٣١ والمرأة في الأصول ٣٨٨/٢ والأسنوي على منهاج البيضاوي بهامش التقرير والتحجير ٢٢/١ وما بعدها.

(٢٥) انظر تنقيح الفصول للقرافي ٣٣ وأصول محمد الخضري ٥٩ ط التجارية

فالمطلوب فعله ينتظم قسمين: الواجب، والمندوب، والمطلوب الكف عن فعله ينتظم قسمين: المحرم، والمكروه، والمخير بين فعله وتركه هو القسم الخامس وهو المباح.

والواجب: ما ذم تاركه شرعاً، والمحرم ما ذم فاعله شرعاً وقيد بالشرع احترازاً من العرف، والمندوب ما رجح فعله على تركه شرعاً من غير ذم، والمكروه ما رجح تركه على فعله شرعاً من غير ذم، والمباح ما استوى طرفاه في نظر الشرع.

قال القرافي<sup>(٢٦)</sup>: وسميت هذه الأحكام خطاب تكليف توسعاً في العبارة فإن التكليف من الكلفة، والمشقة، وذلك إنما يتحقق في الواجب للكلفة في تركه، أو المحرم للكلفة في فعله، وما عداهما لا كلفة في فعله، ولا في تركه: لأن الكلفة هي توقع العقوبة الربانية. وهي لا توجد في غيرهما، ولذلك قيل: الصبي غير مكلف، وإن كان مندوباً للحج، والصلاة على الأصح فغلب لفظ التكليف على الثلاثة الآخر تجوزاً وتوسعاً<sup>(٢٧)</sup>.

### اقسام الحكم الشرعي الوضعي

خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين قد يكون طلباً أو تخييراً وهو خطاب التكليف الذي تقدم.

وقد يكون جعلاً للشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً وهو خطاب الوضع وقد أدخل بعض العلماء في خطاب الوضع: الخطاب المتعلق بكون الشيء صحيحاً أو فاسداً عزيمة أو رخصة<sup>(٢٨)</sup>.

فالأحكام الشرعية تتوقف على وجود السبب والشرط وانتفاء المانع، فالله

---

(٢٦) اسمه شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبي العلاء إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله الصنهاجي البهنسي المصري القرافي المتوفى سنة ٦٨٤ هـ وكان مالكي المذهب وتلمذ على الشيخ عز الدين بن عبد السلام، انظر مقدمة محمود عنونوس لكتاب القرافي «الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، وتصرفات القاضي والإمام».

(٢٧) تنقيح الفصول ٣٣.

(٢٨) انظر أصول الخضري ٥٩.

سبحانه وتعالى شرع الأحكام، وشرع لها أسباباً، وشروطاً، وموانع، وورد خطابه على نوعين: خطاب تكليف يشترط فيه علم المكلف وقدرته، وخطاب وضع لا يشترط فيه شيء من ذلك، وهو الخطاب بكثير من الأسباب، والشروط، والموانع - وليس ذلك عاما فيها - فلذلك توجب الضمان على المجانين والغافلين بسبب الإتلاف لكونه من باب خطاب الوضع الذي معناه أن الله تبارك وتعالى قال: «إذا وقع هذا في الوجود فاعلم أني حكمت بكذا». ومن ذلك الطلاق بالإعسار، والتوريث بالأنساب. وقد يشترط في السبب العلم، كإيجاب الزنى للحد، والقتل للقصاص لأن قواعد الشرع تقضي بالألأ يعاقب من لم يقصد المفسدة ولم يشعر بها إذا وقعت بغير كسبه.

ولذلك اشترط في كل سبب، هو جنائية، العلم والقدرة، بخلاف الجنائيات التي تترتب عليها الغرامات، بالضمان، ولذلك يقول الفقهاء العمد والخطأ في أموال الناس سواء<sup>(٢٩)</sup>.

والسبب: هو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته.  
والشرط: هو ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجوده ولا عدم لذاته. والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته.

والمثال الذي يوضح لنا هذه الثلاث: هو أن النصاب سبب في وجوب الزكاة، ومرور الحول شرط في الوجوب، ووجود الدين مانع من الوجوب، فيلزم لوجوب الزكاة على المكلف. أن يكون مالكا لنصاب من المال، وحال عليه الحول، وانتفى عنه الدين.

وينقسم السبب إلى ما لا يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة عليه كجعل زوال الشمس أمانة معرفة لوجوب الصلاة وإلى ما يستلزم حكمة باعثة للشرع على شرع الحكم المسبب كالشدة المطربة المعرفة لتحريم شرب النبيذ، لا لتحريم شرب الخمر في الأصل المقيس عليه، لأن تحريم شرب الخمر معروف بالنص والاجماع، لا بالشدة والطرب.

---

(٢٩) انظر المصدر السابق ٣٣ - ٣٤.

والمحكم الشرعي ليس هو نفس الوصف المحكوم عليه بالسببية بل حكم الشرع عليه بالسببية. وعلى هذا فكل واقعة عرف الحكم فيها بالسبب لا لدليل آخر من الأدلة السمعية فله فيه حكمان: أحدهما الحكم المعرف بالسبب والآخر السببية المحكوم بها على الوصف المعرف للحكم. مثل الزنى فله فيه حكمان: أحدهما: وجوب الحد عليه، والثاني: جعل الزنى موجباً له، فإن الزنى لم يكن موجباً للحد بعينه بل بجعل الشارع له موجباً<sup>(٣٠)</sup>.

وإذا أطلق على السبب أنه معرف للحكم فليس معناه أنه يوجبه لذاته وصفته، وإلا كان موجباً له قبل ورود الشرع، وإنما معناه أنه يعرف الحكم بجعل الشارع لا غير، وفائدة نصبه معروفاً هو أن عسر وقوف المكلفين على خطاب الشرع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع الوحي، جعل الشارع الأوصاف المعرفة حذراً من تعطيل أكثر الوقائع عن الأحكام الشرعية. وسواء كان السبب مما يتكرر يتكرره الحكم. كما في زوال الشمس، وطلوع الهلال، وحولان الحول، وغير ذلك من الأسباب التي تقتضي الضمانات والعقوبات، والمعاملات أو غير متكرر به كالأستطاعة في الحج ونحوه<sup>(٣١)</sup>.

وقد أطلق الفقهاء لفظ السبب على أربعة أوجه:

الوجه الأول: إطلاقه في مقابلة المباشر، فإذا قوبل بالمباشرة: أريد به الشرط المحض. واستعملوا هذه اللفظة في الضمان، وقالوا: الضمان على المباشر لا على المتسبب فيراد بالمباشرة إيجاد العلة، وبالتسبب إيجاد الشرط فقالوا: الحافر متسبب والمردى مباشر، ومن حل قيد العبد حتى أبق فهو متسبب، والمباشر هو العبد، إذ القرار حصل بالإباق عند حل القيد لا بحل القيد، وقالوا أن الإحصان من الرجم، يقع موقع الشرط فهذا أقرب وجوه الإطلاق إلى المعنى اللغوي. وهو الحبل والطريق.

الوجه الثاني: تسميتهم علة العلة سبباً، كالرمي فإنه يقال فيه: إنه سبب

---

(٣٠) انظر الأحكام للآمدي ٦٦/١ وروضة الناظر ٣٠ والمستصفي ٩٣/١ وابن الحاجب على العضد ٧/٢.

(٣١) انظر الأحكام للآمدي ٦٦/١ وروضة الناظر ٣٠ والمستصفي ٩٣/١.

الموت لأن الموت لا يحصل بالرمي فكان الرمي سبباً من هذا الوجه، ولكن لما حصل بالسراية والجرح وهي حاصلة بالرمي فكأن الرمي علة العلة، فلهذا كان موافقاً لوضع اللغة من أحد الوجهين، وهو أن الحكم لم يحصل به إلا بواسطة العلة. كما لا يحصل الوصول بالطريق إلا بواسطة العلة. إلا أن السير ليس حاصلًا بالطريق، والعلة هنا حاصلة بالسبب. وهذا الجنس من السبب له حكم المباشرة من كل وجه في إيجاب الحكم.

الوجه الثالث: تسميتهم ذات العلة - مع تخلف الصفة عنها سبباً: تسميتهم اليمين سبباً للكفارة، وتسمية ملك النصاب سبباً، دون الحنث، وانقضاء الحول، ووجه الاستعارة هنا أن الحكم غير حاصل بمجرد كما لا يحصل الوصول بمجرد الطريق (٣٢).

الوجه الرابع: تسميتهم العلة الموجبة سبباً، كتسمية علل الغرامات والعقوبات، والكفارات: أسباباً، وتسمية البيع: سبباً للملك إلى غير ذلك، فهذا أبعد الوجوه في الاستعارة عن الوضع اللغوي لأن المقصود مضاف إلى العلة، ولا يضاف إلى السبب في الوضع ولكن وجه الاستعارة أن العلة الشرعية في معنى الشروط والأمارات من كل وجه لأنها لا توجب الأحكام بذواتها بل يجب الحكم عندها بإيجاب الله تعالى فمن هذا الوجه حسنت الاستعارة (٣٣).

وجاء في تنقيح الفصول للقرافي: أن الشرط له شبهة بجزء العلة وأن الفرق بينهما أن جزء العلة، مناسب في ذاته، والشرط مناسب في غيره. ومثال جزء العلة كالقصاص مع القتل العمد العدوان فإن الثلاثة سبب القصاص، وكل واحد منها جزء علة لأن بعضها لم نجده استقل بوجوب القصاص، وإن وجدنا بعضها يستقل بالحكم كان كل واحد منها علة مستقلة، فإن اجتمعت ترتب الحكم وإن انفرد بعضها ترتب الحكم أيضاً: كالبكرة، والصفر مع الإجماع إن اجتمعا فلا بد الإجماع، وإن انفرد أ- دهما كالثيب الصغيرة أو البكر المعنسة له الإجماع على الخلاف في ذلك بين الحنفية والشافعية.

(٣٢) انظر شفاء الغليل ص ٣٥٨، تحقيق الدكتور حمد عبيد الكبيسي.

(٣٣) انظر شفاء الغليل ص ٣٥٩ والمستصفي ٩٣/١ وروضة الناظر ص ٣٠.

هذا إذا كانت كلها مناسبة فلا شرط فيها بل هي علة واحدة أو علة، وإن كان بعضها مناسباً، وبعضها غير مناسب، فالمناسب العلة وغير المناسب شرط، لضرورة توقف الحكم على وجود ولا بد في عادة الشرط من أن يكون مُكَمَّلاً لحكمة المسبب.

وذلك مثل جُزء النصاب فإنه مشتمل على بعض الغنى وهو وصف مناسب في ذاته لمواساة الفقراء، ودوران الحول ليس فيه شيء من الغنى، وإنما هو مكمل للغنى الكائن في النصاب وهو الشرط<sup>(٣٤)</sup>.

### والمانع الشرعي له ثلاثة أنواع:

الأول: ما يمنع ابتداء الحكم واستمراره، والثاني ما يمنع ابتداءه فقط. والثالث مختلف فيه، هل يلحق بالأول أو بالثاني؟

مثال الأول: كالرضاع فإنه يمنع ابتداء حكم النكاح واستمراره إذا طرأ عليه، ومثال الثاني الاستبراء فإنه يمنع ابتداء النكاح، ولا يبطل استمراره إذا طرأ عليه، والثالث كالأحرام بالنسبة إلى وضع اليد على الصيد فإنه يمنع منه ابتداء فإذا طرأ الأحرام على الصيد فهل تجب إزالة اليد عنه؟ فيه خلاف بين العلماء، وكذلك وجود الطول يمنع في نكاح الأمة ابتداءً فإن طرأ عليه فهل يبطله فيه خلاف؟ وكذلك طرو الماء على التيمم<sup>(٣٥)</sup>.

### الصحة والبطلان

لفظ الصحة يطلق على معنيين: الأول ترتيب المقصود من الفعل عليه في الدنيا كما نقول في العبادات إنها صحيحة بمعنى أنها مجزئة ومبرئة للذمة، ومسقطه للقضاء فيما فيه قضاء، وذلك يكون بموافقتها لأمر الشارع بأن تفعل مستجمعة لكل ما تتوقف عليه من شروط وأركان، وكما نقول في المعاملات إنها صحيحة بمعنى أنها محصلة شرعاً للملك والحل كالبيع والإجارة.

والمعنى الثاني: ترتب آثار العمل عليه في الآخرة كترتب الثواب، فيقال

(٣٤) انظر تنقيح الفصول للقرافي ص ٣٩.

(٣٥) انظر المصدر السابق ص ٣٩ - ٤٠.

هذا عمل صحيح، بمعنى أنه يرجى به الثواب، في الآخرة سواء كان عبادة أم عادة<sup>(٣٦)</sup>.

أما البطلان فهو عدم ترتب آثار العمل عليه في الدنيا كما نقول في العبادات أنها باطلة بمعنى: أنها غير مجزئة، ولا مبرئة للذمة، ولا مسقطة للقضاء، وذلك يكون بمخالفتها أمر الشارع بترك ما تتوقف عليه من شروط وأركان، وإذا رجعت المخالفة إلى نفس العبادة، فلا نزاع في إطلاق اسم البطلان عليها، أما إن رجعت إلى وصف خارجي منفك عن حقيقتها كالصلاة في الدار المغصوبة فإنها صحيحة على رأي الجمهور لأن الصلاة وقعت على الموافقة للشارع، ولا يضر حصول المخالفة من جهة الوصف، وقد أبطلها بعض الفقهاء لأنه اعتبرها متصفة بوصف يخالف أمر الشارع. وكذلك الذبح بالسكين المغصوبة.

ولما كانت المعاملات في الغالب راجعة إلى مصالح الدنيا كان النظر فيها راجعاً إلى اعتبارين: الأول من حيث هي أمور مأذون فيها شرعاً، أو مأمور بها شرعاً، والثاني من حيث هي أسباب لمصالح بنيت عليها. فأما الأول فاعتبره قوم بإطلاق وجعلوا مخالفته أمر الشارع قصده بإطلاق كالعبادات المحضة، وإذا كان كذلك فمخالفة أمر الشارع تقضي أنه غير مشروع وغير المشروع باطل فهنا كذلك، ومن هنا قال الشافعية: لا فرق في المعاملات بين فاسد وباطل كما قيل في العبادات. وأما الثاني فاعتبره قوم لكنهم لم يهملوا الأمر الأول، بل جعلوا الأمر منزلاً على اعتبار المصالح.

فإذا كان المعنى الذي لأجله كان العمل مخالفاً للأمر مؤثراً في أصل العقد كبيع المجنون، وزواج المسلمة بالكافر، حكم فيه بالبطلان، وإذا كان المعنى الذي من أجله كان العمل مخالفاً لا يؤثر في أصل العقد، وإنما يؤثر في صفة له يمكن تلافيها كالبيع لأجل مجهول أو بضمن مجهول لم يكن الفعل باطلاً بل يكون المتعاقدان مأمورين أن يتلافيا ذلك المعنى إما بإزالة الوصف المخالف في الوقت

---

(٣٦) راجع الأمدى ٦٧/١ والمستصفي ٩٥/١ وجمع الجوامع بحواشيه ١١٧/١ وتنقيح الفصول ٣٦ وأصول محمد الخضري ص ٨٠.



الذي يحدده الشرع، وإما بفسخ العقد إن قبل الفسخ وهذا يسمى العقد الفاسد عند الحنفية فالباطل عندهم ما لم يشرع لا بأصله، ولا بوصفه، والفاسد ما شرع بأصله دون وصفه، كعقد بيع الربا فإنه مشروع من حيث أنه بيع، وممنوع من حيث أنه يشتمل على زيادة في العوض، فاقضى هذا درجة بين الممنوع بأصله ووصفه، وبين المشروع بأصله دون وصفه فالفاسد عندهم منعقد لإفادة الحكم بخلاف الباطل (٣٧).

وهذا بخلاف ما ذهب إليه الشافعية في اصطلاح الباطل والفاسد وهما بمعنى واحد عندهم.

### تقسيم الحكم إلى عزيمة ورخصة

العزيمة من العزم: وهو عبارة عن القصد المؤكد وفي عرف الشرع: ما شرع من الأحكام العامة ابتداء ومعنى عموم الحكم: أنه لا يختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون، ولا ببعض الأحوال. كالصلاة فإنها مشروعة على الإطلاق، والعموم على كل شخص، وفي كل حال، وكذلك الصوم، والزكاة والحج، وسائر شعائر الإسلام كما يأتي بيان ذلك في الكلام على الخصائص العامة للشريعة.

ومعنى مشروعيتها ابتداء أن يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية على العباد من الأمر، فلا يسبقها حكم شرعي قبل ذلك فإن سبقها وكان الثاني ناسخاً فهو الحكم الابتدائي ويدخل في ذلك المستثنى من عام، وما خصص منه (٣٨).

أما الرخصة في اللغة: فإنها عبارة عن اليسر والسهولة. وعرفها الإمام الغزالي: بأنها عبارة عما وسع المكلف في فعله لعذر وعجز عنه مع قيام السبب المحرم (٣٩).

(٣٧) راجع المستصفى ٩٥/١ والأمدى ٦٧/١ وتنقيح الفصول ٣٦ وجمع الجوامع ١١٧/١ والأسنوي بهامش التقرير على التحبير ٤٢/١.

(٣٨) انظر في العزيمة شرح العضد على ابن الحاجب ٨/٢ والمستصفى ٩٨/٢ والأمدى ٦٨/٢.

(٣٩) انظر المستصفى ٩٨/٢.

فهي ما شرع لعذر شاق استثناء من أصل كليّ مع الاقتصار على موضع الحاجة فيه. فكونه لعذر شاق هو الخاصة التي تميزه عن العزيمة، وكونه شاقاً لإخراج ما كانت مشروعيته لمجرد الحاجة من غير مشقة موجودة: كالسلم مثلاً، فإنه لا يسمى رخصة عند الأصوليين، وكونه مستثنى من أصل كليّ لبيان أنه ليس بمشروع ابتداءً، وإنما بعد استقرار الحكم الأصلي وكونه قاصراً على موضع الرخصة خاصة من خواص الرخص وهو فاصل بين ما شرع من الحاجيات الكلية، وما شرع من الرخص، فإن مشروعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة، بخلاف مثل السلم، والقراض فإنهما يجوزان على كل حال. فالعزيمة راجعة إلى أصل كليّ ابتدائي والرخصة راجعة إلى جزئي مستثنى من ذلك الأصل الكلي<sup>(٤٠)</sup>.

### موارد الشريعة أو متعلقات الأحكام

لقد سبق لنا في تعريف الحكم الشرعي أن قلنا: إنه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين. ويؤخذ من هذا أن الأحكام الشرعية لا تتعلق بقيد الأفعال.

وكلامنا في متعلقات الأحكام ينحصر في ثلاث نقاط بإيجاز:

الأولى: في أنه لا تكليف شرعاً إلا بما يطاق،

والثانية: في أن الشارع لم يقصد المشقة لذاتها في التكليف،

والثالثة: في مسألة الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة وأهل السنة.

المسألة الأولى: قد ثبت في الأصول، أن شرط التكليف أو سببه القدرة على الفعل المكلف به، فما لا قدرة عليه لا يصح التكليف به شرعاً، وإن جاز عقلاً. وإذا ظهر من الشارع في بادئ الرأي القصد إلى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد - كقوله تعالى: ﴿فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾<sup>(٤١)</sup>. وقوله عليه الصلاة والسلام: «كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل»<sup>(٤٢)</sup>.

(٤٠) انظر أصول محمد الخضري ٧١ - ٧٢ وراجع في الرخصة المستصفاً ٩٩/١ والأمدى ٦٩/١ وروضة الناظر ٣٢ - ٣٣ وتنقيح الفصول ٤١ وشرح العضد على ابن الحاجب ٨/٢ وما بعدها.

(٤١) سورة البقرة آية: ١٣٢.

(٤٢) ذكره الشاطبي في الموافقات ٧٦/٢.

وقوله: «لا تمت وأنت ظالم»<sup>(٤٣)</sup>. فليس المطلوب منه إلا ما يدخل تحت القدرة. وهو الإسلام، وترك الظلم، والكف عن القتل والتسليم لأمر الله، وكذلك سائر ما كان من هذا القبيل.

وأيضاً الأوصاف التي طبع عليها الإنسان كالشهوة إلى الطعام والشراب لا يطلب برفعها، ولا بإزالة ما غرز في الجبلة منها، فإنه من التكليف بما لا يطاق. كما لا يطلب الإنسان بتحسين ما قبح من خلقته جسمه، ولا تكميل ما نقص منها، فإن ذلك غير مقدور للإنسان.

ومثل هذا لا يقصد الشارع طلباً له ولا نهياً عنه، ولكن يطلب قهر النفس عن الجنوح إلى ما لا يحل، وإرسالها بمقدار الاعتدال فيما يحل، وذلك راجع إلى ما ينشأ من الأفعال من جهة الأوصاف مما هو داخل تحت الاكتساب<sup>(٤٤)</sup>.

ويظهر لنا مما تقدم أن الذي تعلق به الطلب ظاهر من الإنسان على ثلاثة أقسام:

الأول: ما لم يكن داخلاً تحت كسبه قطعاً وهذا قليل كقوله تعالى: ﴿فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾. المتقدم وحكم هذا أن الطلب به مصروف إلى ما تعلق به مما يدخل تحت قدرة المكلف.

والثاني: ما كان داخلاً تحت كسبه قطعاً. وهذا ما عليه معظم الأفعال المكلف بها والتي لا ريب في دخولها تحت قدرته وكسبه. والطلب المتعلق بها على حقيقته في صحة التكليف بها سواء أكانت مطلوبة لذاتها أم لغيرها.

والثالث: ما قد يشبه أمره كالحب والبغض وما في معناهما فحق الناظر في هذا النوع أن ينظر في حقيقته فإذا ثبت له أنه من أحد القسمين حكم عليه بحكمه وألحقه به<sup>(٤٥)</sup>.

والذي يظهر من أمر الحب والبغض والجبن والشجاعة والغضب ونحوها.

(٤٣) ذكره الشاطبي في الموافقات ٧٦/٢

(٤٤) الموافقات ٧٦/٢ - ٧٧ ط صبيح.

(٤٥) المصدر السابق ٧٧.

أنها داخلة على الإنسان اضطراراً. إما لأنها من أصل الخلقة فلا يطلب إلا بتوابعها، فإن ما في فطرة الإنسان من الأوصاف، لا بد من أن تتبعها أفعال اكتسابية، فالطلب وارد على تلك الأفعال لا على ما نشأت عنه. وإما لأن لها باعثاً من غيره فتثور فيه فيقتضي أفعالاً أخرى.

فإن كان المثير لها هو السابق، وكان مما يدخل تحت كسبه فالطلب يرد عليه. كقوله ﷺ: «تهادوا تحابوا»<sup>(٤٦)</sup> وكالنهى عن النظر المثير للشهوة الداعية إلى ما لا يحل. وإن لم يكن المثير لها داخلاً في كسبه، فالطلب يرد على اللواحق كالغضب المثير لنوازع الانتقام كما يثير النظر شهوة الوقاع<sup>(٤٧)</sup>.

فمما تقدم نعلم أن الفعل الذي لا يدخل تحت مقدور المكلف لا يكلفه الله به لأن في ذلك تكليف للنفس بما لا طاقة لها في الإتيان بالفعل المأمور به، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها. وهذا شرع واضح بنصوص القرآن.

المسألة الثانية: في أن الشارع لم يقصد بالتكليف المشقة لذاتها: قلنا فيما تقدم، إن الفعل الذي لا يدخل تحت مقدور المكلف لا يكلف به شرعاً، وأيضاً لم يثبت في الشرائع السابقة التكليف بما لا يطاق. فينبغي علينا بعد هذا النظر فيما يدخل تحت مقدوره ولكنه شاق عليه. لأنه لا يلزم من قصد الشارع نفس التكليف بما لا يطاق أن نعلم منه نفس التكليف بأنواع المشاق.

والمشقة هي في أصل اللغة من قولك «شق عليّ الشيء يشق شقاً ومشقة» إذا أتعبك ومنه قوله تعالى: ﴿لَمْ تَكُونُوا بِالغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ﴾<sup>(٤٨)</sup>. والشق هو الاسم من المشقة وهذا المعنى إذا أخذ مطلقاً من غير نظر إلى الوضع العربي اقتضى أربعة أوجه اصطلاحية.

الوجه الأول: أن يكون عاماً في المقدور عليه وغيره فتكليف ما لا يطاق

---

(٤٦) ورد في الموافقات للشاطبي، وفي رواية البخاري والترمذي: «تهادوا فإن الهدية تذهب وحر الصدر، ولا تحقرن جارة لجارتها، ولو شقّ فرسن شاة».

(٤٧) المصدر السابق.

(٤٨) سورة النحل آية: ٦.

يسمى مشقة . كالمقعد إذا تكلف القيام، والإنسان إذا تكلف الطيران في الهواء، وما أشبه ذلك .

الوجه الثاني: أن يكون خاصاً بالمقدور عليه إلا أنه خارج عن المعتاد في الأعمال العادية، بحيث يشوش على النفوس في تصرفها ويقلقها في القيام بما فيه تلك المشقة .

وهذا الوجه على ضربين: أحدهما: أن تكون المشقة مختصة بأعيان الأفعال المكلف بها بحيث لو وقعت مرة واحدة لوجدت فيها المشقة، وهذا النوع هو الذي شرعت لأجله الرخص المشهورة في اصطلاح الفقهاء، كمشقة الصوم في المرض، والسفر، والإتمام في السفر، وما أشبه ذلك . والثاني: ما يكون بالنظر إلى كليات الأعمال، والدوام عليها فإنها بذلك صارت شاقّة ويلحق العامل بها المشقة ويوجد هذا النوع في النوافل إذا تحمل الإنسان فيها فوق ما يحتمله على وجه ما، لأن الدوام يتعبه حتى يحصل للنفس بسببه ما يحصل لها بالعمل مرة واحدة في الضرب الأول ولهذا النوع شرع الرفق، والأخذ من العمل بما لا يحصل مللاً حسبما نبه عليه لنهييه عليه الصلاة والسلام عن الوصال، وعن التنطع والتكلف . وقال «خذوا من الأعمال ما تطيقون فإن الله لن يملّ حتى تملّوا»<sup>(٤٩)</sup>، وقوله: «القصد القصد تبلغوا»<sup>(٥٠)</sup> .

فهذه مشقة ناشئة عن أمر كلي، وفي الضرب الأول ناشئة من أمر جزئي .

الوجه الثالث: أن يكون خاصاً بالمقدور عليه وليس فيه من التأثير في تعب النفس خروج عن المعتاد في الأعمال العادية، ولكن نفس التكليف به زيادة على ما جرت به العادات قبل التكليف شاق على النفس، ولذلك أطلق عليه لفظ التكليف وهو في اللغة يقتضي معنى المشقة، لأن العرب تقول كلفته تكليفاً إذا حمّلته أمراً يشقّ عليه وأمرته به وتكلفته الشيء إذا تحمّلته على مشقة، وحمّلت الشيء تكلفته إذا لم تطقه إلا تكلفاً فمثل هذا يسمى مشقة بهذا الاعتبار .

الوجه الرابع: أن يكون خاصاً بما يلزم عمّا قبله، فإن التكليف فيه إخراج

(٤٩) ورد في كتاب الموافقات ٢/٨٥ ط صبيح . (٤٩م) رواه البخاري في الرقاق .

للمكلف عن هوى نفسه، ومخالفة الهوى شاقة على صاحبه مطلقاً، ويلحق الإنسان بسببها تعب وعناء وذلك معلوم في العادات الجارية في الخلق.

فهذه أربعة أوجه من حيث النظر إلى المشقة في نفسها.

أما الوجه الأول: فقد تقدم أنه لا تكليف به شرعاً.

وأما الوجه الثاني: فإن الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشاق والإعناء فيه، ويدل على ذلك أمور:

الأول: النصوص الدالة على رفع الحرج والعسر عن هذه الأمة والتخفيف عنها مثل قوله تعالى: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾<sup>(٥٠)</sup>، وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾<sup>(٥١)</sup>، وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾<sup>(٥٢)</sup> وما أشبه ذلك.

الثاني: ثبوت مشروعية الرخص وهذا أمر مقطوع به وعلم من الدين بالضرورة كرخص الفطر والقصر والجمع وتناول المحرمات في الاضطرار دفعاً للضرر فهذا يدل قطعاً على قصد دفع الحرج والمشقة.

والثالث: الاجماع على عدم وقوعه وجوداً في التكليف وهو يدل على عدم قصد الشارع إليه، ولو كان واقعاً لحصل في الشريعة التناقض، والاختلاف وذلك منفي عنها، فإنه إذا كان وضع الشريعة على قصد الاعناء والمشقة، وقد ثبت أنها على قصد الرفق، والتيسير كان الجمع بينهما تناقضاً واختلافاً، وهذه الشريعة منزّهة عن ذلك<sup>(٥٣)</sup>.

أما الوجه الثالث: فلا نزاع في أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما، ولكن لا تسمى في العادة المستمرة مشقة. كما لا يسمّى في العادة مشقة طلب المعاش بالتحرّف وسائر الصنائع، لأنه ممكن معتاد لا يقطع ما

(٥٠) سورة البقرة آية: ٢٨٦.

(٥١) سورة البقرة آية: ١٨٥.

(٥٢) سورة الحج آية: ٧٨.

(٥٣) انظر الموافقات ٧٦/٢ وما بعدها ط صبيح.

فيه من الكلفة عن العمل في الغالب المعتاد بل أهل العقول وأرباب العادات يعدون المنقطع عنه كسلان، ويذمون به بذلك، فكذلك المعتاد في التكليف، وإلى هذا المعنى يرجع الفرق بين المشقة التي لا تعد مشقة عادة، والتي تعد مشقة<sup>(٥٤)</sup>.

وضابط ذلك: هو أن العمل إن كان يؤدي الدوام عليه إلى الانقطاع عنه أو عن بعضه، أو إلى وقوع خلل في صاحبه في نفسه أو ماله، أو حال من أحواله. فالمشقة هنا خارجة عن المعتاد. وإن لم يكن فيها شيء من ذلك في الغالب فلا يعد في العادة مشقة. وإن سميت كلفة. فأحوال الإنسان كلها كلفة في هذه الدار في أكله وشربه، وسائر تصرفاته، ولكن جعل له قدرة عليها بحيث تكون تلك التصرفات تحت مقدوره وقهره، لا أن يكون هو تحت قهر التصرفات، فكذلك التكليف فعلى هذا ينبغي أن يفهم معنى التكليف وما تضمن من مشقة. وإذا تقرر هذا فما تضمنه التكليف الثابت على العباد من المشقة المعتادة، فلا يكون مقصود الطلب للشارع من جهة نفس المشقة، بل من جهة ما في ذلك الفعل من المصالح العائدة على المكلف، ويدل على ذلك ما تقدم من أدلة رفع الحرج والعسر عن العباد<sup>(٥٥)</sup>.

أما الوجه الرابع: فإن مخالفة ما تهوى الأنفس شاق عليها وصعب خروجها عنه، ولذلك بلغ أهل الهوى في العناد مبلغاً لا يبلغه غيرهم، وكفى شاهداً: حال من بعث إليهم رسول الله ﷺ من المشركين وأهل الكتاب وغيرهم ممن صمم على ما هو عليه حتى رضوا بإهلاك النفوس والأموال ولم يرضوا بمخالفة الهوى، وقد قال الله تعالى: ﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم﴾<sup>(٥٦)</sup>، وقال: ﴿إن يتبعون إلا الظن، وما تهوى الأنفس﴾<sup>(٥٧)</sup>. وقال: ﴿أفمن كان على بينة من ربه كمن زين له سوء عمله واتبعوا أهواءهم﴾<sup>(٥٨)</sup>. وما أشبه ذلك.

(٥٤) المصدر السابق.

(٥٥) المصدر السابق.

(٥٦) سورة الجاثية آية: ٢٣.

(٥٧) سورة النجم آية: ٢٣.

(٥٨) سورة محمد آية: ١٤.

ومن المعلوم أن الشارع قد قصد بوضع الشريعة إخراج المكلف عن اتباع هواه حتى يكون عبد الله اختياراً كما هو عبده اضطراراً.

فإذا مخالفة الهوى ليست من المشقات المعتبرة في التكليف وإن كانت شاقّة في مجاري العادات. إذ لو كانت معتبرة حتى يشرع التخفيف لأجلها لكان ذلك نقضاً لما وضعت الشريعة له، وذلك باطل، وكل ما أدى إلى الباطل فهو باطل مثله (٥٩).

وبعد هذا نستطيع القول بأن الله عز وجل لا يكلفنا شرعاً إلاّ بالمستطاع. ولا يكلفنا بما لا يطاق، وأن كل ما كلف به لا بد فيه من مشقة معتادة، وهذه المشقة التي يستلزمها التكليف ليست مقصودة بالذات للشارع، وإنما قصده المصلحة التي تعود على المكلف من قيامه بما كلف به سواء أكانت هذه المصلحة دنيوية أم أخروية.

الثالثة مسألة التحسين والتقبيح عند أهل السنة والمعتزلة: هذه مسألة أثارها المعتزلة، ومدارها هو: هل في الأفعال صفات حسن أو قبح جعلت الشارع يأمر بها أو ينهي عنها؟ فلولا ما في الصدق من صفة لما أمر به ولولا ما في الكذب من صفة لما نهى عنه. أو أن الشارع بأمره بالصدق جعله حسناً، وبنهيه عن الكذب جعله قبيحاً؟ ولو شاء لعكس وهل العقل يستطيع ادراك ما في الشيء من صفات حسن أو قبح قبل بعثة الرسل؟

### مَحَالُّ الاتِّفَاقِ

اتفق الفريقان ؛ المعتزلة، وأهل السنة على أنه لا حاكم في الحقيقة إلا الله عز وجل، واتفقوا على أن الأفعال تنقسم إلى واجب، ومندوب، ومباح، ومحرم، ومكروه. وأن الحسن والقبح بمعنى ملاءمة الطبع، أو مخالفته وبمعنى صفة الكمال والنقص كحسن العلم وقبح الجهل لا خلاف فيه بينهم،

---

(٥٩) راجع الموافقات فيما تقدم ٧٦/٢ - ١٠٩ ط صبيح والمرآة بحاشية الأزميري ٢٩٤/١ وما بعدها.



وأيضاً حكى اتفاقهم على أن فعل البهائم وما يلحق به لا يوصف بالحسن، ولا بالقبح<sup>(٦٠)</sup>.

ثم اختلفوا بعد ذلك: في اتصاف أفعال العباد بالحسن والقبح بذواتها، وفي إدراك العقل الحكم فيها بناء على تلك الصفات الذاتية للأفعال قبل ورود الشرع.

### رأي المعتزلة

ذهب معظم المعتزلة إلى أن الأفعال في ذواتها مع قطع النظر عن أوامر الشرع، ونواهيها متصفة بالحسن والقبح، وأرادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل. والحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك. ثم القبح هو معنى الحرمة. والحسن تتفاوت مراتبه، فإن كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الواجب، وإلا فإن استحق فاعله المدح فقط، فهو الندب، أو استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة. أو لا يتعلق بفعله أو تركه مدح ولا ذم، فهو الإباحة، وقالوا في إمكان العقل أن يستقرىء الجزئيات، ويحكم حكماً كلياً، على بعض الأفعال بالحسن أو القبح لما بدا من نفعها، أو ضررها لمعظم المجتمع الذي يصل إليه أثر الفعل حتى يصل به الأمر إلى القطع بتلك الصفة بعض الأفعال كحسن العدل، والصدق، والوفاء، وإنقاذ الغرقى، ومساعدة البائسين<sup>(٦١)</sup>.

ويرى بعض المعتزلة أن الأفعال تتصف بصفة الحسن والقبح للاعتبارات التي تقترب بها، لأن الاستقراء التام للجزئيات غير ممكن.

وفي نظر المعتزلة أن أوامر الشرع، ونواهيها ما هي إلا كاشفات، لا مثبتة. فوجوب الصلاة، وحرمة الزنى مثلاً أمران ثابتان بأنفسهما، لا بسبب الأمر والنهي بل هما كاشفان عنهما ومؤكدان، وإذا نسبوا الأفعال إلى المكلفين زادوا في تعريف القبح استحقاق العقاب آجلاً، وقيدوا استحقاق الذم بالعاجل.

---

(٦٠) انظر الأمدي ٤١/١ وجمع الجوامع بحاشية الشرييني ٨٣/١ وما بعدها وأصول الخضري ص ٢١.

(٦١) انظر أصول الخضري ٢١ - ٤٢.

قال القاضي عبد الجبار في كتابه المغني «كل حكم يعلم للفعل بضرورة العقل أو باكتسابه، فلا وجه لإضافته إلى السمع لأن السمع فيه يرد إذا مؤكداً، وإنما يضاف إلى ذلك فيما لا يعلم لولا السمع»<sup>(٦٢)</sup> ويعني بالمعلوم بضرورة العقل مثل حسن الإيمان وقبح الكفر، ويعني بالمعلوم باكتسابه مثل حسن الصدق المضر وقبح الكذب النافع ويقصد بما لا يعلم لولا السمع: كالعبادات<sup>(٦٣)</sup>.

أما الأشاعرة فقد ذهبوا إلى أن الأفعال لا حسن لها ولا قبح بذلك المعنى، بل قبحها كونها منهيّاً عنها، وحسنها بخلافه وليس لها في نفسها صفة يكشف عنها الشرع، بل هما مستفادان منه، ولو قلبت القضية لانقلب الحسن قبيحاً وعكسه وخلاصة القول عندهم أن الأفعال لا تحسن ولا تقبح إلا بأمر الشارع، ونهيه، وليس لها في ذاتها، ولا لأمر خارج عنها صفة تكتسب بها اسم الحسن أو القبح، وقالوا: نظرنا فوجدنا أن الحسن والقبح بالمعنى الذي يقصده المعتزلة ليس أمراً مستقراً ثابتاً في الأفعال، بل يختلف باختلاف الأشخاص، والأزمنة والأحوال فلا معنى لاعتباره وصفاً ذاتياً. فما حسنه الشارع بأمره فهو الحسن، وما قبحه بنهيه فهو القبح ولا دخل للعقل<sup>(٦٤)</sup>.

ومسألة التقيح والتحسين العقليين. نبتت جذورها في علم الكلام. وانتقلت إلى علم الأصول وصاروا يتحدثون عنها عرضاً عند الكلام على أفعال المكلفين، وطريقة ادراك حكم الله فيها، وهي أيضاً لها علاقة بنظرية المصلحة الشرعية، لأن الأفعال أسباب ووسائل لجلب المصالح ودفع المفسد، فهل المصلحة المجلوبة والمفسدة المدفوعة تعرف عن طريق الشرع فقط، أو تعرف بطريق العقل؟ وسوف نشير إلى هذا في باب المصالح.

وإذا كانت الأحكام الشرعية تتعلق بأفعال المكلفين، ولا تكليف إلا بفعل فلا بد لنا من بيان الفعل المكلف به وشروطه.

(٦٢) انظر المغني ١٠١/١٧ وشرح الأصول الخمسة ص ٧٦.

(٦٣) انظر المنتهى لابن الحاجب ص ٢١.

(٦٤) انظر جمع الجوامع بحاشية الشربيني ٧٩/١ وأصول الخضري ص ٢٣. والمرأة بحاشية الأزميري ٢٨٢/١.

قلنا لا تكليف إلا بفعل وذلك في الأمر ظاهر أما في النهي فإن المقصود به كف النفس عن النهي عنها، وذلك لا يكون إلا إذا دعت إليه داعية فلا تكليف تنجيزي فيها، فإذا قال الشارع: لا تقربوا الزنى فمعناه إن طلبت نفسك الزنى فكفها عنه. لأنه إذا لم يخطر بالبال فكيف يتصور كفها عنه فهو تكليف معلق، وإنما قصر العلماء التكليف على الفعل لأنه هو كسب العبد فهو مقدوره، أما المعدوم فليس من مقدوره لأنه ليس أثر للقدرة<sup>(٦٥)</sup>.

والفعل الداخِل تحت التكليف يشترط فيه شروط:

الأول: صحة حدوثه فلا أمر إلا بمعدوم يمكن وجوده.

الثاني: جواز كونه مكتسباً للعبد حاصلاً باختياره إذ لا يجوز تكليف زيد بكتابة عمر وخطاطته وإن كان حدوثه ممكناً فليكن مع كونه ممكناً مقدوراً للمخاطب.

الثالث: كونه معلوماً للمأمور مميزاً عن غيره حتى يتصور قصده إليه.

الرابع: أن يكون معلوماً كونه مأموراً به من جهة الله تعالى حتى يتصور منه قصد الامتثال. وهذا يختص فيما يجب فيه قصد الطاعة، والتقرب، ومعنى كونه معلوماً هنا إمكان العلم فلا يرد أن الكافر مأمور بالإيمان، وهو لا يعلم أنه مأمور به لأن ذلك في حكم المعلوم بعد بلوغ الدعوة ونصب الأدلة وحصول الفعل، والتمكن من النظر.

الخامس: أن يكون بحيث يصح إرادة إيقاعه طاعة وهو أكثر العادات ويستثنى من هذا شيان: أحدهما الواجب الأول وهو النظر المعروف في الوجوب فإنه لا يمكن قصد إيقاعه طاعة، وهو لا يعرف وجوبه إلا بعد إتيانه به، الثاني: أصل إرادة الطاعة والإخلاص فإنه لو افتقرت إلى إرادة لا فتقرت الإرادة إلى إرادة ويتسلسل<sup>(٦٦)</sup>.

وقد فرع الأصوليون على هذه الشروط مسائل عديدة، وكانت مشاراً

(٦٥) انظر أصول الخضري ٩١-٩٢.

(٦٦) انظر في ذلك الموافقات ٨٤/٢ وما بعدها وأصول الخضري ص ٨٢.

للمناظرات والجدل فيما بينهم . وسوف نتكلم عن الأفعال من حيث ما يتعلق بها من حقوق .

### المبحث الثاني : في بيان الخصائص العامة للشريعة

للشريعة الإسلامية خصائص عامة تميزها عن غيرها من الشرائع . لأنها شريعة الله الكاملة الخالدة ما دامت الحياة البشرية قائمة . ومن هذه الخصائص عمومها بحسب المكلفين ، وبحسب الزمان ، والمكان ، ومنها جمعها بين الثبات ، والمرونة ، ومنها شمولها الرعاية مصالح الدين والدنيا ، ومصالح الأفراد والجماعة ، ومنها ربطها لأحكام السلوك والتعامل بوازع الإيمان بالله واليوم الآخر ، ومنها حفظ مصادرها من التحريف أو التبديل .

### الخاصة الأولى : عموم الشريعة

هي أن الشريعة بحسب المكلفين عامة ، بمعنى أنه لا يختص الخطاب بحكم من أحكامها بمكلف دون آخر ما دام شرط التكليف موجوداً ، ولا يستثنى من الدخول تحت أحكامها أي مكلف ويدل على ذلك أمور :

الأمر الأول : النصوص المتضافرة : كقوله تعالى : ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً﴾<sup>(٦٧)</sup> ، وقوله تعالى : ﴿قل يا أيها الناس إني رسول الله اليكم جميعاً﴾<sup>(٦٨)</sup> ، وقوله ﷺ : «بُعِثْتُ إِلَى الْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ»<sup>(٦٩)</sup> .

فهذه النصوص تدل على أن البعثة عامة لا خاصة لأنه لو كان بعض الناس مختصاً بما لم يخص به غيره لم يكن مرسلأً للناس جميعاً ، إذ يصدق على من لم يكلف بذلك الحكم الخاص أنه لم يرسل إليه به فلا يكون مرسلأً بذلك الحكم إلى الناس كافة ، وذلك باطل ، ويؤكد هذا العموم قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الرِّسُولُ بَلِّغْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾<sup>(٧٠)</sup> ، فهذه الآية تدل على وجوب تبليغ

(٦٧) سورة سبأ آية : ٢٨ .

(٦٨) سورة الأعراف آية : ١٥٨ .

(٦٩) رواه الشيخان والنسائي .

(٧٠) سورة المائدة آية : ٦٧ .

جميع الشريعة المنزلة إليه ، فالنصوص الأولى تدل على عموم البعثة، وهذه الآية تدل على عموم البلاغ<sup>(٧١)</sup>.

الأمر الثاني: أن الأحكام إذا كانت موضوعة لمصالح العباد، فالعباد بالنسبة إلى ما تقتضيه من المصالح سواء، لأنهم مطبوعون بطابع النوع الإنساني المتحد في حاجياته وضرورياته، وما يكمل ذلك، فلو وضعت على الخصوص، لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق، ولا يستثنى من هذه القاعدة العامة إلا ما خصه الدليل مما كان خاصاً برسول الله ﷺ، أو ما خص هو به بعض أصحابه كشهادة خزيمة وأجزاء عناق أبي بردة في الأضحية وقال إمام الحرمين<sup>(٧٢)</sup> «والخصائص بالإضافة إلى أحكام العموم قليل من كثير ثم كل جنس من الناس على تفاوت الطبقات على خصائص فإن النساء مختصات عن أحكام الرجال وكذلك المسافرون يختصون عن المقيمين إلى غير ذلك من أصناف المكلفين»<sup>(٧٣)</sup>.

وكونه عليه الصلاة والسلام خص بعض أصحابه بالنص فيه دليل وإعلام بأن الأحكام الشرعية خارجة عن قانون الاختصاص.

الأمر الثالث: إجماع العلماء من الصحابة، والتابعين ومن بعدهم. ولذلك صيروا أفعال رسول الله عليه الصلاة والسلام، حجة للجميع في أمثالها، وحاولوا فيما وقع من الأحكام على قضايا معينة، وليس لها صيغ عامة أن تجري على العموم المعنوي، وغير ذلك من المحاولات بحيث لا يكون الحكم على الخصوص في النازلة الأولى مختصاً به وقد قال تعالى: ﴿فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج﴾<sup>(٧٤)</sup> فقد قرر الحكم على الخصوص ليكون عاماً في الناس<sup>(٧٥)</sup>.

(٧١) الموافقات ٢/٢٤٦ واعلام الموقعين ١/٣٠٥.

(٧٢) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي. أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي، ولد في جوين من نواحي نيسابور، ورحل إلى بغداد فمكة ثم المدينة فدرس وأفتى ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية وتوفي بنيسابور سنة ٤٧٨ هـ. وفيات الأعيان ١/٢٨٧.

(٧٣) البرهان محفوظ بمكتبة الأزهر تحت رقم ٩١٣.

(٧٤) سورة الأحزاب آية: ٣٧. (٧٥) الموافقات ٢/٢٤٦ - ٢٤٧.

الأمر الرابع: أنه لو جاز خطاب البعض ببعض الأحكام حتى يخص بالخروج عنه بعض الناس، لجاز مثل ذلك في قواعد الإسلام أن لا يخاطب بها بعض من كملت فيه شروط التكليف بها، وكذلك في الإيمان الذي هو رأس الأمر وهذا باطل بالإجماع، وعموم أحكام الشريعة لجميع من توفرت فيهم شروط التكليف يستلزم ذلك عمومها باعتبار الزمان والمكان<sup>(٧٦)</sup>.

لأنها لو لم تكن كذلك لكانت أحكامها قاصرة على جيل الصحابة الذين شهدوا مخاطبة الرسول عليه الصلاة والسلام لهم بالقرآن أو السنة، ولكانت أيضاً قاصرة على أهل الحجاز مثلاً وهذا لم يقل به أحد من علماء المسلمين سلفاً وخلفاً، وبذلك ثبت أن الشريعة عامة لجميع المكلفين، وعامة في جميع الأزمنة والأمكنة وهذا هو المطلوب، وهذه الخاصة تعتبر من أقوى الحجج والأدلة في إثبات القياس على منكره، من جهة، أن الخطاب الخاص ببعض الناس أو الحكم الخاص كان واقعاً - في زمن رسول الله ﷺ - كثيراً ولم يؤت فيه بدليل عام يعم أمثاله من الوقائع فلا يصح مع العلم بأن الشريعة موضوعة على العموم والإطلاق إلا أن يكون الخصوص الواقع غير مراد، وليس هناك لفظ يستند إليه في الحاق غير المذكور بالمذكور، فهذا يرشد إلى أنه لا بد في كل واقعة وقعت إذ ذاك أن يلحق بها ما في معناها، وهذا هو المعنى القياس وتأييد ذلك بعمل الصحابة رضوان الله عليهم<sup>(٧٧)</sup>.

#### الخاصة الثانية: جمع الشريعة بين الثبات والمرونة في أحكامها

لقد جمعت الشريعة في أحكامها بين نوعين: نوع ثابت لا يعتريه تغيير ولا تبديل باعتبار الأزمنة أو الأمكنة، ونوع يخضع لظروف الزمان والمكان والأحوال وتغيير الأعراف، والعادات التي تعتبر المصلحة تابعة لها مع المحافظة على مبادئ الشرع، وقواعده.

جاء في إغاثة اللهفان لابن القيم «الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب

(٧٦) المصدر السابق ص ٢٤٧.

(٧٧) انظر الموافقات ٢/٢٤٨.

الواجبات، وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق اليه تغيير ولا اجتهاد مخالف لما وضع عليه، والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً، وحالاً كمقادير التقديرات وصفاتها، فإن الشارع يتنوع فيها بحسب المصلحة، فشرع التعزير بالقتل لمدمن الخمر في المرة الرابعة، وعزم على التعزير بحرق البيوت على المتخلف عن حضور الجماعة لو ما منعه من تعدي العقوبة إلى غير من يستحقها من النساء والذرية، وعزّر بالعقوبات المالية في عدة مواضع<sup>(٧٨)</sup>.

فاختلاف الاعراف والعادات يتبعه اختلاف الحاجات والأغراض والمصالح، فتختلف مناطات الأحكام، واختلاف الأحكام عند اختلاف العادات ليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب، لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك لم يحتج في الشرع إلى مزيد، وإنما معنى الاختلاف أن العادات إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها بدليل أن العادة إذا خرجت عن مبادئ الشرع وقواعده لا تعتبر في نظر الشرع.

وذلك كما في البلوغ مثلاً فإن خطاب التكليف مرتفع عن الصبي ما كان قبل البلوغ، فإذا بلغ وقع عليه التكليف، فسقوط التكليف قبل البلوغ، ثم ثبوته بعده ليس باختلاف في الخطاب، وإنما وقع الاختلاف في العادات، والشواهد، وكذلك الحكم بعد الدخول بأن القول قول الزوج في دفع الصداق. بناء على العادة، وقد تتغير العادة، فيكون القول قول الزوجة<sup>(٧٩)</sup>.

فهذا النوع الذي يعتبر متغيراً في بادئ الرأي فهو من الأحكام وجزء لا يتجزأ من الشريعة، وركن عظيم من أركانها، وكون هذه الأحكام أخذ بعضها بالاجتهاد المتغير، لا يخرجها عن الشريعة بل يصدق عليها أنها شريعة استناداً إلى أدلة جواز الاجتهاد والاستنباط.

وبهذه الخاصة تستوعب الشريعة الإسلامية كل ما جَدَّ من وقائع وما تبدَّل

(٧٨) إغائة اللهفان نقلاً عن تعليل الأحكام لمحمد شلبي ٣١٩ - ٣٢٠.

(٧٩) انظر الموافقات ٢/٢٨٥.

من عرف، وعادة صالحين فلا يستطيع أحد أن يصفها بالجمود، أو القصور، إلا من جعل الله على بصره وبصيرته غشاوة من جهالة، أوزيغ - حالت دون إدراكه لمبادئها ومقاصدها.

### الخاصة الثالثة: في شمول رعايتها لجميع المصالح

أحكام الشريعة شاملة لجميع المصالح الدنيوية والأخروية والفردية والجماعية، فالشريعة لا تعرف الدنيا بدون الآخرة ولا الآخرة بدون الدنيا، ولا تعرف الجماعة بدون فرد ولا فرداً بدون جماعة، فالفرد جزء وعضو، والجماعة كل وجسد فكل من الفرد والجماعة في حاجة إلى الآخر، فالشريعة تسلك مسلك الموازنة بين مصالحهما. والوصول إلى التوازن بين المصالح: هو العدل، والاعتدال والوسطية وهو من أهم مقاصدها الضرورية، ومن أجله اعتبر علماء الشريعة الولاية العامة، من الضروريات لأن المقصود منها إقامة العدل، وإحقاق الحق، ورفع الظلم الواقع أو المتوقع.

وجاء في تقرير مبدأ رعاية مصالح الدنيا والآخرة قوله تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ، وَلَا تَنْسَ نَصِيكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾<sup>(٨٠)</sup> قال قتادة: معناه لا تضيع حظك من دنياك في تمتعك بالحلال، وطلبك إياه ونظرك لعاقبة دنياك «وجاء عن ابن عمر قوله أحرث لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً»<sup>(٨١)</sup>.

فهذا فيه تعبير عن حرص الشرع على حصول التوازن بين مصلحة الدنيا ومصلحة الآخرة، وكلاهما لا بد منهما لحياة الإنسان الحاضرة والمستقبلية. وفي ربط مصلحة الآخرة بمصلحة الدنيا دفع للناس وحثهم في المسارعة إلى الخيرات، وأعمال الطاعات، وفيه نفع للأفراد والجماعة لأن تقديم المصلحة الباقية على المصلحة الفانية يحد من الأنانية وحب الدنيا، ويدفع إلى التضحية والمشاركة للآخرين طمعاً في نيل مصالح الآخرة.

(٨٠) سورة القصص آية: ٧٧.

(٨١) انظر تفسير القرطبي ٣١٤/١٣.



أما بالنسبة إلى مصلحة الفرد والجماعة فإن هناك قواعد وضوابط تحكم هذه المصالح منها: أن كل من كلف بمصالح نفسه فليس على غيره القيام له بمصالحه. يعني أن كل من كان يستطيع تحصيل مصالحه فليس على غيره تحصيلها له. ومنها أن كل مكلف بمصالح غيره فإن كان قادراً على ذلك من غير مشقة فليس على الغير القيام بمصالحه أيضاً، وإن عجز عن ذلك وكانت مصلحة خاصة سقطت، وكانت مصالحه هي المقدمة، وإن كانت مصلحة الغير عامة فعلى من تعلق بهم المصلحة أن يقوموا بمصالحه على وجه لا يخل بأصل مصالحهم، ولا يوقعهم في مفسدة تساوي تلك المصلحة أو تزيد عليها، وسيأتي تفصيل لهذا عند الكلام على المصلحة الكلية والجزئية<sup>(٨٢)</sup>.

فالشريعة شاملة لجميع أنواع المصالح الدنيوية والأخروية، لأنها وضعت لمصالح العباد، وواضعها خالقهم وربهم الذي هو أعلم بأحوالهم ومصالحهم والشرائع الوضعية لا تهتم إلا بمصالح الدنيا وعجزت عن الموازنة بين مصالح الأفراد والجماعة.

#### الخاصة الرابعة: في ربط أحكام السلوك والتعامل بوازع الدين

فالأحكام الشرعية التي تحكم سلوك الناس وتعاملهم مربوطة بوازع الإيمان بالله، واليوم الآخر، فالشريعة الإسلامية كغيرها من الشرائع الوضعية لها جهازها الدنيوي الذي يتولى المراقبة والمعاقبة على المخالفة لأحكامها، وتمتاز الشريعة برقابة عُلْيَا وهي مراقبة العلي الخبير الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، والذي يعلم السر وأخفى، فمن يتعدى حدود الله بمخالفة أحكام الشريعة، فقد يفلت من المراقبة الدنيوية، وحسابها وعقابها، أما عن مراقبة الله، فلن يستطيع أن يفلت منها، وكل شيء يجده محضراً كتاباً يلقاه منشوراً، لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها<sup>(٨٣)</sup>.

وقد أشار الرسول عليه الصلاة والسلام إلى عدم الافلات من رقابة الله،

(٨٢) انظر الموافقات ٢/٣٦٤-٣٦٧.

(٨٣) انظر موسوعة ناصر للفقهاء الإسلامي ٤١/١.

وعقابه بقوله: «إنما أنا بشر وأنكم تختصمون إليّ، ولعلّ بعضكم أن يكون الحسن<sup>(٨٤)</sup> بحجته من بعض فأقضي بنحو مما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار»<sup>(٨٥)</sup> فالحديث دليل على أن الإنسان مهما استطاع أن يفلت من رقابة الناس فإنه لا يفلت من رقابة الله، ومن خاصم في باطل حتى استحق به في الظاهر شيئاً فإنه في الباطن حرام عليه، ويستحق العذاب لأنه أثم قلبه.

فهذه الخاصة من أعظم الفوارق بين القوانين الوضعية والشريعة الإسلامية، ومن أهم العوامل في تنفيذ أحكام الشريعة بدقّة، وهذا عامل تحكم به القوانين الوضعية ولن تهتدي إليه إلا بالهداية إلى دين الحق الذي أحق أن يتبع، والذي لا يأتيه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه.

#### الخاصة الخامسة: في حفظ مصدري الشريعة من التحريف أو التبديل

هذه الشريعة المباركة قد عصمها الله من التحريف أو التبديل وذلك بحفظه لمصدرها من عهد الرسول عليه الصلاة والسلام إلى يومنا هذا، ويتبين لنا ذلك بوجهين:

الوجه الأول: الأدلة الدالة على ذلك تصريحاً وتلويحاً فقد قال الله تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾<sup>(٨٦)</sup>، وقال: ﴿كتاب أحكمت آياته﴾<sup>(٨٧)</sup>، وقال: ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد﴾<sup>(٨٨)</sup>، وقال: ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته، فينسخ الله ما يلقي الشيطان، ثم يُحكّم الله آياته﴾<sup>(٨٩)</sup>.

ففي هذه الآيات أخبر الله بأنه يحفظ آياته، ويحكمها حتى لا يخالطها

(٨٤) الحسن أي أظن أو أوضح.

(٨٥) رواه الجماعة عن أم سلمة رضي الله عنها، نيل الأوطار ٢٨٨/٨.

(٨٦) سورة الحجر آية: ٩.

(٨٧) سورة هود آية: ١.

(٨٨) سورة فصلت آية: ٤٢.

(٨٩) سورة الحج آية: ٥٢.

غيرها، ولا يداخلها التغيير، ولا التبديل والسنة الشريفة وإن لم تذكر فإنها مُبَيَّنَةٌ للقرآن، ودائرة حوله فهي منه وإليه ترجع في معانيها فكل واحد من الكتاب والسنة يعضد بعضه بعضاً، ويستند بعضه إلى بعض، وقد قال الله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾<sup>(٩٠)</sup>.

فالكتاب والسنة: هما مصدرا الدين وكملت بهما أصول الشريعة وفروعها. ولم يحصل في القرآن تحريف كما حصل في الكتب السماوية السابقة، فقد دخلها التحريف والتبديل ولكن كتاب الله محفوظ عن ذلك، ولا يستطيع أحد من الأنس أو الجن أن يزيد فيه، أو ينقص منه حرفاً واحداً، أو كلمة واحدة. فقد قيض الله له حفظه بحيث لو زيد فيه شيء من ذلك لأخرجه آلاف من الأطفال الصغار فضلاً عن القراء الكبار عرباً وعجماً.

قيل لأحد العلماء لم جاز التبديل على أهل التوراة، ولم يجز على أهل القرآن؟ فقال: قال الله عز وجل في أهل التوراة: ﴿بما استحفظوا من كتاب الله﴾<sup>(٩٠)</sup> فوكل الحفظ إليهم فجاز التبديل عليهم، وقال في القرآن: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾<sup>(٩١)</sup> فلم يجز التبديل عليهم لأنه وكل الحفظ إليه.

وقد عجز الفصحاء عن الاتيان بسورة من مثله، ومنعت الشياطين من استراق السمع وهذا كله من جملة الحفظ والحفظ دائم إلى أن تقوم الساعة، فهذا مما يدل على حفظ الشريعة وعصمتها عن التغيير والتبديل.

والوجه الثاني: أن شهادة الواقع من زمن الرسول عليه الصلاة والسلام تؤكد ذلك، فقد وفر الله عز وجل دواعي الأمة للدفع عن الشريعة، والدفاع عنها جملة وتفصيلاً، فقد قيض الله سبحانه وتعالى للقرآن حفظه، في جميع الأقطار المسلمة، وغيرها من الكبار والصغار، كما قيض لكل علم من علوم الشريعة رجالاً حفظه على أيديهم، فكان منهم قوم ولا زال يذهبون الأيام الكثيرة في حفظ اللغة العربية والتسميات الموضوعية على لسان العرب. وبذلك حفظوا لغة القرآن

(٩٠) سورة المائدة آية: ٣.

(٩٠م) سورة المائدة آية: ٤٤.

(٩١) انظر فيما تقدم الموافقات ٥٨/٢ - ٥٩ والقرطبي ٦٠٥/١٠ وحاشية الجمل ٦٠٦/٢.

والسنة من ركافة اللفظ والمعنى، ومعرفة لسان العرب هي أهم مفاتيح فقه الشريعة لأن الله أوحاها إلى رسوله بلسان عربي مبين.

ثم قيض الله رجالاً يبحثون عن تصارييف هذه اللغات في النطق فيها رفعاً ونصباً وجرأً وجزماً، وتقديماً وتأخيراً وإبدالاً وقلباً، وإتباعاً وقطعاً وإفراداً وجمعاً، إلى غير ذلك من ضوابط اللغة.

فسهل الله بذلك فهم كتابه وسنة رسوله، ثم قيض رجالاً يبحثون عن صحة الحديث، وعن أهل الثقة والعدالة من النقلة، حتى ميزوا لنا بين الصحيح والسقيم، وتعرفوا على التواريخ وصحة الدعاوى في الأخذ لفلان عن فلان حتى استقرّ الثابت به من أحاديثه ﷺ.

وغير هؤلاء من جند الله، وحماة شريعته من عبث الابتداع وكيد الزنادقة، وذوي الأهواء المنحرفين. وبعث من هؤلاء سادة فهموا كتاب الله وسنة رسوله، فاستنبطوا أحكاماً فهموا معانيها من أغراض الشريعة في الكتاب والسنة. تارة من نفي القول وتارة من معناه، وتارة من علة الحكم حتى نزلوا الوقائع التي لم يرد فيها نص على ما فيها نص، وسهلوا لمن جاء بعدهم طريق ذلك. وهكذا جرى الأمر في كل علم أو فن توقف فهم الشريعة عليه، أو احتج له في إيضاحها كعلم الخطوط العربية وهذا من جملة الحفاظ<sup>(٩٢)</sup>.

### المبحث الثالث: في مصادر الشريعة أو أدلة الأحكام

تمهيد

في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام كانت الأحكام يتلقاها الصحابة رضوان الله عليهم منه بما يُوحى إليه من القرآن ويبيّنه بقوله، وفعله، وتقريره، وكان ذلك بالمشافهة والمشاهدة لا يحتاج إلى نقل، ولا إلى نظر وقياس.

وبعد وفاته عليه الصلاة والسلام انقطعت المشافهة والمشاهدة، ولكن بعد كمال الدين، وانحفظ القرآن بالتواتر.

---

(٩٢) انظر فيما تقدم الموافقات ٥٩/٢ - ٦١ والسنة ومكانتها في التشريع لمصطفى السباعي ص ٨٩ وما بعدها.

وأما السنة فقد أجمع الصحابة رضوان الله عليهم على وجوب العمل بما يصل إلينا منها قولاً أو فعلاً أو تقريراً بالنقل الصحيح الذي يغلب على الظن صدقه.

وبذلك تعينت دلالة الأحكام الشرعية في الكتاب والسنة بهذا الاعتبار ثم ينزل الإجماع منزلتهما، لإجماع الصحابة على النكير على مخالفهم، ولا يكون ذلك إلا عن مستند لأنهم لا يتفقون على غير دليل ثابت، مع شهادة الأدلة بعصمة الجماعة فصار الإجماع دليلاً ثابتاً في الشرعيات.

ثم إذا نظرنا وتتبعنا طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة نجدهم يقيسون الأشباه بالأشباه منهما، وينظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم وتسليم بعضهم لبعض في ذلك، فإن كثيراً من الوقائع بعده ﷺ لم تندرج في النصوص الثابتة فقاوسوا بما ثبت، وألحقوها بما نصّ عليه بشروط في ذلك الإلحاق، تصحح تلك المساواة بين الشبهين أو المثليين حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد، وبذلك صار القياس دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه، وهو رابع الأدلة. واتفق جمهور العلماء المعتبرين على أن هذه هي أصول الأدلة، ولا يقدر في هذا الاتفاق مخالفة بعض الشواذ ممن أنكروا الإجماع أو القياس كما يأتي (٩٣):

فالأدلة الشرعية المتفق عليها عند جمهور العلماء هي الكتاب والسنة، والإجماع والقياس، وهناك أدلة أخرى ملحقة بهذه الأربعة، ولكنها لم تحظ باتفاق الأئمة المعتبرين وهي عند التحقيق والتدقيق ترجع إلى هذه الأربعة المذكورة. ومنها شرع من قبلنا، وقول الصحابي، وعمل أهل المدينة والاستصحاب، والاستحسان، والمصالح المرسلة وقد ذكر منها القرافي في كتابه تنقيح الفصول تسعة عشر دليلاً (٩٤).

وبعضهم ضبط الأدلة الأربعة وحصرها بقوله: «الدليل إما وحي أو غيره، والوحي إما متلوً فالكتاب وإلا فالسنة وغير الوحي إن كان قول كل مجتهد في

(٩٣) انظر فيما تقدم مقدمة ابن خلدون ٣٧٩ - ٣٨٠.

(٩٤) انظر تنقيح الفصول على الأصول ١٩٨ للقرافي.

عصر، فالإجماع وإلا فالقياس»<sup>(٩٥)</sup>. ويرى فخر الإسلام البزدوي<sup>(٩٦)</sup>: أن أصول الشرع ثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع. والقياس مستنبط من هذه الثلاثة، فالثلاثة أصول مطلقة، أما القياس فهو أصل من وجه، وفرع من وجه، وأثره إظهار الحكم، وتغيير وصفه من الخصوص إلى العموم لا في إثباته كالثلاثة المذكورة<sup>(٩٧)</sup>.

وقد ذهب الأمدي وابن الحاجب إلى أن الأدلة الشرعية الصحيحة خمسة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال وحصر الشاطبي الأدلة في ضربين: أحدهما: ما يرجع إلى النقل المحض، والثاني ما يرجع إلى الرأي المحض، وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر. لأن الاستدلال بالمنقولات، لا بد فيه من النظر كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند إلى النقل.

أما الضرب الأول: فهو الكتاب والسنة، وأما الثاني فهو القياس والاستدلال ويلحق بكل واحد منهما وجوه إما باتفاق، وإما باختلاف.

فيلحق بالأول الإجماع على أي وجه قيل به، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا، لأن ذلك كله وما في معناه راجع إلى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد. وهذا شأن الإجماع بالنسبة إلى المنقول إليه لا بالنسبة إلى أحد المجمعين، لأن المجتهد له الرجوع عن رأيه.

ويلحق بالضرب الثاني الاستحسان والمصالح المرسلة إن قيل إنها راجعة إلى أمر نظري. وقد ترجع إلى الضرب الأول إن قيل أنها راجعة إلى العمومات المعنوية<sup>(٩٨)</sup>.

(٩٥) انظر المرأة وشراحتها ٨٢/١ - ٨٣.

(٩٦) هو علي بن محمد أبي الحسن فخر الإسلام البزدوي من كبار الحنفية، في الأصول، والفقہ، والتفسير كان من سكان سمرقند ونسبته إلى بزدة قلعة. من تصانيفه: كنز الأصول إلى معرفة الأصول ويعرف بأصول البزدوي. توفي في بلدة كش قرب جرجان سنة: ٤٨٢ هـ انظر الأعلام ١٤٨/٥ والجواهر المغشية ٣٧٢/١.

(٩٧) انظر حاشية الأزميري على المرأة ٨٢/١.

(٩٨) انظر الموافقات ٢٦/٣.

فالضرب الأول هو مستند الأحكام التكليفية من جهة دلالة على الأحكام الجزئية الفرعية، كدلالته على أحكام الطهارة والصلاة، والزكاة، والبيع، والحدود وغيرها.

ومن جهة دلالة على القواعد التي تستند إليها الأحكام الجزئية الفرعية كدلالته على أن الإجماع حجة، وعلى أن القياس حجة وأن قول الصحابي حجة، وشرع من قبلنا حجة وغير ذلك<sup>(٩٩)</sup>.

والسنة ترجع إلى الكتاب، لأن صدق الرسول يعلم بالمعجزة والقرآن أعظم المعجزات لرسولنا العظيم ثم أن السنة إنما جاءت مينة للكتاب، وشارحة لمعانيه، ومفصلة لما أجمله. فكتاب الله هو أصل الأصول<sup>(١٠٠)</sup>.

فالأدلة الشرعية هي مدارك الأحكام التي تؤخذ منها بطريق النص أو الاستنباط، وجميعها امارات كاشفات تدلنا على حكم الله تعالى لأن الدليل معناه في اللغة: المرشد والكاشف<sup>(١٠١)</sup>.

ولذلك تختلف الأدلة الشرعية قوة وضعفاً بحسب وضوح الدلالة، وكشفها عن الحكم. وبحسب قوة طريق نقلها عن الرسول عليه الصلاة والسلام.

فكل دليل شرعي إما أن يكون قطعياً أو ظنياً فإن كان قطعياً فلا إشكال في اعتباره كأدلة وجوب الصلاة ووجوب الطهارة من الحدث، والزكاة والصيام والحج والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واعتصام الأمة بحبل الله والعدل وما أشبه ذلك.

وإن كان ظنياً فأما أن يرجع إلى أصل قطعي أولاً، فإن رجع إلى أصل قطعي فهو معتبر أيضاً وعليه عامة أخبار الأحاد، فإنها بيان للكتاب لقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾<sup>(١٠٢)</sup>.

(٩٩) المصدر السابق ٢٦/٣.

(١٠٠) المستصفى ١٠٠/١ وحاشية الأزميري على المرأة ٨٢/١ والموافقات ٢٦/٣.

(١٠١) المصباح المنير ٣٠٦.

(١٠٢) سورة النحل آية: ٤٤.

ومثل ذلك ما جاء في الأحاديث مثل النهي عن جملة من البيوع . والربا وغيرها من حيث هي راجعة إلى قوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾<sup>(١٠٣)</sup> ، وقوله : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ ﴾<sup>(١٠٤)</sup> إلى سائر أنواع البيانات المنقولة بالأحاد أو التواتر إلا أن دلالتها ظنية ، ومنه قوله ﷺ « لا ضرر ولا ضرار » فإنه داخل في أصل قطعي في المعنى ، لأن الضرر والضرار مبثوث منه في الشريعة كلها ، في جزئياتها وقواعدها الكلية . كالتعدي على النفوس والأعراض والأموال ، ومنع الظلم عامة ، وكل ما هو في المعنى ضرار أو إضرار ، فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لا ريب فيه<sup>(١٠٥)</sup> .

وأما إذا لم يرجع إلى قطعي فيجب التثبت فيه ، ولم يصح إطلاق القول فيه ، وهو قسمان : قسم يعارض أصلاً وقسم لا يعارض ، ولا يوافق .

أما الأول فهو الظني المعارض لأصل قطعي ، ولا يشهد له أصل قطعي آخر فهذا مردود بالاتفاق لأنه مخالف لأصول الشريعة ، وكل ما كان كذلك فهو ساقط الاعتبار وقد مثلوا له في المناسب الغريب : بمن أفتى بإيجاب شهرين متتابعين على من ظاهر من امرأته ، ولم يأت الصيام في الظهار إلا لمن لم يجد رقبة<sup>(١٠٦)</sup> .

### الدليل الأول : الكتاب

ويقصد به عند الإطلاق القرآن في عرف الأصوليين والفقهاء ، وهو كلام الله المبين وحجته البالغة وبرهانه القاطع الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وهو كلية الشريعة ، وأصل الدين ، وعمدة الملة ، وينبوع الحكمة وآية الرسالة ، ونور الأبصار ، والبصائر ، وهو طريق الله الذي لا نجا بغيره ، ولا تمسك بشيء يخالفه ، فمن حكم به عدل ومن قال به صدق ، ومن طلب الهداية في غيره فقد ضل سواء السبيل ، ومن تبع هداه فلا يضل ولا يشقى . ومن أعرض عنه فإن له معيشة ضنكى .

(١٠٣) سورة البقرة آية : ٢٧٥ .

(١٠٤) سورة البقرة آية : ١٨٨ .

(١٠٥) رواه أحمد ، وابن ماجه ، أنظر كذلك الموافقات ٩/٣ و ١٠ .

(١٠٦) المصدر السابق ٩/٣ و ١٤ .



وهو الذي أفحم الفصحاء، وأعجز البلغاء، وتحدى الأنس والجن أن يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً. قال الناظم (١٠٧).

وَمَنْ لِحَلْبَابِ الْحَيَا أَزَاحَهُ      مُعَارِضاً لَهُ حَوَى افْتِضَاحَهُ  
كَمَثَلِ مَا جَاءَ بِهِ مُسَيَّلِمَةً      مِنْ تَرَهَاتٍ بِاخْتِلَالِ مَعْلَمَةٍ  
رَكِيكَةً فِي لَفْظِهَا وَالْمَعْنَى      كَقَوْلِهِ وَالطَّاحِنَاتِ طَحْنًا

وقد عني الأصوليون بتعريفه لأنه أول الأدلة السمعية وأصل لسائرهما، ويهتم الأصولي في تعريفه للقرآن، بنواحي معينة ليتبين له بذلك ما تجوز به الصلاة وما لا تجوز به، وكونه حجة في استنباط الأحكام، ومن حيث أن جاحده يكفر أم لا، ونحو ذلك.

فعرفوه: بأنه اللفظ المنزل على محمد ﷺ للإعجاز بسورة منه. المتعبد بتلاوته، المنقول بالتواتر (١٠٨).

فالسنة، والحديث القدسي والقراءة الشاذة لا تعتبر قرآناً. والقرآن حجة عند جميع المسلمين، ودليله المعجزة القاطعة في متنه، والتواتر في نقله، ولم يقل أحد من المسلمين بعدم حجتيه، وإن حصل اختلاف إنما يحصل في استنباط الأحكام من ألفاظه ومعانيه وهذا لا دخل له في معنى الحجية المقصود.

وقد نزل القرآن منجماً في ثلاث وعشرين سنة تقريباً. وهذه جزء منها في مكة، والآخر في المدينة، ولذلك جاء إطلاق المكي والمدني وللعلماء فيه ثلاثة أقوال (١٠٩).

الأول: أن المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل بالمدينة وعلى هذا القول يوجد قسم ثالث وهو ما نزل بالأسفار فلا يطلق عليه أنه مكي أو مدني.

(١٠٧) هذه الأبيات من كتاب إضاءة الدجنة لأحمد المقرئ صاحب نفع الطيب.

(١٠٨) انظر جمع الجوامع وشراحه ٢٩٠/١ والمرآة في الأصول ٩٦/١.

(١٠٩) انظر البرهان في علوم القرآن: للإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي المتوفي سنة ٧٩٤ هـ الجزء الأول ص ١٨٧.

الثاني: أن المكي ما وقع خطاباً لأهل مكة والمدني ما كان خطاباً لأهل المدينة.

والثالث: وهو أشهرها: أن المكي ما نزل قبل الهجرة، والمدني ما نزل بعدها ولو بمكة.

ولكل من المكي والمدني ما يميّزه، فطابع المكي الإجمال وطابع المدني التفصيل، وطابع المكي بعث الإيمان في نفوس الناس وطابع المدني تشريع الأحكام العملية من أحكام السلوك والمعاملات بين المسلمين مع بعضهم، ومع المسالمين من الكفار، أو المحاربين منهم، والفرقة بين المكي والمدني لها أهمية كبيرة عند علماء الأصول وخاصة في باب النسخ والمنسوخ.

ولا يلزم من جعل المكي نوعاً، والمدني نوعاً آخر أن يكونا قسمين متقابلين أو متغايرين بل الواقع أنهما يكونان وحدة متلاقية متناسقة الأجزاء فالمكي أصل ينبي عليه المدني والمدني فرعه المكمل له، فغاية المكي بعث العقيدة في نفوس الناس وغرس أمهات الفضائل فيهم، وغاية المدني وضع شريعة خالدة، والعقيدة والشريعة هما يساويان الدين الكامل.

وفهم الآيات المدنية ينبغي أن يتزل على فهم الآيات المكية وكذلك سابق كل منهما يقدم في الاعتبار والفهم على لاحقه لأن المتأخر منهما مبني على المتقدم، ويدل على ذلك الاستقراء، لأن المتأخر إما أن يكون بياناً لمجمل أو تخصيصاً لعموم أو تقييداً لمطلق أو تفصيلاً لما لم يفصل أو تكميلاً لما لم يظهر تكميله<sup>(١١٠)</sup>.

طابع الأحكام الواردة في القرآن: أكثر الأحكام الواردة فيه مجملة كالصلاة، والزكاة، والصيام والحج، والجهاد، والنكاح، والعقود، والقصاص، والحدود وغيرها فهو مع إجماله جامع لكليات الشريعة المعنوية، وهي الضروريات والحاجيات، والتحسينات، ومكمل كل واحد منها، وهذا ظاهر.

(١١٠) انظر فيما تقدم البرهان ١٨٧/١ والموافقات ٢٤٤/٣ وما بعدها. وتاريخ التشريع للشيخ محمد علي السائس وآخرون ص/١٦ وما بعدها، وكتاب الملكية ونظرية العقد للشيخ محمد أبي زهرة ص/٣-٤.

## الثاني من الأدلة: السنة

والسنة في اللغة: الطريقة محمودة كانت أو مذمومة ومنه قوله ﷺ «من سنَّ سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة»<sup>(١١١)</sup>.

والسنة في اصطلاح الفقهاء: تطلق على ما يقابل الفرض وهذا عند الشافعية والمالكية والحنابلة، وأما عند الحنفية فهي ما قابل الفرض والواجب<sup>(١١٢)</sup>.

وفي اصطلاح الأصوليين: هي أقواله ﷺ وأفعاله وتقريره، فمثال القول: ما تحدث به في مختلف المناسبات مما يتعلق بتشريع الأحكام كقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»<sup>(١١٣)</sup>. وقوله: «لا وصية لوارث»<sup>(١١٤)</sup>.

ومثال الفعل ما نقله الصحابة من أفعاله ﷺ في شؤون العبادة وغيرها كأداء الصلوات، ومناسك الحج وآداب الصيام وغير ذلك.

ومثال التقرير: ما أقره الرسول ﷺ من أفعال صدرت عن بعض أصحابه بسكوت منه مع دلالة الرضا أو بإظهار استحسان، وتأيد، فمن الأول إقراره لاجتهاد الصحابة في أمر صلاة العصر في غزوة بني قريظة حيث قال لهم «لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة، فقد فهم البعض هذا النهي على حقيقته، فأخر إلى ما بعد المغرب، وفهم بعضهم على أن المقصود حث الصحابة على الإسراع فصلاها في وقتها، وبلغ النبي ﷺ ما فعل الفريقان فأقرهما، ولم ينكر عليهما»<sup>(١١٥)</sup>.

ومن الثاني ما روي أن خالد بن الوليد رضي الله عنه أكل ضبا قُدِّم إلى النبي ﷺ دون أن يأكله فقال له بعض الصحابة أو يحرم أكله يا رسول الله؟ فقال لا ولكن ليس في أرض قومي فأجدني أعافه»<sup>(١١٦)</sup>.

(١١١) رواه مسلم.

(١١٢) انظر نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول ٦١٩/٣ وإرشاد الفحول ٣١.

(١١٣) أخرجه الشيخان.

(١١٤) أخرجه الدارقطني عن جابر.

(١١٥) انظر الموافقات ٨/٤ والحديث رواه البخاري وأخرجه أبو داود والترمذي.

(١١٦) انظر السنة ومكانتها في التشريع لمصطفى السباعي ص ٥٣.

والأصوليون يعنون بأقواله، وأفعاله، وتقريراته التي تثبت بها الأحكام وتقررها، وهي بهذا المعنى مقصودنا من السنة.

حجية السنة: وهي حجة معمول بها باتفاق من يعتد به من أهل العلم ولو كانت خبر آحاد، لقوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾<sup>(١١٧)</sup>. وقوله: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا﴾<sup>(١١٨)</sup>، وقوله: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾<sup>(١١٩)</sup>.

وكان الرسول ﷺ يوجه رسله إلى الأفاق بتبليغ الشريعة وهم فرادى، وفي ذلك دليل على وجوب العمل بالسنة، ولو كانت خبر آحاد، وقد عمل بها الصحابة في زمنه عليه الصلاة والسلام حال غيبته وأقرهم عليها، وهي خبر آحاد، وأجمعوا على العمل بها بعد وفاته وثبت احتجاجهم بها من طرق كثيرة، تبلغ القطع مما لم يبق معه شك، ويعلمه من تتبع كتب الصحاح، وكتب السير، ومعظم السنة تبين لما أجمله القرآن<sup>(١٢٠)</sup>.

قال ابن القيم «فإذا جعل الله من لوازم الإيمان أنهم لا يذهبون مذهباً إذا كانوا معه إلا باستئذانه، فأولى أن يكون من لوازمه ألا يذهبوا إلى قول ولا مذهب علمي إلا بعد استئذانه، واذنه يعرف بدلالة ما جاء به على أنه إذن فيه»<sup>(١٢١)</sup>.

وجاء في الحديث حثاً على التمسك بالسنة والكتاب بعد وفاته عليه الصلاة والسلام فقال: «تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وستي»<sup>(١٢٢)</sup>.

والسنة إذا ثبت نقلها وصح إسنادها إلى رسول الله ﷺ لا ينازع في حجيتها

(١١٧) سورة النجم الآيات: ٣-٤.

(١١٨) سورة الحشر آية: ٧.

(١١٩) سورة الأحزاب آية: ٢١.

(١٢٠) راجع تيسير التحرير لابن الهمام ٢٢/٣ والموافقات ٥٨/٤ ومقدمة ابن خلدون ٣٨٠ والسنة ومكانتها في التشريع ٥٥ والفكر السامي ٢٩/١.

(١٢١) اعلام الموقعين ٥٨/١ لابن القيم.

(١٢٢) جاء في جامع بيان العلم ١٨٠/٢.

مسلم لأن عصمة الرسول تمنع أن يقول قولاً من أجل الهوى، والخلاف الذي يحصل بين المعتبرين من علماء الشريعة إنما يحصل في إسناد الحديث، أو دلالة متنه، ولكن إذا صح السند فلا مجال للخلاف في حجية قول الرسول وفعله وتقريره، فالسنة مجمع على أنها حجة يجب العمل بما جاء فيها.

**مكانة السنة في التشريع:** وهي تعتبر في الدرجة الثانية بعد القرآن، ومتأخرة عنه في الاعتبار لأن الكتاب مقطوع به، والسنة مظنونة والقطع فيها إنما يصح في الجملة لا في التفصيل بخلاف الكتاب، فإنه مقطوع به في الجملة والتفصيل من حيث النقل. والمقطوع به مقدم على المظنون فلزم لذلك تقديم الكتاب. ولأن السنة إما بيان للكتاب، أو زيادة على ذلك فإن كانت بياناً فهو ثان على المبيّن في الاعتبار إذ يلزم من سقوط المبيّن سقوط البيان، ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المبيّن. وما هذا شأنه فهو أولى في التقدم، وإن لم يكن بياناً فلا يعتبر إلا بعد ألا يوجد في الكتاب وذلك دليل على تقدم الكتاب في الاعتبار (١٢٣).

ويدل على ذلك أيضاً حديث معاذ رضي الله عنه حيث قال له رسول الله ﷺ: «بم تحكم قال بكتاب الله قال: فإن لم تجد قال بسنة رسول الله. قال فإن لم تجد قال: أجتهد رأيي»، ففي هذا الحديث جعل السنة بعد الكتاب. وهي ثاني الأدلة السمعية (١٢٤).

**علاقة السنة بالكتاب:** قد أنزل الله الكتاب على رسوله ﷺ هدى للمتقين، وشفاء لصدور المؤمنين، وهو مشتمل على أنواع من الأغراض التي بعث الله من أجلها الرسل ففيه التشريع والآداب، والترغيب والترهيب والقصص والتوحيد، وهو مقطوع بصحته إجمالاً وتفصيلاً فمن شك في آية أو كلمة أو حرف من حروفه لم يكن مسلماً، وأهم ما يعني به العالم المتفقه في دين الله أن يتعرف إلى أحكام الله من كتابه وما شرعه لعباده من نظم وقوانين.

(١٢٣) انظر الموافقات ٩/٤ وما بعدها، والفكر السامي ٢٩/١.

(١٢٤) انظر في مكانة السنة: الموافقات ٩/٤ وما بعدها والفكر السامي ٢٩/١ وما بعدها. والسنة ومكانتها في التشريع لمصطفى السباعي ٣٤٣ وأصول الفقه لعبد الوهاب خلاف ص ٢٢ - ٢٣.

وقد سبق أن قلنا إن معظم أحكام القرآن مجملة . ولا يعلم مراد الله من ذلك الإجمال إلا بالرجوع إلى الرسول ﷺ الذي أنزل عليه الكتاب ليبين للناس ما نزل إليهم من ربهم .

ومن هنا اتفق المسلمون قديماً وحديثاً - إلا من شذ من الطوائف المنحرفة - على أن سنة رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير هي من مصادر الشريعة التي لا غنى لكل مشرع عن الرجوع إليها في معرفة الحلال والحرام لأنها إما أن تكون مفسرة ومفصلة لحكم جاء في القرآن مجملاً أو مقيدة لما جاء فيه مطلقاً، أو مخصصة لما جاء فيه عاماً، فيكون هذا التفصيل أو التفسير أو التخصيص الذي وردت به السنة بياناً للمراد من الحكم الذي جاء به القرآن، ومن لوازم التبليغ البيان، فالرسول مبلغ للقرآن، ومبين لما جاء فيه، وقد منحه الله حق البيان بقوله: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾<sup>(١٢٥)</sup>.

والسنة قد تكون مثبتة لحكم لم يرد في القرآن فيكون هذا الحكم ثابتاً بها ولا يدل عليه نص في القرآن مثل تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، وتحريم أكل كل ذي ناب من السباع، ومخلب من الطير، وتحريم لبس الحرير والذهب للرجال، وغير ذلك فهذا النوع مكمل لأحكام القرآن . وهذا النوع اختلف فيه العلماء فبعضهم يرى عدم استقلال السنة بالتشريع فكل ما جاء فيها يرجع بصورة أو أخرى إلى حكم كلي ورد في القرآن وبعضهم يرى استقلالها بالتشريع كما في الأمثلة المتقدمة . وخلافهم لفظي، لأن القائل بعدم الاستقلال يحاول إدخال ما جاء فيها في دائرة من دوائر الأحكام الكلية في القرآن بنوع من التكلف، والقائل بالاستقلال يرى ألا داعي لذلك التكلف<sup>(١٢٥)</sup>.

وفي نسخ السنة بالكتاب، والكتاب بالسنة خلاف بين الأصوليين<sup>(١٢٦)</sup>.

وخلاصة القول: أن السنة حجة، وأنها الطريق الثاني بعد القرآن في معرفة

---

(١٢٥) سورة النحل آية: ٤٤.

(١٢٥م) انظر الموافقات ٢٧/٤ وما بعدها، والفكر السامي ٣١/١ والرسالة للإمام الشافعي ٩١ والسنة ومكانتها في التشريع ٣٤٦.

(١٢٦) انظر تنقيح الفصول للقرافي ١٣٦ وتيسير التحرير ٦١/٣ وما بعدها والفكر السامي ٢٩/١.

أحكام الله، وهي القرآن يهدفان إلى غاية واحدة، ويحققان مقاصد متحدة، ومصدرهما في الحقيقة واحد لأنهما وحي من عند الله كما تقدم (١٢٧) في حصر الأدلة. وإذا كان المصدر واحداً، والمقصد واحداً فلا يكون هناك تباين أو تناقض بينهما، بل يوجد بينهما تعاون، وانسجام تام في تشريع الأحكام، فالسنة إما مؤكدة أو مبينة أو مكملة.

### الثالث من الأدلة: الإجماع

تعريفه: فقد عرفه الأصوليون بأنه اتفاق أهل الحل والعقد من هذه الأمة في أمر من الأمور (١٢٨).

ومعنى الاتفاق الاشتراك إما في القول أو في الفعل أو الاعتقاد، والمقصود بأهل الحل والعقد المجتهدون في الأحكام وقال الغزالي الأمة بدلاً من المجتهدين، وبأمر من الأمور الشرعية، والعقليات، والعرفيات عند القرافي. ويرى إمام الحرمين في كتابه البرهان: لا أثر للإجماع في العقليات فإن المعتبر فيها الأدلة القاطعة، فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق، ولم يعضدها وفاق، وإنما يعتبر الإجماع في السمعيات، وإذا أجمعوا على فعل نحو أكلهم طعاماً دل إجماعهم على إباحته، كما يدل أكله عليه الصلاة والسلام على الإباحة، ما لم تقم قرينة دالة على النذب أو الوجوب (١٢٩).

وحكى القرافي قول أبي الحسين في المعتمد: جواز اتفاقهم على القول والفعل، والرضا، ويخبروا عن الرضا في أنفسهم فيدل على حسن ما رضوا به، وقد يجمعون على ترك القول والفعل فيدل على أنه غير واجب، ويجوز أن يكون ما تركوه مندوباً إليه، لأن تركه غير محظور (١٣٠).

وقيل الإجماع من خواص هذه الأمة، وقيل عام في جميع الأمم وقال القاضي

(١٢٧) انظر ص ٣٣.

(١٢٨) انظر تنقيح الفصول للقرافي ١٤٠ والمستصفي ١٧٣/١ والمتهى لابن الحاجب ٣٧ والأحكام للآمدي ١٠١/١.

(١٢٩) انظر البرهان مخطوط بمكتبة الأزهر رقم ٩١٣.

(١٣٠) انظر تنقيح الفصول ١٤١.

أبو بكر الباقلاني لست أدري كيف كان الحال (١٣١) والذي يعيننا هو إجماع هذه الأمة.

إمكان الإجماع ووقوعه: إذا كان الإجماع هو اتفاق المجتهدين من هذه الأمة... إلخ. فهل هذا الاتفاق ممكن أم أنه غير ممكن، وإذا كان ممكناً، فهل حصل وقوعه بالفعل أم لا؟

قال قوم إن الإجماع غير ممكن عادة. والجمهور على أنه ممكن جاء في البرهان لإمام الحرمين: أن طائفة من الناس ذهبت إلى أن الإجماع لا يتصور وقوعه، واشتد كلام القاضي ونكيره على هؤلاء، وتعدى حد الانصاف قليلاً ثم قال إمام الحرمين: ونحن نسلك مسلكاً في استيعاب ما لكل فريق حتى إذا لاحت نهايات النفي والاثبات وضح منها مدرك الحق. وبين ذلك بغرض مسلك كل.

فأما الذين منعوا تصور الإجماع فإنهم قالوا قد اتسعت رقعة الإسلام، وعلماء الشريعة متباعدون في الأمصار ومعظم البلاد المتباينة لا تتواصل الأخبار فيها.. فكيف يتصور والحالة هذه رفع مسألة إلى جميع علماء العالم ثم كيف يفرض اتفاق آرائهم فيها، مع تفاوت الفطن والقرائح، وتباين المذاهب، والمطالب، وإذا تصور اجماعهم فكيف يتصور النقل عنهم تواتراً، فاستندوا في كلامهم إلى ثلاث جهات مرتبات في العسر: أولها تعذر عرض مسألة واحدة على الكافة والثانية عسر اتفاقهم والحكم مظنون، والثالثة تعذر النقل تواتراً. ثم ختموا هذه بأن قالوا لو ذهب ذاهب من العلماء إلى مذهب فما الذي يؤمن من بقائه عليه وإصراره على مذهبه إلى أن يطبق النقل طبق الأرض (١٣٢).

ثم ذكر رد القاضي عليهم متبوعاً مسالكهم حيث قال القاضي ونحن نرى إطباق جيل من الكفار يربو عددهم على عدد المسلمين، وهم متفقون على ضلالة يدرك بأدنى فكر بطلانها. فإذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع إجماع أهل الدين على الإحاطة بذلك، فإن ردّدنا فرض ذلك في الفروع فنحن نعلم إجماع علماء أصحاب الشافعي على مذهبه في المسائل مع تباعد الديار وتنافي المزار،

(١٣١) انظر تنقيح الفصول.

(١٣٢) انظر البرهان مخطوط بمكتبة الأزهر رقم ٩١٣.



وانقطاع الأسفار فبطل ما زخرفه هؤلاء. ثم قال القاضي لا يمتنع تصوّر ملك تنفذ عزائمه في خطة أهل الاسلام إما باحتوائه على البيضة أو بعلوّ قدره، واستمكانه من إحضار من يشاء من الممالك بجوازم أوامره المنفذة إلى ملوك الأطراف وإذا كان ذلك ممكناً فلا يمتنع أن يجمع مثل هذا المسلك علماء العالم في مجلس واحد ثم يلقي عليهم ما عنّ له من المسائل ويقف على خلافهم ووافقهم فهذا وجه من التصور بين لا يتوقف تصوره على فرض خرق العادة.

ثم قال إمام الحرمين موضحاً رأيه في الموضوع المتنازع فيه فقال: ونحن نفصل الآن القول في ذلك قائلين لا يمتنع الإجماع عند ظهور دواعٍ مُستجِثة عليه داعية إليه ومن هذا القبيل كل أمر كليّ يتعلق بقواعد العقائد في الملل، فإن على القلوب روابط في أمثالها حتى كأن نواصي العقلاء تحت ربة الأمور العظيمة الدنيّة، ومن هذا القبيل ما استشهد به القاضي من اجتماع جموع الكفار على ما وفوه من دينهم، ومنه اجتماع أتباع إمام على مذهبه.

فإن كل من رأسه الزمان يصرف إليه قلوب الاتباع وبذلك يتصل النظام، وهذا مستبين في الجلي والخفي ومما صوّره القاضي من إحضار جميع العلماء ليس منكرًا، فقد تكون أطراف الممالك في حق الملك المعظم كأنها بمرأى منه ومسمع فلا يبعد ما قاله على ما صوره.

وأما فرض اجتماع على حكم مظنون في مسألة فردة ليست من كليات الدّين مع تفرّق العلماء واستقرارهم في أماكنهم، وانتفاء داعية تقتضي جمعهم فهذا لا يتصور مع اطراد العادة.

فإذن من أطلق التصور أو عدم التصور فهو زلل والكلام المفصل إذا أطلق نفيه أو اثباته كان خُلفاً، ومن ظن أن تصور الإجماع وقوعاً في زماننا في أحد آحاد المسائل المظنونة، مع انتفاء الدواعي الجامعة فليس على بصيرة من أمره، نعم معظم مسائل الاجماع جرى منذ عهد الصحابة رضوان الله عليهم، وهم يجمعون متقاربين (١٣٣).

---

(١٣٣) انظر البرهان مخطوط بمكتبة الأزهر ص ١٤٧ رقم ٩١٣.

هذا هو رأي إمام الحرمين الذي حاول التوفيق بين ما قاله القاضي وغيره في تصور وقوع الاجماع وعدم تصوره، ووصل إمام الحرمين إلى أن الإجماع في المسائل الفردة - المظنونة لا يتصور وقوعه، وخاصة في عصر ما بعد الصحابة، أما الصحابة بحكم تقاربهم في المكان فمعظم مسائل الإجماع وقعت في عصرهم. ولكن يبقى هذا السؤال وهو: هل أجمعوا فعلاً على الفتوى في مسألة عرضت عليهم، وهي من المسائل الاجتهادية.

ويمكن الإجابة عن ذلك بأن هناك مسائل كثيرة لا يعلم فيها خلاف بين الصحابة في ذلك العصر، وهذا أكثر ما يمكن الحكم به أما دعوى العلم بأنهم جميعاً أفتوا بأرائهم متفقة والتحقق من عدم المخالف فهي دعوى تحتاج إلى برهان يؤيدها.

أما بعد ذلك العصر - من العصور التي اتسعت فيها رقعة الإسلام وانتقال الفقهاء إلى أمصار المسلمين، ونبوغ فقهاء آخرين من تابعيهم لا يكاد يحصرهم العد مع الاختلاف في المنازع السياسية، والأهواء المختلفة - فلا نظن دعوى وقوع الإجماع بالصورة المذكورة في التعريف يسهل في النفس قبولها مع التسليم بأنه وجدت مسائل كثيرة في هذا العصر أيضاً لا يعلم فيها خلاف. وهذا يفسر لنا قول الإمام أحمد<sup>(١٣٤)</sup> «من ادعى الإجماع فهو كاذب. لعل الناس قد اختلفوا ولكن يقول لا نعلم الناس اختلفوا إذا لم يبلغه» وبعض فقهاء الحنابلة يرى أن الإمام يريد غير إجماع الصحابة. أما إجماع الصحابة فحجة معلوم تصوره لكون المجمعين ثمة قلة والآن في كثرة وانتشار. وقال الرازي: والإنصاف أنه لا طريق لنا إلى معرفته إلا في زمان الصحابة<sup>(١٣٥)</sup>.

**حجية الإجماع:** الإجماع من الأدلة التي حظيت بكثير من المباحث المتنوعة التي كثر فيها الاختلاف بين علماء الأصول ومع ذلك فهو حجة قطعية عند الجمهور خلافاً للنظام، والشيعية والخوارج وجاء في البرهان لإمام الحرمين:

---

(١٣٤) الإمام أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني إمام المذهب الحنبلي الصابر في المحن ولد في بغداد سنة ١٦٤ هـ وتوفي بها سنة ٢٤١ هـ.

(١٣٥) انظر أصول الخضرى ٣١٣ - ٣١٤.

أن أول من بَاحَ بِرَدِّ الإجماع النِّظامَ ثمَّ تابعه طوائف من الروافض، وقد يطلق بعضهم كون الإجماع حجة، وهو في ذلك ملبس فإن الحجّة عنده في قول المعصوم، ويقصد بهذا الشيعة لأنهم يقولون قول الإمام هو الحجّة وبه التمسك<sup>(١٣٦)</sup>.

وإقامة الحجّة على حجّية الإجماع بإقامتها على استحالة الخطأ على الأمة ولا طريق إلى ذلك إلا الكتاب أو السنة المتواترة لأنه لا يمكن إثبات الإجماع بالإجماع.

أما الكتاب فمجموع آياته ظنيّة الدلالة، وهي قوله تعالى: ﴿كُتِبَ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾<sup>(١٣٧)</sup> وقوله: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾<sup>(١٣٧)</sup>، وقوله: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾<sup>(١٣٨)</sup>، وقوله: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾<sup>(١٣٩)</sup> فهذه كلها ظواهر لا تدل على الغرض صراحة وأقواها الآية الأخيرة، فإنها توجب اتباع سبيل المؤمنين فإن ثبوت الوعيد فيها على المخالفة يدل على وجوب المتابعة.

ويرى الغزالي: أن الآية ليست نصّاً في الغرض بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاققه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته، ونصرته، ودفع الأعداء عنه موله ما تولى فكأنه لم يكتف بترك المشاقة حتى تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين في نصرته والذب عنه، والانقياد له فيما يأمر وينهي وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم، فإن لم يكن ظاهراً فهو محتمل<sup>(١٤٠)</sup>.

(١٣٦) انظر البرهان مخطوط بمكتبة الأزهر رقم ٩١٣.

(١٣٧) سورة آل عمران: ١١٠.

(١٣٧م) سورة البقرة آية: ١٤٣.

(١٣٨) سورة آل عمران آية: ١٠٣.

(١٣٩) سورة النساء آية: ١١٥.

(١٤٠) انظر المستصفي ١٧٥/١ وانظر في الحجية الأحكام ١٠٣/١ وروضة الناظر ٦٧ وشرح العضد

على ابن الحاجب ٣١/٢ وحاشية الغزالي على التلويح ٣٣٩/٢ وتنقيح الفصول ١٤١ وتفسير

الفخر الرازي ٣١٣/٣.

أما السنة فبقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تجتمع أمتي على الضلالة»<sup>(١٤١)</sup> وهو من حيث اللفظ أقوى وأدل على المقصود، ولكن ليس بالمتواتر كالكتاب، والكتاب متواتراً ليس بنص، فطريق تقرير الدليل أن يقال: تظاهرت الرواية عن رسول الله ﷺ بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الأمة من الخطأ.

واشتهر ذلك على لسان الثقات من أصحابه كعمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك، وابن عمر، وأبي هريرة وغيرهم من نحو قوله: «لا تجتمع أمتي على الضلالة لم يكن الله يجمع أمتي على الضلالة - سألت الله ألا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها - يد الله مع الجماعة، ولا يبالي الله بشذوذ من شذ». وغير ذلك في هذا المعنى<sup>(١٤١)</sup>.

فهذه الأخبار لم تنزل ظاهرة في الصحابة، والتابعين، ومن بعدهم لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الأمة، وخلفها بل هي مقبولة من موافقي الأمة، ومخالفيها ولم تنزل الأمة تحتج بها في أصول الدين وفروعه، ويستحيل في مستقر العادة، توافق الأمم من أعصار متكررة على التسليم بما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف الطباع وتفاوت الهمم والمذاهب في الرد والقبول. ولذلك لم ينفك حكم ثبت بأخبار الأحاد عن خلاف مخالف وإبداء تردد فيه<sup>(١٤٢)</sup>.

وخلاصة القول أن الأمة الإسلامية في عصور مختلفة قررت أن الإجماع حجة قاطعة وأنه مصدر من مصادر التشريع المعبر عند العلماء المعبرين. حتى كان فقهاء كل عصر ينكرون أشد الإنكار على من خالف رأي مجتهد السلف. والعادة تقضي أن مثل هذا الاتفاق لا يكون عن مجرد ظنون بل لا بد أن يكون عندهم دليل مقطوع به.

والعمل بالاجماع لا يتوقف على معرفة سنده، وإن كان بعضهم يقول إن الاجماع لا يكون إلا من مستند من دليل أو أمانة لأن عدم المستند يستلزم الخطأ وبعضهم لا يرى ذلك<sup>(١٤٣)</sup>.

(١٤١) رواه ابن ماجه والترمذي.

(١٤١م) انظر المستصفى ١/١٧٥.

(١٤٢) اصول الخصري ٣١٦.

(١٤٣) انظر شرح العضد على ابن الحاجب ٢/٣٩ والامدي ١/١٣٤.

والإجماع في حق المنقول إليه بمثابة النصّ القاطع الذي لا مجال للنظر فيه، بل يجب العمل به من غير التفات إلى بيان أو تفسير، وبعضهم يرى أن كون الإجماع حجة ليس مبنياً على دليله أي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الأمة، واستدامة لأحكام الشرع<sup>(١٤٤)</sup>.

وللإجماع مباحث أخرى كثيرة ليس من مقصودنا التعرض لها لأن مقصودنا كونه دليلاً شرعياً معتمداً عند المعبرين من علماء الشريعة. أما أقسامه وأنواعه وشروط المجتهدين وغير ذلك فقد لا يهمننا في هذه الإشارة الموجيزة إلى الإجماع.

### الرابع من الأدلة: القياس

وهو معناه في اللغة: التسوية يقال: قاس الشيء بالشيء إذا ساواه، وفي الشريعة: المساواة للفرع بالأصل في الحكم فسمي قياساً: فهو من باب تخصيص اللفظ ببعض مسمياته، كتخصيص الدابة ببعض مسمياتها في بعض الأقطار.

واختلفت عبارات الأصوليين في تعريف القياس فكل واحد منهم يحاول تعريفه، بما يعده عن اعتراضات المعترضين بحيث يكون التعريف جامعاً ومانعاً، ولذا نرى الإمام الغزالي يعرفه في كتابه شفاء الغليل بتعريفين: أحدهما الغرض منه بيان المقصود من القياس، والثاني الغرض منه دفع ما قد يرد من الاعتراضات على التعريف.

فقال: والعبرة المعرفة للمقصد المطلوب: أن يقال: القياس عبارة عن إثبات حكم الأصل في الفرع، لاشتراكهما في علة الحكم ثم قال: فهذا القدر كاف في البيان ولكن إن أردت عبارةً مُحَرِّزَةً عن الاعتراضات التي تُسْتَهْدَفُ الحدود لأمثالها في عبارة المتكلمين وأرباب الصناعات. قلت: «هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم أو نفيه بالاشتراك في صفة أو انتقاء صفة، أو حكم أو انتقاء حكم» ثم قال: فهذا أحوى لجميع أقسام الكلام، وأحصر لجمله

(١٤٤) انظر حاشية الفنري على التلويح ٢/٣٤٨.

الأطراف، وفي الأول غُنْيَةٌ فإنه مفيد للبيان الذي نبغيه، وهو بيان قياس المعنى إذ هو المشتمل على بيان علة الحكم، وعلى الجملة لا بد من التسوية بين الشئيين لتحقيق صورة القياس<sup>(١٤٥)</sup>.

فالغزالي لا يرى مبرراً للعدول عن التعريف الأول إلى الثاني إلا الخشية من الوقوع في شبكة الاعتراضات التي يُضْطَّادُ بها المعروفون، وذلك إما لعدم جَامِعِيَّةِ التعريف أو لعدم مَانِعِيَّتِهِ، فكل واحد يتحرى الدقة والضبط في تعريفه حتى يكون جامعاً لأفراد المعرف، ومانعاً من دخول غيرها، وبذلك قد ينجو المعرف من الاعتراضات الشديدة، وإلا فإن تعريف الغزالي الذي قال إنه محرز فقد جاءت فيه كلمة أو التي يقال أنها لا ترد في الحدود.

فالقياص: عبارة عن إلحاق ما لا نص فيه بما فيه نص في الحكم الشرعي المنصوص عليه لاشتراكهما في علة هذا الحكم.

وله أربعة أركان تؤخذ من هذا التعريف:

الأول: وهو المقيس عليه وهو الواقعة التي وردَ النص في بيان حكمها، ويسمى الأصل.

والثاني: وهو المقيس وهو الواقعة التي لم يرد نص بحكمها، ويراد معرفة حكمها وسمي الفرع.

والثالث: الحكم الشرعي الذي ورد به النص في الأصل ويراد تعدُّيته إلى الفرع.

والرابع: العلة: وهي الوصف الظاهر المنضبط الذي شرع الحكم في الأصل من أجله، وتحقيقه في الفرع.

وصورة القياص: أن يقال: جاء في الحديث «لا يرث القاتل» فهذا الحديث

---

(١٤٥) انظر شفاء الغليل ص ١١ - ١٢ وراجع في تعريف القياص المستصفي ٢٢٨/٢ وجمع الجوامع ٢١٨/٢ والمعتمد ٦٩٧/٢ والإحكام ٢٦١/٣ وشرح مختصر ابن الحاجب ٣٥٠/٢ وكشف الأسرار للبزدوي ٢٦٨/٣ وتنقيح الفصول للقرافي ١٦٥ وروضة الناظر ٢٢٦/٢ وشرح مسلم الثبوت ٢٤٦/٢ ونبراس العقول ٩ - ٤٦ والمرآة في الأصول ٢٧٥/٢.

دل على حكم وهو منع القاتل في ميراث المقتول فهذه واقعة، فإذا وصل المجتهد باجتهاده إلى أن المصلحة المقصودة للشارع بهذا الحكم هي منع الإنسان من أن يتعجل الشيء قبل أوانه، وحرمان المجرم من أن يستفيد من إجرامه ووصل إلى أن العلة الظاهرة التي ربط الشارع بها الحكم هي القتل، لأن في ربط المنع بالقتل تحقيق تلك المصلحة ثم عرضت له واقعة الموصى له القاتل للموصى ورأى أن الحكم فيه بما حكم به في الوارث القاتل يحقق مصلحة الشارع ألحق الموصى له القاتل للموصى بالوارث القاتل للمورث في الحكم لتساويهما في علته، ويكون منع الوارث القاتل لمورثه من الإرث بالنص، وهي الواقعة المنصوص عليها، ومنع الموصى له القاتل للموصى من الوصية بالقياس. وهذه هي الواقعة التي لم يرد بحكمها نص<sup>(١٤٦)</sup>.

وعملياً القياس هذه تبدأ باستخراج علة حكم الواقعة التي ورد النص بحكمها، وهذا العمل يسمى عند الأصوليين بتخريج المناط، ثم يليه البحث في تحقيق هذه العلة في الواقعة التي لم يرد نص بحكمها، وهذا يسمى تحقيق المناط فهو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع، ثم يلي هذا الحكم بأن الواقعتين متساويتان في العلة، ويبني على هذا تسوية الواقعتين في الحكم وهذا المقصود بالقياس<sup>(١٤٧)</sup>.

حجية القياس: وهو حجة عند المعتبرين من علماء الشريعة وقال بعدم حجته في الأحكام الشرعية أهل الظاهر كابن حزم<sup>(١٤٨)</sup>. والخوارج لأن النصوص عندهم تستوعب جميع الحوادث، بالأسماء اللغوية من غير احتياج إلى استنباط أو قياس، وداود الأصفهاني يقول بمنع القياس غير الجلي<sup>(١٤٩)</sup>.

واستدل القائلون بحجّة القياس بالكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة.

---

(١٤٦) انظر تنقيح الفصول للقرافي ١٦٨ وجمع الجوامع بحاشية العطار ٢/٢٤٢ والمرآة في الأصول ٢/٢٨٢ ومصادر التشريع فيما لا نص فيه للشيخ عبد الوهاب خلاف ١٦ - ١٧.

(١٤٧) المرجع السابق

(١٤٨) ابن حزم فقيه الأندلس وابن قرطبة أبو محمد علي بن سعيد بن حزم المتوفى سنة ٤٥٦ هـ انظر الأعلام للزركلي ٥٤/٥٩ وابن حزم للشيخ محمد أبي زهرة.

(١٤٩) انظر جمع الجوامع بحاشية العطار ٢/٢٤٢ والمرآة ٢/٢٨٢.

أما الكتاب فبقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ وجه الاستدلال بهذه الآية أن «فاعتبروا» أما من الاعتبار بمعنى رد الشيء إلى نظيره، أو من العبرة والعبور بمعنى التبيين أو من العبور بمعنى الانتقال، والمجاوزه، وكل قياس مشتمل على هذه المعاني الثلاثة، اشتمال الكل على الجزء، فيه رد الفرع إلى أصله في إثبات مثل حكمه، بمثل علته، ويبين حكم الفرع بمثل علة الأصل، والمجاوزه، من حكم الأصل إلى الفرع، فيندرج أي كل القياس تحت الأمر المذكور<sup>(١٥٠)</sup>.

وهناك آية أخرى وهي قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ فقول المراد بالرد في الآية القياس لأنه رد الفرع الذي لا نص فيه إلى الأصل الذي فيه نص والنص إما كتاب وإما سنة<sup>(١٥١)</sup>.

أما السنة فقد شُبِّهَ فيها عليه الصلاة والسلام على القياس في مواطن كثيرة مثل قوله لعمر رضي الله عنه حيث سأله عن قبلة الصائم فقال له: «أرأيت لو تمخضت بماء ثم مَجَّجْتَهُ أَكُنْتَ شَارِبَهُ» وجه الدلالة من ذلك أنه عليه الصلاة والسلام شُبِّهَ المضمضة إذا لم يتبعها الشرب بالقبلة إذا لم يعقبها إنزال بجامع انتفاء الثمرة المقصودة من الموضعين، وهذا هو عين القياس. ومنها قوله عليه الصلاة والسلام للخنعمية «أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيته قالت: نعم قال: فدين الله أحق أن يقضى» وهذا هو عين القياس<sup>(١٥٢)</sup>.

وأشهر من ذلك كله حديث معاذ بن جبل حيث بعثه النبي عليه الصلاة والسلام إلى اليمن وقال له: «بِمَ تَقْضِي قَالَ: بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى. قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ قَالَ: بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ قَالَ: أَجْتَهِدُ بِرَأْيِي. فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِهِ بِمَا يُرْضِي بِهِ رَسُولَهُ. وَجْه الدلالة أنه لو لم يكن القياس حجة لأنكره ولما حمد الله تعالى فهذا يدل على أن القياس حجة<sup>(١٥٣)</sup>.

(١٥٠) سورة الحشر آية: ٢، المرأة ٢٧٨/٢ وتنقيح الفصول ١٦٦ وأصول السرخسي ١٢٧/٢.

(١٥١) سورة النساء آية: ٥٩، راجع تفسير الفخر الرازي ٢٤١/٣ - ٢٤٢.

(١٥٢) انظر تنقيح الفصول ١٦٦.

(١٥٣) انظر مرآة الأصول ٢٨١/٢ - ٢٨٢.



أما اجماع الصحابة رضوان الله عليهم على العمل بالقياس فيعلم من استقراء أحوالهم، ومناظراتهم، وقد كتب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري فقال له أعرف الأشباه والنظائر، وما اختلج في صدرك فألحقه بما هو أشبه بالحق وهذا هو عين القياس. وقال ابن عقيل الحنبلي قد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعمالهم للقياس وهو قطعي، وقال الصفي الهندي دليل الإجماع هو المعول عليه لجماهير المحققين من الأصوليين وقال الفخر الرازي في المحصول: مسلك الإجماع هو الذي عول عليه جمهور الأصوليين، وقال ابن دقيق العيد المعتمد اشتهار العمل بالقياس في أقطار الأرض شرقاً وغرباً قرناً بعد قرن عند جمهور الأمة وهذا أقوى الأدلة ولم ينكره إلا من شذ من المتأخرين<sup>(١٥٤)</sup>.

وبهذه الأدلة المتقدمة قال جمهور العلماء بحجية القياس وأنه مصدر من مصادر التشريع ومدرك من مداركه وهو أول طريق يلجأ إليه المجتهد لاستنباط الأحكام فيما لا نص فيه، وهو أوضح طرق الاستنباط الأخرى وهو أخص من الاجتهاد، وقد يسمى اجتهاداً مجازاً من إطلاق السبب على المسبب، وذلك لأن القياس يفتقر إلى الاجتهاد، وهو من مستلزماته وليس الاجتهاد بمفتقر إلى القياس، لأن الاجتهاد هو بذل الجهد في طلب الحق بقياس أو غيره من الوسائل المعتبرة شرعاً في استنباط الأحكام هذا ما عليه جمهور العلماء، وقيل هما شيء واحد ونسب هذا القول<sup>(١٥٥)</sup> إلى الإمام الشافعي<sup>(١٥٦)</sup> رحمه الله.

---

(١٥٤) انظر أصول التشريع العام مجرد من تفسير المنار ص ٦٧.

(١٥٥) انظر أصول البزدوي ٢٦٨/٣.

(١٥٦) الإمام الشافعي محمد بن ادريس بن عثمان الهاشمي المطلبي ولد في غزة سنة ١٥٠ هـ وتوفي بالقاهرة سنة ٢٠٤ هـ وهو أول من وضع أصول الفقه، وكتابه الرسالة يعتبر أقدم كتاب بل أول كتاب ألف في أصول الفقه الإسلامي. انظر تاريخ بغداد ٥٦/٢ - ٧٣ وحلية الأولياء ٦٣/٩ وطبقات الشافعية ١٨٥/١ حلي. وآداب الشافعي ومناقبه لابن أبي حاتم تحقيق أستاذنا الشيخ عبد الغني عبد الخالق، ومناقب الشافعي للرازي.



**الباب الأول**  
**في الأهداف والمصالح إجمالاً**



## تمهيد

تفضل الله على عباده بالخلق، ولم يتركهم سدى، بل بعث إليهم بالرسول، وأنزل لهم الكتب، ليخرجهم بذلك من الظلمات إلى النور، ويهديهم إلى سواء السبيل، ويعصمهم بذلك من الانحراف والضلال.

وهؤلاء الرسل جميعهم جاءوا من عند الله بدين واحد، وشرائع متفقة في أصولها الممثلة في أمهات الفضائل وكبريات الرذائل التي لم تأت شريعة من عند الله بإباحتها كالقتل، والزنى، وأكل أموال الناس بغير حق.

واقترضت مشيئته عز وجل أن يشرع لعباده من الأحكام ما فيه صلاح أمرهم في حياتهم ومعادهم، وأن يضع لهم من النظم، والقوانين ما يحقق لهم الخير والمصلحة.

والغاية التي رسمها الله لعباده من تلك الشرائع واحدة وهي حصول السعادة لهم في الدارين.

ومما لا شك فيه أن هداية الناس وإخراجهم من الظلمات إلى النور هدف وغاية اشتملت عليها جميع الكتب السماوية بما تضمنت من نظم وأحكام، ويرشدنا إلى ذلك ما جاء في القرآن الكريم وهو المهيمن موضحاً مصلحة العباد في إرسال الرسل وإنزال الكتب، وخاصة خاتم الرسل محمد عليه الصلاة

والسلام، ومن ذلك قوله تعالى ﴿رسلًا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾<sup>(١)</sup>.

وقال في حق رسولنا ﷺ ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾<sup>(٢)</sup> وقال في إنزال الكتب ﴿وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني إسرائيل﴾<sup>(٣)</sup> وقال ﴿نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه، وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس﴾<sup>(٤)</sup> وأكد مصلحة المسلمين التي جاء بها القرآن خاصة بقوله ﴿كتاب أنزلناه إليك لتُخْرِجَ الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم﴾<sup>(٥)</sup> وقوله ﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً كبيراً﴾<sup>(٦)</sup> وقوله ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين﴾<sup>(٧)</sup>.

ويزيدنا تبصرة بذلك ما تعلق بالأحكام الجزئية من مصالح، دنيوية وأخروية كقوله تعالى في الصلاة: ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾<sup>(٨)</sup> وفي الصيام ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾<sup>(٩)</sup> وفي الزكاة ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾<sup>(١٠)</sup> وفي الحج ﴿وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق ليشهدوا منافع لهم﴾<sup>(١١)</sup> وفي القصاص ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون﴾<sup>(١٢)</sup> وقال في الخمر ﴿فاجتنبوه لعلكم تفلحون﴾<sup>(١٣)</sup>.

(١) سورة النساء آية: ١٦٥.

(٢) سورة الأنبياء آية: ١٠٧.

(٣) سورة الإسراء آية: ٢.

(٤) سورة آل عمران الآيات: ٣-٤.

(٥) سورة إبراهيم آية: ١.

(٦) سورة الإسراء آية: ٩.

(٧) سورة البقرة آية: ٢.

(٨) سورة العنكبوت آية: ٤٥.

(٩) سورة البقرة آية: ١٨٣.

(١٠) سورة التوبة آية: ١٠٣.

(١١) سورة الحج آية: ٢٧.

(١٢) سورة البقرة آية: ١٧٩.

(١٣) سورة المائدة آية: ٩٠.

فمما تقدم نعلم يقيناً أن الله سبحانه وتعالى لم يترك عباده سدى، بل أنعم عليهم بعد نعمة الخلق بإرسال الرسل إليهم مبشرين ومنذرين، وأنزل معهم الكتب المتضمنة لهداية العباد إلى الحق والخير والسعادة في الدارين، وجميع الأحكام الكلية والجزئية تهدف إلى تحقيق مصالحهم. وقد اتفقت كلمة العلماء على أن أحكام الله تعالى قائمة على رعاية المصالح، وإن اختلفت عباراتهم في التعبير عن ذلك<sup>(١٤)</sup> وسيأتي تفصيل لذلك بإذن الله.

---

(١٤) انظر الموافقات ٣/٢ ونبراس العقول ٣٢٣ - ٣٢٨ ومجموعة رسائل في أصول الفقه رقم ٦١٢ بدار الكتب المصرية ص ٥١ ومقاصد الشريعة مذكرة لأستاذنا الشيخ محمد أنيس عبادة ص ٩ وما بعدها.





## الفصل الأول

### في الأهداف

ويتضمن ثلاثة مباحث:

الأول: في تعريف الهدف لغةً وشرعاً.

الثاني: في بيان أن العمل المناقض لقصد الشارع باطل.

الثالث: في إثبات حاجة المجتهد إلى معرفة الأهداف.

### المبحث الأول: في تعريف الهدف لغةً وشرعاً

ويتضمن: تعريف الهدف لغةً، مع بيان المراد به في الشرع، وبيان أن للشارع مقاصد في التشريع.

الهدف: معناه في اللغة: كل مرتفع عظيم، من بناء أو كتيب رمل، أو جبل، ويطلق على الغرض وجمعه أهداف كغرض وأغراض<sup>(١)</sup>.

والمراد بأهداف الشريعة: مقاصدها التي شرعت الأحكام لتحقيقها، ومقاصد الشارع هي المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم، سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع، أو عن طريق دفع المضار<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر القاموس المحيط ٢٠٦/٣ والمصباح المنير ٩٨٣.

(٢) انظر شفاء الغليل للغزالي ص ١٠٣ تحقيق الدكتور حمد عبيد الكيسي. والموافقات ١٣/٢ =

والمقاصد إما أن تكون ضرورية أو حاجية، أو تحسينية وقد أحصى العلماء المقاصد الضرورية في خمسة: وهي حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وزاد بعضهم حفظ العرض، ولكنه في الواقع داخل في حفظ النفس أو النسل، كما يأتي، فلو اختل واحد من هذه الأمور الخمسة لاختلف لأجله الحياة. فلو فقد المال لما عاش إنسان، ولو فقد النسل لبقيت الدنيا إلى أجل محدود، وتنتهي بانتهاء الجيل الذي عليها أو لاختلف الناس وبعُد العطف. وكان كل واحد همه نفسه، ولو اختل العقل لاختلفت الدنيا وكانت دنيا حيوان أعجم لا دنيا إنسان مفكر. وكائن مكرم ومفضل بمزية العقل، ولو اختلت النفس وأهدرت لما هدأت الحياة، ولا بقيت، ولو ذهب الدين لعادت فوضى الجاهلية وعاش الناس في قلق واضطراب<sup>(٣)</sup>.

من أجل ذلك جعل العلماء هذه الأمور الخمسة مما تدعو ضرورة الحياة إلى حفظها، واتفقت الملل، والشرائع على وجوب المحافظة عليها، وقد شرع الله لحفظ هذه الضروريات أحكاماً لوجودها. وأخرى للمحافظة عليها حتى لا تنعدم بعد الوجود ووجوب المحافظة على هذه الأمور معلوم على سبيل القطع، فقد علم على القطع أن حفظ النفس والعقل والبضع والمال مقصود في الشرع فجعل القتل سبباً لإيجاب القصاص، وحرّم الخمر لأنه يزيل العقل، وحرّم الزنى دفعاً للفساد ومنع التعدي على حق الغير، وأوجب الضمان، ومعاقبة السارق، وقاطع الطريق<sup>(٤)</sup>.

وأطلق العلماء على هذه الأمور اسم الكليات الخمسة التي تعتبر عندهم أصولاً للشريعة، وأهدافها العامة التي ترمي إلى حفظها كما قال الشاطبي «إن الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة: وهي الدين، والنفس، والعقل، والنسل والمال»<sup>(٥)</sup>.

= ونبراس العقول ٣٢٣ - ٣٢٨ ومقاصد الشريعة مذكرة لأستاذنا الشيخ محمد أنيس عبادة ص ٩ وما بعدها.

(٣) انظر تحليل الأحكام لمحمد مصطفى شلبي ٢٨٢ - ٢٨٣.

(٤) انظر شفاء الغليل ١٠٣ والموافقات ٨/٢.

(٥) انظر الموافقات ٢٩/٣

وقد بدأت المحافظة إجمالاً على هذه الضروريات بنزول التشريع المكي، أما الدين فهو أصل ما دعا إليه القرآن والسنة، وهو أول ما نزل بمكة، وأما النفس فالمحافظة عليها جاءت في قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾<sup>(٦)</sup> وقوله ﴿وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾<sup>(٧)</sup> وقوله ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حُرِّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَّرْتُمْ إِلَيْهِ﴾<sup>(٨)</sup> وأشبه ذلك. فهذه الآيات مكية دلت على تحريم قتل النفس وإباحة الطيبات. والمحرمات لا يقدم عليها الإنسان إلا في حالة الضرورة.

وأما العقل: فهو وإن لم يرد تحريم ما يفسده - وهو الخمر إلا بالمدينة فقد ورد في المكيات مجملاً إذ هو داخل في حرمة حفظ النفس كسائر الأعضاء، ومنافعها من السمع والبصر وغيرهما، فالعقل محفوظ شرعاً في الأصول المكية عما يزيله رأساً كسائر الأعضاء ولو ساعة أو لحظة.

وأما النسل: فقد ورد المكي من القرآن بتحريم الزنى والأمر بحفظ الفروج إلا على الأزواج أو ملك اليمين. وأما المال فورد فيه تحريم الظلم وأكل مال اليتيم، والإسراف والبغي ونقص المكيال أو الميزان، والفساد في الأرض، وما ورد بهذا المعنى. وأما العرض الملحق بها فداخل تحت النهي عن أذية النفوس. ولم ترد هذه الأمور من جانب العدم إلا وحفظها من جانب الوجود حاصل.

وذلك ظاهر في الأربعة الأواخر، وأما الدين فراجع إلى التصديق بالقلب، والانقياد بالجوارح. والتصديق بالقلب آت بالمقصود في الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، ليفرغ عن ذلك كل ما جاء مفصلاً في المدني، فالأصل وارد في المكي، والانقياد بالجوارح حاصل بوجه واحد ويكون ما زاد عن ذلك تكميلاً. أي أن الأركان العملية في الإسلام أربعة<sup>(٩)</sup>.

وقد جاء في المكي من ذلك النطق بالشهادتين. والصلاة، والزكاة، وذلك

(٦) سورة الإسراء آية: ٣٣.

(٧) سورة التكويد الآيات: ٨-٩.

(٨) سورة الأنعام آية: ١١٩.

(٩) انظر الموافقات: ٢٩/٣.

يحصل به معنى الانقياد، وأما الصوم، والحج فمدنيان من باب التكميل على أن الحج كان من فعل العرب، أولاً عن وراثته أبيهم إبراهيم فجاء الإسلام فأصلح منه ما أفسدوه وردّهم فيه إلى الحق، وكذلك الصيام أيضاً فقد كانت الجاهلية تصوم يوم عاشوراء، وكان النبي ﷺ يصومه أيضاً حين قدم المدينة فصامه وأمر بصيامه حتى نسخه رمضان<sup>(١٠)</sup>.

وبهذا نعلم أن هدف الشريعة وغايتها: هو مصلحة الإنسان كخليفة في الأرض، وكائن مكرم ومفضل عند الله، وكمسؤول أمامه في يوم لا ينفع فيه مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم، لأن الله عزّ وجلّ استخلفه على إقامة العدل والإنصاف، وعمارة الأرض، وغاية الغايات هي تحقيق السعادة في الدنيا، والآخرة لمن اتبع هداه وانقاد لأمره ونهيه، وسيأتي تفصيل ذلك بإذن الله.

ولا يشك أحد في أن كل شريعة شرعت للناس لا بد من أن تكون أحكامها المشروعة ترمي إلى مقاصد لشارعها وإلا كانت عبثاً، والعبث بعيد عن تصرفات العقلاء فضلاً عن خالق العقلاء، فهل للشريعة الإسلامية التي تعتبر خاتمة الشرائع والمهيمنة عليها مقاصد ترمي إليها؟ نجيب على ذلك في الفقرات التالية.

### بيان أن للشارع مقاصد من التشريع

نحن نعلم أن الشريعة الإسلامية: هي أعظم الشرائع على الإطلاق وأقومها، فلا بد لها من مقاصد ترمي إلى تحقيقها.

فنقول: المقاصد نوعان: مقاصد الخالق من الخلق، ومقاصده من التشريع.

أما مقاصده من الخلق فتنحصر في أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً. كما دلّ على ذلك قوله تعالى ﴿وما خلقت الإنس والجن إلا ليعبدون﴾<sup>(١١)</sup> وهذا المقصد عام في جميع الرسالات السماوية كما جاء ذلك في كثير من آيات

(١٠) المصدر السابق: ٣/٣٠.

(١١) سورة الذاريات آية: ٥٦.

القرآن الكريم مثل قوله تعالى ﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن أعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت﴾<sup>(١٢)</sup> وقوله ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون﴾<sup>(١٣)</sup> وقوله تعالى ﴿واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون﴾<sup>(١٤)</sup> فهذه الآيات وما في معناها صريحة في أن الله خلق عباده ليعبدوه ولا يشركوا به شيئا. والعبادة تستلزم معرفة المعبود فمعرفة الله هي الواجب الأول، والغاية الحميدة التي يحصل بها كمال البشر وسعادتهم ونجاتهم، وهي حقيقة قول لا إله إلا الله وبها بعث الله جميع الرسل وأنزل الكتب، ولا تصلح النفس ولا تزكوا إلا بها<sup>(١٥)</sup>.

وإذا قصد الخالق من الخلق أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا فإن القصد لا يستلزم عودة ثمرة المقصود إلى القاصد ولذلك عندما نقول قصد الشارع فيجب ألا يتطرق إلى الأذهان أن ثمرة معرفة الله وعبادته دون غيره ستعود إليه سبحانه وتعالى علوا كبيرا، بل إن جميع ثمرات التكليف العاجلة والآجلة تعود إلى المكلف، وهذا أمر واضح لا ريب فيه لأن الله غني عن العالمين كما جاء ذلك في قوله تعالى ﴿يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد﴾<sup>(١٦)</sup>.

وهذا النوع من المقاصد لا كلام لنا فيه. وإن كان يعتبر أصلا لما نحن بصدد الكلام عنه.

النوع الثاني: مقاصد الشارع من التشريع ونعني بها الغاية التي يرمي إليها التشريع والأسرار التي وضعها الشارع الحكيم عند كل حكم من الأحكام، وبذلك تكون الشريعة مستهدفة تحقيق مقصد عام، وهو إسعاد الأفراد والجماعة، وحفظ النظام، وتعمير الدنيا بكل ما يوصل إلى الخير والكمال الإنساني حتى تصير الدنيا مزرعة للأخرة فيحظى الإنسان بسعادة الدارين.

(١٢) سورة النحل آية: ٣٦.

(١٣) سورة الأنبياء آية: ٢٥.

(١٤) سورة الزخرف آية: ٤٥.

(١٥) انظر مفتاح دار السعادة لابن القيم ١١٩/٢. والموافقات ١٢٠/٢ وما بعدها.

(١٦) سورة فاطر آية: ١٥.

ولذا كانت ولا زالت رسالة الإسلام هدى ورحمةً، وعدلاً وإحساناً، تقوم على اليسر، ورفع الحرج، ومن أجل الوصول إلى هذا المقصد العام جاءت الشريعة بما يأتي من المبادئ مثل مبدأ رفع الحرج، ودفع الضرر، ووجوب العدل والتشاور والاعتصام بحبل الله. ورعاية الحقوق، وأداء الأمانات إلى أهلها، والتزام الصدق والوفاء بالعهود، ونحو ذلك من الأسس التي نزلت الشرائع السماوية من أجل تحقيقها.

فإن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً<sup>(١٧)</sup>، ويرى الشيخ ابن عاشور<sup>(١٨)</sup> أن المراد بالآجل هو عواقب الأمور في الحاضرة لا في الدار الآخرة معللاً لذلك بقوله: لأن الشرائع لا تحدد للناس سيرهم في الآخرة، ولكن الآخرة جعلها الله على الأحوال التي كانوا عليها في الدنيا، وفسر المراد بالآجل بقوله: إن من التكاليف الشرعية قد يبدو فيها حرج وضرر للمكلفين، وتفويت مصالحهم عليهم، كشرب الخمر، وتحريم بيعها ولكن المتدبر إذا تدبر في تلك التشريعات ظهرت له مصالحها، في عواقب الأمور.

ولكن هل هذا الرأي يمنع من كون المراد بالآجلة هي الآخرة؟.

الواقع إن مقاصد الشريعة تشمل مصالح الدنيا والآخرة، وعليه لا يمنع هذا الرأي من أن المراد بالآجلة هي الآخرة.

لأن المقاصد هي المصالح والمصالح ثمرة للأعمال الصالحة، وثمره الأعمال، قد تكون في الدنيا، وقد تكون في الآخرة. ولذلك لا مجال لقوله: لأن الشرائع لا تحدد للناس سيرهم في الآخرة. فالقصد من التشريع هو تحقيق مصالح الدنيا أو الآخرة.

فالعمل والسعي لا بد أن يكون في الدنيا ولكن المصلحة التي هي ثمرة للعمل ونتيجة له لا يلزم أن يكون في الدنيا، والقرآن جاء فيه ﴿من كان يريد

(١٧) انظر مقاصد الشريعة لأستاذنا الشيخ محمد أنيس عبادة ص ٨، ٩.

(١٨) هو محمد الطاهر بن عاشور شيخ جامع الزيتونة، وفروعه من علماء تونس المعاصرين وله كتاب بعنوان مقاصد الشريعة الإسلامية طبع بتونس: الناشر مكتبة الاستقامة بسوق العطارين.

العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد، ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموماً مدحوراً<sup>(١٩)</sup> ثم قال ﴿ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن، فأولئك كان سعيهم مشكوراً﴾<sup>(٢٠)</sup> فهذه الآية تدل على أن السعي للآخرة لا بد أن يكون في الدنيا بمقتضى التشريع، وبذلك يستحق العامل عطاء ربه، في الدنيا والآخرة. وقد قال الشاطبي: أما أن مصالح التكليف عائدة على المكلف في العاجل والأجل فصحيح<sup>(٢١)</sup> وعليه فإن مقاصد الشارع تتضمن المصالح الآجلة والعاجلة، وهذا لا يمنع من أن تكون للشارع مصالح لا تدرك في بادئ الرأي إلا بعد تمحيص.

### الأدلة التي تثبت أن للشرعية مقاصد

نستدل على أن للشرعية مقاصد بأدلة متنوعة مثل بعثة الرسل، واستقراء موارد الأحكام التي جاء بها القرآن والسنة. والقواعد الكلية التي حظيت بإجماع علماء الشريعة لأن هذه القواعد حاكمة على الجزئيات التي تدخل تحت لوائها.

أما بعثة الرسل فقد جاءت الآيات القرآنية العديدة التي توضح أن المقصود من بعثة الرسل: هو الرحمة بالعباد، وإرشادهم إلى الحق والخير، كقوله تعالى ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾<sup>(٢٢)</sup> وقوله تعالى ﴿يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين﴾<sup>(٢٣)</sup> وقوله تعالى: ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾<sup>(٢٤)</sup> وقوله ﴿هذا بصائر للناس وهدى ورحمة لقوم يوقنون﴾<sup>(٢٥)</sup>.

فهذه الآيات واضحة الدلالة في أن بعثة الرسل ما هي إلا رحمة من الله لعباده فمن قبل هذه الرحمة وشكر النعمة سعد في الدنيا والآخرة. ومن ردّها

(١٩) سورة الإسراء آية: ١٨ .

(٢٠) سورة الإسراء آية: ١٩ .

(٢١) الموافقات ١٢٣/٢ ط صبيح .

(٢٢) سورة الأنبياء آية: ١٠٧ .

(٢٣) سورة يونس آية: ٥٧ .

(٢٤) سورة النساء آية: ١٦٥ .

(٢٥) سورة الجاثية آية: ٢٠ .

وجحدها خسر الدنيا والآخرة، وذلك هو الخسران المبين كما قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ كَفْرًا، وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ﴾<sup>(٢٦)</sup>. وقال: ﴿فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى، وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِن لَّهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا، وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾<sup>(٢٧)</sup>، فهذا يدل على أن اتباع الرسل فيه سعادة الدارين، ومخالفتهم فيها شقاء الدنيا والآخرة، وبذلك تكون بعثة الرسل من عند الله، لتحقيق مقاصد الله في خلقه وأمره، فهو يدل على أن للشارع مقاصد.

### استقراء موارد الأحكام

إذا استقرينا موارد الأحكام التي جاء بها الكتاب والسنة، وجدناها جميعاً ترمي إلى تحقيق مقاصد للشارع من تشريع تلك الأحكام.

أولاً: ماجاء في الكتاب:

١ - قوله تعالى: ﴿إِن اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾<sup>(٢٨)</sup>.

وحقيقة العدل بين شيئين أو شخصين: التسوية والموازنة بينهما في أمر ما. فالمقصود به إذن مراعاة التوسط بين طرفي الإفراط، والتفريط في كل شيء. فالعدل بين الناس مقصود للشارع، ويبرز هذا المعنى تصريح الآية بالمفهوم المخالف للعدل المأمور به وهو النهي عن الفحشاء والمنكر والبغي، وهذه الثلاثة ما هي إلا جماع المفسدات المختلفة التي تعرقل تحقيق السعادة للناس.

وقد روي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: عن هذه الآية: هي أجمع آية في القرآن للخير والشر. ولو لم يكن فيه غير هذه الآية لكفت في كونها تبياناً لكل شيء وهدي. ويتصل بمعنى هذه الآية قوله تعالى: ﴿إِن اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَأْتُوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا، وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾<sup>(٢٩)</sup>.

(٢٦) سورة إبراهيم آية: ٢٨.

(٢٧) سورة طه الآيات: ١٢٣ - ١٢٤.

(٢٨) سورة النحل آية: ٩٠.

(٢٩) سورة النساء آية: ٥٨.



٢ - قوله تعالى: ﴿يَأْيُهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (٣٠).

فقد جعل الله ما يدعو إليه الرسول سبباً للحياة، والمراد بها هنا الحياة الكاملة الشاملة لحياة الدنيا، والآخرة، لأن السعادة المطلوبة لا تتم إلا بوجودها في شطريها الدنيوي والآخروي، ولذا فقد أُنِيطَ عَزَّ وَجَلَّ السعادة الأبدية للإنسان باتباع دعوة الإسلام والانقياد لهديه ويؤكد معنى الآية المتقدمة قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّه حَيَاةً طَيِّبَةً، وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (٣١).

٣ - قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَيَشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ، وَهُوَ أَلَدُ الْخِصَامِ، وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ (٣٢).

فقد نبه الله بهذه الآية على أقوام لأنهم يكذبون فيما يدعون من التمسك بهدي الإسلام وتعاليمه، في الوقت الذي هم فيه يقدمون على أعمال الفساد في الأرض وإهلاك الحرث والنسل، وهذا مناقض لقصد الشارع في خلقه وأمره، لأن العبث بالحرث والنسل ما هو إلا عبث بأهم ما تقوم عليه معاش الناس، وحياتهم. فقد جعل الله عَزَّ وَجَلَّ ميزان الصدق والكذب في السير على تعاليم الإسلام مدى المحافظة على مقاصده من تشريع الأحكام، وما به قوام حياة الناس وسعادتهم.

٤ - هناك آيات كثيرة: جاءت في معرض التعليل لأحكام جزئية تُرشدنا أيضاً إلى مقاصد الشارع من تلك الأحكام وأمثالها. مثال ذلك:

قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (٣٣) وقوله ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ﴾

(٣٠) سورة الأنفال آية: ٢٤ .

(٣١) سورة النحل آية: ٩٧ .

(٣٢) سورة البقرة الآيات: ٢٠٤ - ٢٠٥ .

(٣٣) سورة البقرة آية: ١٨٥ .

عليكم ﴿٣٤﴾ وقوله ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾ ﴿٣٥﴾ وقوله عن الخمر ﴿فيها إثم كبير، ومنافع للناس وإثمها أكبر من نفعها﴾ ﴿٣٦﴾ وقوله عنها أيضاً ﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة، والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله، وعن الصلاة، فهل أنتم متتهون﴾ ﴿٣٧﴾.

فهذه الآيات توضح لنا مقصود الشارع من أحكام الشريعة وذلك لأن رفع الحرج والعسر، عن الناس وإبعاد العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة وإهلاك النفوس بغير حق كل هذا مقصود للشارع. فهذه الآيات تدل على أن للشارع قصداً من تشريعه للأحكام.

ثانياً: ماجاء في السنة:

١ - قوله عليه الصلاة والسلام: «الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق» ﴿٣٨﴾ فقد جمع رسول الله ﷺ حقيقة الدين بين طرفين اثنين بدأ أولهما بعقيدة التوحيد من هذه البداية منتهياً بآخر الطرف الثاني، وهو أبسط نموذج لخدمة المقاصد العامة كإمطة الأذى عن الطريق وبذلك ندرك أن مقاصد الشارع محصورة بين وجوه المصالح كبيرة كانت أو صغيرة.

ويؤكد هذا المعنى ما روي عن النبي ﷺ إنه قال «كل سُلامى من الناس عليه صدقة، كل يوم تطلع فيه الشمس تعدل بين اثنين صدقة، وتعين الرجل في دابته، فتحمله عليها، أو ترفع له عليها متاعه صدقة، والكلمة الطيبة صدقة، وكل خطوة تمشيها إلى الصلاة صدقة، وتُميط الأذى عن الطريق صدقة» ﴿٣٩﴾.

٢ - قوله صلى الله عليه وسلم: «الخلق عيال الله فأحبهم إلى الله أنفعهم

(٣٤) سورة المائدة آية: ٦

(٣٥) سورة البقرة آية: ١٧٩ .

(٣٦) سورة البقرة آية: ٢١٩ .

(٣٧) سورة المائدة آية: ٩١ .

(٣٨) جاء في سنن أبوداود، وابن ماجه .

(٣٩) رواه البخاري ومسلم وأبوداود، واللفظ لمسلم .

لِعِبَالِهِ»<sup>(٤٠)</sup> فقد جعل الرسول عليه الصلاة والسلام مناط قرب الإنسان من الله تعالى وحبّه له هو مدى تقديمه النفع والخدمة لعباده، وذلك برعاية مقاصده، وتوفير السعادة لهم. ومن هنا كانت الفضيلة في نظر الإسلام فضيلة بسبب ما تثمر من نفع للناس في معاشهم ومعادهم، والرذيلة رذيلة بسبب ما تتركه من آثار الفساد فيما بينهم، والفضيلة والرذيلة لم يقل أحد من المسلمين أنهما إسمان يستحقهما جوهر الفعل لذاته بقطع النظر عن ثمراته ونتائجه.

٣ - قوله صلى الله عليه وسلم: «لا ضرر ولا ضرار»<sup>(٤١)</sup> والضرر هو محاولة الإنسان إلحاق المفسدة بنفسه أو بغيره، والضرار أن يتراشق اثنان بما فيه مفسدة لهما، وهذه قاعدة كبرى أغلق بها رسول الله ﷺ منافذ الضرر والفساد أمام المسلمين، فلم يبق في تشريع الإسلام إلا كل ما فيه صلاح دنياهم وأخراهم.

ثالثاً: الاستدلال ببعض القواعد الشرعية المجمع عليها:

القاعدة الأولى: انقسام المعاصي التي نهى عنها الشارع إلى صغائر وكبائر وتفاوت الإثم المترتب عليها حسب هذا التقسيم، وبيان أن طلب الشارع لتحصيل أعلى الطاعات، كطلبه لتحصيل أدناها في الحد، والحقيقة كما أن طلبه لدفع أعظم المعاصي كطلبه لدفع أدناها إذ لا تفاوت بين طلب وطلب وإنما التفاوت بين المطلوبات من جلب المصالح ودرء المفسدات، ولذلك انقسمت الطاعات إلى الفاضل والأفضل لانقسام مصالحها إلى الكامل والأكمل، وانقسمت المعاصي إلى الكبير والأكبر لانقسام مفسداتها إلى الرذيل والأرذل<sup>(٤٢)</sup>.

فالطلب الجازم لا يتفاوت بذاته. مع أنه قد ثبت بصريح القرآن، وصحيح الحديث أن في الذنوب ما يعظم اثمه ويشتد على المقترف جريرته كالسبع الموبقات التي نهى عنها رسول الله ﷺ حيث قال «اجتنبوا السبع الموبقات قالوا يارسول الله وما هي؟ قال الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله

(٤٠) الطبراني في المعجم وأبو يعلى في مسنده.

(٤١) أخرجه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما. وانظر النهاية في غريب الحديث لابن الأثير في معنى

الضرر والضرار الجزء الثالث ص ٨١

(٤٢) قواعد الأحكام لابن عبد السلام ١/٢٢ - ٢٣.

إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولّي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات،<sup>(٤٣)</sup>.

وفي المعاصي ما دون ذلك: وهو ما سماه القرآن بالسيئات واللمم وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكْفُرْ عَنْكُمْ سِيئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾<sup>(٤٤)</sup> وقوله تعالى ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشِ إِلَّا اللَّمَمَ: إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ﴾<sup>(٤٤)</sup>.

ومما تقدم ندرك انحصار سبب تفاوت الجريرة والإثم في تفاوت أثر المعصية، وما تجلبه من الشرور والمفاسد للعباد، كما انحصر سبب تفاوت المثوبة على الطاعات في تفاوت نتائجها من المصالح العائدة إليهم.

وعلى هذا الأساس قاس العلماء على السبع الموبقات المنصوص عليها، ما يشبهها. إذ قارنوا مفسدة الذنب بمفاسد الكبائر المنصوص عليها. كما قال العزبن عبد السلام في قواعده: إذا أردت معرفة الفرق بين الصغائر والكبائر فاعرض مفسده الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص عليها. فإن نقصت عن أقل مفاسد الكبائر، فهي من الصغائر، وإن ساوت أدنى مفاسد الكبائر أو أربت عليها، فهي من الكبائر، ثم قال: فمن شتم الرب، أو الرسول، أو استهان بالرسول أو كذب واحداً منهم، أو ضمخ الكعبة بالعدرة أو ألقى المصحف في القاذورات فهذا من أكبر الكبائر، ولم يصرح الشرع بأنه كبيرة. وكذلك من أمسك امرأة محصنة لمن يزني بها أو مسلماً لمن يقتله فلا شك أن مفسدة ذلك أعظم من مفسدة أكل مال اليتيم مع كونه من الكبائر، وكذلك لو دلّ الكفار على عورة المسلمين مع علمه بأنهم يستأصلونهم بدلالته، ويسبون حرمهم وأطفالهم ويغتزمون أموالهم، ويزنون بنسائهم ويخربون ديارهم فإن تسببه إلى هذه المفاسد أعظم من تولّيه يوم الزحف بغير عذر مع كونه من الكبائر<sup>(٤٥)</sup>.

وبهذه الطريقة ألحقوا المعاصي ذات المفاسد العظيمة والتي لم ينص على

(٤٥) انظر قواعد الأحكام ٢٣/١.

(٤٣) رواه البخاري عن أبي هريرة.

(٤٤) سورة النساء آية: ٣١.

(٤٤م) سورة الشورى آية: ٣٧.

أنها من الكبائر، وأعطوها حكم الكبيرة. وهذه القسمة بين المعاصي تدل على أن مقاصد الشارع تتفاوت بحسب عظم المصالح وحقارتها، فكلما عظمت المصلحة زاد الاهتمام بتحصيلها، ومنع ما يحول دون حصولها أو يعرض وجودها للخطر، كما يتضح لنا ذلك عند تقسيم المصالح الآتي.

وهذا يدل على أن الشريعة جاءت للمحافظة على مصالح الناس، ودفع الفساد الواقع أو المتوقع عنهم. وانقسام المعاصي إلى كبائر وصغائر هو المذهب المعتمد عند جمهور العلماء<sup>(٤٦)</sup>.

**القاعدة الثانية:** ثبوت خطاب الوضع في الأحكام المتضمنة لما يسمى بالجوابر، لأن مناط التكليف إنما هو العقل والبلوغ كما هو معلوم، غير أن كل تصرف يصدر من فرد ما من شأنه تفويت مصلحة على أحد من الناس يصلح سبباً لحكم وضعي يتعلق به لأن الغرض من مشروعية الجوابر هو جبر ما فات من مصالح حقوق الله وحقوق عباده، ولا يشترط في ذلك أن يكون من وجب عليه الجبر أثماً، وكذلك شرع الجبر مع العمد والخطأ، والجهل والعلم والذكر والنسيان وعلى المجانين والصبيان. ولذلك قال العلماء العمد والخطأ في أموال الناس سواء، لأنهما اشتركا في الإلتلاف الذي هو علة للضمان وإن افرق في علة الإثم. وربط الضمان بالإلتلاف من باب ربط الأحكام بأسبابها، وهو مقتضى العدل الذي لا تتم المصلحة إلا به. كما أوجب الشرع على القاتل خطأ دية القتل، وذلك لا يعتمد على التكليف فيضمن الصبي والمجنون والنائم ما أتلفوه من الأموال<sup>(٤٧)</sup>.

وهذا من الشرائع العامة التي لا تتم مصالح الأمة إلا بها فلو لم يضمنوا جنایات أيديهم لأتلف بعضهم أموال بعض، وأدعى الخطأ، وعدم القصد، وهذا بخلاف أحكام الإثم والعقوبات، فإنها تابعة للمخالفة ومعصية العبد، ولذلك فرقت الشريعة فيها بين العمد والمخطيء<sup>(٤٨)</sup>.

(٤٦) انظر تفسير الفخر الرازي ٢٠٦/٣ - ٢٠٩.

(٤٧) انظر إعلام الموقعين ١١٤/٢ - ١١٥ وقواعد الأحكام ١٧٨/١ وضوابط المصلحة ٨١ للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، رسالة دكتوراه.

(٤٨) إعلام الموقعين ١١٥/٢ وقواعد الأحكام ١٧٨/١.

وأما جمع الشريعة بين المكلف وغيره في وجوب الزكاة فهذه مسألة نزاع واجتهاد، وليس عن صاحب الشرع نص بالتسوية، ولا بعدمها، والذين سوا بينهما رأوا ذلك من حقوق الأموال التي جعل الله عز وجل الأموال سبباً في ثبوتها، وهي حق الفقراء في نفس هذا المال سواء كان مالكة، مكلفاً، أو غير مكلف كما جعل في ماله حق الإنفاق على بهائم، ورقيقه، وأقاربه، فكذلك جعل في ماله حقاً للفقراء والمساكين<sup>(٤٩)</sup>.

وبهذا نعلم إن الله تعالى أثبت هذه الأحكام وأشباهها بموجب خطاب الوضع سواء أكانت شروط التكليف متوفرة أو لا والقصد بها استدراك مصالح العباد. ولولا هذا لضاقت حقوق الناس ومصالحهم بين ادعاء الخطأ، وعدم القصد، فقصد الشارع أن يحافظ على هذه المصالح بأدق الطرق وأحكمها في بلوغ الغاية.

#### القاعدة الثالثة: في اختلاف شروط المعاملات

فشروط صحة المعاملات وصفاتها وآثارها تختلف بحسب اختلاف طرقها إلى تحقيق مصالح العباد فاعتبر التوقيت في مثل عقد الإجارة، والمساقاة والمزارعة واعتبر الإطلاق في النكاح، لأن التوقيت طريق لتحصيل مصلحة تلك العقود بخلاف عقد النكاح، فإن التوقيت يتنافى مع المقصود من عقد النكاح وهو المحافظة على النسل. ومنع من بيع المعدوم وإجارته لما في ذلك من الضرر، وغير ذلك من ألوان الاختلاف في العقود، لأن كل عقد يقصد به تحقيق مصلحة معينة كما في مصلحة الإجارة والبيع والنكاح<sup>(٥٠)</sup>.

القاعدة الرابعة: مراعاة الشريعة لأعراف الناس الصالحة فالشريعة تراعي عرف الناس بشرط أن لا يجر عليهم مفسدة ولا يهدم لهم مصلحة، ومما يدل على ذلك إقرار الشارع الحكيم جملة من الأحكام التي كانت قد تعارف عليها العرب في جاهليتهم، كالقَسامة، والدية على العاقلة واشتراط الكفاءة في الزواج، والقراض، وكسوة الكعبة ونحو ذلك مما كان محموداً في الجاهلية،

(٤٩) إعلام الموقعين ١١٥/٢.

(٥٠) انظر ضوابط المصلحة ٨١ وقواعد الأحكام ١٤٣/٢.

ومتفقاً مع محاسن العادات، ومكارم الأخلاق<sup>(٥١)</sup>. وقد أكد الرسول عليه الصلاة والسلام هذا التقرير بقوله «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»<sup>(٥٢)</sup>.

وإذا ثبت هذا فقد ثبت لنا أن الشارع الحكيم راعى في تقريره لعادات الناس، وأعرافهم أو الغائها بحسب ما تقتضيه مصالحهم وما يستدعيه السبيل إلى سعادتهم، وبذلك تكون أحكام الشريعة لها مقاصد ترمي إليها.

فهذه الأدلة المتنوعة تجعلنا نقطع بأن للشارع مقاصد وأهداف تتحقق بواسطة اتباع أحكامه، وقد توصل العلماء السابقون بعد البحث في النصوص الجزئية والكلية والعموميات، والمطلقات والمقيدات في جميع أبواب الفقه فوجدوها كلها دائرة على حفظ مقاصد الشارع.

ولذا قال الغزالي: فقد عَلِمَ عَلَى الْقَطْعِ أَنْ حَفِظَ النَّفْسَ وَالْعَقْلَ وَالْبُضْعَ وَالْمَالَ مَقْصُودٌ فِي الشَّرْعِ<sup>(٥٣)</sup>، وقال العزبن عبد السلام «اعلم أن الله تعالى شرع في كل تصرف من التصرفات يحصل مقاصده، ويوفّر مصالحه، فشرع في باب ما يحصل مصالحه العامة، والخاصة، فإن عَمَّتِ المصلحة جميع التصرفات شرعت تلك المصلحة في كل تصرف، وإن اختصت ببعض التصرفات شرعت فيما اختصت به دون ما لم تختص به بل قد يشترط في بعض الأبواب ما يكون مبطلاً في غيره نظراً إلى مصلحة البابين»<sup>(٥٤)</sup>.

وقال الشاطبي في الموافقات: «الأحكام إنما وضعت لمصالح العباد في العاجل والأجل على حسب توقيف الشارع وعلى الحد الذي حدّه لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم فلا ينال العبد المصالح بنفسه بدون أن يناولها إياه الشرع الشريف»<sup>(٥٥)</sup>.

---

(٥١) انظر المصدر السابق.

(٥٢) رواه البخاري.

(٥٣) شفاء الغليل ١٠٣.

(٥٤) قواعد الأحكام ١٤٣/٢.

(٥٥) الموافقات ١٢.

ونص الأمدى في الأحكام على أن الأحكام مشروعة لمقاصد العباد،  
وتصدى لمن يخالف في ذلك .

وجاء في نبراس العقول<sup>(٥٦)</sup> «يبيد أن يوجد مخالف في أنه تعالى حكيم  
لا يفعل إلا لحكمة، ولا يشرع حكماً إلا لغاية من غير أن تكون باعثة له تعالى  
بحيث يعد بذلك مستكماً بغيره، بل على معنى أنها غاية وحكمة مترتبة على  
فعله وحكمه . والحاصل أن نصوص الكتاب والسنة التي أثبتت الأحكام أمراً  
ونهيًا، بينت معها الحكم والمصالح التي شرعت من أجلها . فأمرت بفعل ما أمر  
به لتحصيل المصلحة المترتبة على فعله . ونهت عن فعل المنهي عنه لدفع  
المفاسد المترتبة عليه . وهذا معناه أن المصالح يجب اعتبارها، وأن المفاسد يجب  
دفعها لأن الأحكام شرعت لذلك .

وإذا ثبت أن للشارع مقاصد من تشريع الأحكام فلا بد من مراعاة هذه  
المقاصد في الأعمال، وإلا لا تعتبر في نظر الشارع . ولذلك يحسن بنا أن نتعرض  
لبطلان العمل المناقض لقصد الشارع في المبحث التالي وبهذا نكون قد انتهينا  
من المبحث الأول .

### المبحث الثاني : في بيان أن العمل المناقض لقصد الشارع باطل

من المعلوم أن قصد الشارع من وضع الشريعة هو دخول المكلف تحت  
أحكامها ليخرج بذلك عن داعية هواه . حتى يكون عبد الله اختياراً، كما أنه عبد  
له اضطراراً<sup>(٥٧)</sup> وقد جاءت الأدلة بذلك كما تقدم في إثبات مقاصد الشارع من  
التشريع، كما جاءت النصوص القرآنية والأحاديث النبوية بدم اتباع الهوى، ودلت  
التجارب والعادات على أن اتباع الهوى، والمشى مع الأغراض والجري وراء  
الشهوات بدون قيد، لا بد من أن يؤدي ذلك إلى التهاجر، والتقاتل، وإهلاك

(٥٦) انظر ص ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٢٨ من نبراس العقول: للشيخ عيسى منوف وانظر بمقاصد الشريعة  
لأستاذنا الشيخ محمد أنيس عبادة مذكرة لطلبة الدراسات العليا في المقاصد والمصلحة ص ١٠ .

(٥٧) انظر الموافقات ٢/١٢٠ ط صبيح .



الحرث والنسل المضاد لمقاصد الشارع، فاتباع الأهواء أمر قد توارد النقل والعقل والسليم على ذمه (٥٨).

وإذا كان الأمر كذلك فلا يجوز لأحد أن يدعي على الشريعة أنها وضعت على مقتضى تشهي العباد، وأغراضهم، أما الوجوب والتحريم فمصادمتهما لمقتضى الاسترسال في متابعة الهوى، والأغراض فظاهرة، لأنه بمثابة القول له افعل كذا، كان لك فيه غرض أم لا، ولا تفعل كذا، كان لك فيه غرض أم لا، فإن اتفق للمكلف فيه غرض موافق وهوى باعث على مقتضى الأمر أو النهي فبالعرض لا بالأصل (٥٩).

أما بقية الأقسام، وإن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف فإنما دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره. فهي راجعة إلى إخراجها عن اختياره، لأنه يستطيع رفع حكم الإباحة مثلاً، أو تغييره، لا الخروج عن دائرته.

ويترتب على توارد الأهواء، والأغراض على الشيء الواحد انخراط النظام، ولذا قال الله عز وجل ﴿ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن﴾ (٦٠). وقد ذكر الرسول عليه الصلاة والسلام ضمن الثلاثة المهلكات الهوى المتبع. فإذا إباحة المباح مثلاً لا توجب دخوله تحت اختيار المكلف إلا من حيث كان قضاء من الشارع وإذا ذلك يكون اختياره تابعاً لوضع الشارع وغرضه مأخوذ من تحت الإذن الشرعي (٦١).

فإن قيل: إن وضع الشرائع إما أن يكون عبثاً أو لحكمة فالأول باطل باتفاق وقد قال الله تعالى: ﴿أفحسبتم أننا خلقناكم عبثاً﴾ (٦٢) وقال ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين، ما خلقناهما إلا بالحق﴾ (٦٣). وإن كان

---

(٥٨) المصدر السابق.

(٥٩) المصدر السابق.

(٦٠) سورة المؤمنون آية: ٧١.

(٦١) انظر الموافقات ٢/١٢٢ - ١٢٣.

(٦٢) سورة المؤمنون: ١١٥.

(٦٣) سورة الدخان الآيات: ٣٨ - ٣٩.

لحكمة ومصلحة فالمصلحة إما أن تكون راجعة إلى الله أو إلى العباد، ورجوعها إلى الله محال، لأنه غني عن العالمين، فيستحيل رجوع المصالح إليه حسبما تبين في علم الكلام: فلم يبق إلا رجوعها إلى العباد، وذلك مقتضى أغراضهم، لأن كل عاقل إنما يطلب مصلحة نفسه، وما يوافق هواه في دنياه وأخراه، والشريعة تكفلت لهم بهذا المطلب في ضمن التكليف. فكيف ينفي أن توضع الشرائع على وفق أغراض العباد ودواعي أهوائهم<sup>(٦٤)</sup>؟ والإجابة على ذلك: أن وضع الشريعة: إذا سلم أنها لمصالح العباد فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حدّه لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم ولذا كانت التكاليف الشرعية ثقيلة على النفوس، ويشهد بذلك الحس والعادة، والتجربة، لأن الأوامر والنواهي مخرجة له عن دواعي طبعه، وأغراضه حتى يأخذها من تحت الحدّ المشروع وهذا هو المراد. وهو عين مخالفة الأهواء والأغراض<sup>(٦٥)</sup>.

أما أن مصالح التكليف عائدة على المكلف في العاجل والأجل فصحيح، ولا يلزم من ذلك أن يكون نيته لها خارجاً عن حدود الشرع، وعليه فلا تناقض ولا تعارض بين هذا الكلام وبين ما تقدم لأن ما تقدم نظر في ثبوت الحظ والغرض من حيث أثبتته الشارع لا من حيث اقتضاه الهوى والشهوة وهذا هو المراد<sup>(٦٦)</sup>.

وإذا كانت الشريعة موضوعة لتكون ميزاناً يوزن به أفعال المكلفين في جميع الأحوال. وكان للشارع في هذه الأحكام مقاصد معينة، وهي جلب مصالح الدارين ودفع مفسدهما فلا يتوصل إذاً إلى شيء من تلك المصالح إلا بطريق الشرع وفي ضمن تكاليفه.

فإذا خالف المكلف ما جاء به الشرع فعمله يعتبر مناقضاً لقصد الشارع، وكل عمل يناقض قصد الشارع من التشريع يعتبر باطلاً، ولا يستحق القبول ولا الإثابة عليه<sup>(٦٧)</sup>.

(٦٤) انظر الموافقات ١٢٣/٢.

(٦٥) المصدر السابق.

(٦٦) انظر المصدر السابق ١٢٣/٢.

(٦٧) المصدر السابق ١٢٣/٢ وجامع العلوم والحكم ٥١ - ٥٢.

أما بطلان العمل المناقض للشريعة فهو ظاهر، لأن المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد فإذا خالف المكلف في فعل ذلك، في فعل من أفعاله لم يكن في تلك الأفعال التي خالف فيها جلب مصلحة ولا دفع مفسدة، لأن الأفعال والتروك متماثلة قبل ورود الشرع إذ لا تحسين ولا تقبيح كما تقدم في المقدمة عند الكلام على متعلقات الأفعال.

فإذا جاء الشارع بتعيين أحد المتماثلين للمصلحة وتعيين الآخر للمفسدة، فقد بين الوجه الذي منه تحصل المصلحة، فأمر به أو أذن فيه، وبين الوجه الذي به تحصل المفسدة فنهى عنه رحمة بالعباد.

فإذا قصد المكلف عين ما قصده الشارع بالإذن فقد قصد وجه المصلحة على أتم الوجوه، فهو جدير بأن تحصل له، وإن قصد غير ما قصد الشارع، لم يكون في ذلك القصد جلب مصلحة ولا دفع مفسدة في نظر الشرع<sup>(٦٨)</sup>.

وأما كون اعتبار عمل المكلف المخالف لما جاء به الشرع مناقضاً لقصد الشارع فنستدل عليه بما يأتي:

أولاً - إن المكلف الآخذ بالمشروع من حيث لم يقصد به الشارع ذلك يعتبر في الحقيقة أخذاً في غير المشروع لأن الشارع إنما شرعه لأمر معلوم بالغرض. فإذا قصد المكلف غير ذلك الأمر المعلوم فلم يأت بذلك المشروع أصلاً وإذا لم يأت به فقد ناقض الشارع في ذلك الآخذ من حيث صار كالفاعل لغير ما أمر به والتارك لما أمر به وهذه مناقضة لا ريب فيها.

ثانياً - إن المكلف إذا خالف قصده قصد الشارع فقد جعل ما قصده الشارع مهمل الاعتبار، وما أهمله الشارع مقصوداً معتبراً لأن حاصل قصد الشارع ما رآه حسناً وهو عند المكلف المخالف ليس بحسن، وما لم يره الشارع حسناً فهو عنده حسن وذلك واضح وظاهر المناقضة للشريعة.

ثالثاً - إن المكلف إنما كلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها في الأمر

---

(٦٨) انظر جامع العلوم والحكم ص ٥١ وما بعدها وإعلام الموقعين ٣/٨٣ و ج ٢/١٢٣ وما بعدها والموافقات ٢/٣٣٤.

والنهي ، فإذا قصد غير ذلك كانت بغرض القاصد وسائل لما قصد ، لا مقاصد ، لأنه لم يقصد بها قصد الشارع ، بل جعل أحكام الشارع كالألة المُعدّة لاقتناص أغراضه ، كالمراثي يتخذ الأعمال الصالحة سُلماً لما في أيدي الناس ، وكل المفسد في الدنيا تأتي من هذا الطريق . وهذا ظاهر لأن كل عصر لا يخلو من فئة تجعل من الدين وسيلة إلى الأغراض والمصالح غير المشروعة بأحكام الشارع أو تجعله ستاراً للدفع المضار الدنيوية فقط<sup>(٦٩)</sup> .

رابعاً - وُرد النصوص من الكتاب والسنة التي ترشدنا إلى هذا البطلان . فقد قال الله عز وجل ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نُؤله ما تولى ونُصله جهنم وساءت مصيراً﴾<sup>(٧٠)</sup> .

والأخذ بما لم يأخذ به الرسول عليه الصلاة والسلام من حيث القصد إلى تحصيل المصالح ودرء المفسد مشاقة ظاهرة وكل مشاقة للرسول عليه الصلاة والسلام فهي مناقضة لما جاء به من عند ربه ، كما جاء ذلك في قول عمر بن عبد العزيز . «سن رسول الله ﷺ وولاية الأمر من بعده سننا ، الأخذ بها تصديق لكتاب الله واستكمال لطاعته وقوة على دين الله ، من عمل بها مُهتدٍ ، ومن انتصر بها منصور ، ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين وولاه الله ما تولى ، وأصله جهنم وساءت مصيراً»<sup>(٧١)</sup> .

ومن النصوص الدالة على أن العمل المناقض لقصد الشارع باطل قوله ﷺ «إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى . فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه»<sup>(٧٢)</sup> .

وقوله «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد» وفي رواية «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»<sup>(٧٣)</sup> .

(٦٩) انظر الموافقات ٢/٣٣٤ والفروق للقرافي فرق ٥٨ ج ٢ ص ٣٢ .

(٧٠) سورة النساء آية : ١١٥ .

(٧١) الموافقات ٢/٣٣٤ .

(٧٢) رواه البخاري ومسلم عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

(٧٣) رواه البخاري ومسلم والرواية الأخيرة لمسلم .

فهذان الحديثان من أصول الإسلام العظيمة . فحديث إنما الأعمال بالنيات ميزان للأعمال في باطنها، وحديث من عمل ليس عليه أمرنا ميزان للأعمال في ظاهرها، فكما أن كل عمل لا يراد به وجه الله تعالى فليس لعامله فيه ثواب، فكذلك كل عمل لا يكون عليه أمر الله ورسوله فهو مردود على عامله .

فالحديث الأخير بمنطوقه يدل على أن كل عمل ليس عليه أمر الشارع فهو مردود والمراد بأمره دينه وشرعه فأعمال العاملين كلهم ينبغي أن تكون تحت أحكام الشريعة فتكون أحكام الشريعة حاكمة عليها بأمرها ونهيها . فمن كان عمله جارياً تحت أحكام الشريعة موافقاً لها فهو مقبول، ومن كان خارجاً عن ذلك فهو مردود<sup>(٧٤)</sup> .

ولنوضح ما تقدم بضرب الأمثلة فنقول:

١ - إن النطق بالشهادتين والصلاة وغيرهما من العبادات شرعت للتقرب بها إلى الله وإفراده بالتعظيم، والإجلال، ومطابقة القلب للجوارح في الطاعة والانقياد . فهذا هو قصد الشارع منها . فإذا عمل الإنسان ذلك بقصد نيل حظ من حظوظ الدنيا من نفع أو دفع ضرر، كمن ينطق بالشهادتين قاصداً به إحراز دمه وماله لا لغير ذلك . أو من يصلي رياء ليحمده الناس على ذلك أو ينال به رتبة في الدنيا . فهذا العمل ليس من المشروع في شيء، لأن المصلحة التي شرع لأجلها لم تحصل بل المقصود بذلك العمل ضد المصلحة الشرعية المطلوبة .

٢ - إن مشروعية الزكاة القصد منها دفع رذيلة الشح من نفوس الأغنياء، وتطهير قلوب الفقراء من رجس الحسد، وإرفاق المساكين، وإحياء النفوس المعرضة للتلف، ولذلك من وهب ماله آخر الحول هُرُوباً من وجوب الزكاة عليه، ثم استَوَهَبَهُ بعد مرور الحول . فمثل هذا العمل فيه تقوية لوصف الشح، وزيادة الحسد، وفيه رفع لمصلحة إرفاق المساكين فيكون ضد قصد الشارع . ومعلوم أن صورة هذه الهبة ليست هي الهبة التي ندب الشرع إليها لأن الهبة إرفاق وإحسان إلى من وهبت له وتوسيع عليه غنياً كان أو فقيراً وهذا التصرف أيضاً ضد مقصود الشارع وبذلك يكون القصد غير الشرعي هادماً للشرعي .

(٧٤) انظر جامع العلوم والحكم ٥١-٥٢ وص ١٠-١١ وشرح النووي على مسلم ٥٣/١٣، ٥٤ .

٣ - إن مشروعية الفدية المقصود منها تمكين الزوجة من شراء عصمتها من الزوج عن طيب نفس منها، خوفاً من الوقوع في المحذور وهو ألا يقيما حدود الله في زوجيتهما.

وهذا مقصود شرعي مطابق للمصلحة لا فساد فيه حالاً ولا مآلاً. فإذا أضرّ الزوج بها لكي تفتدي منه فقد عمل بغير المشروع حين أضرّ بها لغير موجب، مع قدرته على الوصول إلى الفراق بدون إضرار فلم يكن الافتداء في هذه الحالة تسريحاً بإحسان لأنه فداء مضطر، وإن كان بالنسبة لها جائز من جهة الاضطرار والخروج عن الإضرار، وصار غير جائز بالنسبة له لأنه مناقض لقصد الشارع من الفدية<sup>(٧٥)</sup>.

٤ - إن مشروعية حدّ الزنى قد قصد بها الشارع حفظ مصلحة النسل، ولذلك جعلها عقوبة بدنية قاسية لا رأفة فيها، حتى تكون زاجرة وراعدة، فاستبدالها بعقوبة مالية مردود من أصله، ولا ينتقل به الملك، لأن هذا غير معهود في أحكام الشرع ومناقض لقصد الشارع، ويدل على ذلك ما روي عن النبي ﷺ عندما سأله سائل بقوله: «أن ابني كان عسيفاً<sup>(٧٦)</sup> على فلان فزنى بامرأته فافتديت منه بمائة شاة وخادم فقال النبي ﷺ «المائة الشاة والخادم رد عليك، وعلى ابنك مائة جلدة وتغريب عام»<sup>(٧٧)</sup>.

لأن العقوبة المالية في مثل جريمة الزنى فيها مخالفة لما جاء به الشارع. ولا تحقق المقصود من مصلحة المحافظة على النسل.

وعليه نستطيع القول بأن عمل المكلف إما أن يقصد به وجه الله خالصاً. فهذا العمل يستحق القبول منه. والمثوبة عليه، وهذا هو المطلوب من أعمال التكليف.

وإما أن يقصد بعمله غير الله، فهذا عمل مردود عليه لا يستحق القبول

(٧٥) انظر الموافقات ٢ ص ١٢٠ وما بعدها وجامع العلوم والحكم ص ٥٢.

(٧٦) عسيفا: أي أجيراً.

(٧٧) انظر جامع العلوم والحكم ص ٥٤ وشرح النووي على مسلم ٤٩/١٣، ٥٠ ط: المصرية بالأزهر.

ولا المثوبة عليه، مهما كان صالحاً في رأي العين. وهذا ما تقدم بيانه.

وبقي قسم ثالث: وهو أن يعمل العمل لله ولغيره فلا يكون لله محضاً، ولا لغيره محضاً فما حكم هذا القسم؟ هل يبطل كله أم يبطل ما كان لغير الله وقبل ما كان لله؟

نجيب على ذلك فنقول: هذا القسم تحته أنواع ثلاثة:

أحدها: أن يكون الباعث الأول على العمل هو الإخلاص ثم يعرض له الرياء وإرادة غير الله في أثناءه فهذا المعول فيه على الباعث الأول ما لم يفسخه بإرادة جازمة لغير الله. فيكون حكمه عندئذٍ حكم قطع النية في أثناء العبادة.

الثاني: عكس هذا وهو أن يكون الباعث الأول لغير الله. ثم يعرض له قلب النية لله فهذا لا يحتسب له بما مضى من العمل، ويحتسب له من حين قلب نيته، ثم إن كانت العبادة لا يصح آخرها إلا بصحة أولها، وجبت الإعادة كالصلاة، وإلا لم تجب كمن أحرم لغير الله ثم قلب نيته لله عند الوقوف بعرفة.

الثالث: أن يتدثها مريداً بها الله والناس. فيريد أداء فرضه، والجزاء والشكور من الناس وهذا كمن يصلي بالأجرة فهو لو لم يأخذ الأجرة صلى، ولكنه يصلي لله وللأجرة، وكمن يحج ليسقط الفرض عنه ويقال فلان حج، ويعطي الزكاة كذلك. فهذا لا يقبل منه العمل وإن كانت النية شرط في سقوط الفرض وجبت عليه الإعادة فإن حقيقة الإخلاص التي هي شرط في صحة العمل والثواب عليه لم توجد. والحكم المعلق بالشرط لا يوجد عند عدمه.

فإن الإخلاص هو تجريد القصد، طاعة للمعبود ولم يؤمر إلا بهذا، وإذا كان هذا هو المأمور به ولم يأت به بقي في عهد الأمر<sup>(٧٨)</sup>.

وقد دلت السنة الصريحة على ذلك كما في قوله عليه الصلاة والسلام قال: «الله تبارك وتعالى: أنا أغني الشركاء عن الشرك من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه»<sup>(٧٩)</sup>.

(٧٨) انظر إعلام الموقعين ١٢٣/٢ - ١٢٤.

(٧٩) رواه مسلم عن أبي هريرة: انظر التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول ﷺ ٥٧/١.

وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾<sup>(٨٠)</sup>.

وقوله تعالى: ﴿مَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾<sup>(٨١)</sup>. وسئل رسول الله ﷺ عن الرجل يقاتل شَجَاعَةً، وَيُقَاتِلُ حَمِيَّةً، وَيُقَاتِلُ رِيَاءً أَيَّ ذَلِكَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَقَالَ «مَنْ قَاتَلَ، لَتَكُونَ كَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا، فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»<sup>(٨٢)</sup>. فصورة المقاتلة واحدة، ولكن تختلف باختلاف البواعث والمقاصد، كما أن صورة السجود واحدة فإن كانت لله كانت إيماناً وإن كانت لغيره كانت كفراً.

### انقسام المقاصد إلى أصلية وتبعية

يجدر بنا في هذا المقام أن نبيّن أن المقاصد الشرعية تنقسم إلى أصلية وتبعية. بمعنى أن للشارع في أحكامه العادية والعبادية مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة ومكملة لها. كما في النكاح مثلاً: فإنه مشروع للتناسل بالقصد الأصلي، ويليه طلب المسكن والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية، والمودة، والرحمة، والانتفاع بمال المرأة، أو قيامها على شؤونه وشؤون أولاده وأخوته، وقصد الإعفاف، والتحفّظ من الوقوع في المحظور من شهوة الفرج ونظر العين، وما أشبه ذلك<sup>(٨٣)</sup>.

فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح، فمنه منصوص عليه أو مشار إليه، ومنه علم بالاستقراء والاستنباط من النصوص والقواعد، وما نص عليه أو استنبط، من هذه المقاصد التوابع مؤكداً للقصد الأصلي ومقوّلاً لحكمته، ومشروع لطلبه وإدامته. وقصر مثل هذا النوع لا يناقض قصد الشارع ولا يبطل العمل وإن كانت هذه التوابع تعتبر من مقاصد المكلف. لأنها تابعة لقصد الشارع ومؤكدة له. أما إذا كان مضاداً لقصد الشارع، كما في نكاح المتعة، ونكاح المحلل ونحو ذلك فإن ذلك يضاد الاستدامة المطلوبة. لأن قصد دوام المواصلات

(٨٠) سورة الكهف آية: ١١٠.

(٨١) سورة البينة آية: ٥.

(٨٢) رواه الجماعة وورد في نيل الأوطار للشوكاني وفي مسلم بهذا اللفظ.

(٨٣) انظر الموافقات ١٢٦/٢ ط صبيح وأصول الخضري ٢٣٢.



في عقد النكاح مطلوب شرعاً، والتوقيت يضاد قصد الشارع ولذلك قال جمهور العلماء ببطلان نكاح المتعة ونكاح المحلل كما يأتي في مقصد المحافظة على النسل.

وهكذا العبادات فإن القصد الأصلي منها التوجه إلى الواحد المعبود، وإفراده بالعبادة، ويتبع ذلك قصد التعبد لنيل الدرجات في الآخرة. وليكون العابد من أولياء الله، وما أشبه ذلك، فإن مثل هذه التوابع مؤكدة للمقصود الأصلي وباعثة عليه، ومقتضية للدوام فيه سراً وجرهاً. بخلاف ما إذا كان القصد إلى التابع لا يقتضي دوام المتبوع ولا تأكيده كالتعبد بقصد حفظ المال والدم، أو لينال منه حظاً مما في أيدي الناس، أو تعظيمهم له، فإن القصد إلى مثل هذه الأمور ليس بمؤكد، ولا باعث على الدوام. بل هو مقوٍ لداعية الترك أو الكسل عن الفعل، ولذا لا يدوم عليه صاحبه إلا ريثما يترصد به مطلوبه ومقصده. فإن بعد عليه تركه أو تكاسل عنه كما جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خير اطمأن به، وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين﴾<sup>(٨٤)</sup>.

فمثل هذا القصد مضاد لقصد الشارع إذا قصد العمل لأجله، وأما إن كان مقتضاه حاصلاً بالتبعية من غير قصد فلا يضر، فإن النكاح على القصد المؤكد لبقاء القصد الأصلي، قد يحصل له الفراق فيستوي مع النكاح للمتعة، أو التحليل، والمتعبد لله على القصد المؤكد يحصل له حفظ الدم والمال، ونيل المراتب والتعظيم فيستوي مع المتعبد للرياء والسمعة.

ولكن الفرق بينهما ظاهر من جهة أن القاصد للتابع المؤكد حر بالدوام، وقاصد التابع غير المؤكد حر بالانقطاع<sup>(٨٥)</sup>.

وقد وضح لنا مما تقدم أن الله مقاصد من تشريع أحكامه وأنه لا بد لصحة الأعمال وقبولها، والمثوبة عليها، من موافقة قصد المكلف لقصد الشارع

(٨٤) سورة الحج آية: ١١.

(٨٥) انظر فيما تقدم الموافقات ٢/٣٩٦ - ٣٩٨ وإعلام الموقعين ٢/٣٩٧ وجامع العلوم والحكم

واتباعه، بحيث يكون قصد الشارع حاكماً، وقصد المكلف محكوماً، وتابعاً، فإن ناقض قصده قصد الشارع أو جعله تابعاً لقصده فإن عمله يكون باطلاً غير مقبول عند الله عز وجل، وهذا بخلاف ما لو قصد ما يؤكد ويقوي القصد الأصلي للشارع فإن ذلك لا يؤثر في صحة العمل وقبوله لأنه تأكيد وتقوية.

وقبل أن نترك هذا المبحث يقتضي المقام أن نشير إلى مسألة مشهورة اختلفت فيها وجهات نظر علماء الأصول ولها علاقة وثيقة بهذا المبحث.

وهي مسألة تأثير النهي في المنهي عنه.

فالمنهي عنه إما أن يكون فعلاً، وإما أن يكون قولاً<sup>(٨٦)</sup>، فالفعل مثل قوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنى﴾<sup>(٨٧)</sup> ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾<sup>(٨٨)</sup> والمراد بالقول ما وضعه الشارع سبباً لارتباط بين طرفين كلفظ البيع، والكفالة، والوقف. فإن البيع الذي هو الإيجاب والقبول: ارتباط بين البائع والمشتري، والنذر والوقف ارتباط بين العبد وربّه.

فإن كان فعلاً كان النهي عنه لذاته فيفقد صلاحيته لأن يكون سبباً لحكم هو نعمة. إلا إذا قام دليل خاص على أن النهي عن ذلك الفعل لوصف منك عنه مجاور له. كالنهي عن قربان الحائض في قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾<sup>(٨٩)</sup> فلا يفقد سببته للحكم فيترتب عليه حكمه كما يترتب على الفعل المأذون فيه من جنسه. ولذا يثبت به الحل للزوج الأول، وتكميل المهر، وإحصان الرجم، ولا يبطل به إحصان القذف، وإن كان المنهي عنه قولاً من الأقوال التي ثبت عن الشارع جعلها سبباً لأحكام تبنى عليها، وهي المعبر عنها بالتصرفات الشرعية. فذلك على ثلاثة أوجه:

الأول: أن يكون المحل الذي ورد عليه القول مما لا تقبل ذاته ذلك القول كبيع الميتة وبيع الحر ونحو ذلك.

(٨٦) انظر الوسيط في أصول فقه الحنفية لأحمد فهمي أبو سنة ٢١٨ ط أولى وجمع الجوامع ١/٤٩٦،

وأصول محمد الخضري: ١٢١ - ٢٢٢.

(٨٧) سورة الإسراء آية: ٣٢.

(٨٨) سورة البقرة آية: ١٨٨.

(٨٩) سورة البقرة آية: ٢٢٢.

الثاني: أن يكون في ذاته محلاً لورود ذلك القول ولكن الأثر الذي يترتب عليه هو الحل كنكاح العمّة، والخالّة، فإن المرأة في ذاتها محل لورود العقد عليها، ونتيجة العقد أو أثره المترتب عليه هو حل ما لم يكن قبل حلالاً.

الثالث: أن يكون محل القول يتقبله، وللقول آثار أخرى غير الحل كبيع ذابّة بثمر مؤجل بأجل مجهول فإن الذابّة محل لعقد البيع وأثر البيع ليس قاصراً على حل الانتفاع بل له أثر آخر هو الملك.

أما الوجه الأول والثاني: فلا يترتب عليهما شيء من الآثار اتفاقاً لعدم محلية الأول، ولعدم الفائدة في الثاني لأن الأثر هو الحل ولا حل مع النهي، فيكون نكاح المحارم باطلاً كبيع المعدوم.

وأما الثالث: فإن النهي فيه لا يخرج القول عن سببته لما رتب عليه، وهو الملك في البيع مثلاً ولكن أثره في الحرمة باق. فيكون الملك خبيثاً يلزم الطرفين فيه أن يزيله بقدر الإمكان، وهذا هو المسمى عند الحنفية بالعقد الفاسد وهو ما شرع بأصله دون وصفه. وبذلك انقسمت العقود عندهم إلى باطل، وفاسد. وقد روعي في هذا مقتضى السببية في السبب، ومقتضى النهي في التحريم ما لم يحصل تنافي.

وهذا الذي تقدم هو طريقة الحنفية.

وهناك رأي آخر لغيرهم من الأصوليين. وهو أن النهي عن التصرف يفقده سببته مطلقاً سواء كان هذا النهي لعدم المحلية أو لوصف ملازم أو منفك أو لخارج وهؤلاء أبطلوا البيع وقت نداء الجمعة عملاً بقوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ، فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾<sup>(٩٠)</sup>.

ويوجد رأي ثالث لجمهور المتكلمين: وهو أن النهي عن التصرف لذاته أو لجزئه أو لوصف اقترن بأحد أجزائه يفقد سببته. أما النهي لشيء خارج فلا. وهؤلاء لا فرق عندهم بين بيع الميتة الذي فقدت فيه محلية المبيع والبيع المقترن بشرط لم يجزه الشارع فكلاهما باطل، لا يترتب عليه حكمه وهو الملك، لأن

(٩٠) سورة الجمعة آية: ٩.

الأول لا يملك. والثاني يحرم الانتفاع به والملك وحل الانتفاع متلازمان عندهم، والظاهر من كلام الحنفية أنهم يمنعون هذا التلازم.

والخلاف في هذه القضية يرجع إلى الاختلاف في المنهي عنه لصفة من صفاته. هل يعتبر في هذه الحالة مُصَادِمًا لقصد الشارع، كما في المنهي عنه لذاته أو لا؟.

فمن رأى أنه يُصَادِمُ قصد الشارع لم يفرّق بين ما نهى عنه لذاته أو لصفة من صفاته، وبالتالي لم يفرّق بين الفاسد والباطل، ومن رأى أنه لا يصادم قصد الشارع قال بعدم البطلان وأعطاه حكماً رتب عليه بعض الآثار مع اعترافه ببقاء الحرمة.

وعلى هذا لا يكون هناك خلاف في حصول الحرمة بالمخالفة وإذا وجدت الحرمة فإنها تستلزم عدم قبول العمل من المكلف وعدم المشوبة عليه، وبذلك يكون الخلاف راجعاً في الحقيقة إلى إمكانية ترتب بعض الآثار والنتائج الدنيوية وعدم إمكان ذلك مع وجود الحرمة. وأما الآثار الأخروية فلا نزاع في عدم ترتبها مع وجود الحرمة والله أعلم.

وإذا كانت مقاصد الشارع ثابتة، وكان العمل المناقض لها باطلاً. فلا بد من معرفة مقاصده وخاصة للفقهاء المجتهدين.

### المبحث الثالث: في حاجة المجتهد إلى معرفة مقاصد الشارع والطرق التي بها تعرف المقاصد

لقد قدمنا القول: بأن عمل المكلف إن قصد به ما يناقض قصد الشارع يكون باطلاً، وأن الشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد، ودفع المفاسد عنهم، وذلك يكون من جهة قصد الشارع لا من جهة قصد المكلف في حالة المخالفة، لأن الشريعة موضوعة لإخراج المكلف من داعية هواه وإدخاله تحت أمره ونهيه حتى يكون عبد الله.

وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من أن يعرف المكلف مقاصد الشارع. بحيث تكون مقاصده تابعة لمقاصد الشارع ومحكومة بها.

والمكلف إما أن يكون مُقلِّداً أو مُجتهداً، فإن كان عامياً مقلداً فالأصل فيه أن يتلقى الشريعة بدون معرفة مقاصدها التي ترمي إليها تفصيلاً، لأن معرفة المقاصد نوع دقيق من أنواع العلم لا يخوض فيه إلا من بلغ درجة من العلم ووهب قدراً من لطف الذهن. واستقامة الفهم.

فالمقلد لا بد له من قائد يقوده، وحاكم يحكم عليه وعالم يقتدي به، ولا يجوز للعاقل تقليد الغير في أمر مع علمه بأنه ليس من أهل ذلك الأمر، كما أنه لا يمكن أن يسلم المريض نفسه إلى أحد يعلم أنه ليس بطبيب، إلا إذا كان فاسد العقل<sup>(٩١)</sup>.

وأما إن كان مجتهداً يتصرف في الشريعة باستنباط الأحكام من النصوص والقواعد والمبادئ، ويطبّقها على الوقائع، فهذا لا بد له من معرفة مقاصد الشريعة: لأن اجتهاده في الأمور التي ليست دلالتها واضحة إنما يقع موقعه على فرض أن يكون ما ظهر له هو الأقرب إلى قصد الشارع، والأولى بأدلة الشريعة دون ما ظهر لغيره من المجتهدين فيجب عليه اتباع ما هو الأقرب.

#### وتصرف المجتهدين في الشريعة له خمسة أنواع:

الأول: فهم مدلولات الألفاظ التي وردت في الكتاب والسنة بحسب الوضع اللغوي، والاستعمال الشرعي الذي يقتضيه الاستدلال الفقهي، وقد تكفل ببيان معظم هذا علماء الأصول. واحتياج المجتهد في هذا النوع إلى مقاصد الشريعة احتياج ما، بحيث يتأكد من دلالة اللفظ اللغوية والاستعمال الشرعي.

الثاني: بعد التأكد من سلامة الدلالة بمقتضى اللغة أو بمقتضى الاستعمال الشرعي، يبحث عما يعارض الأدلة التي لاحت له، والتي استكمل إعمال النظر في استفادة مدلولاتها، ليعتقد بأن تلك الأدلة سالمة مما يبطل دلالتها، وما يقضي عليها بالإلغاء وهو نسخها، أو بالتقييد أو التخصيص، فإذا اعتقد أن الدليل سالم

---

(٩١) انظر الاعتصام ٢٥٢/٣ وحجة الله البالغة ١/١٣٦ - ١٣٧ ومقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ١٢. وانظر تنقيح الفصول للقرافي ١٩٧.

عن المعارض أعمله . وإذا وجد له معارضاً نظر في كيفية العمل بالدليلين معاً، أو رجحان أحدهما على الآخر (٩٢).

واحتياج المجتهد إلى معرفة المقاصد في هذا النوع أشد من النوع الأول: لأن باعث اهتدائه إلى البحث عن المعارض والتنقيب عن ذلك المعارض في مظانه يقوي ويضعف بمقدار ما ينقدح في نفسه وقت النظر في الدليل الذي بين يديه أن ذلك الدليل غير مناسب لأن يكون مقصوداً للشارع على علته.

فبمقدار تشككه في أن يكون ذلك الدليل كافياً لإثبات حكم الشرع فيما هو بصدده يشتد تنقيبه على المعارض وبمقدار التشكك يحصل له الاقتناع بانتفاء بحثه عن المعارض عند عدم العثور عليه.

الثالث: قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيه، بعد أن يعرف علل التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلة (٩٣).

واحتياج المجتهد إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذا النوع ظاهر، لأن القياس يعتمد إثبات العلل، وإثبات العلل قد يحتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة كما في المناسبة. وتخريج المناط، وتنقيح المناط، وإلغاء الفارق ولذلك جعلوا العلة ضابطاً للحكمة، ووجوه الحكم الشرعية من المقاصد.

النوع الرابع: إعطاء حكم لفعل أو واقعة وقعت للناس ولا يعرف حكمها فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة ولا نظير له لقياس عليه. فاحتياج المجتهد في هذا النوع إلى معرفة مقاصد الشارع أظهر، لأن هذا النوع كفيل بدوام أحكام الشريعة، وعمومها للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الرسول عليه الصلاة والسلام، والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا وفي هذا النوع أثبت الإمام مالك رحمه الله ومن معه حججاً المصالح المرسلة. وقال الأئمة بمراعاة الشرعية الضرورية وألحقوا بها الحاجية

---

(٩٢) انظر قواعد الأحكام ٥٤/٢ وما بعدها، ومقاصد الشريعة لابن عاشور ١٢ وجمع الجوامع بحاشية العطار ٤٠٠/٢ وما بعدها. والأحكام للآمدي ٣٢٥/٤ وأصول الخضري ص/٣٩٤ وما بعدها.

(٩٣) انظر جمع الجوامع بحاشية العطار ٣٠٥/٢ ط التجارية الكبرى وشفاء الغليل ص ١٥ تحقيق الدكتور حمد عبيد الكبيسي. وأصول الخضري ص ٣٥٧ وأصول الفقه لطله عبد الله الدسوقي ص ٢٧٨.

والتحسينية ، وسمو الجميع بالمناسب وقد قسمه إمام الحرمين إلى خمسة أقسام<sup>(٩٤)</sup> كما يأتي ذلك في فصل الكلام على المصلحة .

وفي هذا النوع وقع النزاع والجدل بين من جنحوا إلى الرأي ومن جنحوا إلى الاستمساك بالنصوص .

**النوع الخامس :** ما يسمى بالتَّعْبُدِي من الأحكام الشرعية وعلى المجتهد - في هذا النوع - إذا عجز عن إدراك حكمة الشارع في حكم من الأحكام أن يتهم نفسه بالقصور ويستضعف علمه في جنب سعة الشريعة وكمالها، وكل ما ورد عليه في شرع الله مما يصادم الرأي فإنه حق يتبين على التدرج حتى يظهر فساد ذلك الرأي، لأن الشرع حق والحق لا يختلف في نفسه . وحاجة المجتهد في هذا إلى مقاصد الشريعة إنه بمقدار ما يتحصل من مقاصد الشريعة ويستكثر مما حصل في علمه منها يقل بين يديه هذا النوع التَّعْبُدِي . والعلماء في مقام فهم مقاصد الشريعة متفاوتون<sup>(٩٥)</sup> .

وإذا كان الأمر كما تقدم - من حاجة المجتهد إلى معرفة مقاصد الشارع في مجال الاجتهاد والاستنباط - فكيف يَعْرِفُ مقاصد الشارع فهل من طريق إلى ذلك؟

### الطرق التي بها تعرف مقاصد الشارع

**تمهيد :** الدعوة إلى الله والتبليغ عن رسوله شعار حزبه المفلحين وأتباعه من العالمين . ولما كان التبليغ عنه من عين تبليغ ألفاظه، وما جاء به، وتبليغ معانيه كان العلماء من أمته منحصرين في قسمين :

**أحدهما :** حفاظ القرآن والحديث الذين حفظوا على الأمة مصادر الدين، وحموا موارده من التغيير والتكدير إلى أن وصلت إلى الخلق صافية نقية من الأذناس .

---

(٩٤) انظر البرهان مخطوط الأزهر رقم ٩١٣ ومقاصد الشريعة لابن عاشور ١٢ وتعليل الأحكام لشلي ص ٢٨٥ .

(٩٥) انظر الاعتصام ٢٠١/٣-٢٥١ ومقاصد الشريعة لابن عاشور ١٣ والموافقات ٩٢/٢ .

والقسم الثاني: فقهاء الإسلام ومن دارت الفتيا على أقوالهم بين الأنام الذين خصوا باستنباط الأحكام وعنوا بضبط قواعد الحلال والحرام، فهم في الأرض بمنزلة النجوم في السماء، بهم يهتدي الحيران في الظلماء، وحاجة الناس إليهم أعظم من حاجتهم إلى الطعام والشراب، وهم المجتهدون المبلغون لأحكام دين الله بعد الرسول عليه الصلاة والسلام، والتبليغ يعتمد على العلم بما يبلغ والصدق فيه، وإلا لم تصح مرتبة التبليغ<sup>(٩٦)</sup>.

وقال الإمام الشافعي رحمه الله: «ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حل ولا حرم إلا من جهة العلم، وجهة العلم الخبر في الكتاب، والسنة، أو الإجماع والقياس»<sup>(٩٧)</sup>.

ثم بين أن العلم بكتاب الله يتوقف على العلم باللغة العربية لفظاً ومعنى، ومعرفة النسخ والمنسوخ وما جاء في الكتاب مفروضاً، وما جاء للأدب، والإرشاد والإباحة: أي الفرق بين الأمر الذي هو للوجوب على أصله وبين الأمر الذي دلت القرائن، والأدلة على أنه ليس للوجوب.

ثم المعرفة بالوضع الذي وضع الله فيه نبيه ليبين للناس ما نزل إليهم من الأحكام، وما أراد الله بجميع فرائضه، ومن أراد أكل الناس أم بعضهم دون بعض وما افترضه على الناس من طاعته والانتهاز إلى أمره ثم معرفة ما ضرب الله من الأمثال الدالة على طاعته المبينة لاجتناب معصيته، وترك الغفلة عن الحظ والازدياد من نوافل الخير.

وأن القياس ما طلب بالدلائل من موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة، لأنهما علم الحق المفترض طلبه. وموافقته تكون من وجهين:

أحدهما: أن يكون الله ورسوله حرم الشيء منصوصاً أو أحله لمعنى. فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم ينص عليه بعينه، كتاب أو سنة أحلناه أو حرمناه لأنه في معنى الحلال أو الحرام.

(٩٦) انظر إعلام الموقعين ٦/١ - ٩.

(٩٧) الرسالة ص ٣٩ تحقيق أحمد محمد شاكر.



ثانيهما: أن نجد الشيء منه، والشيء من غيره ولا نجد شيئاً أقرب به شيئاً من أحدهما فنلحقه بأولى الأشياء شيئاً به كما في جزاء الصيد<sup>(٩٨)</sup>.

فطلب موافقة الخبر الوارد في الكتاب أو السنة هو مقصود المجتهد في إجراء عملية القياس، لأن الكتاب والسنة يعتبران علماً للحق الذي أتى به الرسول عليه الصلاة والسلام من عند ربه.

دلالة النصوص نوعان: حقيقية، وإضافية: فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه: وجودة فكره، وقريحته وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك.

وهذا يفسر لنا سر تفاوت الصحابة رضوان الله عليهم في فهم الكتاب والسنة، فبعضهم كان أحفظهم للحديث وأكثرهم رواية له، ومع ذلك أقل فقهاً ودراية ممن لم يكن مثله في الحفظ والرواية<sup>(٩٩)</sup>.

وهناك نقطة مهمة يجدر بنا أن نشير إليها وهي: أن السامع للكلام مشافهة غالباً ما يكون أدري بمقصود المتكلم ممن نقل إليه الكلام، ورب مبلغ يكون أوعى من السامع وهذا قليل نادر. ولذلك كان الصحابة رضوان الله عليهم أدري الناس جميعاً بمقاصد الشارع كما يأتي تفصيل ذلك قريباً.

وإن المتكلم إما أن يصرح بمقصوده من الكلم وإما أن يعرف مقصوده من خلال عاداته وتصرفاته، أو من قرائن الأحوال. فلو قال أحد إنني ذاهب إلى بغداد. فإن معنى الذهاب يكون معلوماً بدلالة قوله. أما غرضه ومقصوده من الذهاب فمجهول، ولكنه لو قال لزيارة صديق لي، علم مقصوده، وقد يعلم ذلك المقصود بطريق التعرف لعاداته وتصرفاته بأن كان في العادة لا يذهب إلى بغداد، إلا لزيارة أصدقائه. وقد يلاحظ المخاطب بالكلام بعض ما يحمله المتكلم من الهدايا القيمة، فيظن ظناً قوياً، بأنه ذاهب لزيارة صديق أو عزيز.

(٩٨) انظر الرسالة: تحقيق أحمد محمد شاكر ص ٣٩ - ٤٠.

(٩٩) انظر إعلام الموقعين ٣٠٥/١ وحجة الله البالغة لأحمد عبد الرحيم الدهلوي الشافعي المتوفى سنة ١١٨٠ هـ ط . . . . ص ١٣٩.

وبناء على ما تقدم ندرج في بيان الطرق التي بها تُعرف مقاصد الشارع من التشريع ويتضمن كلامنا ثلاثة طرق فقط أولها النص الصريح المعلن، وثانيها عادات الشرع وتصرفاته، وثالثها: الاهتداء بالصحابة في فهم التشريع.

الأول: النص الصريح المعلن: من المعلوم أن الأمر من الشارع إنما يكون لاقتضائه الفعل. ففوق الفعل عند وجود الأمر مقصود للشارع، وكذلك النهي معلوم أنه مقتضي لنفي الفعل أو الكف عنه فعدم وقوعه مقصود له، وإيقاعه مخالف لمقصوده كما أن عدم اتباع المأمور به مخالف لمقصوده فهذا ظاهر لمن اعتبر مجرد الأمر والنهي من غير نظر إلى علة، لمن اعتبر العلة والمصالح أيضاً فإذا كان مجرد الأمر والنهي يدل على قصد الشارع فدلالتهما مع التعليل أولى وأظهر<sup>(١٠٠)</sup>.

والمتبع لآيات التشريع في الكتاب الحكيم وأحاديث الأحكام يجد معظمها مقروناً بالتعليل وذلك واضح. وإليك البيان في طائفة من هذه الآيات والأحاديث:

(١) قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ، تَرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾<sup>(١٠١)</sup>. فقد أمر الله فيها المؤمنين باتخاذ العدة للقتال لأجل إدخال الرعب في قلوب الكفار المحاربين، والمصلحة المقصودة من الجهاد هي حماية دينه وإعلاء كلمته، وحماية ديار المسلمين وأموالهم وأعراضهم.

(٢) قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ، ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ﴾<sup>(١٠٢)</sup>. وقوله ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ، ذَلِكَ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾<sup>(١٠٣)</sup> وقوله: ﴿وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا: هُوَ أَزْكَى لَكُمْ﴾<sup>(١٠٤)</sup> وقوله: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ، لِيَعْلَمَ مَا يَخْفَيْنَ مِنْ

(١٠٠) انظر الموافقات ٢/٢٩٠ وما بعدها ط صبيح.

(١٠١) سورة الانفال آية: ٦.

(١٠٢) سورة النور آية: ٢٠.

(١٠٣) سورة الأحزاب آية: ٥٣.

(١٠٤) سورة النور آية: ٢٨.

زيتهن ﴿١٠٥﴾ وقوله: ﴿فلا تخضعن بالقول، فيطمع الذي في قلبه مرض﴾ ﴿١٠٦﴾.

فَعَلَّتْ هذه النصوص بما هو أطهر وأزكى لقلوب المؤمنين والمؤمنات من الذنوب، وأنمى للأعمال في الطاعة، وكيف لا يكون ذلك أطهر، وهو سد لباب الفواحش، ومنافذ الفساد، وميراث بواعث البغضاء، وعوامل تفكيك الروابط، وكل هذه مفاصد دفعها الله بِشَرَعِيَّةِ تلك الآداب، فالمقصود بذلك، حماية النسل، والأعراض، والأنفس:

(٣) قوله تعالى: ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجسٌ من عمل الشيطان فاجتنبوه، لعلكم تفلحون، إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر، ويصدكم عن ذكر الله، وعن الصلاة فهل أنتم متتهون﴾ ﴿١٠٧﴾.

فَعَلَّ النهي عن الخمر بأنواع من المفاصد الدينية، والدينية التي تكفي لإقناع من يسمع ويعقل بعدم جدوى شربها، لأن ضررها أكبر من نفعها كما صرحت بذلك آية البقرة.

(٤) قوله تعالى: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول، ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ ﴿١٠٨﴾ فعَلَّ حكم توزيع المال على هذه المصارف حتى لا يكون المال مُتداوِلاً بين الأغنياء دون الفقراء، لأن في جعل المال متداوِلاً بين الأغنياء ومقصوراً عليهم، ضرر عظيم بالفقراء، والأغنياء أيضاً.

وغير ذلك من الآيات العديدة التي جاءت على هذا المنوال ومعظم آيات الأحكام وردت معللة تصريحاً أو إيماءً أما السنة فقد جاءت فيها الأحكام معللة أيضاً ومثال ذلك:

(١٠٥) سورة النور آية: ٣١.

(١٠٦) سورة الأحزاب آية: ٣٢.

(١٠٧) سورة المائدة الآيات: ٩٠ - ٩١.

(١٠٨) سورة الحشر آية: ٧.

١ - قوله ﷺ في زجر المطولين في الصلاة من الأئمة الذين يؤمّون الناس: «يأبئها الناس إنكم منفرون فمن صلى بالناس فليخفف، فإن فيهم المريض والضعيف وذا الحاجة» (١٠٩).

فبين بهذا الحديث بواعث التحقيق (١١٠)، وفيه إشارة إلى أن الدين مبني على اليسر، وأن الطاعة إذا أدت إلى ضياع المصالح أو لحق الناس منها ضرر خرجت عن مقصود الشارع، لأن مثل ذلك يجلب الملل والكسل، والانقطاع.

٢ - قوله ﷺ «يامعشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم، فإنه له وجاء» (١١١).

ففي هذا الحديث أمر القادر على تكاليف الحياة الزوجية بالتزوج شارحاً له ما يترتب على ذلك من مصالح مبيناً السبب في هذا وهو حفظ البصر والفرج الذين أمر الله بحفظهما في كثير من الآيات. وإذا حفظا كان الخير والفلاح، فإن معظم الشرور تنشأ عنهما. وفي الوقت نفسه يأمر العاجز بعلاج آخر وهو الصوم ليكسر به شهوته إلى أن يجد نكاحاً.

٣ - قوله ﷺ للمغيرة بن شعبة عندما أراد أن يتزوج امرأة «انظر إليها، فإنه أحرى أن يؤدم بينكما» (١١٢) ومعنى أحرى: أجدر وأولى وأنسب ويؤدم يؤلف بينكما فبين السبب الباعث على حل النظر في تلك الحالة، وهو ما يترتب على النظر من حصول محبة الزوجين، ليعقبها وفاق دائم وألفة مستمرة، وهذا مؤكد لمقصود الشارع الأصلي من النكاح.

٤ - ومن ذلك حديث النبي عن نكاح المرأة على عمتها أو خالتها معللاً هذا النبي بما يترتب على الفعل من ضرر بالغ وهو قطع الرحم «إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم» هكذا بلفظ الخطاب للرجال في رواية ابن عدي: والمراد

(١٠٩) انظر عمدة القارى ٥٠١/١ ونيل الأوطار للشوكاني ١٥٤/٣ ط الحلبي.

(١١٠) العلل الباعثة على الأمر بالتخفيف مثل: الضعف والسقم والكبر والحاجة واشتغال خاطر أم الصبي ببيكائه وغير ذلك.

(١١١) رواه مسلم في باب النكاح بروايات متعددة.

(١١٢) رواه الخمسة إلا أبا داود، نيل الأوطار للشوكاني.

بذلك أنه إذا جمع الرجل بينهما صارتا من نسائه كأرحامه فيقطع بينهما بما ينشأ من الضرائر من التشاحن فنسب القطع إلى الرجل لأنه السبب وأضيف إليه الرحم لذلك وفي رواية عند ابن حبان نهى أن تزوج المرأة على العممة والخالة وقال «إِنَّكَ إِذَا فَعَلْتَنَّ قَطَعْتَنَّ أَرْحَامَكُنَّ» (١١٣).

فتماسك الأمة وترابط العائلة فيها من مقاصد الشارع وتقطع الأرحام وبث عوامل الشقاق بين أفراد العائلة يناقض قصد الشارع، ولذلك كان نكاح المرأة على عمته أو خالتها باطلاً بالإجماع.

ونكتفي بهذه الإشارة إلى بعض الآيات والأحاديث التي ترشد إلى مقصود الشارع بوضوح وجلاء، وننتقل إلى الطريق الثاني.

الطريق الثاني تتبع عادات الشارع وتصرفاته وهو الاستقراء.

الطريق الثاني استقراء تصرفات الشارع: جاء في قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام، «من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه لا يجوز قربانها، وإن لم يكون فيها إجماع، ولا نص ولا قياس خاص فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك» (١١٤).

فإذا كان فهم الشريعة يخلق الملكة القوية في معرفة المصالح والمفاسد المقصودة للشارع، فإن ذلك لا يتم إلا باستقراء تصرفات الشارع. وباستقراء الجزئيات يمكننا أن نصل إلى مقصد كلي للشارع.

والاستقراء نوعان: لأنه إما أن يكون استقراء للأحكام وإما أن يكون لأدلة الأحكام ونوضح كل نوع بضرب الأمثلة:

النوع الأول: استقراء الأحكام: باستقراءنا للأحكام التي عرفت عللها، وهذا الاستقراء في الواقع يؤول إلى استقراء تلك العلة المثبتة بطريق مسالك العلة، فإن باستقراء العلة يحصل العلم بمقاصد الشارع بسهولة، لأننا إذا

(١١٣) انظر نيل الأوطار ١٢٦/٦.

(١١٤) قواعد الأحكام ١٨٩/٢ والموافقات ١٥/١ ط صبيح.

استقرينا عللاً كثيرة متماثلة في كونها ضابطاً لحكمة متحدة أمكننا أن نستلخص منها حكمة واحدة، فنجزم بأنها مقصد شرعي، كما يستتج من الجزئيات تحصيل مفهوم كلي على حسب قواعد المنطق، وإليك البيان:

١ - أننا إذا علمنا علة النهي عن المزابنة الثابتة بمسلك الإيماء في قوله ﷺ لمن سأله عن بيع التمر بالرطب «أينقص الرطب إذا جف؟ قال السائل نعم. قال: فلا اذن» فيحصل لنا بذلك أن علة تحريم المزابنة - وهي بيع مجهول بمعلوم أو مجهول بمجهول من جنسه - وهي الجهل بمقدار أحد العوضين وهو الرطب منهما المبيع باليابس لأنه ينقص بالجفاف<sup>(١١٥)</sup>.

وإذا علمنا النهي عن بيع الجزاف بالمكيل وعلمنا أن علة جهل أحد العوضين بطريق استنباط العلة، فإننا نصل إلى مقصد الشارع: تجنب الغرر بقدر الإمكان<sup>(١١٥)</sup>، ومن ذلك نهيه عليه الصلاة والسلام «عن شراء ما في بطون الأنعام حتى تضع، وعن بيع ما في ضروعها إلا بكيل، وعن شراء العبد وهو آبق، وعن شراء المغانم حتى تقسم، وعن شراء الصدقات حتى تقبض وعن ضربة الغائص»<sup>(١١٦)</sup> أي الذي يغوص في البحر لأجل الجواهر. والعلة في جميع ذلك ترجع إلى الجهالة والغرر، وعدم القدرة على التسليم، وضربة الغائص المراد بذلك: أن يقول من يعتاد الغوص في البحر لغيره: ما أخرجته في هذه الغوصة فهو لك بكذا من الثمن، فإن هذا لا يصح لما فيه من الغرر والجهالة<sup>(١١٧)</sup>.

بعد معرفة هذه العلل وغيرها في مجال العقود المنهى عنها لهذا السبب يمكننا أن نستلخص منها قصداً واحداً: وهو إبطال الغرر في المعاملات، وبذلك لا يبقى خلاف في أن كل تعاوض اشتمل على خطر، أو غرر، وجهالة في ثمن أو مثن، أو أجل فهو تعاوض باطل<sup>(١١٨)</sup>.

(١١٥) رواه ابن ماجة وأصحاب السنن

(١١٥م) انظر بداية المجتهد ١٥٠/٢ والشرح الكبير للدرديري ٦٠/٣ ومقاصد الشريعة لابن

عاشور ١٥ - ١٦.

(١١٦) رواه أحمد وابن ماجة ولترمذي منه شراء المغانم ١٢ نيل الأوطار ١٦٨/٥.

(١١٧) نيل الأوطار ١٦٩/٥.

(١١٨) نيل الأوطار ١٦٩/٥.

وخلاف العلماء في بعض بيوع الغرر يرجع إما إلى تعارض الأدلة، وإما إلى وجود ما يفيد الاستثناء عن هذه القاعدة، وإما إلى اختلافهم في حقيقة أن الغرر وحده هو المبطل<sup>(١١٩)</sup>.

لأن الغرر اليسير تجاوز عنه الشارع الحكيم رحمة بالعباد لعسر الإحتراز عنه، ولذلك لا يتطرق الخلاف إلى أن الحكمة في منع بيع المزبنة وأمثالها: هو اشتمال ذلك على الغرر، وبهذا نعرف أن قصد الشارع التحرز عن الغرر بقدر المستطاع. وهذا يرجع إلى قصد الشارع في المحافظة على الأموال، وهذا من المقاصد الكلية الضرورية المتفق عليها.

٢ - إننا نعلم أن النهي عن خطبة الرجل على خطبة أخيه وعن سومه على سومة أخيه الوارد في قوله ﷺ «المؤمن أخو المؤمن، فلا يحل للمؤمن أن يبتاع على بيع أخيه، ولا يخطب على خطبة أخيه حتى يذَرَ»<sup>(١٢٠)</sup> ونعلم أن علة ذلك هو ما فيه من بواعث التشاحن والتباغض والقطيعة، التي تنشأ عن السعي في الحرمان، من منفعة فنستخلص من ذلك مقصوداً: هو دوام الأخوة والمودة بين المسلمين، ولذا نستطيع استخدام هذا القصد لإثبات الجزم بانتقاء حرمة الخطبة على الخطبة، والسوم على السوم إذا كان الخاطب الأول، والسائم الأول قد أعرضاً عما رغبا فيه، لأنه لا يترتب عليه حينئذٍ هدم لمقصود الشارع، ولا نقض لما أبرمه، وبهذا المقصد نستطيع أيضاً التعرف على كل ما لا يرضي الشارع في مجال المحافظة على دوام الأخوة الإسلامية مثل الغيبة، والنميمة، وتتبع العورات، وكل ما يجلب بواعث الشحناء والبغضاء، ويسبب القطيعة بين الناس، سواء أكان ذلك في مجال الاجتماع أو في مجال التعاون والتعامل، ومن هذا النوع نكاح المرأة على عمتها أو خالتها، لأنه جالب للقطيعة كما تقدم<sup>(١٢١)</sup>.

وهذا يرجع إلى المقصد العام في المحافظة على النفس لأن التشاحن والتباغض قد يؤدي إلى التقاتل وإلحاق الأذى بالنفس.

(١١٩) بداية المجتهد ١٥١/٢ ونيل الأوطار ١٦٩/٥ والفروق للقرافي ٣٢/٢.

(١٢٠) رواه أحمد ومسلم انظر نيل الأوطار ١٢١/٦.

(١٢١) مقاصد الشريعة لمحمد الطاهر بن عاشور ١٥ - ١٧.

النوع الثاني من أنواع الاستقراء: هو استقراء أدلة أحكام اشتركت في غاية واحدة وباعث واحد، ونوضح ذلك بما يأتي من الأمثلة.

١ - إننا إذا تتبعنا أدلة الأحكام الواردة في شأن الرقيق وعتق الرقاب لوجدناها ترمي إلى غاية واحدة وذلك كأحكام الكتابة، والتدبير، وأمهات الأولاد وإباحة التسري بدون تقيّد بعدد أو شرط، مع منع نكاح الحر للأمة إن وجدَ طولاً للحرائر.

ووجوب العتق في بعض الكفارات، وفي مصارف الزكاة وعتق بعض الأقارب على أقاربهم بمجرد دخولهم في ملكهم، وإلزام الشريك بدفع قيمة نصف شريكه إذا أعتق نصفه حتى يكون العتق كاملاً، وعدم ملاحظة رضا الرقيق في إجراء العتق، وغير ذلك من ألوان حث الشارع على عتق الرقاب، وجعله ذلك مما يتقرب به إليه.

فنصل بكثرة هذه الأدلة الأمرة بعتق الرقاب، وتصرفات الشرع إلى أن من مقاصد الشارع حصول الحرية لجميع البشر، وبناء على هذا المقصد نرى الفقهاء كثيراً ما يعبرون بتشوف الشارع إلى الحرية، فيستعملون ذلك في ترجيح جانب الحرية على العبودية، لأن الأصل في الإنسان الحرية، والعبودية طارئة<sup>(١٢٢)</sup>.

٢ - من المعلوم أن النهي عن الإحتكار في الطعام الوارد في قوله ﷺ «من احتكر طعاماً فهو خاطيء»<sup>(١٢٣)</sup>. علته إقلال الطعام من الأسواق، وكذلك النهي عن تلقي الركبان، وبيع الطعام قبل قبضه علته طلب رواج الطعام في الأسواق، ويرى بعض العلماء أن النهي عن بيع الطعام بالطعام نسيئة علته هي أن يبقى الطعام في الذمة، فيفوت رواجه. ومن ذلك النهي عن بيع الحاضر للبادي<sup>(١٢٤)</sup>.

وبهذا الاستقراء لهذه الأدلة يحصل لنا العلم بأن رواج الطعام وتيسير تناوله، مقصد من مقاصد الشارع، ونعمل إلى هذا المقصد فنجعله أصلاً،

(١٢٢) انظر تفسير الفخر الرازي ٢٨٨/٣.

(١٢٣) جاء في نيل الأوطار بطرق متعددة.

(١٢٤) انظر نيل الأوطار ١٨٥/٥ وجامع العلوم والحكم ٥٥ ومقاصد الشريعة لابن عاشور ١٦.



ونقول: إن الرواج إنما يكون بصور من المعاوضات، والإقلال يكون بصور من المعاوضات أيضاً: لأن الناس لا يتركون التبايع أما ما عدا المعاوضات فلا يخشى معه عدم رواج الطعام ولذلك قالوا بجواز الشركة والتولية والإقالة في الطعام قبل قبضه (١٢٥).

ومن هذا الاستقراء لأدلة البيوع المنهي عنها نستطيع الوصول إلى مقصد كلي من المقاصد الشرعية الخمسة التي ترجع إليها جميع مقاصد الشارع من التشريع، والتي سنتكلم عنها في محالها من هذا البحث بإذن الله.

ونكتفي بهذه الأمثلة لنتقل إلى الطريق الثالث والأخير وهو الإهداء بالصحابة رضوان الله عليهم والافتداء بهم في معرفة مقاصد الشارع من التشريع.

الطريق الثالث: من الطرق التي نتعرف بها على مقاصد الشارع: الإهداء بالصحابة رضوان الله عليهم، والافتداء بهم في فهم الأحكام من الكتاب والسنة، وتطبيقها على الوقائع. وذلك لما توفر فيهم من صدق الإيمان، وفصاحة اللسان، وأصول البيان، ومعاصرتهم لنزول القرآن. ومشاهدتهم لمن كلف بيان القرآن، بأفعاله وأقواله وتقريراته.

مع ما امتازوا به من دواعي الحفظ والوعي، وصفاء السريرة، والسيرة، وفطانة الذهن، وطهارة القلب والانقياد والإخلاص لدين الإسلام وشريعته، وطاعة رسوله، فهم هداة الأمة، وقادة المجتهدين، وسادة العلماء. الحائزون على تزكية أفضل الخلق أجمعين. وهم عُدولٌ كُمل، وما جرى من أمرهم يُؤول.

وجاء في أعلام الموقعين لابن القيم «وقد كانت الصحابة أفهم الأمة لمراد نبيها، وأتبع له، وإنما كانوا يُدُنِدُون حول معرفة مُرادِهِ، ومقصوده، ولم يكن أحد منهم يظهر له مراد رسول الله ﷺ، ثم يعدل عنه إلى غيره البتة، والعلم بمراد المتكلم يعرف تارة من عموم لفظه، وتارة من عموم علته والحوالة على الأول أوضح لأرباب الألفاظ وعلى الثاني أوضح لأرباب المعاني والفهم والتدبير (١٢٦).

(١٢٥) انظر بداية المجتهد ١٧٩/٢ والموافقات ٣١٣/٢ ومقاصد الشريعة لابن عاشور ١٦/٢ - ١٧.

(١٢٦) انظر اعلام الموقعين ١/٢٦٥ - ٢٦٦.

وجاء في حُجَّة الله البالغة:

«أما معرفة المقاصد التي بنيت عليها الأحكام فعلم دقيق لا يخوض فيه إلا من لطفَ ذهنه، واستقام فهمه، وكان فقهاء الصحابة قد تلقوا أصول الطاعات والآثام من المشهورات التي أجمعت عليها الأمم الموجودة يومئذٍ كمشركي العرب، وكاليهود والنصارى. فلم تكون لهم حاجة إلى معرفة لميَّاتها عما يتعلق بذلك.

أما قوانين التشريع، والتيسير، وأحكام الدين فتلقوها من مشاهدة مواقع الأمر والنهي كما أن جلساء الطبيب يعرفون مقاصد الأدوية التي كانوا في الدرجة العليا من معرفتها<sup>(١٢٧)</sup>.

فمن كان له اعتناء شديد بمذهب رجل وأقواله يفهم مراده من تصرفاته ومذاهبه، ويخبر عنه بأنه يفتى بكذا ويقول، وأنه لا يقول بكذا ولا يذهب إليه لما لا يوجد من كلامه صريحاً، وجميع أتباع الأئمة مع أئمتهم بهذه المثابة، فكيف من هم هداة الأمة، وحملة الرسالة عن رسول الهدى والرحمة فلا بد من أن يكونوا في الدرجة العليا من فهم ما يقوله وإدراك ما يرمي إليه.

ونحن نعلم أن كل من لازم إنساناً منذ نشأته إلى أن بلغ أشده وعلم طبعه وتطبعه، يكون أولى الناس بمعرفة مقاصده من أقواله وتصرفاته، وفهم المراد من عباراته.

فالصحابة رضوان الله عليهم: عاصروا مبدأ نزول التشريع ولازموه وعزروه ونصروه إلى أن بلغ أشده بقوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾<sup>(١٢٨)</sup> فهم إذن أجدر الناس بفهم عباراته ومعرفة مقاصده، فعن طريقهم وصلت الشريعة إلى التابعين، وتابعيهم، والأجيال المتعاقبة إلى يومنا هذا.

وقد فهموا من مصادر التشريع وموارده، ومداخل أحكامه ومخارجه

(١٢٧) حجة الله البالغة ١/١٣٦.

(١٢٨) سورة المائدة آية: ٣.

ومجاريه، ومباعته - أن رسول الله ﷺ - كان يتبع المعاني ويتبع الأحكام والأسباب المتقاضية لها من وجوه المصالح . فلم يعولوا على المعاني إلا لذلك<sup>(١٢٩)</sup>.

وفهموا أن الشارع جَوَّز لهم بناء الأحكام على المعاني التي فهموها من شرعه . لتقريره ﷺ لمعاذ رضي الله عنه حيث قال «أجتهد رأيي» وتنبهه لهم على الحكم بالنظائر، والتسوية بينها عند الاجتماع في المعاني المعقولة منها.

ولذا كان إجماعهم مستند القول بالقياس في الشريعة<sup>(١٣٠)</sup>. فالشارع قد يصرح بالعلة، وقد لا يصرح بها ولكن يتبع موارد التشريع، ومعرفة كثير من البواعث تجعل الإنسان قريباً من فهم مرامي التشريع.

فلو قال أحد لغلامه: إضرب فلاناً لأنه سرق مالي، فهم سبب الضرب بنصه، ولو قال: إضرب فلاناً واقتصر ولم يذكر سببه، ولكن الحاضرين على علم من أنه شتمه غلب على ظنهم أن الداعي له إلى الأمر بالضرب شتمه. هذا إذا عرف من دأبه وعاداته مقابلة الإساءة بمثلهما على طريق العقاب والانتقام. فأما الرجل الذي عرف من دأبه على الطرد مقابلة الإساءة بالإحسان أو الإغضاء والتجاوز، فإذا قال إضرب فلاناً وكان الحاضرون على علم بشتمه لا يثبت لهم أنه ضربه للشتم فإن الدواعي والصوارف تختلف باختلاف الطباع.

فالرجل المُنعم التقي إذا تواضع له رجل، احتمل ذلك أن يكون تبرُّكاً منه يتقواه واحتمل أن يكون طمعاً منه في نُعمائه ودُنياه، ولا يعرف ذلك إلا بعبادة المتواضع، فإن عرف بالحرص والسؤال لجمع المال فهذا الطريق يظهر أن سبب تواضعه ذلك، وإن عرف من دأبه الزهد في الدنيا والإعراض عمّا في أيدي الناس، والترفع عن الإتيان برذيلة السؤال وهو مع ذلك ملازم سمت التقوى والسداد ظهر أنه تواضع لتقواه لا لِغناه ودُنياه، وإن لم يعرف من عادة المتواضع شيء من ذلك بقي الأمر محتملاً<sup>(١٣١)</sup>.

(١٢٩) انظر شفاء الغليل ١٢٢ - حجة الله البالغة: ١٣٧/١.

(١٣٠) انظر شفاء الغليل ١٢٢ والمغني للقاضي عبد الجبار ٢٩٦/١٧، حجة الله البالغة ١٣٦/١ وما بعدها.

(١٣١) شفاء الغليل ١٢٢ - ١٢٣.

فمعاني الأحكام تعقل بمثل هذا الطريق المتقدم، فالصحابية رضوان الله عليهم قد جمعوا بين الحُسْنَيْنِ حيث توفرت لهم فصاحة اللسان وبلاغة القول، وصفاء الذهن فهم لذلك أجدر الناس بفهم الكتاب والسنة: لفظاً ومعنى ومقصداً، قولاً وفعلاً وتقريراً. وكان منهم من نزل القرآن موافقاً لرأيه، كما قال عمر رضي الله عنه وَأَفْقَتْ رَبِّي فِي ثَلَاثٍ، وكان منهم من يجتهد رأيه فيقره الرسول عليه الصلاة والسلام على ذلك، أو يجد حديثاً موافقاً لرأيه وفتواه وذلك مثل ما رواه النسائي وغيره من أن ابن مسعود رضي الله عنه سئل عن امرأة مات عنها زوجها ولم يفرض لها - أي لم يعين لها المهر - فقال: لم أر رسول الله ﷺ يقضي في ذلك فاختلفوا عليه شهراً، وألحوا فاجتهد برأيه وقضى بأن لها مهر نساءها لا وكسى ولا شطط، وعليها العدة ولها الميراث. فقام معقل بن يسار، فشهد بأنه ﷺ قضى بمثل ذلك في امرأة منهم ففرح بذلك ابن مسعود فرحة لم يفرح مثلها قط بعد الإسلام (١٣٢).

واختلافهم في بعض المسائل لا يؤثر في هذه الحقيقة لأن ذلك يرجع إلى أنهم بشر يتفاوتون في درجة الفهم وحفظ الأدلة، وقوة الملاحظة، وهذا شأن كل جيل أو عصر.

ولذا كانوا جديرين بأن نجعلهم قُدُوةً أمانة في فهم الشريعة، ومدارك أحكامها، وما ترمي إليه من مقاصد. وإذا كان هذا شأنهم فلا يستطيع أحد أن يتهمهم بقصور فيهم، أو تقصير منهم في فهم الشريعة واستنباط الأحكام وتطبيقها على الوقائع والأحداث أو تعطيل نصوصها. لجلب مصلحة أو دفع مفسدة تباين مقصود الشرع من مناط الحكم وحكمته.

---

(١٣٢) انظر حجة الله البالغة ١/١٣٦ و ١٤١.

## الفصل الثاني

### في المصلحة

#### تمهيد: في تعليل الأحكام

وهو لغةً مصدر عَلَّ يقال عَلَّهُ يَعْله وَيَعُله إذا سقاه السقية الثانية، وَتَعَلَّ بالأمر، واعتَلَّ: تَشَاغَلَ، وهذا عِلَّةٌ لهذا أي سبب له<sup>(١)</sup>.

والتعليل في اصطلاح علماء المنطق تبين علة الشيء ويطلق أيضاً على ما يستدل فيه بالعلة على المعلول ويسمى البرهان الِلمِّي<sup>(٢)</sup>.

ويطلق عند علماء الأصول تارةً ويراد منه أن أحكام الله وضعت لمصالح العباد في العاجل والأجل أي معللة برعاية المصالح، ويطلق تارةً ويراد منه بيان علل الأحكام الشرعية، وكيفية استنباطها، واستخراجها.

أما الإطلاق الأول: فقد وقع فيه الخلاف في علم الكلام تبعاً للخلاف الواقع في تعليل أفعال الله، وانتقل إلى علم أصول الفقه<sup>(٣)</sup> فبعضهم قال: كما أن أفعاله تعالى لا تعلل فإن أحكامه لا تعلل، وممن يرى هذا الرأي الفخر

(١) انظر لسان العرب ٤٦٧/١١ ط بيروت وتاج العروس ٣٢/٨.

(٢) انظر شرح الخيصي على التهذيب لسعد الدين التفتازاني ٢٥٥ وحاشية الصبان على شرح الملوي على السلم ص ١٣٩.

(٣) انظر تعليل الأحكام لمحمد شلبي ٩٥.

الرازي، ولذلك جعل العلل للأحكام الشرعية بمعنى العلامات المعرفة للأحكام خاصة.

ونرى الشاطبي يقول: المعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد، استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره<sup>(٤)</sup>.

ومرادنا هنا التعليل بالمعنى الثاني، لأن كون أحكام الله جاءت لرعاية المصالح قد قدمنا الكلام عليه في فصل الأهداف والتعليل بالمعنى الثاني متفاوت:

فقد يكون لمعرفة حكم حادثة لم ينص على حكمها بطريق القياس الذي هو: أثبات مثل حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم<sup>(٥)</sup>.

وقد تكون معرفة الحكم بأن يبحث المجتهد في الحادثة المستجدة عن معنى يصلح مناسطاً للحكم الشرعي يحكم به بناء على ذلك المعنى، وهو ما يسمّى بالمصالح المرسلة وهي: «كل منفعة داخلية في مقاصد الشارع دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء»<sup>(٦)</sup>.

وقد يكون بيان العلل بالبحث عن علة الحكم المنصوص عليه لفائدة سوى تعبدية الحكم وهو ما يسمّى بالتعليل بالعلة القاصرة، أو بيان الحكمة على اختلاف بين الأصوليين في جواز التعليل بها أو عدمه<sup>(٧)</sup>.

وقد ورد كثير من آيات القرآن، ونصوص السنة معللة، ومسلك الصحابة والتابعين وتابعيهم فيه الحجة القاطعة على أن أحكام الله معللة بمصالح العباد، وأن الوقائع التي لم يرد فيها نص تلحق بما فيه نص عن طريق الجامع بينهما. ولم يظهر الخلاف في تعليل الأحكام إلاّ أخيراً.

يقول إمام الحرمين في كتابه البرهان «أنا من سِيرِ أحوال الصحابة رضي الله

(٤) انظر الموافقات ٣/٢.

(٥) انظر شفاء الغليل ص ١٠، تحقيق الدكتور حمد عبيد الكيسي، رسالة دكتوراه.

(٦) ضوابط المصلحة ص ٣٣٠.

(٧) انظر المستصفي ٣٤٥/٢ وأصول الفقه لزكي الدين شعبان ١٣٠.

عنهم، وهم القُدوة والأسوة في النظر، لم تر لَوَاجِدٍ منهم في مجالس الاستِشوار تمهيد أصل، واستشارة معني، ثم بناء الواقعة عليه ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن<sup>(٨)</sup>.

وجاء في حُجَّة الله البالغة: ولم يكن العمدة عند الصحابة إلا وُجْدَان الإطمئنان من غير التفات إلى طرق الاستدلال. كما ترى الأعراب يفهمون مقصود الكلام فيما بينهم وتتلج صدورهم بالتصريح أو التلويح أو الإيماء.

ثم بعد وفاته ﷺ تفرَّقوا في البلاد وصار كل واحد مُقْتَدِي به في بلد من بلاد الإسلام، فكثرت الوقائع ودارت المسائل فاستفتوا فيها. فأجاب كل واحد حسب ما حفظه أو استنبط. وإن لم يجد فيما حفظه أو استنبط ما يصلح للجواب، اجتهد برأيه وعرف العلة التي علق رسول الله ﷺ الحكم عليها في منصوصاته فطرد الحكم حيثما وجدها لا يألو جهداً في موافقة غرضه عليه الصلاة والسلام<sup>(٩)</sup>.

وهكذا كانت أحوال الصحابة رضوان الله عليهم ثم سار الذين يلونهم ثم الذين يلونهم على منوالهم في الفهم والاستنباط، وتعليل النصوص الشرعية لغرض التعديّة كان أمراً مسلماً وسائغاً طيلة القرن الأول والثاني الهجري. ولم نطلع على رأي ينكره، لأن العلماء في هذين القرنين كانوا يؤمنون بأن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق المصالح، ودرء المفساد تفضلاً ومِنَّة من الله عز وجل على عباده.

وما من حكم شرعي إلا وهو يحقق مصلحة أساسها المحافظة على النفس أو العقل أو الدين أو النسل أو المال، وأن هذا يبدو من الشريعة في جملة مقاصدها، ولا يمكن أن يكون حكم شرعي إلا وهو متجه إلى ناحية من هذه النواحي<sup>(١٠)</sup>. وإذا كانت الغاية من تعليل النصوص هي تعديّة أحكامها إلى الوقائع المتماثلة التي لم يرد فيها نص فلا بد لهذه الشريعة الغراء من تعليل

(٨) البرهان مخطوط بمكتبة الأزهر رقم ٩١٣.

(٩) انظر حجة الله البالغة.

(١٠) انظر الموافقات ٨/٢ والفكر السامي ٩٧/٢.

نصوصها حتى تحيط بجميع الوقائع المتجددة وهذا سر خلودها.

وتعليل النصوص بغرض التعدية لم يظهر فيه خلاف إلا في أثناء القرن الثالث الهجري حين ارتفع صوت بمنع تعليل النصوص الشرعية، وينادي بالعمل بالنص الشرعي وحده من غير بحث عن علة الحكم، وبالتالي من غير تعدية له إلى غير موضع النص.

وذلك الصوت هو صوت داوود بن علي الأصفهاني إمام الظاهرية المتوفي سنة ٢٧٠ هـ. رحمه الله وهو صاحب المذهب الظاهري، وأول من أخذ بالكتاب والسنة مع إلغاء العمل بالقياس<sup>(١١)</sup>.

وذكر صاحب جمع الجوامع: أن داود الظاهري يقول بالقياس الجلي بخلاف ابن حزم فإنه يمنع جميع أنواع القياس<sup>(١٢)</sup>.

وبسبب المحن والشدائد التي ألمت بصاحب هذا المذهب لم يحظ بالانتشار، وشُدَّ النكير عليه من معاصريه، وغيرهم وقاطعوه<sup>(١٣)</sup>.

وقد كان لهذه الأحداث والشدائد أثرها في آرائه ومذهبه، فقل مقلدوه، وأنصاره، وصار أقرب إلى المذاهب السياسية والكلامية في ذلك العصر، التي كانت تأخذ طابع السرية، والكتمان منه إلى المذاهب الفقهية.

بقي مذهب الظاهرية - الذي يقف من الرأي والقياس وتعليل الأحكام الشرعية موقف المناهضة والإبطال - في ركود وانحسار إلى أن جاء ابن حزم المتوفي سنة ٤٥٦ هـ فبرز به المذهب في قوة واندفاع بعد أن عني بدراسته وتدريسه، ثم تمكن فيه، فكتب كتابيه الشهيرين «المحلّي والاحكام» وهما المرجع الأساسي لمذهب أهل الظاهر في الفروع والأصول<sup>(١٤)</sup>.

(١١) انظر طبقات الشافعية للسبكي ٢/٢٨٤ ط الحلبي والفهرست لابن النديم ص ٣١٧ وميزان الاعتدال للذهبي ٢/١٦ ط الحلبي. وانظر الملل والنحل للشهرستاني ١/٢٠٦ ومحاضرة لأستاذنا الشيخ عبد الغني عن داود الظاهري.

(١٢) جمع الجوامع ٢/٢٤٢.

(١٣) انظر ميزان الاعتدال للذهبي ١/١٨٢ والإعلام ١/١٨٤.

(١٤) انظر مباحث التعليل للدكتور حمد عبيد الكبيسي ص ٦.



ومن الأفراد المشهورين بإنكار القياس النّظام ولكن إنكاره لم يأخذ طابع المذهب الجماعي، وقد وجد إنكار عليه من جميع أئمة المعتزلة بعده وردوا عليه، وهو من أوائل القائلين بإنكار القياس<sup>(١٥)</sup>.

أما موقف الشيعة الإمامية من القياس. فهم فيه طائفتان:

طائفة فرّقت بين قياس تكون العلة فيه مستنبطة، وقياس علته ثابتة بالنص، فالأول أنكرته وأفاضت بذكر الأدلة النقلية والعقلية على رفضه، والنكير على من قال به، والآخر قالت به على خلاف فيما بينها في أن ذلك قياس أو تعميم للنص بطريق الدلالة اللفظية الحقيقية أو العرفية<sup>(١٦)</sup>.

وطائفة لم تفرّق في القياس بين منصوص العلة ومستنبطها فكلا النوعين مردود لا يؤخذ به ولا يعول عليه<sup>(١٧)</sup>.

مبدأ القول بالقياس يرجع إلى أن النصوص الشرعية متناهية، والوقائع غير متناهية، والناس في حاجة إلى بيان حكم الله في ما جدّ من وقائع.

والشيعة الإمامية مع قبولهم بتناهي النصوص إلا أنهم لا يرتّبون على ذلك ضرورة الإجتهد بالرأي، والقياس وتعليل النصوص، بل يرون أن وجود معصوم يمنحه الله العلم الإلهي، مع ما لديه من ميراث النبوة الذي أودعه الرسول عليه الصلاة والسلام عند أوصيائه، وكل وصي يعهد به إلى الآخر لينشره في الوقت المناسب له حسب الحكمة<sup>(١٨)</sup>.

وهذا القول يلائم القول ببرد القياس ومنع التعليل. إذ اتباع المعصوم عندهم أولى من التثبت بالتعليل والقياس.

---

(١٥) انظر السرخسي ١١٨/٢ والبحر المحيط مخطوط دار الكتب رقم ٤٨٣ وانظر المغني للقاضي عبد الجبار ٢٩٢/١٧ والمعتمد لابن الحسيني البصري ٧٢٤/٢ - ٧٢٥ و ٧٤٥ - ٧٤٨.

(١٦) انظر التهذيب للحلي ٣٠٤-٣٠٧ وأصل الشيعة وأصولها ١٢٠ والمبادئ العامة للفقهاء الجعفري ٢٩٠

(١٧) انظر العدة للطوسي ص ٨٦ والتهذيب للحلي ٣٠٢.

(١٨) انظر أصل الشيعة وأصولها ١١٨.

غير أن العصمة والإمامة وقف عند الشيعة الإمامية على المهدي الذي غاب في سراديب سامراء سنة ٢٦٥ هـ على ما يزعمون<sup>(١٩)</sup>.

فكان لا بدّ في غيبته من العناية بضوابط الاستنباط خصوصاً وهم يذهبون إلى أنه ينبغي أن يُجتهد، في كل عصر من العصور<sup>(٢٠)</sup>.

ولذا تسامحوا في القول ببعض أنواع القياس ومحاولة تأصيل الأصول التي يرجع إليها المجتهد، وهي عندهم الكتاب والسنة والإجماع والعقل<sup>(٢١)</sup>.

والإمامية يرون: أن العقل يمكنه الوصول إلى حكم الواقعة والحادثة بالنظر في المصلحة والمفسدة والمُحسّن والمُقبّح الذاتين. وهم بهذا قد سلكوا مسلك المعتزلة في اعتبار أن العقل المجرد يدرك الأمر والنهي حيث لا يوجد في المسألة نص<sup>(٢٢)</sup>.

أما جمهور علماء الشريعة فإنهم متفقون في القول بتعليل نصوص الأحكام الشرعية ولم يكن بينهم خلاف في أصل التعليل، بل الخلاف في الشروط التي يتوقف عليها القول بجواز التعدية. ولهم في ذلك أربعة أقوال:

الأول: أن الأصل في النصوص عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل.

الثاني: أن الأصل في النصوص التعليل بكل وصف صالح لإضافة الحكم إليه حتى يوجد مانع عن التعليل ببعض الأوصاف.

الثالث: أن الأصل في النصوص التعليل بوصف لكن لا بدّ من دليل يميز الوصف عن الأوصاف.

الرابع: أن الأصل في النصوص التعليل، وإنه لا بدّ من دليل يميز الوصف

---

(١٩) انظر الملل والنحل للشهرستاني وتاريخ التشريع للسائس والسبكي ١٤٥.

(٢٠) أصل الشيعة وأصولها ١٢٠ - ١٢١ ومباحث التعليل عند الأصوليين للدكتور حمد عبيد الكبيسي المجلد الأول دراسة عامة.

(٢١) انظر أصل الشيعة ١٢١.

(٢٢) انظر التهذيب للحلي ١٧ و ١٨ والعدة للطوسي ١١٧، ومذكرة أستاذنا الشيخ عبد الغني في الحسن والقبیح في أصول الفقه ٦١ - ٦٥.

الذي هو علة، ومع ذلك، لا بدّ قبل التعليل والتمييز، من دليل يدل على أن النص الذي يراد استخراج علة معلل (٢٣).

توجيه الأقوال الأربعة:

**وجه القول الأول:** أن النص موجب للحكم بصفته لا بعلة لأن العلة الشرعية ليست من مدلولات النص، وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة إلى العلة التي هي من الصيغة بمثابة المجاز من الحقيقة، فلا يصار إليه إلا بدليل. لأن معرفة صيغة النص تتوقف على السماع توقف معرفة الحقيقة عليه، ومعرفة المعنى الشرعي من النص لا تتوقف عليه، كمعرفة المجاز، بل أبعد من ذلك، لأن المجاز أحد نوعي الكلام، وإذا كان كذلك، فالأصل: هو العمل بصيغة النص دون معناه، فلا يجوز ترك هذا الأصل وتغييره إلا بدليل، كما لا يجوز ترك الحقيقة وتغييرها إلا بدليل.

**وجه القول الثاني:** إن الأدلة قائمة على حُجَّة القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الأصل، ولا يمكن التعليل بجميع الأوصاف ولا ببعض دون البعض فتعيّن التعليل بكل وصف إلا أن يقوم مانع، لمخالفة نص أو إجماع أو معارضة أوصاف.

كما في رواية الحديث فإن الحديث لما كان حُجَّة، وكان العمل به واجباً، ولا يثبت الحديث إلا بنقل الرواية. وإجماع الرواية على رواية كل حديث متعذرة، صارت رواية كل عدل حجة لا تترك إلا لمانع، بأن يخالف الحديث دليلاً قطعياً، من نص أو إجماع، أو يظهر فسق الراوي، فكذلك تعليل النص، لما تعذر بالجميع يجعل كل وصف علة، إلا لمانع (٢٤).

**وجه القول الثالث:** إنه لا يمكن التعليل بجميع الأوصاف، ولا بكل واحد، لأن منها ما هو قاصر يوجب منع تعدية الحكم عن الأصل، ومنها ما هو متعد

---

(٢٣) انظر كشف الأسرار على أصول البزدوي ٢٩٣/٣ وشرح التلويح على التنقيح لصدر الشريعة والتفتازاني ٦٤/٢ وإعلام الموقعين ٢٠/٢، وتقويم الأدلة ص ٦٠٠ والبحر المحيط ٤١/٣، ونزهة المشتاق شرح اللمع لابن إسحاق ص ٧٠٥.

(٢٤) انظر كشف الأسرار ٢٩٥/٣ - ٢٩٦ والتلويح ٦٤/٢.

يوجب التعدية إلى الفرع، وهذا تناقض، فتعين البعض، والتعليل شرع تارة للقياس وتارة لقصر الحكم على محل النص، ولما انتفى التعليل بالجمع وجب بواحد من الجملة، وهذا مجهول، والتعليل بالمجهول باطل، فلا بدّ من دليل يعين وصفاً من سائر الأوصاف للتعليل<sup>(٢٥)</sup>.

وجه القول الرابع: إن الظاهر، وهو أن الأصل في النصوص التعليل، إنما يصلح للدفع دون الإلزام ولذلك نحتاج قبل الشروع في التعليل إلى إقامة الدليل على كون الأصل أي النص الذي يراد تعليله معلل في الحال، وليس بمقتصر على مورده بل يعدي حكمه إلى غيره.

وذلك مثال استصحاب الحال. فإنه لما كان ثابتاً بطريق الظاهر صح حجة دافعة لا ملزمة، حتى أن حياة المفقود لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب تجعل حجة لدفع الاستحقاق، حتى لا يورث ماله، ولا يصلح سبباً للاستحقاق، حتى لو مات قريبه لا يرثه المفقود، لاحتمال الموت. وكذلك مجهول الحال إذا شهد لا ترد شهادته باحتمال كونه رقيقاً إذ الأصل في الإنسان الحرية، ولكن لو طعن الخصم في حرите لم يصر حجة عليه باعتبار الأصل، لاحتمال زواله بعارض، فكذلك إذا قام الدليل على كون الأصل معللاً لم يبق الاحتمال فصار حجة<sup>(٢٦)</sup>.

من المعلوم: أن التعليل بمعنى ورود النص مقرون بعلة بقطع النظر عن تعدية الحكم بواسطة العلة إلى غير محل النص - لا يناع فيه أحد حتى الظاهرية، لأنه وارد في الكتاب والسنة<sup>(٢٧)</sup>.

وأن القول بالتعليل لا يستلزم القول بالقياس، ولكن القول بالقياس يستلزم القول بالتعليل، لأن العلة ركن من أركان القياس عند جميع القائلين به، ولا تعدية للحكم إلا بها.

إذا علمنا هذا فإن الأقوال الأربعة المتقدمة ليست متباينة في أصل القول

(٢٥) انظر المصدر السابق.

(٢٦) انظر المصدر السابق ٢/٢٩٧.

(٢٧) انظر كتاب الأحكام لابن حزم ١١٣٠ ونزهة المشتاق ٧٠٥.

بتعليل النصوص وبالقياس وإنما الاختلاف في طبيعة النصوص . هل الأصل فيها عدم التعليل إلا لدليل يدل على التعليل أم أن الأصل فيها التعليل إلا لمانع يمنع من التعليل .

وهذه هي نقطة الخلاف بين القول الأول والأقوال الثلاثة بعده، ولا يترتب على هذا الخلاف نفي للتعليل أو القياس على وجه العموم بل يترتب عليه الحد من دائرة القياس على القول الأول أو إفساح المجال على القول الثاني .

أما القول الثالث والرابع فهما يتفقان مع الثاني في أن الأصل في النصوص التعليل، إلا أنهما يزيدان عليه بقيود تتعلق بالوصف الذي يكون علة، فالقول الثالث يشترط دليلاً يميز الوصف عن غيره، ويزيد عليه القول الرابع بقيد، وهو أن يكون النص الذي يراد تعليله قد دل على كونه معللاً .

فالجمهور يلحقون اللاحق من الوقائع بالسابق منها عن طريق القياس فيما له نظير منصوص عليه، وعن طريق المصالح المرسلة والاستحسان عن طريق القواعد الكلية العامة . فالقياس عندهم هو أول طريق يلجأ إليه المجتهد فيما لا نص فيه، لأن الإلحاق بواسطة الإشتراك في المعنى الجزئي أقوى من الإلحاق عن طريق الاشتراك في المعنى الكلي، كما أن الاشتراك بالنوع أقوى من الاشتراك بالجنس .

أما موقف من لا يرى تعليل النصوص والقياس من الوقائع المستجدة، فإنه لا يتركها سدى، بل يحاول اعطاءها حكماً ولكن كيف يكون ذلك؟ .

يقولون إن النصوص شاملة لجميع السابق واللاحق من الوقائع والأحداث بطريق عُمومات الأسماء اللغوية من غير احتياج إلى استنباط أو قياس<sup>(٢٨)</sup> .

ومسلك الجمهور أسلم وأضبط من مسلك أهل الظاهر في استيعاب ما جَدَّ من وقائع، وأحداث لأن المعاني الشرعية قد تغاير المعنى اللغوي، ولذلك لا يمكن ضبطها في كثير من الأحيان إلا بواسطة قرائن الأحوال والأعراف والعادات . ومسلك الصحابة يؤيد طريقة الجمهور .

(٢٨) انظر جمع الجوامع بشرحه ٢/٢٤٢ .

ودائرة استعمال القياس عند القائلين به قد تختلف من مذهب إلى آخر<sup>(٢٩)</sup> كما تقدم في الكلام على القياس.

العلة: وهي إذا أطلقت في لسان أهل الاصطلاح، فإنها تشمل أمور ثلاثة:

الأول: هو ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر مثل ما يترتب على الزنى من اختلاط الأنساب وما يترتب على القتل من ضياع النفوس، وإهدارها، وما يترتب على البيع الذي هو مبادلة مال بمال من نفع كل من المتبادلين، ورفع الحرج والمشقة عنهما ولو لم يتبادلا.

الثاني: ما يترتب على تشريع الحكم من مصلحة أو دفع مضرة، كالذي يترتب على إباحة البيع من تحصيل النفع السابق، وما يترتب على تحريم الزنى، والقتل، وشرع الحد، والقصاص، من حفظ الأنساب، والنفوس.

الثالث: وهو الوصف الظاهر المنضبط الذي يترتب على تشريع الحكم عنده مصلحة للعباد كنفس الزنى والقتل، ولفظي الإيجاب والقبول مثل «بعت واشتريت».

فإن هذه الأمور الثلاثة يصح تسميتها بالعلة، فيقال: علة نقل الملك وإباحة الانتفاع في البيع: هو الإيجاب والقبول، أو ما فيه من نفع أو دفع الحرج والضيق والمشقة، ويقال علة وجوب القصاص هي نفس القتل أو ما فيه من ضرر وهو إهدار الدماء، أو دفع العدوان وحفظ النفوس<sup>(٣٠)</sup>.

ولكن علماء الأصول فيما بعد خصّوا الأوصاف باسم العلة وإن قالوا إنها علة مجازاً، لأنها ضابطة للعلة الحقيقية، وسموا ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر حكمة مع اعترافهم بأنها العلة على الحقيقة، وسموا ما يترتب على تشريع الحكم من منفعة أو دفع مضرة بالمصلحة أو مقصد الشارع من التشريع، وبعضهم أطلق عليه الحكمة كما أنهم قالوا: إنه العلة الغائية، وفي جواز التعليل بالحكمة، والمصلحة خلاف<sup>(٣١)</sup>.

(٢٩) انظر الأحكام للآمدي ٨٦/٤ وما بعدها ط المعارف.

(٣٠) انظر تعليل الأحكام ص ١٣ للدكتور حمد عبيد الكبيسي.

(٣١) انظر المصدر السابق ١٣ وجمع الجوامع بحاشية العطار ٢٨٠/٢.

فالعلة عند الجمهور هي : الوصف المعروف للحكم<sup>(٣٢)</sup> وذلك كالاسكار  
فمعنى كون الاسكار علة إنه معرّف - أي علامة - على حرمة المسكر كالخمرة  
والنبيذ . فإذا قال الشارع حرمت الخمر للإسكار . استفيد من ذلك النص - دون  
النظر إلى العلة - حرمة الخمر للإسكار كما يستفاد من التعليل بالإسكار كونه  
علامة ثبوت الحكم لا غير . أي يستفاد أن خصوصية الخمر ملغاة، فهي والنبيذ  
سواء . فالإسكار معرف لحكم الخمر من حيث أنه يلحق به غيره .

وعرفها البزدوي من الحنفية : بأنها ما جعل علما على حكم النص مما  
اشتمل عليه النص ، وجعل الفرع نظيراً له في حكمه بوجوده فيه . وقال أيضاً :  
هي عبارة عما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداءً : مثل البيع للملك ، والنكاح  
للحل ، والقتل للقصاص وما أشبه ذلك ، لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها ،  
وإنما الموجب للأحكام هو الله عز وجل<sup>(٣٣)</sup> .

فتعاريفهم ترجع إلى معنى واحد وإن اختلفت العبارات .

### المبحث الأول : في تعريف المصلحة مع بيان خصائص المصلحة الشرعية المصلحة في اللغة

إذا تتبعنا معاجم اللغة نجد أن للمصلحة إطلاقين :

أحدهما : أنها تطلق ويراد منها الفعل الذي فيه صلاح بمعنى النفع وهذا  
إطلاق مجازي . من باب إطلاق السبب على المسبب ، كما يطلق على الأعمال  
إنها مصالح مثل طلب العلم فإنه مصلحة لأن العلم سبب للمنفعة المعنوية وكما  
يقال في الزراعة والتجارة إنهما مصلحة لأنهما سبب للمنافع المادية .

وإذا كانت المصلحة بهذا المعنى فإنها ضد المفسدة لأنها ضدّان  
لا يجتمعان كما جاء ذلك في القاموس المحيط «الصلاح ضد الفساد، والمصلحة

---

(٣٢) انظر جمع الجوامع ٢/٢٧٢ والمحصل ٣ ص ٤١٣ مخطوط مكتبة الأزهر رقم ٢١٤٧  
والأسنوي ٣ ص ٥٦ .

(٣٣) انظر كشف الأسرار ٣/٣٤٤ وج ٤/١٧١-١٧٢ .

واحدة المصالح، واستصلاح نقيض استفسد» وفي مختار الصحاح «الصلاح ضد الفساد، وبابه: دخل والمصلحة واحد المصالح، والاستصلاح ضد الاستفساد» وفي المصباح المنير «صلح الشيء صلوحاً من باب قعد. وهو خلاف فسد، وفي الأمر مصلحة أي خير والجمع مصالح».

الثاني: أن المصلحة كالمنفعة لفظاً ومعنى هذا إطلاق حقيقي. بخلاف الأول. فهي إما اسم للواحدة من مصالح كالمنفعة للواحدة من منافع، أو مصدر بمعنى الصلاح كالمنفعة بمعنى النفع. كما جاء ذلك في المعجم الوسيط «المصلحة الصلاح والنفع، وصلاح صلاحاً وصلوحاً زال عنه الفساد وصلاح الشيء كان نافعاً أو مناسباً، يقال: أصلح في عمله أتى بما هو صالح نافع. فالمصلحة مفعلة من الصلاح وهو كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له كالقلم يكون على هيئة المصلحة للكتابة، والمدية على هيئة المصلحة للقطع».

فالمصلحة إذا أطلقت على ما يتعاطاه الإنسان من الأعمال الجالبة لنفعه كان الإطلاق مجازاً مرسلأً، كالزراعة المؤدية إلى حصول المطعومات، والتجارة المؤدية إلى الربح. وإن أطلقت على نفس المنفعة كان الإطلاق حقيقياً.

### المصلحة في الشرع

أما تعريف المصلحة وتعيين المقصود منها: فلعلماء الأصول فيه عبارات مختلفة، فمنهم من لاحظ في تعريفه السبب الموصل إلى النفع، ومنهم من لاحظ نفس السبب الذي يترتب على السبب. وإليك بيان ذلك بعرض آراء بعضهم في مفهوم المصلحة.

### رأي الإمام الغزالي

يرى الغزالي أن المصلحة في الأصل عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة ثم بين مقصوده من المصلحة بقوله «ولسنا نعني بها ذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم. ولكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل



ما يتضمن هذه الأصول فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعه مصلحة» ثم قال: وإذا أطلقنا المعنى المخيل أو المناسب في باب القياس أردنا به هذا الجنس<sup>(٣٤)</sup>.

وقال في موضع آخر «وقد يعبر عن التحصيل لجلب المنفعة وقد يعبر عن الإبقاء بدفع المضرة، يعني أن ما قصد بقاءه فانقطاعه مضرة، وإبقاؤه دفع للمضرة.

فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء، ودفع القواطع والتحصيل على الابتداء، وجميع أنواع المناسبات، ترجع إلى رعاية المقاصد، وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسباً<sup>(٣٥)</sup>.

فالغزالي يرى أن المصلحة في الأصل ترجع إلى ما يحقق قصد المكلف، ولكنه يعني بالمصلحة ما يرجع إلى تحقيق قصد الشارع من الخلق الذي يتضمن حفظ المقاصد الخمسة.

### رأي الخوارزمي

وهو في تعريفه للمصلحة يتفق مع الإمام الغزالي في مفهومها وإن كان مخالفاً له في الإيجاز، وتضييق الدائرة بحسب ظاهر العبارة: إذ يقول: «هي المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفساد عن الخلق» فإذا دققنا النظر في عبارة الغزالي وهذه العبارة نجدتهما يتفقان من حيث المعنى، لأن دفع المفساد على الخلق يلزم منه تحصيل المصالح، كما أن دفع المصالح يلزم منه حصول المفساد لأنهما ضدان فرفع أحدهما يستلزم إثبات الآخر، فالامتناع عن فعل الزنى وقتل النفس وشرب الخمر فيه مصلحة وإذا كانت المصلحة تحصل بطريق دفع المفسدة، فيكون حصولها بطريق جلب أولى، ولعلّ هذا هو السر في أن الخوارزمي اكتفى بإحدى الحالتين عن الأخرى.

(٣٤) انظر شفاء الغليل ١٠٢ والمستصفي ٢٨٤/١.

(٣٥) انظر المصدر السابق ١٠٣.

## رأي العز بن عبد السلام (٣٦)

لقد تعرض العز لبيان المصلحة في مواطن كثيرة وبعبارات عديدة في كتابه قواعد الأحكام: وإليك فقرات مما قاله فيها:

فقال: المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها. والمفاسد أربعة أنواع، الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها(٣٧).

وفي موضع آخر قال: «المصالح ضربان: أحدهما حقيقي وهو الأفراح واللذات والثاني مجازي وهو أسبابها، وربما كانت أسباب المصالح مفسد فيؤمر بها أو تباح لا لكونها مفسد بل لكونها مؤدية إلى المصالح، وذلك كقطع الأيدي المتأكلة حفظاً للأرواح. وكالمخاطرة بالأرواح في الجهاد وكذلك العقوبات فأنها ليست مطلوبة لكونها مفسد، بل للمصلحة المقصودة من شرعها، كالقطع والقتل والرجم أوجبه الشارع، لتحصيل ما يترتب عليها من المصالح الحقيقية وتسميتها بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبب، وكذلك المفاسد ضربان أحدهما حقيقي وهو الغموم، والآلام، والثاني مجازي وهو أسبابها. وربما كانت أسباب المفاسد مصالح فينهي الشرع عنها لا لكونها مصالح، بل لأدائها إلى المفاسد(٣٨).

وفي موضع ثالث يقول «ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر، والنفع والضرر، والحسنات والسيئات. لأن المصالح كلها خير نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات، وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح والسيئات في المفاسد(٣٩).

هذا بعض ما جاء في كلامه عن المصلحة، وهو يرى أنها تنقسم إلى حقيقية ومجازية، ويرى أن المفسدة قد تكون طريقاً وسبباً مؤدياً إلى المصلحة، وأن

---

(٣٦) العز بن عبد السلام: هو سلطان العلماء أبو محمد عز الدين بن عبد السلام المصري الشافعي توفي عام ٦٦٠ هـ وله كتاب قواعد الأحكام في مصالح الأنام: جزءان.

(٣٧) انظر قواعد الأحكام ١٢/١

(٣٨) المصدر السابق ١٤/١.

(٣٩) المصدر السابق ١٠/١.

المصلحة قد تكون أيضاً سبباً مؤدياً إلى المفسدة، وفي هاتين الحالتين يكون إطلاق المصلحة إطلاقاً مجازياً، ويدخل في هذا كل ما يلحق الجسم من عمليات جراحية وقطع الأيدي علاجاً، والمخاطرة بالأرواح في الجهاد. وكل ألوان العقوبات الشرعية، وطلب الفعل أو الترك في هذه الحالة يكون من حيث المصلحة المقصودة من شرع الحكم.

وقد وضع العز ضابطاً لمعرفة المصالح والمفاسد فقال: «ومن أراد أن يعرف المناسبات، والمصالح والمفاسد راجحها من مرجوحها فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به ثم يبنى عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده، ولم يَقْفَهُمْ على مصلحته أو مفسدته»<sup>(٤٠)</sup>.

### رأي صفي الدين محمد عبد الرحيم الهندي

جاء في نهاية الأصول إلى علم الأصول<sup>(٤١)</sup> لصفي الدين الهندي عند الكلام على تعريف المناسب المرسل ما يأتي: المناسب في الأحكام عند من لم يعلل أفعال الله تعالى. يقول: إنه الملائم لأفعال العقلاء في العادات، ومن يعللها يقول: إنه سعى إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاءً، والمراد من التحصيل جلب المنفعة، وهي عبارة عن اللذة أو ما كان طريقاً إليها، والمراد من الإبقاء إزالة المضرّة وهي الآلام، وما يكون طريقاً إليها، وهما من الأمور الوجدانية.

وهذا التعريف قريب من عبارة العز بن عبد السلام، لأن كليهما جعل المصلحة عبارة عن اللذة، أو ما كان طريقاً إليها والمضرّة أو المفسدة ما كانت آلاماً أو ما يكون طريقاً إليها، ويشارك الإمام الغزالي بعبارة تحصيلاً أو إبقاءً، وفي تفسير التحصيل والإبقاء. لأن الغزالي يقول: وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وقد يعبر عن الإبقاء بدفع المضرّة.

(٤٠) المصدر السابق.

(٤١) هذا الكتاب مخطوط بدار الكتب لمؤلفه صفي الدين الهندي المتوفي سنة ٧١٥ كما قال صاحب كشف الظنون. أول للإمام أحمد بن علي بن الساعاتي البغدادي.

## رأي الطوفي (٤٢)

يرى الطوفي: أن المصلحة بحسب العرف تطلق على السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع كالتجارة المؤدية إلى الربح، وبحسب الإطلاق الشرعي هي: عبارة عن السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة، ثم هي تنقسم إلى ما يقصده الشارع لحقه كالعبادات، إلى ما يقصد لرفع المخلوقات وانتظام أحوالهم كالعبادات (٤٣).

هذا التعريف يتفق مع ما ذهب إليه الغزالي لأنه بين الإطلاق العرفي للمصلحة بقوله: تطلق على السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع، وهذا ما عبر عنه الغزالي بأن المصلحة في الأصل عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة. ثم بعد ذلك اتفقا في أن المصلحة الشرعية هي ما كان مؤدياً إلى حفظ مقصود الشارع، ولكن الطوفي يقسم مقصود الشارع إلى ما قصده لحقه، وإلى ما قصده لرفع المخلوقين وانتظام أحوالهم. وهذا ما يرجع إلى ما اصطلح عليه العلماء من تقسيم الحقوق إلى حقوق لله وحقوق للمكلف.

نأخذ من عبارات علماء الأصول المتقدمة الأمور الآتية:

أولاً: إن المصلحة تطلق باطلاقين: أحدهما مجازي من باب إطلاق السبب على المسبب. والثاني حقيقي وهو ما يترتب على السبب من نفع أو خير، وأن المفسدة على الضد من المصلحة. وهذا واضح في تعريف العزبن عبد السلام وصفي الدين. فإطلاق المصلحة على الأعمال المؤدية إلى النفع إطلاق مجازي، وإطلاقها على نفس النفع المترتب على الفعل إطلاق حقيقي. وقد لاحظنا هذين الإطلاقين في المعنى اللغوي للمصلحة.

(٤٢) نجم الدين الطوفي: هو أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد ينسب إلى طوفى (وهي قرية من أعمال «مرمر» من سواد بغداد وتوفي عام ٧١٦ وهو حنبلي ومتهم بالتشيع. أنظر المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي للأستاذ مصطفى زيد ص ٦٧ وما بعدها.

(٤٣) انظر رسالة الطوفي ضمن مجموعة رسائل بدار الكتب رقم ٦١٢ أصول ص ٤٨. والمصلحة في الشريعة الإسلامية للأستاذ مصطفى زيد ٤٨.

وفي نظري أن إطلاق المصلحة على المعنى الحقيقي أولى لأن أفعال المكلفين لا تقصد لذاتها بل تقصد باعتبار مآلاتها. ونرى بعض المعاصرين<sup>(٤٤)</sup> يعرف المصلحة بأنها وصف للفعل يحصل به الصلاح أي النفع منه دائماً أو غالباً للجُمهور أو الأحاد.

ولكنه لم يوضح لنا ما يعني بوصف الفعل، ولعلّه يقصد الأثر المترتب على الفعل. كالبيع فإنه فعل من البائع والمشتري. والأثر المترتب عليه هو نقل ملكية الثمن إلى البائع. والسلعة إلى المشتري. وكقطع يد السارق فإنّ القطع فعل، والأثر المترتب عليه حماية الأموال وحفظها من الإعتداء عليها بالسرقة، وجميع أنواع العقوبات لا تعتبر مصلحة إلاّ باعتبار ما تؤول إليه كما جاء ذلك في كلام ابن عبد السلام.

ثانياً: إن دفع المفسد يعتبر من المصالح: وجاء ذلك في كلام الغزالي قوله: «وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعه مصلحة» وفي تعريف الخوارزمي حيث قال: هي المحافظة على مقصود الشارع بدفع المفسد عن الخلق وفي كلام العزبن عبد السلام «وربما كانت أسباب المصالح مفسد فيؤمر بها أو تُباح ويؤخذ هذا المعنى من كلام صفي الدين الهندي. فالمصلحة تحصل بالجلب وبالدفء. والمفسدة كذلك.

ثالثاً: نأخذ من كلام الجميع: أن المصلحة المعنية عندهم هي ما كانت راجعة إلى قصد الشارع لا إلى قصد المكلف المجرد، لأن المصالح تعتبر من حيث رَسَمَ الشرع وحدّه لأنها لورجعت إلى أهواء الناس وشهواتهم لنقضت الشريعة من أساسها لأن الإنسان قد يرى المصلحة في شرب الخمر وأكل الربا وقتل النفس وهذا يناقض قصد الشارع من التشريع الذي وضعه لإخراج المكلفين عن داعية أهوائهم، لأن في اتباع أهوائهم مفسدة. وقد قال الله تعالى: ﴿ولو اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾<sup>(٤٥)</sup> ولأن الأهواء تختلف في الأمر

(٤٤) الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية ط تونس.

(٤٥) سورة المؤمنون آية: ٧١.

الواحد. ولا تتفق إلا في القليل النادر. وقد يكون الأمر نافعاً لشخص دون آخر كما يكون نافعاً له في وقت دون وقت، لأن المنافع والمضار بالنسبة للحياة الدنيا إضافية.

فهذا الاختلاف يقتضي عدم اعتبار المصالح بحسب الأهواء ولذا قال الغزالي: ونعني بها المحافظة على مقصود الشارع. وقال: الطوفي هي السبب المؤدي إلى مقصد الشارع: وقال العزبن عبد السلام «كذلك العقوبات ليست مطلوبة لكونها مفسد بل للمصلحة المقصودة من شرعها».

فقصد المكلف المجرد عن اتباع الشرع ليس له اعتبار في نظر الجميع.

رابعاً: جميع المصالح الشرعية كبيرة كانت أو صغيرة تتصل من قريب أو بعيد بالمقاصد الخمسة، وهي الدين - والنفس - والعقل - والنسل - والمال. وكل مصلحة ترجع إلى هذه قد حظيت برعاية من الشارع. وكل مصلحة لا تحظى برعاية الشارع فليست بمصلحة شرعية، وإن كانت مصلحة في نظر المكلف ولذا قال الغزالي: وجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد، وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسباً<sup>(٤٦)</sup>.

وبعد هذا الرأي الذي قدمناه نستطيع القول، بأن المصلحة الشرعية: هي الأثر المترتب على الفعل بمقتضى الضوابط الشرعية التي ترمي إلى تحقيق مقصود الشارع من التشريع جلباً لسعادة الدارين.

### خصائص المصلحة الشرعية:

لقد قلنا: إن المصلحة قد تطلق على ما يحقق قصد المكلف، وعلى ما يحقق قصد الشارع، ولذلك لا بد لنا من بيان الخصائص التي تميز المصلحة الشرعية عن غيرها.

الخاصة الأولى: إن المصلحة مصدرها هدى الشرع، وليس هوى النفس أو العقل المجرد، لأن العقل البشري قاصر. لأنه محدود بالزمان والمكان، ولأنه

(٤٦) انظر شفاء الغليل ص ١٠٣.

لا يستطيع التجرد عن مؤثرات البيئة، وبواعث الهوى، والأغراض، والعواطف،  
ولأنه جاهل بالماضي، والحاضر، وأشد جهلاً بالمستقبل، ولذلك كله لم يحظ  
بالعصمة عن الخطأ والزلل فهو جاهل وقاصر عن الإحاطة، والقاصر لا يحسن  
التقدير والتدبير فلا بد له من ولاية أو وصاية، ووليّه ووصيه هداية الشرع، وليست  
له صلاحية الاستقلال بدرك المصالح بعيداً عن الوصاية، وبدون رعاية الشرع  
﴿ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله﴾<sup>(٤٧)</sup>.

ولا ينقض هذا ما جاء في قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام من أن معظم  
مصالح الدنيا، ومفاسدها معروف بالعقل، إذ لا يخفى على عاقل، قبل ورود  
الشرع أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان  
وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن وأن  
درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن، وأن تقديم المصالح الراجعة على  
المرجوحة محمود حسن، وإن درء المفاسد الراجعة على المصالح محمود حسن  
ثم قال: واتفق الحكماء على ذلك وكذلك الشرائع على تحريم الدماء والأبضاع  
والأموال، والأغراض وعلى تحصيل الأفضل فالأفضل من الأقوال والأعمال<sup>(٤٨)</sup>  
هذا الكلام لا يدل على صلاحية العقل للاستقلال بإدراك المصالح: لأننا نعني  
بالمصالح ما يشمل الدنيوية والأخروية وهذا يخص معظم مصالح الدنيا فقط، لأنه  
قال: أما مصالح الآخرة، ومفاسدها فلا تعرف إلا بالنقل « وحتى بالنسبة لمصالح  
الدنيا فاننا نجد قصور العقل في إدراكها قبل ورود الشرع كما في عادة وأد  
البنات، وقتل الأولاد عند العرب في الجاهلية فإنهم لو لم يروها مصلحة لما  
فعلوها، ولذلك شنع عليهم القرآن هذا الفعل، لأن قتل الأولاد من أعظم  
المفاسد ولذلك خصّ بالنهي وقدم على النهي العام. كما جاء في القرآن ﴿ولا  
تقتلوا أولادكم خشية إملاق﴾<sup>(٤٩)</sup> ثم قال: ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا  
بالحق﴾<sup>(٥٠)</sup>.

(٤٧) سورة القصص آية: ٥٠

(٤٨) الجزء الأول ص ٥.

(٤٩) سورة الإسراء آية: ٣١.

(٥٠) سورة الإسراء آية: ٣٣.

وأما ما ذكره من اتفاق الحكماء فلم نعرف مراده بالحكماء، فإن كان يريد بذلك الفلاسفة فإنهم لا يزالون مختلفين، وأما اتفاق الشرائع إن كان يعني بها السماوية فإنها تعتبر شريعة الله إلى أن حرفها أتباعها أو يرد عليها النسخ، وهم الآن في حل من قيودها ومصالحهم فوق جماجم الآخرين.

وكلامنا لا يمنع من إشارة العقول إلى جهة المصالح والمفاسد وتحذيرها عن المهالك، وترغيبها في جلب المنافع والمقاصد<sup>(٥١)</sup>. أما كونه مستقل بإدراك المصلحة فلا، لأنه لو استطاع إدراك جميع مصالح الدنيا والآخرة لم يكن لمجيء الشرع داع لأنه يكون بمثابة تحصيل الحاصل، وهذا عبث تعالى الله عنه علواً كبيراً، ولو كان يدرك جميع مصالح الدنيا، دون الآخرة لكان مجيء الشرع قاصراً على بيان مصالح الآخرة وهذا لم يقل به أحد من علماء الشريعة، بل الاتفاق حاصل على أن الشريعة جاءت لبيان مصالح الدنيا والآخرة على حد سواء. وعليه تكون الكلمة العليا في تحديد المصالح والمفاسد للشرع دون العقل كما يؤيد ذلك ويوضحه قول الإمام الغزالي: عَرَفْنَا مِنْ أَدَلَةِ الشَّرْعِ، أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَبْعَثُ الرِّسَالَ، وَيَتَمَهِّدُ سَبَاطِ الشَّرْعِ أَرَادَ صِلَاحَ أَمْرِ الْخَلْقِ فِي دِينِهِمْ وَدُنْيَاهُمْ وَنَعْقَلَ ذَلِكَ مِنَ الشَّرْعِ لَا مِنَ الْعَقْلِ<sup>(٥٢)</sup>.

وقول الشاطبي: العادة تُحِيلُ اسْتِقْلَالَ الْعُقُولِ فِي الدُّنْيَا بِإِدْرَاكِ مَصَالِحِهَا وَمَفَاسِدِهَا عَلَى التَّفْصِيلِ<sup>(٥٣)</sup>.

وإذا كان صلاح أمر الخلق في دينهم ودنياهم لا يعقل إلا من الشرع، وأن العادة تحيل استقلال العقل بإدراك المصالح الدنيا على التفصيل كما ذكرنا، فلا يجوز إذن بناء حكم على مصلحة مُجَرَّدَةٍ دون الرجوع إلى نصوص الشرع وقواعده، ومبادئه العامة، ومقاصده.

لأنه لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا محال. وبيان ذلك: إن معنى الشريعة أنها جاءت لتحد للمكلفين حدوداً في

(٥١) شفاء الغليل ١٠٤.

(٥٢) شفاء الغليل ١٣٠.

(٥٣) الموافقات ٤٨/٢.



أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم، وهو جملة ما تضمنته. فإن جاز للعقل تعدي حَدِّ واحد لجاز له تعدي جميع الحدود، لأن ما ثبت للشيء يثبت لمثله، وتعدي حد واحد هو معنى إبطاله، وإن جاز إبطال واحد جاز إبطال السائر وهذا لا يقول به أحد لظهور بطلانه<sup>(٥٤)</sup>.

الخاصة الثانية: إن المصلحة والمفسدة في الشريعة الإسلامية ليست محدودة بالدنيا وحدها، بل باعتبار الدنيا والآخرة مكاناً وزماناً لجني ثمار الأعمال. وبيان ذلك أن المصلحة هي المنفعة أو الوسيلة إليها كما تقدم في بيان حقيقتها. فكل عمل أثمر لصاحبه منفعة - وإن جاءت الثمرة متأخرة - يعتبر عملاً صالحاً، ويختلف مدى تأخر الثمرة من عمل لآخر. فقد يتأخر ساعات كما في المؤاجرة باليوم، وقد تكون بالأسبوع أو الشهر، وقد تمتد لفترة أطول من هذا إلى أن تصل إلى ما بعد الموت. وهو ما يسمى بثواب الآخرة.

فكل عمل يغلب على ظن فاعله أنه يثمر في المستقبل منفعة راجعة له، يعطي حكم المصلحة ما دام يربطه بالمستقبل، غَيْرَ أن حقيقة المستقبل تختلف في نظر الناس فمنهم من لا يؤمن بالحياة الآخرة، وهذا ينتهي المستقبل في نظره بانتهاء حياة الإنسان في الدنيا بالموت، ومنهم من يؤمن بالحياة الآخرة كإيمانه بالحياة الدنيا وزيادة فهذا يضع الأعمال في مَعْيَارِ الزمن الواسع الذي يحيط بالدنيا والآخرة، ويمتد به الأمل القوي إلى ما بعد الموت بخلاف الفريق الأول الذي لا يرجو لقاء ربه فإن نظره لا يتجاوز حدود الدنيا الفانية<sup>(٥٥)</sup>.

وقد أفاض القرآن بمختلف الأدلة على وجود الحياة المستقبلية وبين أنها محل لجني ثمرات الأعمال الصالحة فقال تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ﴾<sup>(٥٦)</sup> وقال: ﴿وَمَنْ أَرَادَ الآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾<sup>(٥٧)</sup> فالدنيا مزرعة للآخرة، وميدان للامتحان كما قال الله

(٥٤) انظر الموافقات ١/ ٨٧ - ٨٨

(٥٥) انظر ضوابط المصلحة للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ص ٤٥١ وما بعدها.

(٥٦) سورة القصص آية: ٧٧.

(٥٧) سورة الإسراء آية: ١٩.

تعالى : ﴿ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون﴾<sup>(٥٨)</sup> وقال : ﴿تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً وهو العزيز الغفور﴾<sup>(٥٩)</sup>.

وبناء على هذا الشمول كان أبرز صفة من صفات الشرائع الإلهية بإجماع علمائها أنها جاءت لما فيه صلاح الناس في معاشهم ومعادهم . أي يلزم من تطبيقها حصول السعادة لهم في الدارين .

ويترتب على ذلك أنه لا يجوز للباحث أن يحكم على فعل بأنه مصلحة بناء على ماله من الظواهر والآثار الدنيوية، حتى يكون على بينة من آثاره الأخروية أيضاً وذلك عن طريق النظر في نصوص الشريعة وحدودها وبواعثها ومقاصدها<sup>(٦٠)</sup>.

لأن الأفعال في الشريعة ليست محكومة بصورها بل لا بدّ من ملاحظة البواعث والمقاصد .

وهذا بخلاف ما يراه مؤيدو مذهب المنفعة في العصور الأخيرة: من أن كل الشرف الذي يناله من يحرمون أنفسهم لذات الحياة إنما يكون إذا كان هذا الحرمان سبباً لتمتع الآخرين بسعادتهم في هذه الدنيا . أما من يحرم نفسه لأي سبب آخر فلا يستحق شيئاً من الاحترام وأن كان ذلك قد يدل على قدرة الإنسان على العمل ولكنه من غير شك لا يكون مثلاً لما ينبغي أن يعمل<sup>(٦١)</sup>.

فالمنفعة في نظر هؤلاء لا تتعدى حدود الدنيا، لأنها إما أن تكون نفعاً للشخص في هذه الحياة . أو للجماعة أيضاً ولذلك تباين المصلحة الشرعية، وإذا حصل الالتقاء فإنما يكون عرضاً بالصورة: لأن البواعث والغايات مختلفة جداً، لأن التضحية في شريعة الإسلام تكون من أجل كسب رضا الله بطاعته وإعلاء

(٥٨) سورة الأنبياء آية: ٣٥ .

(٥٩) سورة الملك الآيات: ١ - ٢ .

(٦٠) ضوابط المصلحة: ٤٧ - ٤٨ .

(٦١) رسالة المنفعة: والقول لجون استوارت . نقلناه من كتاب الأستاذ الشيخ محمد أبي زهرة تنظيم الإسلام للمجتمع ص ٥٦ .

كلمته، والطمع في ثواب الآخرة كما في الجهاد في سبيل الله، فإن كان فيه الباعث غير هذا فلا يعترف به الإسلام كالجهاد من أجل الشجاعة، والسمعة والحمية.

ولكن من المؤسف أن تؤثر تلك النظرة المحدودة بالدنيا في أذهان أبناء كثير من المسلمين، ويحولون بذلك جميع بواعث التَّضْحِيَّةِ والفداء وأعمال الخير إلى غير الله مثل العمل من أجل الوطن والشعب والإنسانية وما أشبه ذلك مما يحول بمقصود الأعمال عن وضعها الشرعي، وإن كان الشرع يأمر بالتضحية في سبيل ذلك أيضاً ولكن على سبيل التبع.

ويترتب على هذه الخاصة أمران:

**الأول:** مشروعية جميع أحكام العباد تعود إلى قدر مشترك من التَّعَبُّدِ على تَفَاوُتٍ في ذلك، فالعبادات، والمعاملات على حَدِّ سواء في وجوب الاتباع لما جاء به الشرع ولو لم تظهر لنا مصلحته.

**الثاني:** إن تقسيم العلماء للحقوق - إلى ما هو حق لله وإلى ما هو حق للمكلف - لا يتنافى مع هذا، لأن معنى حق المكلف أن الشارع أذن له في إسقاطه، وما هو حق لله لا يجوز له إسقاطه. وإذن الشارع يعتبر من المشروعات. ثم إن التقسيم محمول على التجوز والتغليب فقط، لأن الأحكام كلها - من حيث ضرورة استسلام العباد لها، وارتباطها بالجزاء الأخروي - قائمة على أساس حق الله تعالى في أن يلتزم الناس موقف العبودية بوصفه خالقهم ومالكهم<sup>(٦٢)</sup>.

**الخاصة الثالثة:** أن المصلحة الشرعية كما لا تحد بالدنيا فإنها لا تنحصر أيضاً في اللذة المادية، كما هو شأن المصلحة عند علماء الأخلاق الذين يعتمدون على التجارب المحدودة والمعايير المختلفة التي لا تتعدى نطاق المادة.

مما لا شك فيه أن الفطرة الإنسانية الصافية نزاعة إلى تلمس القوة الكبرى في الكون. لتدين لها بالعبادة والخضوع وطاعة وتقرباً، دون أن تتخذ ذلك وسيلة إلى قصد مادي معين أو غير معين، وبذلك تحقق الحاجة الروحية التي تتمثل في

(٦٢) انظر الموافقات ٣١١/٢ وضوابط المصلحة ٥١.

انتصار الإنسان بإخضاع هواه لما جاء به الشرع، ويروّضه ويخرجه عن الجموع والمعاندة إلى الخضوع والانسجام التام مع جميع الأحكام ظاهراً وباطناً<sup>(٦٣)</sup>.

وتزكية النفس الإنسانية تحصل بالإيمان وتوابعه من العبادات التي تجعل المؤمن يشعر باللذة والسعادة، بقطع النظر عن ثواب الآخرة، لأن بعض العارفين بالله يرى أن ذلك الثواب من قبيل اللذة المادية بناء على الوحدة الزمنية للدنيا والآخرة<sup>(٦٤)</sup>.

وشعور المؤمن بهذه اللذة والسعادة الروحية من تمام الإيمان كما جاء ذلك في قوله ﷺ «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به»<sup>(٦٥)</sup> والأحكام الشرعية التي جاءت لتحقيق هذه الحاجة كثيرة، ومن أهمها، ما شرعه الله تعالى من وجوب مدافعة المسلم، ومعالجته للأمراض القلبية من كبر وحقد وعجب وحسد ورياء، وما شرعه من عبادات وأعمال الخير كل ذلك يطهر النفس، ويزكّيها. قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾<sup>(٦٦)</sup> وقال: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾<sup>(٦٧)</sup> وقال: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ، وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(٦٨)</sup>.

وبهذا يتضح أن المصلحة في الشريعة لا تنحصر في اللذة المادية وإنما تتعدى حدود المادة في الدنيا.

الخاصة الرابعة: إن مصلحة الدين أساس للمصالح الأخرى ومقدمة عليها، ويجب التضحية بما سواها في سبيل المحافظة عليها وإلغاء ما يعارضها من المصالح الأخرى، وهذا بخلاف ما يراه علماء الأخلاق والقانون والاجتماع

(٦٣) انظر ضوابط المصلحة ٥٤ وما بعدها.

(٦٤) انظر ضوابط المصلحة ٥٥.

(٦٥) رواه الديلمي، وذكره المناوي في كنز الحقائق.

(٦٦) سورة الشمس الآيات: ٩ - ١٠.

(٦٧) سورة الأعلى الآيات: ١٤ - ١٥.

(٦٨) سورة البقرة آية: ١٥١.

الذين يرون استغلال ما قد يكون من عوام الناس من عقيدة دينية، للاستفادة منها في فرض ما يرون من أفكارهم الخاصة، وما يروق لهم من المصالح السياسية والاجتماعية ومن ذلك ما كان يفعله رجال الكنيسة في العصور الوسطى في أوروبا، وما نراه من بعض الطوائف المنتسبة إلى الإسلام والتي تجعل من الدين وسيلة لجلب مصالح الدنيا.

وهذه الخاصة ظاهرة لمن ألقى السمع وهو شهيد، وبذلك نعلم أن الشريعة جعلت مصلحة الدين في قمة المصالح العليا، ولذا أجمعت الأمة على فريضة الجهاد مع ما فيه من إهلاك النفوس. والمجاهد في سبيل الله يتوقع القتل قبل تفكيره في السلامة. قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا، وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ (٦٩).

ومن أهم ما يترتب على هذه الخاصة ثلاثة أمور:

الأول: ضرورة سير المصالح في ظل الشرع المكون من الأدلة المتعارف عليها بين علماء الشريعة كطريق لمعرفة أحكام الله من نص، وإجماع وقياس وما ألحق بذلك، مع جعل مصلحة الدين فوق جميع المصالح.

الثاني: إن الصلاح والفساد في الأفعال إنما يعتبر كل منهما أثراً وثمره، لأحكام الشارع من إيجاب وندب، وتحريم وكراهة، وإباحة وإلّا لما صح أن تكون المصالح فرعاً عن الدين.

الثالث: لا يصح للخبرات العادية أو الموازين العقلية والتجريبية أن تستقل وحدها بفهم مصالح العباد أو تنسيقها فلا يجوز الاعتماد على ما قد يراه علماء الاقتصاد وخبراء التجارة: من أن الربا لا بد منه في تنشيط الحركة التجارية أو التنمية الاقتصادية في البلاد. أو ما يراه علماء الاجتماع من إباحة الدعارة بحجة الخشية من انتشار البغاء السري، وكذلك لا يصح الاعتماد على ما قد يتفق عليه علماء النفس والتربية مثلاً، من إباحة الاختلاط بين الجنسين في مرافق المجتمع بحجة تهذيب الأخلاق والتخفيف من شره الميل الجنسي في طور

---

(٦٩) سورة الكهف آية: ١١٠.

الشباب، فهذه مصلحة ملغاة في نظر الشرع، ومن هذا ما يراه بعض رجال القانون من إلغاء عقوبة القصاص وحد الزنى، أو ما يراه الأطباء من أن لحم الخنزير ليس بمستخبث، وأن شرب الخمر يعالج الأمراض، ويُدْفَى من البرد.

فهذه الآراء لا قيمة لها في نظر الشرع إذ لو جاز اعتبار شيء من ذلك كله كانت الشريعة محكمة بخبرات الناس وأفكارهم، وتجاربهم الشخصية. وعليه لا يصلح القول بأن المصلحة فرع عن الدين.

وتقدم لنا القول بأن العقل الإنساني ليس له صلاحية الاستقلال بإدراك المصالح لقصوره وعجزه، وتأثره بالعوامل المختلفة.

ومما يدل على هذا قوله تعالى: ﴿ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله﴾<sup>(٧٠)</sup> وقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول، وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾<sup>(٧١)</sup>.

فطلب المصالح بغير هدى من شريعة الله: هو عين الضلال، والرجوع إلى كتابه وسنة رسوله والقائمين على شريعته، لا بد منه في طلب المصالح الدنيوية والأخروية. وليس معنى هذا أن الشريعة تحرم العقل من التفكير والتدبير في تلك المصالح، بل على العكس من ذلك فإنها حثته على ذلك بشتى ألوان الترغيب والأغراء ولكن بشرط الاهتداء بنور الله المتمثل في كتابه وسنة رسوله، خشية من التيه والضلال في متاهات الأهواء، وظلمات الشهوات، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «تركت فيكم ما أن تمسكنم به لن تضلوا أبداً، كتاب الله وسنة رسول الله»<sup>(٧٢)</sup>.

وقال تعالى: ﴿ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾<sup>(٧٣)</sup> فباب

(٧٠) سورة القصص آية: ٥٠.

(٧١) سورة النساء آية: ٥٩.

(٧٢) رواه مسلم والترمذي بلفظ إني تارك فيكم ما أن تمسكنم به لن تضلوا بعدي إلى آخر الحديث، انظر التاج الجامع للأصول ٤٧/١.

(٧٣) سورة النور آية: ٤٠.

الاجتهاد مفتوح أمام العقول المؤهلة لذلك والمهتدية بالضوابط، والشروط اللازمة لذلك.

### المبحث الثاني: في تقسيمات المصلحة باعتبارات مختلفة

لقد قَسَم علماء الأصول المصلحة إلى تقسيمات عديدة باعتبارات مختلفة، وغالباً ما يكون ذلك عند كلامهم عن الوصف المناسب لمشروعية الحكم، ومدى إفضائه إلى مقصود الشارع، وأهم هذه التقسيمات أربعة بالاعتبارات التالية:

الأول: باعتبار الشارع لها وعدم اعتباره.

الثاني: باعتبار الثبات، والتغير تبعاً لتغير الأعراف والعادات.

الثالث: باعتبار قوتها ومقدار حاجة بقاء العالم وصلاحه إليها.

الرابع: باعتبار عمومها، وخصوصها.

### التقسيم الأول

لقد دأب الأصوليون على تقسيم الوصف المناسب إلى وصف اعتبره الشارع، ووصف ألغاه الشارع، ووصف سكت عنه وإن كانت مسالكهم في بيان درجات الاعتبار يظهر عليها طابع الاختلاف والاضطراب، ولكن مع ذلك فهم متفقون من حيث المبدأ على التقسيم آنف الذكر. ويلاحظ أن تقسيم المصلحة يكون تابعاً لتقسيم الوصف. ويجدر بنا أن نذكر رأي الغزالي والشاطبي في هذا التقسيم ثم نستخلص من كلامهما تقسيماً للمصلحة باعتبار الواقع لا باعتبار الاصطلاحات المختلفة في عبارات علماء الأصول في تقسيم المناسب، مع الإشارة على أن المصلحة المجردة عن أي نوع من الاعتبار لا تعتبر دليلاً عندهما، ولا يقولان بها. وإليك البيان.

### رأي الإمام الغزالي (٧٤)

ملخص ما جاء في تقسيم المناسب وحقيقة المعاني المناسبة. وذلك في

---

(٧٤) أبو حامد: محمد بن محمد الغزالي الطوسي الشافعي المتوفى عام ٥٠٥ ويمتاز بسعة المعرفة، والقدر في إيضاح ما يريد أن يقوله في مؤلفاته المتنوعة وهو من مشاهير علماء الإسلام.

كتبه الثلاثة شفاء الغليل، والمستصفي، والمنخول: فهو يرى: أن المعاني المناسبة هي ما تشير إلى وجوه المصالح، وأن المصلحة ترجع إلى جلب منفعة، أو دفع مضرة، وأن جميع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد، وكل ما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسباً، وكل ما أشار إلى أمر مقصود فهو المناسب.

ثم قسم المناسب باعتبار شهادة الأصل إلى أربعة أقسام:

الأول: مناسب جمع شهادة الأصل والملاءمة وهذا يعتبر حجة باتفاق القائسين وهو ما يسمى بالوصف المؤثر عند الأصوليين.

الثاني: مناسب عدم الملاءمة وشهادة الأصل وهذا ليس حجة بالاتفاق، وهو ما يسمى بالوصف الملغى.

الثالث: مناسب شهد له أصل معين ولكنه غريب لا يلائم ويعني بشهادة الأصل أن يكون الوصف المناسب مستتباً من محل النص من حيث إن الحكم ثبت شرعاً على وفقه. وهذا ما يسمى بالغريب، وهو محل خلاف بين علماء الأصول في صحة التعليل به وعدم صحة ذلك.

الرابع: مناسب ملائم لا يشهد له أصل معين ويعني بهذا ما يسمى بالمصالح المرسلة عند قوم وبالإستدلال المرسل عند آخرين<sup>(٧٥)</sup>.

وجاء في المستصفي: إن المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام: قسم شهد الشرع لاعتبارها، وقسم شهد لبطلانها، وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها، ولا لاعتبارها. أما ما شهد الشرع لاعتبارها، فهي حجة ويرجع حاصلها إلى القياس ومثال ذلك كما في حكمننا في أن كل ما أسكر من مشروب أو مأكول يحرم قياساً على الخمر لأنها حُرمت لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف فتحريم الشرع الخمر دليل على ملاحظة هذه المصلحة.

ومثال القسم الثاني: ما أفتى به بعض علماء الأندلس أحد الملوك لما جامع الملك في نهار رمضان فقال له عليك صوم شهرين متتابعين، فلما أنكر

---

(٧٥) شفاء الغليل ص ١٠٢ و ١٠٣ و ١٢٠.



عليه حيث لم يأمره باعتاق رقبة مع اتساع ماله، قال لو أمرته بذلك يسهل عليه، أو استحققر إعتاق رقبة في مقابل قضاء شهوته. فكانت المصلحة في إيجاب الصوم لينزجر به، فمثل هذا القول باطل، ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال.

أما القسم الثالث الذي لم يشهد له الشرع بالاعتبار ولا بالبطلان فهذا يقع في محل النظر والاجتهاد<sup>(٧٦)</sup>.

هذا هو ملخص كلام الغزالي في المعاني المناسبة، وتقسيم الوصف المناسب والمصلحة باعتبار شهادة الشرع.

وهو يرى أن الوصف المناسب إما أن يكون معتبراً بشهادة الأصل الملاءمة وإما أن يكون ملغى لم يحظ بشهادة الأصل ولا بالملاءمة، وأما أن يشهد له أصل معين ولكنه غريب لبعده عن تصرفات الشرع. وإما أن يكون ملائماً ولكن لم يشهد له أصل معين وهذان النوعان في محل النظر والاجتهاد. ولعل كون هذين في محل النظر هو الذي جعل الغزالي يجعل قسمة المصلحة ثلاثية لأن الغريب والمرسل يشتركان في كونهما في محل النظر فصار قسماً واحداً في تقسيم المصلحة.

أما المصلحة المجردة التي لم تحظ بأي نوع من الاعتبار - وأظنها بعيدة الوجود - لا تعتبر دليلاً شرعاً، ولا يبنى عليها حكم شرعي لأنه عندئذ يكون اتباعه وضع للرأي والاستحسان ويقول الغزالي: وهذا منصب الشارعين، لا منصب المتصرفين في الشرع. ويقول: إنما إلينا التصرف في هذا الشرع الموضوع، فأما ابتداء الوضع فليس لأحد من الخلق التجاسر عليه<sup>(٧٧)</sup>.

وقال «كل معنى مناسب للحكم مطرد في أحكام الشرع لا يردده أصل مقطوع به مقدم عليه في كتاب، أو سنة، أو إجماع، فهو مقول به وإن لم يشهد له أصل معين... ونحن مع المصالح بشرط ألا تهجم على نص الرسول بالرفع<sup>(٧٨)</sup>.

(٧٦) انظر المستصفي ٢٨٤/١ وراجع المنحول مخطوط بمكتبة الأزهر ورقة ٧٧.

(٧٧) شفاء الغليل ١٣٢.

(٧٨) المنحول مخطوط مكتبة الأزهر ورقة ٧٧ - ٧٨.

## رأي الشاطبي (٧٩)

يرى الشاطبي: أن المعنى المناسب الذي يربط الحكم لا يخلو من ثلاثة أقسام:

الأول: أن يشهد الشرع بقبوله فلا إشكال في صحته ولا خلاف في إعماله. وإلا كان مناقضاً للشرعية. كشرعية القصاص حفظاً للنفوس والأطراف وغيرها.

الثاني: ما شهد الشرع برده فلا سبيل إلى قبوله إذ المناسبة لا تقتضي الحكم لنفسها، وإنما ذلك مذهب أهل التحسين العقلي، بل إذا ظهر المعنى وفهمنا من الشرع اعتباره في اقتضاء الأحكام فحينئذٍ نقبله، فإن المراد بالمصلحة عندنا ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال، فإذا لم يشهد الشرع باعتباره ذلك المعنى بل برده كان مردوداً باتفاق المسلمين.

الثالث: ما سكت عنه الشواهد الخاصة فلم تشهد باعتباره ولا بإلغائه فهذا على وجهين:

الأول: أن يرد النص على وفق ذلك المعنى كتعليل منع القتل للميراث. فالمعاملة بنقيض المقصود تقديراً لم يرد نص على وفقه، فإن هذه العلة لا عهد بها في تصرفات الشرع بالفرض ولا يلائمها بحيث يوجد لها جنس معتبر، فلا يصح التعليل بها ولا بناء الحكم عليها باتفاق، ومثل هذا تشريع من القائل فلا يمكن قبوله.

الثاني: أن يلائم تصرفات الشرع وهو أن يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين وهو الاستهلال المرسل المسمى بالمصالح المرسلة<sup>(٨٠)</sup>.

---

(٧٩) هو إبراهيم بن موسى بن محمد، من لحم، مالكي المذهب توفي عام ٧٩٠ هـ وأشهر مؤلفاته في أصول الفقه: الموافقات في أربعة أجزاء، والاعتصام في ثلاثة أجزاء، انظر نيل الابتهاج بتطريز الديباج ص ٤٦ - ٥٠، والإعلام ٧١/١.

(٨٠) انظر الاعتصام ٢٨٣/٢ - ٢٨٧ والموافقات ٩/٣ وما بعدها.

هذا ما قاله الشاطبي في المعنى المناسب، وإذا قارنا بين مسلك الإمام الغزالي والشاطبي لا نجد فرقا بينهما في تقسيم المناسب إلا من حيث الشكل، وذلك لأن الغزالي قسم المناسب إلى أربعة أقسام من أول الأمر، ولكن الشاطبي قسمه إلى ثلاثة أقسام، ثم قسم الثالث إلى قسمين فالنتيجة واحدة من حيث الحقيقة، والملاحظ أن الشاطبي يتابع الغزالي، ولعله تأثر به كثيراً. فهما يتفقان في تقسيم الوصف المناسب وبالتالي في تقسيم المصلحة، ويتفقان في أن المصلحة المجردة عن الاعتبار بأي نوع من الاعتبار لا تصلح دليلاً شرعياً. وفي أن المسكوت عنه يشمل الوصف المناسب الغريب، والمناسب المرسل.

فالمصلحة عندهما إما أن تكون معتبرة بنص أو إجماع وإما أن تكون مخالفة لمقتضى دليل شرعي نص أو إجماع. فالأولى مقبولة بالاتفاق. والثانية مردودة بالاتفاق، وأما أن تكون مسكوتاً عنها إن لم يثبت فيها بخصوصها دليل شرعي بالاعتبار أو بالإلغاء. والمسكوت عنه: إما أن يكون له نظير في الجزئيات يقاس عليه أو لا. فإن كان له نظير فهو القياس، وإن لم يكن له نظير جزئي بل كان داخلاً في عمومات الشرع، وكلياته وتصرفاته فهو المصالح المرسلة، أو الاستدلال المرسل، وهذان النوعان في محل النظر والاجتهاد. ولذلك اختلف فيه العلماء.

وتقسيم المصلحة إلى معتبرة شرعاً، وملغاة، ومرسلة هو ما ذهب إليه معظم علماء الأصول<sup>(٨١)</sup>.

وأخذ محمد مصطفى شلبي في كتابه تعليل الأحكام على هذا التقسيم تسمية العلماء، النوع الثاني بالمصلحة الملغاة، لأن مجرد مخالفة المصلحة لمقتضى نص خاص لا يلغيها بالاتفاق، بل الخلاف ماضٍ فيه. فمن العلماء من يعتبرها في أبواب المعاملات إذا كانت راجحة، ومنهم من يلغيها مطلقاً.

ثم قال فإذا أردنا أن نقسمها تقسيماً يتفق وجميع الآراء فنقول: المصلحة

---

(٨١) انظر جمع الجوامع وشراحه ٣٢٦/٢ - ٣٢٧ وتنقيح الفصول في الأصول ١٧٠ ونبراس العقول ٢٩٨. وتعليل الأحكام لشلبي ٢٨٥.

إما أن تكون منصوباً، أو مجمعاً عليها بخصوصها أو لا . والثانية إما أن تكون معارضة لنص أو إجماع أو لا .

والأولى : تسمى مصلحة معتبرة والثالثة : تسمى مرسله والثانية لا تسمى بهذا ولا ذاك، بل تسمى معارضة لدليل شرعي آخر، وأما إلغاؤها وعدم إلغائها فشيء آخر يختلف باختلاف المذاهب أو باختلاف نوع الدليل المقابل لها<sup>(٨٢)</sup>. ولعل هذا الرأي يتمشى مع القول بأن المصلحة تعتبر دليلاً في المعاملات، وإلا لم يصح قوله معارضة لدليل شرعي آخر. ومما يؤيد ذلك قوله «لأن المصلحة إذا ثبت كونها دليلاً شرعياً في الجملة... كانت كباقي الأدلة الأخرى في أن مجرد المعارضة لا تسوّغ تسمية الدليل بالملغى، وإلا لوسم كل من الدليلين المتعارضين بالإلغاء، ثم إنه يصحح هذا التقسيم في باب العبادات وما شابهها من المُقَدَّرَات. لأن الجميع متفق على أن المصلحة لا عمل لها فيها بل الوقوف عند النص، أو الإجماع واجب. فإذا تخيل متخيل مصلحة في عبادة عارضة نصاً أو إجماعاً ألغيت من مبدأ الأمر، كالإفتاء بعدم القصر لعدم وجود المشقة في سفر السفينة هادئة في بحر لا اضطراب فيه أو أفتى صاحب صنعة بالقصر لوجود المشقة في إتمام الصلاة<sup>(٨٣)</sup>».

### التقسيم الثاني: المصلحة باعتبار الثبات والتغير

لقد قسم العلماء المصلحة إلى متغيرة بحسب تغير الأزمان والبيئات والأشخاص كالتعازير، والنهي عن المنكر وما شابهها وإلى مصلحة لا تتغير على مر الأيام بمثل تلك الاعتبارات، وذلك كتحریم الظلم والقتل والسرقه والزنى، وقد أشرنا إلى هذا في الخصائص العامة للشريعة الإسلامية حيث أنها جمعت بين الثبات والمرونة في رعاية المصالح وسيأتي بسط لهذا عند الكلام على تبدل الأحكام بتبدل المصالح التابعة للأعراف والعادات. لأن ذلك يترتب على هذا التقسيم فهو من أهم آثار هذه القسمة.

(٨٢) انظر تعليل الأحكام ٢٨١ لمحمد شلي .

(٨٣) انظر المرجع السابق ٢٨٢ .

## التقسيم الثالث: المصلحة باعتبار قوتها، ومقدار حاجة بقاء العالم وصلاحه إليها

لقد قسم علماء الأصول المصلحة إلى ضرورية، وحاجية وتحسينية، لأن المقصود من شرع الحكم واختلاف مراميه في نفسه وذاته وحاجة العالم إليه. إما أن يكون من قبيل المقاصد الضرورية أو ليس من قبيل المقاصد الضرورية فإن كان من المقاصد الضرورية فإما أن يكون أصلاً أو لا يكون أصلاً. وإن كان أصلاً، فهو الراجع إلى المقاصد الخمسة التي لم تخل من رعايتها ملة من الملل، ولا شريعة من الشرائع وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. فإن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات وهي أعلى مراتب المناسبات. والحصر في هذه الخمسة الأنواع إنما كان نظراً إلى الواقع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة.

وإن لم يكن أصلاً فهو التابع المكمل للمقصود الضروري. وهذا إما أن يكون من قبيل ما تدعو إليه حاجة الناس أولاً. وإن كان مما تدعو إليه حاجة الناس فإما أن يكون أصلاً فهو في المرتبة الثانية الراجعة إلى حفظ الحاجات الزائدة على الضروريات وإن لم يكن من قبيل الحاجات الزائدة، وهو ما يقع موقع التحسين والتزيين، ورعاية أحسن المناهج في العبادات والعادات<sup>(٨٤)</sup> وهذا في المرتبة الثالثة.

وبذلك تكون المصلحة إما ضرورية أو حاجية تحسينية ولكل مرتبة ما يكملها والدليل على حصر المصالح في هذه الأقسام الثلاثة وتوابعها هو الاستقراء، لأن العلماء الحاصرين بحثوا في النصوص الجزئية والكلية والعمومات والمطلقات والمقيدات في جميع أبواب الفقه فوجدوها كلها دائرة على حفظ هذه الأمور الثلاثة، والأمر في هذا التقسيم اجتهادي وهو محدث بعد عصر الصحابة والتابعين والأئمة.

---

(٨٤) انظر الأحكام للامدي وتعليل الأحكام لمحمد شلبي ٢٨٥ والفروق للقرافي ٣٢/٢ والموافقات للشاطبي ٩/٢. ومذكرة في أصول الفقه لأستاذنا المرحوم الشيخ طه محمود الديناري ص ١٥.

ولعلّ أول من تطرق إليه إمام الحرمين في كتابه البرهان<sup>(٨٥)</sup> بعد الكلام على العلل ومسالكتها. فقد قسم المعاني المناسبة باعتبار قوتها إلى خمسة بعد قوله «وهذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة ونحن نقسمها إلى خمسة أقسام:

القسم الأول: ما يعقل معناه وهو أصل ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بدّ منه مع تقدير غاية الإيالة الكلية، والسياسة العامية، وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص في أوانه. فهو معلل بتحقيق العصمة في الدماء المحقونة، والزجر عن التهجم عليها فإذا وضح للناظر المستنبط ذلك أصل القصاص تصرف فيه وعدل إلى حيث يتحقق أصل هذا المعنى، وهو الذي يسهل تعليل أصله، ويلتحق به تصحيح البيع، فإن الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم لجر ذلك ضرورة ظاهرة، فمستند البيع إذن آيل إلى الضرورة الراجعة إلى النوع وهذا ضرب من الضروب الخمسة.

القسم الثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة ولا ينتهي إلى حد الضرورة. وهذا مثل تصحيح الإجارة... فهذه حاجة غير بالغة مبلغ الضرورة المفروضة في البيع وغيره ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد من حيث أن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس لنال آحاد الجنس ضرراً لا محالة يبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد وقد يزيد أثر ذلك في الضرر الراجع إلى الجنس على ما ينال الآحاد بالنسبة إلى الجنس وهذا يتعلق بأحكام الإيالة.

القسم الثالث: ما لا يتعلق بضرورة خاصة ولا حاجة عامة ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو في نفي نقيض لها، ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة النجس.

القسم الرابع: ما لا يستند إلى حاجة أو ضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحاً ابتداءً. وفي المسلك الثالث في تحصيله خروج عن قياس كلي. وبهذه المرتبة يتميز هذا من الضرب الثالث.

القسم الخامس: من الأصول ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً.

---

(٨٥) البرهان مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم ٩١٣.

ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحاث على مكرمة، وهذا يندر تصويره جداً فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئي فلا يمتنع تخيله كلياً، مثل العبادات البدنية المحضة فإنها لا تتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية، ولكن لا يبعد أن يقال: مواصلة الوظائف تديم مرون العباد على الانقياد بتجديد العهد، ولذكر الله تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر وهذا يقع على الجملة.

هذا هو مسلك إمام الحرمين في تقسيم المعاني المناسبة باعتبار ذاتها وقوتها. وهو يتدرج من القوة إلى الضعف، والملاحظ أنه لم يذكر المكمل أو المتمم. كما بينه الشاطبي في كتاب الموافقات وبعد إمام الحرمين جاء تلميذه الإمام الغزالي فقسمها قسمة ثلاثية ثم جعل المكمل والمتمم لكل مرتبة من المراتب الثلاث وذلك في كتابه شفاء الغليل<sup>(٨٦)</sup>.

وهو يرى أن جميع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد. إلا أن المقاصد تنقسم مراتبها:

الأولى: ما تقع في محل الضرورة ويلحق بها ما هو تنمة وتكملة لها.

الثانية: ما تقع في رتبة الحاجة ويلحق بها ما هو كالتنمة والتكملة لها.

الثالثة: ما تقع في رتبة التوسعة والتيسير الذي لا ترهق إليه ضرورة، ولا تمس إليه حاجة، ولكن تستفاد به رفاهية وسعة وسهولة، فيكون ذلك - أيضاً - مقصوداً في هذه الشريعة السمحة السهلة الخفيفة. ويتعلق بها ما هو في حكم التحسين والتنمة.

وهو يرى اختلاف مراتب المناسبات في الظهور باختلاف هذه المراتب.

فأعلاها ما يقع في مراتب الضرورات كحفظ النفوس فإنه مقصود الشارع، وهو من ضرورة الخلق، والعقول مشيرة إليه، وقاضية به لولا ورود الشرائع وهو الذي لا يجوز انفكاك شرع عنه عند من يقول بتحسين العقل وتقيحه... فكل مناسبة يرجع حاصلها إلى رعاية مقصود يقع ذلك المقصود في رتبة يشير العقل إلى

---

(٨٦) انظر شفاء الغليل، تحقيق الدكتور حمد عبيد الكبيسي ١٠٤ - ١٠٨.

حفظها، ولا يستغني العقل عنها. فهو واقع في الرتبة القصوى في الظهور.. . كالقصاص بالمثل محافظة على قاعدة الزجر والردع، وإلحاقاً للمثقل بالجرح، وكقطع الأيدي باليد الواحدة. كما تقتل النفوس بالنفس حسماً لذريعة التوصل إلى الإهدار بالتعاون اليسير الهين على أقران الفساد وأقران السوء.

أما المرتبة الثانية: فإن الواقع في محل الحاجة تسليط الولي على تزويج الصغير والتزويج من الصغيرة. وهذه أقل ظهوراً مما قبلها.

أما المرتبة الثالثة: فإنها لا ترجع إلى ضرورة ولا حاجة ولكن تقع في موقع التحسين والترزين، والتوسعة، والتيسير للمزايا والمراتب ورعاية أحسن المناهج في العبادات والمعاملات والحمل على مكارم الأخلاق.

فهذه إشارة موجزة إلى تقسيم الإمام الغزالي للمعاني المناسبة باعتبار القوة والظهور، والضعف والخفاء وهو ظاهر التأثير بمسلك أستاذه وشيخه إلا أنه خالفه في طريقة التقسيم إلى ثلاثة وملحقات، ولكن المعاني والأمثلة تكاد تكون واحدة: والغزالي يجعل المناسبات التي تقع في المرتبة الأخيرة من أضعف درجات المناسبات وأقواها ما كان في موقع الضرورة ثم ما كان في موقع الحاجة. وجعل من خواص المرتبة الأخيرة أنها تغلب فيها المناسبات الخيالية الإقناعية، ولذلك قسم المناسب إلى حقيقي عقلي وإلى خيالي إقناعي، وقصد بالحقيقي العقلي ما وقع في رتبة الضرورة أو الحاجة. لأنه لا يزال يزداد وضوحاً بالبحث والسبر ويترقى بمزيد التأمل إلى شكل العقلية.

وأما الخيالي الإقناعي فهو الذي تخيل في الابتداء مناسبة فيقطع عن الطرد الذي ينبو عن المخيل، وإذا سلط عليه البحث وسدد إليه النظر ينحل حاصله وينكشف عن غير طائل<sup>(٨٧)</sup>.

ومن الذين تكلموا في المصالح وتقسيمها بعناية العزبن عبد السلام في كتابه قواعد الأحكام في مصالح الأنام، والملاحظة على طريقته أنه يكثر من التقسيمات باعتبارات مختلفة، وأنه يقسم المصالح على حدة ثم يقسم المفسد

(٨٧) انظر شفاء الغليل ص ١١٠.



وهذا الأسلوب غير ظاهر في مسلك الغزالي وأستاذه.

فقد بين العز أن التكاليف كلها مبنية على الأسباب المعتادة من غير أن تكون الأسباب في الحقيقة جالبة للمصالح بأنفسها ولا دارئة لمفاسد بأنفسها، بل الأسباب في الحقيقة مواقيت للأحكام ولمصالح الأحكام، والله هو الجالب للمصالح الدارئة للمفاسد. ثم بين انقسام المصالح إلى ما هو مصلحته في الآخرة كالصوم والصلاة، وإلى ما هو مصلحة في الآخرة لباذله، وفي الدنيا لآخذه كالزكاة والصدقات والضحايا. وبين أن الأحكام المشروعة منها ما هو معقول المعنى، ومنها ما لم يظهر لنا معناه. ويعبر عنه بالتعبد، وفي التعبد من الطواعية والإذعان أكثر مما عقل معناه لأن ما عرفت علته وفهمت حكمته قد يفعل لأجل تحصيل حكمته. أما المتعبد فلا يفعل ما تعبد به إلا إجلالاً للرب وانقياداً إلى طاعته.

ثم قسم المصالح والمفاسد إلى ثلاثة أقسام: الأول: واجب التحصيل، ويقابله من المفاسد ما هو واجب الدرء، فإن عظمت المصلحة أو المفسدة وجبت في كل شريعة جلباً في المصلحة ودفعاً في المفسدة. كالقتل والزنى والغضب والثاني: ما كان مندوب الجلب في المصالح. وما تختلف فيه الشرائع فيحظر في شرع ويباح في شرع آخر. وهذا في المقاصد، الثالث: ما كان مباحاً أو ما تدرؤه الشرائع كراهية له فالعز بن عبد السلام أكثر من تقسيمات المصلحة باعتبارات مختلفة ويؤخذ من كلامه أن المصلحة من حيث قوتها تنقسم إلى ثلاثة أقسام ضرورية وحاجية وتحسينية.

### الشاطبي

ممن تكلم في المقاصد كلاماً مستقلاً ووافياً للإمام الشاطبي فقد خصص الجزء الثاني من كتابه الموافقات في أصول الأحكام للكلام على مقاصد الشريعة. مع الإشارة إليها في سائر الأجزاء الأخرى:

أما الجزء الثاني<sup>(٨٨)</sup> فقد قسم المقاصد إلى أربعة أنواع: الأول: مقصد

(٨٨) انظر الموافقات ٢ ص ٤ وما بعدها ط صبيح.

الشارع من وضع الشريعة ابتداء كنظام كامل وشامل لحياة الإنسان، والثاني: مقصد وضعها للإفهام بحيث يستطيع المكلف فهم الخطاب الذي بمقتضاه يكلف، والثالث: مقصد وضع الشريعة للتكليف بحيث تتوافر شروط التكليف اللازمة. والرابع: مقصد وضعها للامثال أي لإخراج المكلف عن داعية هواه، ودخوله تحت أحكام الشريعة حتى يكون عبد الله اختياراً كما هو عبد له اضطراراً. فالله وضع النظام الكامل الشامل لحياة الإنسان في الدنيا والآخرة، وطلب من المكلفين الدخول تحت ظله. لأنه كفيلاً بسعادتهم في الدنيا والآخرة، وهو ظل السعادة في الدنيا والآخرة.

وتحت هذه الأنواع الأربعة تكلم الشاطبي عن المقاصد وقسمها إلى تقسيمات عديدة، وتفريعات كثيرة، وجمع بين مسلك الغزالي في الكلام على المقاصد، ومسلك العز بن عبد السلام في كثرة التفريعات والتكرار ولعله لا يخلو من التأثير بهما ولو من بعيد.

والذي يعنينا من تقسيماته. تقسيمه لها بالاعتبار المتقدم إلى ضرورة، وحاجية، وتحسينية، وما يكمل كل قسم ثم وضع العلاقة بين كل قسم وما يكمله، وبين الأقسام الثلاثة فيما بينها.

وهو يرى: أن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام ضرورية، حاجية، تحسينية، وكل مرتبة من هذه المراتب ينضم إليها ما هو كالتمة، والتكملة مما لو فرض فقده لم يخل بحكمتها الأصلية.

وكل تكملة من حيث هي تكملة لها شرط، وهو ألا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال، فإن أفضى اعتبارها إلى رفض أصلها. لا يصح اشتراطها عند ذلك لوجهين:

الأول: إن في إبطال الأصل إبطال التكملة لأن التكملة مع ما كملته كالصفة مع الموصوف.

الثاني: لو قُدِّرَ تقديراً أن المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية لكان حصول الأصلية أولى لما بينهما من التفاوت.

وإن المقاصد الشرعية أصل للحاجية، وللتحسينية، فالشاطبي أحد أعلام المتكلمين عن مقاصد الشريعة وقد بسط القول فيها ولم يترك كبيرة ولا صغيرة إلا أحصاها بالتقسيم والتفريع وربط كل قسم بغيره بالرغم مما يبدو على ما كتبه في الموافقات من تكرار أو غموض.

ونكتفي بهذا القدر من الإشارة إلى بعض من قَسَموا المقاصد الشرعية لأنهم جميعاً يتفقون على تقسيم المصالح إلى ثلاثة أقسام. وإن حصل خلاف في قسم من الأقسام لا يعتبر خلافاً بينهم في مبدأ التقسيم إلى ثلاثة مراتب من حيث القوة والضعف. ونشير إلى بيان هذه المراتب الثلاث فنقول:

**القسم الأول: المقاصد الضرورية:** وهي ما لا بد منها لقيام نظام العالم وصلاحه بحيث لا يبقى النوع الإنساني مستقيم الحال بدونه. وقد حصر العلماء هذا النوع في خمسة كما تقدم، وجاء في تنقيح الفصول للقرافي أن العلماء اختلفوا في عددها. فبعضهم يقول: الأديان عوض الأعراض. وبعضهم يذكر الأعراض ولا يذكر الأديان، وفي التحقيق أن الكل متفق على تحريمه فما أباح الله تعالى العرض بالقذف والسباب قط، ولم يبح الأموال بالسرقة والغصب، ولا الأنساب بإباحة الزنى قط ولا العقول بإباحة المسكرات، ولا النفوس ولا الأعضاء بإباحة القطع والقتل، ولا الأديان بإباحة الكفر، وانتهاك حرم الحرمات<sup>(٨٩)</sup>.

وحفظ هذه الأمور ورعايتها محل اتفاق عند جميع علماء الشريعة الإسلامية، من يقول منهم بتحسين العقل وتقيحه، ومن لا يقول بذلك<sup>(٩٠)</sup>.

وهذه المقاصد منها ما هو أصلي أي مقصود لذاته، ومنها ما هو تابع للأصلي ومكمل له، ونوضح ذلك بالأمثلة للأصلي، والتبعي وبذلك يظهر لنا الفرق بينهما.

---

(٨٩) تنقيح الفصول في الأصول ١٦٩ - ١٧٠.

(٩٠) انظر شفاء الغليل ١٠٤ ونبراس العقول ٢٧٨ وجمع الجوامع وشرحه ج ٢/٣٢٢ ومذكرة أستاذنا المرحوم الشيخ طه الديناري ١٦.

أولاً: حفظ الدين: الذي عليه مدار الحياة السليمة المستقرة للأفراد، والشعوب والأمم، والمعتمد عليه في معرفة ميزان القيم، والعدل، لأنه لو ترك الناس بدون تشريع يحفظ عليهم عقيدتهم، وينظم شؤون حياتهم، لاضطرب النظام وسادت الفوضى.

ولذلك فقد شرع الله تعالى لحفظ الدين وجوب الإيمان بالله، وحرمة الكفر به، وشرع الجهاد، وجعل من يقتل في سبيل إعلاء كلمته ونصرة دينه في أعلى الدرجات وشرع عقوبة البدع والضلال، وقتل المرتدين والزنادقة.

فشرع الجهاد مثلاً، هو الأصل وشرع للزواج عن الردة والبدع مكمل لمقصود الجهاد وهو المحافظة على الدين، وسوف نفصل الكلام فيه عند الكلام على المحافظة على مصلحة الدين في الباب التالي.

ثانياً: حفظ النفس: أي الإبقاء على الحياة التي وهبها الله لعباده حتى يعمروا هذا الكون بصفاتهم خلفاء مكرمين ومفضلين عنده.

فشرع الله لذلك تحريم القتل العمد العدوان وأوجب القصاص جزاء وفاقاً، لمن اعتدى على النفس التي حرم الله قتلها إلا بالحق، والقول بالمماثلة في استيفاء القصاص، بأن يفعل بالقاتل كما فعل من إحراق وإغراق يعتبر من المكملات لمشروعية القصاص<sup>(٩١)</sup>. فهذا تابع ومكمل للضروري الأصلي. وسيأتي تفصيل ذلك في محله.

ثالثاً: حفظ العقل: الذي عليه مدار التكليف وبه امتاز الإنسان عن سائر الحيوانات، وبه تسير الأمور على منهج قويم فشرع الله لحفظه وجوب التعليم على كل مسلم ومسلمة وشرع تحريم المسكرات، والمخدرات، وكل ما تعاطيه يضر بالعقل، وأوجب إقامة الحد على شرب المسكر.

وتحريم القدر المسكر هو الأصل، وتحريم اليسير الذي لا يسكر مكمل له مبالغة في مقصود الشارع وهو حفظ العقل، وسيأتي تفصيل ذلك في محله.

---

(٩١) انظر شفاء الغليل ١٠٣ ونبراس العقول ٢٨١ ومذكرة أستاذنا المرحوم الشيخ طه الديناري عميد كلية الشريعة سابقاً ص ١٨.

رابعاً: حفظ النسل: لو ترك الناس وشأنهم كالبهائم لما انتسب إنسان إلى آخر، ويترتب على هذا التزاحم على الأبخاع، واختلاط الأنساب، والتقاتل. وفي ذلك مجلبة الفساد.

ولذلك شرع الله النكاح كطريق للنسل، وحرّم الزنى فتحريم الزنى أصلي وهو مقصود بالذات، وحرّم تكملة لهذا المقصود النظر إلى الأجنبية بغير وجه شرعي، وكل ما هو من دواعي الزنى ومقدماته حرم، مبالغة في حفظ النسل.

خامساً: حفظ المال: والمال يعتبر عَصْبُ الحياة وسِرّ العمران، والتقدم المادي للشعوب والأمم فشرع الله طرقاً لكسبه، وإنفاقه، وتنميته. وشرع تحريم الاعتداء عليه بالسرقة، والغصب، وقطع الطرق وأوجب الحد بالسرقة، والزجر بشرع التعزير في الغصب والغش. وحرّم أكل أموال الناس بالباطل، وأوجب ضمان المتلفات عمداً أو خطأً. فحرّم أكل أموال الناس بالباطل وكل ما يؤدي إلى ذلك حرم تكميلاً لهذا الأصل.

فهذه هي الضروريات الخمسة التي لا بدّ منها لقيام مصالح الدين والدنيا، لأنها لو فقدت كلها أو إحداها لم تقم ولا تستقيم أمور الحياة حياة التكليف والمكلفين بل تفوت الحياة، ويفوت النعيم الأبدي الآخروي.

القسم الثاني: الحاجيات: وهو ما تدعو حاجة الناس إليه من غير أن يصل إلى حدّ الضرورة، وله نوعان أصلي وتبعي كما تقدم في قسم الضروري. ومثال المصلحة التي تقع في محل الحاجة: تسليط الولي على تزويج الصغير والتزويج من الصغيرة، لأن ذلك لا تدعو إليه ضرورة ولا تمس إليه حاجة ناجزة من شهوة وتوقان، ولكن مصلحة المعيشة في المستقبل تنتظم بأمر النكاح. والخاطب الكفوء والكريمة المرموقة إذا وُجدت فالمصلحة في تقييده قبل أن يفوت ولا يُتَنظر الظفر بمثله. فيقع ذلك في مجال الحاجة فصارت غبطة الصبي ومصلحته المستغنى عنها مقصوداً من جهة الشرع كضرورته التي لا غُنيّةَ له عنها، وصارت رعاية هذا المقصود من الأمور التي يحتاج إليها فتقع في محل الحاجة وهذا بخلاف نصب القوام على الطفل لحضائنه وصيانه وشراء الطعام له، واستئجار من يقوم بمصلحته فإن هذا من قبيل الضروري.

ومن هذا القسم عقود المعاوضات كالبيع والإجارة والقراض والمساقاة ويرى إمام الحرمين: أن البيع من حيث هو إذا نُظِرَ إليه منسوباً إلى الجنس يكون ضرورياً، لأنه لو لم يُشْرَعْ أصلاً لوقع الحرج، وذلك لأنه ليس عند كل إنسان جميع ما يحتاج إليه من مطالب معيشته الضرورية. وإذا نظر إليه بالنسبة إلى كل فرد من الأفراد فلا يكون ضرورياً إذ ليس كل واحد مضطراً إلى البيع والشراء<sup>(٩٢)</sup>.

ومن هذا يتضح لنا أن بعض العقود قد تقع في مرتبة الضرورة وقد تقع في رتبة الحاجة، فالإجازة قد تقع في رتبة الضرورة كما في استئجار مرضعة للطفل أو مسكن يقيه من الحر والبرد المضرين به، أو من يحفظ له ماله من الضياع إن لم يوجد من يتبرع بذلك.

ومما يجري مجرى التكملة والتتمة لهذا القسم: مراعاة الكفاءة في التزويج ومهر المثل. ومنع الضرر في البيوع<sup>(٩٣)</sup>.

القسم الثالث: التحسينات: وهو ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين، والتزيين، والتوسعة، والتيسير للمزايا والمراتب ورعاية أحسن المنهاج في العبادات والعادات والمعاملات، والحمل على مكارم الأخلاق، ومحاسن العادات.

وقد شرع الله لتحقيق التحسينات أحكام الطهارات وستر العورات، وآداب العادات، والمعاملات ونهى عن الإسراف، والتقتير، ونهى عن التمثيل بالقتل وعن قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد.

وللتحسين نوعان: الأول: ما لا يقع على معارضة قاعدة شرعية كالمقصود من تحريم القاذورات، فإن نفرة الطباع عنها، لخساستها مناسب لحرمة تناولها حثاً للناس على مكارم الأخلاق، ومحاسن العادات، والشيم، وكسلب العبد أهلية الشهادة وليس إلى سلب أهليته حاجة ولا ضرورة، لأنها لو قبلت في حال العدالة لكان ذلك كقبول فتواه وروايته، ولكنه مستحسن في العادة لتنقيص الرقيق

(٩٢) انظر البرهان مخطوط بمكتبة الأزهر رقم ٩١٣.

(٩٣) شفاء الغليل ١٠٧ - ١٠٨.

عن هذا المنصب الشريف لأن الشهادة بنفوذها على الغير صارت منصباً عليّاً، ومقاماً سامياً لا يليق بالرقيق.

والثاني: ما يقع على معارضة قاعدة معتبرة كالكتابة فإنها وإن كانت مستحسنة لأنها عون على حصول العتق وإزالة الرق عن البشرية المكرمة من بني آدم فهي من مكارم الأخلاق، وتتمت المصالح إلا أنها في الحقيقة بيع الرجل ماله بماله وذلك غير معقول<sup>(٩٤)</sup>.

ومعظم علماء الأصول لا يذكرون للتحسين مكملاً، ولا يقسمونه إلى أصلي وتبعي كما هو دأبهم في قسمي الضروري، والحاجي، ولكن يمكن تقسيمه إلى أصلي وتبعي بالاعتبار. فالأصلي كالطهارة، وما ليس أصلاً كالمندوبات للطهارة<sup>(٩٥)</sup>.

ومن خاصية هذا القسم أنه تغلب فيه المناسبات الخيالية والإقناعية<sup>(٩٦)</sup>.

هذه هي المراتب الثلاث التي ترجع إليها جميع المصالح وأن المصالح تتفاوت قوةً بحسب هذه المراتب، فأعلاها، وأقواها المرتبة الضرورية، وتليها الحاجة ثم التحسينية، والفارق بين كل قسم وآخر فارق اعتباري لا تحقيقي. فالبيع مثلاً قد يكون من رتبة الضروري باعتبار، ومن رتبة الحاجي باعتبار آخر كما تقدم قبل قليل، كما يكون في رتبة التحسين جرياً مع هذه الاعتبارات.

ما يترتب على التقسيم باعتبار قوة المصلحة

يترتب على هذا التقسيم ثلاثة أمور:

الأول: مراعاة ترتيب المصالح التي قصد الشارع تحصيلها وتقديم الأهم ثم المهم، فيقدم الضروري ثم الحاجي ثم التحسيني، وينبنى على هذا إهمال

---

(٩٤) انظر شفاء الغليل ١٠٨ وجمع الجوامع ٣٢٤/٢ وتنقيح الفصول ١٧٠ ونبراس العقول ٢٨٢ وتعليل الأحكام لشليبي ٢٨٤، والموافقات ج ٤/٢ وما بعدها ط صبيح.

(٩٥) انظر مذكرة أستاذنا الشيخ المرحوم طه الديناري في المناسبة ٢٢.

(٩٦) شفاء الغليل ١١٠.

الحاجي إذا كان في مراعاته إخلال بضروري، ويهمل التحسيني إذا كان في مراعاته إخلال بضروري، أو حاجي .

ثم إن الضروريات نفسها ليست في رتبة واحدة، فلا يراعى ضروري إذا كان في مراعاته إخلال بضروري أهم منه، وكذلك الحاجيات والتحسينات، وكل مكمل لا يعتبر مع ما يكمله إذا أدى اعتباره إلى الإخلال بأصله، لأن شرطه ألا يعود على أصله بالإبطال وذلك لأن في إبطال الأصل إبطال له، وهو كالصفة مع الموصوف ولا يعقل بقاء الصفة مع زوال الموصوف. وعلى فرض بقاءه، فإن حصول المصلحة الأصلية أولى من حصول المكمل لما بينهما من التفاوت الواضح .

مثال ذلك حفظ النفوس فإنه مقصود أصلي، وحفظ المروءات مستحسن. فَحُرِّمَتْ النِّجَاسَاتُ حِفْظًا لِلْمَرْوَاتِ، والإجراء على محاسن العادات، فإذا دعت ضرورة إحياء النفوس بتناول النجس كان تناوله أولى .

وكذلك أصل البيع ضروري . كما تقدم على رأي إمام الحرمين . ومنع الضرر والجهالة مكمل لأصل، فلو اشترط نفي الضرر جُمْلَةً، لانحسم باب البيع، وكذلك استثنى الضرر اليسير، وكذلك الإجارة ضرورية أو حاجية، واشترط حضور العوضين في المعاوضات من باب التكميلات، ولما كان ذلك ممكناً في باب بيع الأعيان من غير عسر، منع بيع المعدوم إلا في السلم، وذلك في الإجارة ممتنع، فاشترط وجود المنافع فيها، وحضورها يسد باب المعاملة بها، والإجارة مُحتاج إليها فجازت وإن لم يحضر العوض أولم يوجد . ومن هذا القبيل جواز الاطلاع على العورات، للمُبَاضَعَةِ، والمُدَاوَاةِ، وغيرهما، وكذلك الجهاد مع ولاة الجور .

وقد روي عن الإمام مالك أنه قال: لو ترك ذلك كان ضرراً على المسلمين . فالجهاد ضروري، والوالي فيه ضروري، فالعدالة فيه مكمل للضروري، والمكمل إذا عاد على الأصل بالإبطال لم يعتبر، ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاة الجور عن النبي ﷺ . فقد أخرج أبو داود، وأبو يعلى مرفوعاً، وموقوفاً من حديث أبي هريرة «الجهاد ماضي مع البر والفاجر» وفي رواية:



« لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل » يعني: لا فرق في حصول فضيلة الجهاد بين أن يكون الغزو مع الإمام العادل، والجائر<sup>(٩٧)</sup>.

الأمر الثاني: إن الضروري كما هو أصل لمكمله، فإنه أيضاً أصل للحاجي والتحسيني فيلزم من اختلال الضروري بإطلاق اختلالهما بإطلاق، لأنهما تبع ومكمل له، ولا يلزم من اختلالهما اختلال الضروري بإطلاق، ولكن قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق اختلال الحاجي بوجه ما. ومن اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما.

فإذا وجبت المحافظة على الضروري ينبغي أن يحافظ على الحاجي وإذا حوِّظ على الحاجي ينبغي أن يحافظ على التحسيني، وإذا ثبت، أن التحسيني في رعايته خدمة للحاجي، وأن في رعاية الحاجي خدمة للضروري، فإننا نعلم أن الضروري هو الأصل المطلوب<sup>(٩٨)</sup> لأن مصالح الدين والدنيا قائمة على المحافظة على الضروريات الخمسة المتقدمة - أولاً وقبل كل شيء - لأن الوجود الدنيوي مبني عليها حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود، وكذلك الأمور الأخروية، لارتباطها بهذا الوجود.

الأمر الثالث: مما تقدم نعلم أن الأمور الحاجية إنما هي حائمة حول الضروريات، لتكملها، وتميل بها إلى الاعتدال في الأمور ورفع الحرج والعسر، عن الناس، وكذلك الأمور التحسينية بالنسبة للحاجية، والضرورية.

ويظهر لنا أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق كما تقدم، لأنه إذا ثبت أن الضروري هو الأصل المقصود بالذات، وكل ما سواه مبني عليه كوصف من أوصافه. أو كفرع من فروع. لزم من اختلاله اختلال الباقيين لأن الأصل إذا اختل اختل الفرع بطريق الأولى. وبقاء الصفة بدون الموصوف، لا يتصور عقلاً.

فلو فرضنا ارتفاع أصل البيع، وأصل القصاص من الشريعة لما كان لاعتبار

(٩٧) انظر نيل الأوطار للشوكاني ٧/٢٢٥ - ٢٢٦.

(٩٨) انظر الموافقات ٢/١٥.

الجهالة والغرر، والمماثلة معنى، لأن هذه من أوصاف البيع والقصاص، ومحال أن يثبت الوصف مع انتفاء الموصوف، وكذلك لو سقطت الصلاة عن الحائض، والمغمى عليه، لا يمكن أن يبقى حكم القراءة فيها والتكبير، أو وجوب الطهارة الحديثية والخبثية<sup>(٩٩)</sup>.

وقد يعترض بأن هذه الأشياء قد تكون لها حقائق في ذاتها. ولذلك لا تكون منهيًا عنها بذلك الاعتبار، فلا يلزم أن تكون منهيًا عنها مطلقاً، وعليه لا يلزم ارتفاعها بارتفاع ما هي تابعة له، فتطيل هذه القاعدة. وأيضاً فإن الوسائل لها مع مقاصدها هذه النسبة كالطهارة مع الصلاة. وقد تثبت الوسائل شرعاً مع انتفاء المقاصد، كَجَرِّ المِوس في الحج على رأس من لا شعر له، فالأشياء إذا كانت لها حقائق في أنفسها فلا يلزم من كونها وُضِعَت مكتملة، أن ترتفع بارتفاع المكمل<sup>(١٠٠)</sup>.

والجواب على ذلك: أن القراءة والتكبير وغيرهما لها اعتباران: اعتبار من حيث هي أجزاء للصلاة واعتبار من حيث أنفسها.

فأما اعتبارها من حيث أنفسها فليس الكلام فيه، لأنها حينئذ تكون مقصودة بالذات، وإنما الكلام في اعتبارها من حيث هي أجزاء مكتملة للصلاة، ومن هذا الوجه صارت بالوضع كالصفة مع الموصوف، ومن المحال بقاء الصفة. مع انتفاء الموصوف إذ الوصف معنى لا يقوم بنفسه عقلاً. فكذلك ما كان في الاعتبار مثله. فإذا كان كذلك لم يصح القول ببقاء المكمل مع انتفاء المكمل وهو المطلوب.

وأما مسألة الوسائل فأمر آخر، ولكن إن فرضنا كون الوسيلة كالوصف للمقصود بكونه موضوعاً لأجله، فلا يمكن - والحالة هذه - أن تبقى الوسيلة مع انتفاء المقصود إلا أن يدل دليل على الحكم ببقائها. فتكون إذ ذاك مقصودة لنفسها لا لغيرها وعلى ذلك يحمل إمرار المِوس على رأس من لا شعر له، وبهذا

(٩٩) انظر الموافقات ١٥/٢ - ١٦ للشاطبي.

(١٠٠) المصدر السابق.

تكون القاعدة صحيحة ولا تنقض بهذا الاعتراض (١٠١).

ويظهر لنا أيضاً أنه لا يلزم من اختلال الحاجي والتحسيني اختلال الضروري، لأن الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه: مثال ذلك أن الصلاة إذا بطل منها الذكر أو القراءة أو التكبير أو غير ذلك مما يعد من أوصافها الأمر لا يبطل أصل الصلاة وكذلك لو ارتفعت المماثلة في القصاص لم يبطل أصل القصاص. وأقرب الحقائق إلى هذا الصفة مع الموصوف. لأنه لا يبطل الموصوف بطلان صفة من صفاته إلا أن تكون ذاتية بحيث تصير جزءاً من ماهية الموصوف. فهي عندئذ تكون ركناً من أركان الماهية وقاعدة من قواعد ذلك الأصل. فإن الأصل يبطل بطلان قاعدة من قواعد، كما في الركوع والسجود ونحوهما بالنسبة للقادر على ذلك في الصلاة. ومثل هذا لا نظر فيه.

ولا يعترض على هذه القاعدة بالصلاة في الدار المغصوبة، والذكاة بالسكين المغصوبة، وما أشبه ذلك، لأن الخلاف في بطلان أصل الصلاة، وأصل الذكاة أو صحة ذلك، إنما يرجع إلى أن الوصف ذاتي أولاً. فمن قال بالصحة في الصلاة والذكاة بنى حكمه على أن الوصف غير ذاتي وهذا جار مع مقتضى القاعدة، ومن قال بالبطلان بنى حكمه على الوصف ذاتي أو كالداتي. فكان الصلاة في نفسها منهي عنها من حيث كانت أركانها كلها - التي هي أكوان - غصباً لأنها أكوان حاصلة في الدار المغصوبة، فصارت كالصلاة في طرف النهار، والصوم في يوم العيد.

وهذا لا يمنع من أنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما، وذلك من أربعة أوجه:

الأول: إن واحدة من هذه المراتب لما كانت مختلفة في تأكيد الاعتبار، فالضروريات أكدها ثم الحاجيات، ثم التحسينات، وكان بعضها مرتبطاً ببعض، كان في إبطال الأخف جرأة على ما هو أكد وأعظم منه، ومدخل للإخلال به فصار الأخف بمثابة الحمى للاكد، فالمخل بما هو تابع ومكمل كالمخل بما هو

---

(١٠١) المصدر السابق.

أصل، وذلك كالصلاة مثلاً، فإن لها مكملات وهي ما عدا الأركان، والفرائض كالسنن والمندوبات فالمتهاون بالسنن والمندوبات معرض للجرأة على ما سواهما وكذلك من يستخف بالمندوبات يجرؤ على التهاون بالسُنن فإذا قد يكون في إبطال المكملات بإطلاق إبطال للضروريات بوجه ما. ولذلك لو اقتصر المصلي القادر على ما هو فرض في الصلاة لم يكن في صلاته ما يُستحسن وكانت إلى اللب أقرب، ومن هنا قال بالبطلان بعض العلماء.

وكذلك البيع إذا فات فيه ما هو من المكملات كانتفاء الغرر، والجهالة، أو شك أن لا يحصل للمتعاقدين أو لأحدهما مقصود فكان وجود العقد كعدمه بل قد يكون عدمه أحسن من وجوده، ولذلك منعت الشريعة الغرر بقدر المستطاع وعفت عن الغرر اليسير الذي لا يمكن الاحتراز منه أو لا يترتب عليه ضرر بين.

الثاني: إن كل درجة من هذه المراتب الثلاثة بالنسبة إلى ما هو أكد منها كالنفل بالنسبة إلى ما هو فرض. فستر العورة واستقبال القبلة بالنسبة إلى أصل الصلاة كالمندوب إليه، وكذلك قراءة السور والتكبير. وكذلك كون المطعم والمشروب غير نجس، ولا مملوكاً للغير، ولا مفقود الزكاة بالنسبة إلى أصل إقامة البيّنة، وإحياء النفس، وكون المبيع معلوماً ومنتفعاً به شرعاً وغير ذلك بالنسبة إلى أصل البيع كالنافلة.

ومن المقرر عند علماء الأصول أن المندوب إليه بالجزء قد يصير واجباً بالكل. فالإخلال بالمندوب يشبه الإخلال بالركن من أركان الواجب، لأنه قد صار ذلك المندوب بمجموعه واجباً في ذلك الواجب، فمن هذا يصح القول بأن إبطال المكملات بإطلاق قد يبطل الضروريات بوجه ما.

الثالث: إن مجموع الحاجيات والتحسينات يتنهض أن يكون كل واحد منهما كفرد من أفراد الضروريات، وذلك لأن كمال الضروريات - من حيث هي ضروريات - إنما يحسن موقعه حيث يكون فيها على المكلف سعة وبسطة، من غير تضيق ولا حرج، فكأنه لو فرض فقدان المكملات لم يكن الواجب واقعاً على مقتضى ذلك، وذلك خلل ظاهر في الواجب. أما إذا كان الخلل المكمل

للضروي واقعاً في بعض ذلك وفي يسير منه بحيث لا يزيل من حسنه، ولا يرفع من بهجته فذلك لا يخل.

الرابع: إن كل حاجي وتحسيني إنما هو بمثابة الخادم للأصل الضروي المستحسن لصورته الخاصة، إما مقدمة له، أو مقارناً له، أو تابعاً له فهو أخرى أن يتأدى به الضروي على أحسن حالاته<sup>(١٠٢)</sup>.

وبهذا نكون قد بينا الأقسام الثلاثة للمصلحة المقصودة للشارع، باعتبار قوتها، وضعفها، وعلاقة كل قسم بالآخر. ومبدأ تقسيم المصلحة إلى ضرورية، وحاجية، وتحسينية جدير بالدراسة، والبحث، وحبذا لو أخذ المسلمون به وجنحوا إلى تطبيقه في مجال الحياة العامة لهم بحيث يوضع توفير الضروريات والحاجيات لجميع الناس - في دنيا المعيشة، والخدمات التعليمية، والصحية - موضع القاعدة العامة المرتبطة بشعور الجميع، بحيث يربى عليها النشء منذ عهد الطفولة، حتى تكون المشاركة بوازع طبيعي وشعور إنساني بدافع الرغبة في الخضوع لتوجيهات الله لعباده، وإظهاراً لطاعته، وحباً في مرضاته.

وبذلك وحده يتم ترابط المجتمع ترابطاً حقيقياً، وتماسكاً واقعياً، وتعاوناً صادقاً على البر والتقوى، وبذلك وحده يكتب له الابتعاد عن نوازع الحسد والأحقاد، والبخل وشح النفس، وبذلك وحده تصير الأمة الإسلامية خير أمة أخرجت للناس، وتصبح كالجسد الواحد تحب الخير لجميع أفرادها وتدفع عنهم عوامل البؤس والشقاء.

أما التحسينات، فهي مجال للمزايا والامتياز الذي يشبع بواعث حب التفوق والطموح الإنساني في ظل المنافسة، النظيفة الطاهرة التي تدفع بصاحبها إلى المسابقة، وحب السبق في عمل الخيرات كسباً لرضاء الله، ووفاء بعهده، وتنفيذاً لأمره وطاعة لدينه القويم بعيداً عن أمراض الحسد والجشع والشح التي تحجب النفوس والقلوب عن نور الهدى، وخير الإنسانية.

ومن المعلوم أن هذه المراتب الثلاث تدخل جميعها في مُسمى المصلحة

---

(١٠٢) المصدر السابق.

المقصودة للشارع، ولكن الضرورة أخص من عموم المصلحة فهي المصلحة التي تصل درجة الاحتياج إلى أشد المراتب، وأشق الحالات، فيصبح الإنسان في خطر يحدق بدينه، أو نفسه أو ماله أو عرضه أو ما أشبه ذلك وتتوقف حياة الناس الدينية والدنيوية عليها بحيث إذا فقدت اختلت الحياة الدنيا، وضاع النعيم، وحل العذاب الأليم في الآخرة.

وأما المصلحة فهي أعم، وهي في الأصل عبارة عن جلب منفعة، أو دفع مضرة، بقطع النظر عن رتبها وقوتها<sup>(١٠٣)</sup> فالمصلحة عامة تشمل المراتب الثلاث والضرورة خاصة بالمرتبة الأولى، فكل مجتمع لا ينعم بالحياة إلا إذا كان أفراده تجاوزوا حد الضرورة، والحاجة بمعنى أنهم يشتركون في المرتبتين، وتترك الثالثة مجالاً للتنافس في تحقق الكماليات، وفي نظري إن هذا المبدأ خير منهج يطبق في مجالات حياة الناس في الطعام والشراب والكساء والمسكن والتعليم. وهذا المبدأ قد توجد مظاهره في كثير من النظم الحاضرة إلا أنه يختلف معها في الجذور التي يركز عليها لأن هذا يكون جذوره الإيمان بالله واليوم الآخر. وهو الباعث والمحرك إلى أعمال الخير، والتعاون على البر والتقوى. وحب الخير للآخرين.

#### التقسيم الرابع : تقسيم المصلحة باعتبار الكلية والجزئية

المصلحة باعتبار تعلقها بعموم الأمة أو جماعتها أو أفرادها. تنقسم إلى كلية وجزئية، ويراد بالكلية ما كانت عائدة على عموم الأمة عوداً متماثلاً وما كانت عائدة على جماعة عظيمة من الأمة كأهل مصر أو قطر، وبالجزئية ما عدا ذلك.

فالمصلحة العامة لجميع الأمة مثل حماية العقيدة وحفظ الجماعة من التفرق وحفظ الدين من الزوال. وحماية الأماكن المقدسة مثل حرم مكة وحرم المدينة. وبيت المقدس من الوقوع في أيدي غير المسلمين، وحفظ القرآن من التلاشي العام، والتغيير بانقضاء حُفاظه وتلف مصاحفه معاً، وحفظ علم السنة من دخول الموضوعات ونحو ذلك مما صلاحه وفساده يتناول جميع الأمة وكل فرد من

(١٠٣) راجع المحصول للرازي ١٩٤ وضوابط المصلحة ٢٣ والضرورة للدكتور وهبة الزحيلي ٥٣.

أفرادها، وبعض صور الضروري والحاجي مما يتعلق بجميع الأمة.

وأما المصلحة التي تعود على الجماعة العظيمة، فهي الضروريات والحاجيات والتحسينات المتعلقة بالأمصار، والقبائل والأقطار على حسب مبلغ حاجتها مثل التشريعات القضائية لفصل النوازل، والعهود المعقودة بين حكام المسلمين، وبين حكام الأمم المخالفة. في تأمين تجار المسلمين بأقطار غيرهم إذا دخلوها للتجارة وتأمين البحار التي تحت سلطة غير المسلمين ليتمكن المسلمون من مخرها آمين.

وأما المصلحة الجزئية الخاصة: فهي مصلحة الفرد أو أفراد قلائل وهي أنواع ومراتب، وقد تكفلت بحفظها أحكام الشريعة في المعاملات<sup>(١٠٤)</sup>.

**المبحث الثالث: في بيان ما يترتب على بعض التقسيمات**

أ - تبدل الأحكام بتبدل المصالح.

ب - تعارض المصالح.

**تبدل الأحكام بتبدل المصلحة**

قبل الكلام على تبدل الأحكام بتبدل المصالح، نُقَدِّمُ له بكلمة مُوجِزة عن انقسام الأحكام إلى عِبَادِيَّة، وَعَادِيَّة وتنوع العادات المستمرة إلى عادات ثابتة، وعادات متبدلة، والمتبدلة لها خمسة اعتبارات.

**انقسام الأحكام إلى عِبَادِيَّة، وَعَادِيَّة**

لقد ذهب معظم العلماء إلى أن الأحكام الشرعية، تنقسم إلى أحكام عبادية، وأحكام عادية، بمعنى أن منها ما يتعلق بالعبادات، ومنها ما يتعلق بالعبادات<sup>(١٠٥)</sup> فهؤلاء يرون أن الأصل في نصوص العبادات بالنسبة للمكلف

(١٠٤) مقاصد الشريعة لابن عاشور ٨٩ - ٩٠.

(١٠٥) انظر تقويم الأدلة مخطوط دار الكتب رقم ٢٥٥ وأصول السرخسي ١٤٤/٢ وأصول البزدوي ٢٩٣/٣ والاعتصام للشاطبي ١٣٢/٢ أو ١٣٣ والبرهان لإمام الحرمين مخطوط مكتبة الأزهر رقم ٩١٣ والرسالة للإمام الشافعي ٥١٢ و ٥٤٥ - والاعتصام للشاطبي ٢٣٦/٢.

التعبّد دون الالتفات إلى المعاني ، والأصل في العادات الالتفات إلى المعاني (١٠٦).

واستدلوا على الأول بأمور:

الأول: استقراء أحكام العبادات . فإنهم قالوا بعد تتبع مواردها وجدنا: أن الطهارة الحديثة تتعدّى محلّ موجبها . وأن الصلوات خصت بأفعال مخصوصة على هيئات مخصوصة وأزمنة موقوتة فإذا خرجت عنها لم تكون عبادات . وأن الموجبات تتحد مع اختلاف الموجبات كالحيض والنفاس فإنهما يسقطان الصلاة ولا يسقطان الصوم وهكذا سائر العبادات كالصوم والحج وغيرها، وفهم من حكمة التعبّد العامة الانقياد لأوامر الله وأفراده بالخضوع والتعظيم لجلاله، وهذا المقدار لا يعطي علة خاصة يفهم منها حكم خاص . وبذلك علمنا قطعاً أنّ المقصود الشرعي الأول التعبّد لله بذلك المحدود وأن غيره غير مقصود شرعاً.

الثاني: إنه لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبّد بما حدّ لنصب الشارع عليه دليلاً واضحاً كما في وجوه العادات أدلة لا يوقف معها على المنصوص عليه دون ما شابهه، وقاربه، وجامعه في المعنى المفهوم من الأصل المنصوص عليه، ولما لم نجد ذلك كذلك بل على خلافه دلّ على أن المقصود الوقوف عند ذلك الحدود إلا أن يتبيّن بنص أو إجماع معنى مراد في بعض الصور فلا لوم على من اتبعه وذلك قليل نادر.

الثالث: إن وجوه التعبّدات في أزمنة الفترات لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معاني العادات، فقد رأينا الغالب فيهم الضلال فيها، والمشي على غير طريق وهذا يدلّ دلالة واضحة على أن العقل لا يستقل بدرك معانيها ولا بوضعها فافتقرنا إلى الشريعة في ذلك، فلم يكن إذن بدّ من الرجوع في هذا الباب إلى مجرد ما حدّه الشارع، وهذا معنى التعبّد (١٠٧).

أما الثاني فقد استدلوا عليه بأمور مقابلة لهذه الأدلة المتقدمة.

---

(١٠٦) انظر الموافقات ٣٠٠/٢ وقواعد الأحكام ٢٢/١ و ٥/٢.

(١٠٧) الموافقات ٣٠٠/٢.



الأول: استقراء موارد أحكام العادات، فوجدوا أن الشارع قاصد لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار. فنرى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز.

الثاني: أن الشارع توسع في بيان العِلل والحكَم في التشريع في باب العادات، وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عُرضَ على العقول تلقته بالقبول، فمن ذلك فهمنا أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني لا الوقوف مع النصوص كما في باب العبادات.

وحكى الشاطبي: إن الإمام مالك توسع في هذا القسم حتى قال بالمصالح المرسلة وبالاستحسان.

الثالث: إن الالتفات إلى المعاني: كان معلوماً في الفترات واعتمد عليه العقلاء حتى جرت بذلك مصالحهم واعملوا كلياتها على الجملة، إلا أنهم قصرُوا في جملة من التفاصيل فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق. ومن هنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية، كالذِّية والقَسامة والقراض، وكسوة الكعبة وما شابه ذلك مما كان عند أهل الجاهلية ممدوحاً<sup>(١٠٨)</sup>.

إذا تقرر أن الأصل الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني فإذا وجد فيها التبعّد فلا بدّ من التسليم والوقوف مع المنصوص: كطلب الصداق في النكاح، والذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول، والفروض المقدرة في الموارِيث، وعدد الأشهر في عدد الطلاق والوفاء، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية حتى يقاس عليها غيرها، وكل ما فيها من المعاني أمور جمالية. كما أن الخضوع والإجلال علة شرع العبادات وهذا المقدار لا يقضي بصحة القياس على الأصل فيها.

فإن قيل وهل توجد لهذه الأمور التبعديات علة يفهم منها مقصد الشارع على الخصوص أم لا؟ فالجواب أن الأمور التبعدية علتها المطلوبة مجرد الانقياد من غير زيادة ولا نقصان.

(١٠٨) انظر الموافقات ٣٠٦/٢ - ٧٠٣ وحجة الله البالغة ١٤٦/٢.

والحكمة في أن بعض العادات ألحق بالعبادات: هي ضبط وجوه المصالح إذ لو ترك الناس والنظر لانتشر المعنى المفهوم ولم ينضبط، ويتعذر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل، فجعل الشارع للحدود مقادير، وأسباب معلومة لا تتعدى، كالثمانين في حد القذف، والمائة وتغريب العام في حد الزنى على غير إحصان، والنصاب والحوول في الزكوات، ومغيب الحشفة حداً في أحكام كثيرة، والأشهر والقروء في العدد. أما ما لا ينضبط فرد إلى أمانات المكلفين وسرائرهم كالطهارة للصلاة، والصوم، والحيض والطهر وسائر ما لا يمكن ضبطه ورجوعه إلى أصل معين ظاهر<sup>(١٠٩)</sup>.

#### أ - تبدل العادات وثباتها وعلاقة ذلك بالأحكام الشرعية

لقد تقدم لنا أن الأحكام الشرعية تنقسم إلى عبادية وعادية ومعنى العبادية يطلق على ما لم يعقل معناه على التفصيل من الأمور به أو المنهي عنه، وما عقد معناه وعرفت مصلحته، أو مفسدته فهو المراد بالعادي، فالطهارات، والصلوات والصيام والحج كلها تعبدية، والبيع والنكاح والشراء والطلاق والإجازات، والجنايات كلها عادي، لأن أحكامها معقولة المعنى، ولا بد فيها أيضاً من التعبد إذ هي مقيدة بأمور شرعية لا خيرة للمكلف فيها كانت اقتضاء أو تخيراً.

والأحكام العادية منها ما هو مضبوط بضوابط تجعله ملحقاً بقسم العبادات مثل الحدود، وأحكام الموارث وما شابه ذلك كما بينا. ومنها ما هو متروك لأمانة المكلف في تقديره وضبطه. والأحكام الشرعية لها علاقة وثيقة بعبادات الناس وأعرافهم وقبل الكلام على هذه العلاقة يجدر بنا أن نوضح أنواع العادات.

#### أولاً - العادات المستمرة نوعان:

١ - عادات شرعية: وهي التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها، ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجاباً أو نداءً أو نهياً عنها كراهةً، أو تحريماً، أو إذن فيها فعلاً أو تركاً.

وهذا النوع ثابت أبداً كسائر الأمور الشرعية، كما في سلب العبد أهلية

(١٠٩) المصدر السابق ٣٠٨/٢.

الشهادة، والأمر بإزالة النجاسات، والطهارة للصلاة، وستر العورات، والنهي عن الطواف بالبيت على العرى وما أشبه ذلك من العوائد الجارية في الناس. إِمَّا حسنة عند الشارع أو قبيحة فإنها من ضمن الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع فلا تبديل لها، وإن اختلفت آراء المكلفين فيها، فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحاً ولا القبيح حسناً، حتى يقال مثلاً: إن كشف العورة الآن ليس بعيب ولا قبيح لأنه صار عادة للناس وعرفاً عاماً وخاصة بالشواطئ «البلاج» لأن الشارع قد نصَّ عليها بخصوصها، وأثبت لها حكماً شرعياً. فتغيير عادة الناس فيها من استقباح أو استحسان لا يغيّر حكم الشرع عليها، إذ لو صحَّ مثل هذا لكان نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة، والنسخ بعد موت النبي ﷺ باطل، فرفع العادات الشرعية باطل<sup>(١١٠)</sup>.

٢ - عادات غير شرعية: أي إن الدليل الشرعي لم يقرها بالصورة الأبدية المستمرة المتقدمة في النوع الأول.

وهذه قد تكون ثابتة، وقد تتبدل. ومع ذلك فهي أسباب لأحكام تترتب عليها.

فالثابتة كوجود شهوة الطعام والشراب، والوقاع والنظر والكلام، والبطش، والمشي وأشبه ذلك. وإذا كانت أسباباً لمسببات حكم بها الشرع فلا إشكال في اعتبارها والحكم على وفقها دائماً.

أما العادات المتبدلة فلها خمسة أنواع:

النوع الأول: ما يكون متبدلاً من حُسنٍ إلى قُبْحٍ وبالعكس مثل كشف الرأس والأكل في الأسواق والطرقات بحسب البقاع والأزمنة، فهو لذوي المروءات قبيح في بعض البلدان وغير قبيح في أخرى، ولذلك يعتبر قاذحاً في العدالة عند قوم دون آخرين على حسب عادة الناس حسناً أو قبحاً. وكثيراً ما نرى

---

(١١٠) الموافقات ٢/٢٨٣ - وانظر الفروق للقرافي ١/٤٣ وما بعدها وانظر بحوث في التشريع الإسلامي للشيخ محمد مصطفى المراغي ص ٣١ وإعلام الموقعين ١/٣٢٤ والعرف والعادة في رأي الفقهاء ٨٣.

اللباس زينة عند قوم وأضحوكة عند آخرين ولو كان ساتراً.

النوع الثاني: ما يختلف في التعبير عن المقاصد فتصرف العبارة إلى معنى عبارة أخرى، وذلك إما باختلاف الأمم كالعرب مع غيرهم، أو بالنسبة إلى الأمة الواحدة كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أرباب الصنائع في صنائعهم مع اصطلاح الجمهور، وبالنسبة إلى غلبة الاستعمال في بعض المعاني، حتى صار ذلك اللفظ، إنما يسبق منه إلى الفهم معنى ما. وقد كان يفهم منه قبل ذلك شيء آخر ولا بد في الاستعمال من التكرار إلى غاية يصير المنقول إليه يفهم بغير قرينة ويكون هو السابق إلى الفهم دون غيره، وهذا هو المجاز الراجع فقد يتكرر اللفظ في مجازه ولا يكون منقولاً ولا مجازاً راجحاً، كاستعمال لفظ أسد في الرجل الشجاع والبحر في العالم أو السخي أو كان اللفظ مشتركاً فاختص، وما أشبه ذلك.

فالحكم في هذه الحالة ينزل على ما هو معتاد فيه بالنسبة إلى من اعتاده دون من لم يعتده، وهذا المعنى يجري كثيراً في الإيمان والعقود والطلاق كنايةً وتصريحاً، وهو يرجع إلى عرف الاستعمال اللغوي<sup>(١١١)</sup> كما في لفظ الدابة والبحر والراوية يقول القرافي: الفقيه والعامي في هذا النوع سواء في الفهم لا يسبق إلى أفهامهم إلا المعاني المنقول إليها فهذا هو الضابط لفهم ذلك من كتب الفقه فإن النقل إنما يحصل باستعمال الناس لا بتسطير ذلك في الكتب، بل المسطر في الكتب تابع لاستعمال الناس<sup>(١١٢)</sup> وعليه يجب علينا أن نعتقد أن مالكا أو غيره من العلماء إنما أفتى في بعض ألفاظ الطلاق بأحكام معينة لأن زمانهم كان فيه عوائد اقتضت نقل هذه الألفاظ للمعاني التي أفتوا بها صوتاً لهم عن الزلل. وذلك مثل الفتوى بأن الرجل إذا قال عليّ الحرام يلزمه الطلاق الثلاث.

ويجب علينا أيضاً أننا إذا وجدنا زماناً عربياً عن ذلك الاستعمال ألا نفتي

(١١١) الموافقات ٢/٢٨٤ والفروق ١/٤٤ و ٤/٢٠٣.

(١١٢) الفروق ١/٤٤ والأشباه والنظائر للسيوطي ص ٨٣-٨٤. والمدخل للفقه الإسلامي لمصطفى الزرقا ٢/٨٨٩.

بتلك الأحكام في هذه الألفاظ، لأن انتقال العوائد يوجب انتقال الأحكام، كما نقول في النقود وفي غيرها فإننا نعني في زمان معين بأن المشتري تلزمه سكة معينة من النقود عند الإطلاق، لأن تلك السكة هي التي جرت العادة بالمعاملة بها في ذلك الزمان فإذا وجدنا بلداً آخر وزماناً آخر يقع التعامل فيه بغير تلك السكة تغيرت الفتيا إلى السكة الثانية، وحرمت الفتيا بالأولى لأجل تغير العادة، وكذلك القول في نفقات الزوجات، والذرية، والأقارب وكسوتهم تختلف بحسب العوائد وتنتقل الفتوى فيها وتحرم الفتوى بغير العادة الحاضرة وكذلك تقدير العواري بالعوائد وقبض الصدقات عند الدخول أو قبله أو بعده<sup>(١١٣)</sup>.

النوع الثالث: ما تختلف في الأفعال في المعاملات، ونحوها كما إذا كانت العادة في النكاح قبض الصداق، أو البيع الفلاني يكون بالنقد النسيئة أو بالعكس أو إلى أجل كذا دون غيره. فالحكم جار على ذلك حسبما هو معروف عند الفقهاء ومسطور في كتبهم<sup>(١١٤)</sup>. ويرى القرافي حرمة الفتوى بغير عادة البلد، وقال ومن أفتى بغير ذلك كان خارقاً للإجماع<sup>(١١٥)</sup>.

النوع الرابع: ما يختلف بحسب أمور خارجة عن المكلف كاختلاف الأقطار في الجو، حرارة وبرودة، فتختلف أحكام البلوغ، والحيض، فيحكم شرعاً بمقتضى العادة في ذلك النظر لأن سن البلوغ والحيض تختلف من قطر لآخر.

النوع الخامس: ما يكون في أمور خارقة للعادة كبعض الناس تصير له خوارق العادة عادة كالبائل أو المتغوط من جرح حدث له حتى صار المخرج المعتاد في الناس بالنسبة إليه في حكم العدم، فإن صار كذلك فالحكم عليه يتنزل على مقتضى عادته الجارية له المطردة الدائمة بشرط أن تصير العادة الأولى الزائلة لا ترجع إلا بخارقة أخرى، فإن لم يصر كذلك فالحكم للعادة العامة<sup>(١١٦)</sup>.

(١١٣) انظر الفروق ٤٥/١.

(١١٤) الموافقات ٢٨٤/٢ والفروق ٢٠٣/٤ و ٤٥/١.

(١١٥) الفروق ٤٥/١.

(١١٦) الموافقات ٢٨٤/٢ والفروق ٤٥/١ و ٢٠٣/٤.

الأدلة على تبدل الأحكام بتبدل المصالح : ما يرشدنا إلى ذلك إجمالاً، وما يؤيد ذلك واقعاً وتفصيلاً أما الإجمال فإن من الأمور المسلم بها عند كل مسلم ثبوت النسخ، والتدرج في التشريع، ونزول الأحكام تبعاً للحوادث والمناسبات وكل ذلك يدل دلالة واضحة على تغير الأحكام تبعاً لتغير المصالح .

وأما التفصيل فقد آيدت ذلك السنة . والآثار والإجماع .

أما السنة فكقوله ﷺ : في حديث الأضحية :

«كنت نهيتكم من أجل الدافة التي دفت فكلوا، وادخروا، وتصدقوا»<sup>(١١٧)</sup> .

فبين سبب المنع من الادخار ولما زال السبب وتغيرت الحالة أباح لهم الادخار، وقد جاء مثل هذا كثير من الأحاديث .

وأما الآثار فكثيرة جداً وقد كان أصحاب رسول الله ﷺ ينظرون إلى الأمر، وما يُحيط به من ظروف ويحفت به من مصالح ومفاسد، ويشرعون له الحكم المناسب وإن خالف ما كان في عهد رسول الله من حيث الظاهر، وليس هذا إعراضاً منهم عن شريعة الله أو مخالفة لرسول بل هو سرّ التشريع الذي فهموه، ولولا علمهم بجواز مثل هذا لما أقدموا عليه متشاورين، وبعد المشاورة مُجمعين .

ويدلنا على ذلك موقفهم من الطلاق الثلاث . والدية واللّقطة، وتقسيم الغنيمة والزيادة في حدّ الخمر، ومنعهم خروج النساء إلى المساجد، وتضمين الصناعات بعد أن كانت هذه في عهد النبوة على غير ذلك<sup>(١١٨)</sup> .

يروى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما قدم الشام ووجد معاوية بن أبي سفيان قد اتخذ الحجاب وأرخى الحجاب واتخذ المراكب النفيسة والثياب الهائلة العلية وسلك ما يسلكه الملوك ، فسأله عن ذلك فقال : إنا بأرض نحن فيها محتاجون لهذا فقال له : «لا أمرك ولا أنهاك» قال القرافي : «ومعناه أنت أعلم

(١١٧) رواه مسلم في كتاب الاضاحي برواية متعددة .

(١١٨) انظر في هذا الطرق الحكمية لابن القيم ١٦ وما بعدها والفكر السامي ٢٤١/٤ وتعليل الأحكام لشلي ٣٠٧ .

بحالك هل أنت محتاج إلى هذا فيكون حسناً أو غير محتاج فيكون قبيحاً، فدلّ ذلك من عمر وغيره على أحوال الأئمة، وولاية الأمور تختلف باختلاف الأعصار والأمصار، والظروف، والأحوال فلذلك يحتاجون إلى تجديد زخارف وسياسات لم تكن قديماً، وربما وجبت في بعض الأحوال» (١١٩).

وروي أيضاً أن عمر رضي الله عنه أسقط الحدّ بالقطع عن السارق عام المَجاعة. ولم يقطع أيدي غلمان حاطب، لأن الضرورة قامت عُذراً عنده ودرأ به الحد.

ومن ذلك إلزامه للمطلق ثلاثاً بكلمة واحدة بالطلاق وهو يعلم أنها واحدة ولكن لما أكثر الناس منه رأى عقوبتهم بالزامهم به، ووافقه على ذلك رعيته من الصحابة، وقد أشار إلى ذلك فقال: «إن الناس قد استعجلوا في شيء كانت لهم فيه أناة فلو أنا أمضيناه عليهم» فأمضاه عليهم ليقبلوا منه.

ومن ذلك منعه لبيع أمهات الأولاد، واختياره للناس الأفراد بالحج ليعتمروا في غير أشهر الحج. فظن بعض الناس أنه نهى عن المتعة، وأنه أوجب الأفراد. ومن ذلك تحريق أبي بكر رضي الله عنه للوطية، وعلي رضي الله عنه للزنادقة الرافضة وجمع عثمان رضي الله عنه القرآن على حرف، وأمر بحرق بقية المصاحف (١٢٠).

قال ابن القيم: إن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة يختلف باختلاف الأزمنة. فظنّها من ظنّها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة، ولكن عذر وأجر، ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله، فهو دائر بين الأجر والأجرين (١٢١) فهذا وغيره يوضح لنا موقف الصحابة، ثم جاء من بعدهم التابعون وتابعوهم، وسلكوا مسلكهم فأفتوا بأشياء لم تكن من قبل كذلك.

أفتوا بالتسعير مع نهى رسول الله ﷺ عنه وقد قال ابن القيم «إن نهى

(١١٩) انظر الفروق للقرافي ٢٠٣/٤ وتعليق الأحكام لمحمد شلبي ٣٠٩.

(١٢٠) الطرق الحكيمة لابن القيم ١٩-٢٢.

(١٢١) المصدر السابق ٢١.

رسول الله ﷺ عنه لعدم وجود ما يقتضيه، ولو كان لفعله». وكذلك ردّوا شهادة الوالد لولده والزوج لزوجه والأخ لأخيه مع تجويز من قبلهم قبول الشهادة منهم، وفي هذا يقول الزهري رضي الله عنه «لم يكن يتّهم سلف الأمة الصالح في شهادة الوالد لولده. والولد لوالده، ولا الأخ لأخيه، ولا الزوج لامرأته، ثم دخل الناس بعد ذلك فظهرت منهم أمور حملت الولاية على اتهامهم فتركت شهادة من يتهم إذا كانت قرابة، وصار ذلك من الولد والوالد، والأخ والزوج والمرأة. ولم يتهم إلا هؤلاء في آخر الزمان» (١٢٢).

ويروى عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه أنه قال «وتحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من الفجور» وقال القرافي: «لم يرد رضي الله عنه نسخ حكم بل المجتهد فيه ينتقل له بالاجتهاد لاختلاف الأسباب» (١٢٣).

فهذه كلها تفيد صراحة أن الأحكام التابعة للمصالح تدور معها وتتبدل بتبدلها، ولم يوجد إنكار عليهم في ذلك فكان إجماعاً على هذا الأصل في عصر الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم.

وقد أفتى أبو حنيفة ومالك رضي الله عنهما بجواز دفع الزكاة للهاشمي مع ورود الحديث بالمنع. لما تغيرت الأحوال واختل نظام بيت المال وضاع حق الهاشميين منه. أفتيا بذلك، دفعاً للضرر عن هذه الطائفة، وحفظاً لها من الفقر ومذلة الحاجة.

والإمام الشافعي رحمه الله بعد انتقاله إلى مصر قد غير رأيه في كثير من المسائل حتى أطلق عليها اسم المذهب الجديد، والسبب في هذا التغيير يعزى إلى اختلاف البيئات والأقطار، وقد اشتهر ذلك عنه ومعلوم بين الناس.

وقد قال الإمام مالك رضي الله عنه: «تحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من الفجور» قال الزرقاني: ومراده أن يحدثوا أموراً تقتضي أصول الشريعة فيها غير ما اقتضته قبل حدوث ذلك الأمر» (١٢٤).

(١٢٢) انظر تعليل الأحكام لمحمد مصطفى شلي ٣١٠.

(١٢٣) انظر الفروق ١٧٧/٤.

(١٢٤) انظر الزرقاني على الموطأ ٥/٢.



وقد خالف أبو يوسف ومحمد إمامهما في كثير من المسائل تبعاً لتغير الأزمنة كما في مسألة تعديل الشهود، وتحقق الإكراه من غير السلطان، لأن العدالة كانت غالبية في زمن أبي حنيفة رضي الله عنه، فاكتمى بالعدالة الظاهرة فيما عدا الحدود، والقصاص، ولم ير تزكيتهم استناداً لحديث «المسلمون عدول بعضهم على بعض»<sup>(١٢٥)</sup> فلما فسد الناس شرط أصحابه التزكية، لثلا تضيع الحقوق وكذلك كانت القوة والغلبة للسلطان فقط دون غيره فقال إن الإكراه المغير للأحكام لا يكون إلا منه، وفي زمن أصحابه لما تغيرت الأحوال، وصار في الناس غير السلطان من قوة وغلبة قالوا يتحقق منه الإكراه<sup>(١٢٦)</sup>. وقال ابن حزم في كتابه الأحكام<sup>(١٢٧)</sup> «خالف مالك أبا بكر في خمس قضايا، وخالف عمر في نحو ثلاثين قضية».

وقد سلك المتأخرون من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة نفس المسلك في المخالفة. فأفتوا بأحكام تخالف المروية عن أئمتهم، بل تخالف النصوص أحياناً معللين ذلك بالحاجة، واختلاف الزمان وتغير الأحوال. ولذا نرى القرافي يقول في إيقاع الطلاق الثلاث يقول الزوج «عليّ الحرام» وإياك أن تقول إنا لا نفهم منه إلا الطلاق الثلاث، لأن مالكا رحمه الله قال، أولاً أنه مسطور في كتب الفقه، لأن ذلك غلط، بل لا بد أن يكون ذلك الفهم حاصلًا لك من جهة الاستعمال، والعادة كما يحصل لسائر العوام كما في لفظ الذّابة والبحر والرواية.

وقال في موضع آخر: ومن أفتى بغير ذلك - يقصد مراعاة العادة - كان خارقاً للاجماع، فإن الفتيا بغير مستند مجمع على تحريمها... ومتى تغيرت فيه العادة تغير الحكم، بإجماع المسلمين، وحرمت الفتيا بالأولى، وفي موضع ثالث يقول: الجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين. ولذلك يرى أن ما عليه المالكية وغيرهم من الفقهاء من الفتيا في بعض الألفاظ بالطلاق الثلاث كعليّ الحرام من غير نظر للعادة - هو

(١٢٥) تعليل الأحكام ٣١١.

(١٢٦) الأحكام في أصول الأحكام - لابن حزم ٦/٦٧.

(١٢٧) الفروق ٤٣/١ وما بعدها.

خلاف الإجماع وأن من توقف منهم عن ذلك ولم يجر المسطورات في الكتب على ما هو عليه، بل لاحظ تنقل العوائد في ذلك انه على الصواب سالم من هذه الورطة العظيمة<sup>(١٢٨)</sup>.

فكل مخالفة من الأواخر للأوائل إذا لم تكن مَبِينَةً على هذا المبدأ تعتبر خروجاً على أصول الشريعة، ونصوصها وعند ذلك تكون ضللاً محضاً، أما المخالفين بمتقضى هذا المبدأ فإنهم حصروه في دائرة محدودة حسبما تقتضي المصلحة ويتحقق مقصد الشارع، ولهم في ذلك سلف صالح من صحابة رسول الله ﷺ والتابعين وتابعيهم، ملاحظين ما أحاط بالناس من عرف وعادات وما جد عندهم من معاملات.

وإذا كان هذا النوع من تبدل الأحكام حظي باتفاق العلماء فهل يعتبر ذلك نسخاً للحكم السابق أم لا؟

هذا التبديل ليس بنسخ.

قد يرى بعض الناس أن فتح مثل هذا الباب «تبدل الأحكام تبعاً للمصالح» يؤدي حتماً إلى تبديل الشريعة، وقلب أوضاعها، فكلما ظهرت للناس مصلحة تركوا لها نصاً وفي هذا رفع للأحكام الشرعية، فيكون نسخاً بالرأي، والإجماع منعقد على أنه لا نسخ بعد وفاة رسول الله ﷺ، وقد يصل الأمر إلى تعطيل النصوص كلها ما دامت المصلحة هي صاحبة السلطان، ونجيب على ذلك بأن هذه الأحكام المتغيرة ليس فيها نسخ.

لأننا لم ندع تغير جميع الأحكام تبعاً لتغير المصالح بل قلنا بذلك في طائفة معينة بعد إخراج ما لا يدخله التغيير أبداً كما قال ابن القيم الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدره بالشرع على الجرائم ونحو ذلك.

والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً،

(١٢٨) انظر الفروق ١/٤٤ - ٤٥ و ص ١١٧.

كمقادير التعزيرات، وصفاتها فإن الشارع يتفرع فيها بحسب المصلحة<sup>(١٢٩)</sup>.

فالنسخ لا يمكن لمخلوق مهما كانت منزلته أن يدعيه، وإنما جاء التغيير من تغير الأحوال، وتبدل المصالح فالحكم المبني على المصلحة يدور معها وجوداً وعدمًا. وكل مصلحة مستندة إلى أصل، فأصل الحكم موجود، والذي رفع إنما هو تطبيق الحكم السابق لعدم مناسبته، وبناء على هذا يكون للحادثة الواحدة عدة أحكام في الشريعة تتناوب التعلق بها، والمجتهد ينظر لها فيحكم عليها بما يناسبها.

فإذا تغيرت الحالة، وتبدلت المصلحة غير لها الحكم بما يناسبها، وقد يعود إلى الحكم الأول الذي تركه بعد حين، إذا دعت إليه المصلحة، وليس هذا شأن النسخ، فإنه رفع الشارع الحكم الأول بحيث لا يبقى له وجوداً أصلاً ولا يجوز للمجتهد أن يرجع إليه بعد ثبوت النسخ عنده.

وتوضح ذلك بمثالين للتقريب في معنى علاقة الحكم بالواقعة:

**المثال الأول:** من المعلوم أن تزوج المرأة على أختها أو عمتها أو خالتها قد نهى الشارع عنه، لأن فيه مفسدة قطع الأرحام، وفي دفعها مصلحة الوئام وصلة الأرحام ولكن لو فرضنا موت من كانت في عصمتها، فإن أختها أو عمتها تحل له، وترجع مصلحة الزواج بإحداهما، لو تركت المتوفاة أولاداً صغاراً ورأى في تزوج إحداهما صيانة للأولاد فالأخت أو العمة أو الخالة كانت في ظل الحرمة قبل الموت وبعد موت من كانت تحته كانت في ظل الإباحة. فوقف تعلق الحرمة بها في هذه الحالة لا يعتبر نسخاً، لأن الحرمة قد تعود إذا تغيرت المصلحة، فلا نستطيع إذن القول بأن الحرمة انقلبت إلى إباحة. بل نستطيع القول بأن الحرمة زالت تبعاً لزوال العلة، وتعلقت الإباحة لوجود السبب المبيح فالأحكام الشرعية ظلال ثابتة، والوقائع هي التي تنتقل من ظل إلى ظل بإذن الشارع، وإلا كان الانتقال محظوراً. والله أعلم.

**المثال الثاني:** لو أن أستاذاً في جامعة، كان يخضع لقانون تلك الجامعة

---

(١٢٩) انظر إغاثة اللهفان.

ولوائحها، ثم استقال منها وعمل بغيرها من الجامعات فإن قانون الجامعة الأولى ولوائحها، لا تتغير، ولا تتبدل فهي ثابتة، ولكن الذي ينتهي هو خضوع ذلك الأستاذ لهذا القانون لأن علة خضوعه كونه أستاذاً بها وقد زالت تلك العلة باستقالته، وصار تحت طائلة قانون الجامعة الثانية، ولوائحها، فالأحكام الشرعية بالنسبة للوقائع والأحداث كذلك، فهي في الواقع تتناوب أفعال المكلفين بمقتضى الظروف، والأحوال، كما في حرمة الميتة في حالة السعة واليسر، وإباحتها في حالة الضيق والعسر. وانتقال الواقعة من حكم إلى حكم لا بد أن يكون بطريق من الطرق الشرعية.

وقد جاء في كتاب الموافقات للشاطبي: إن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب، لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية، والتكليف كذلك، لم يحتج في الشرع إلى مزيد وإلى معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت، رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها.

كما في البلوغ مثلاً، فإن الخطاب التكليفي مرتفع عن الصبي ما كان قبل البلوغ، فإذا بلغ وقع عليه التكليف فسقوط التكليف قبل البلوغ، ثم ثبوته بعد ليس باختلاف في الخطاب وإنما وقع الاختلاف في العوائد، أو في الشواهد كالحكم بعد الدخول بأن القول قول الزوج في رفع الصداق بناء على العادة، وأن القول قول الزوجة بعد الدخول أيضاً بناء على نسخ تلك العادة، ليس باختلاف في حكم. بل الحكم الذي ترجح جانبه بمعهود أو أصل فالقول قوله باطلاق (١٣٠).

وبعد الذي قدّمناه نستطيع القول: بأن بعض الوقائع تنتقل من حكم شرعي إلى حكم شرعي آخر، إذا كانت هذه الوقائع مستندة إلى نوع من العادات والأعراف التي تتبدل وتتغير وعرف أن الشارع اذن بانتقالها من أصل شرعي إلى أصل شرعي. كما توجد عادات شرعية، أو عادات ثابتة ولكنها غير الشرعية

(١٣٠) انظر الموافقات ٢/٢٠٥ والعرف والعادة في رأي الفقهاء ٨٩.

فهذان النوعان لا يخضعان لظروف الأزمنة والأمكنة والأحوال. وما عداهما يخضع لعادة الناس وعرفهم. وهو معنى القاعدة المعروفة في الفقه «العادة محكمة» أي أن عرف الناس مُحَكَّم في الأحكام الشرعية، وما دامت أعرافهم متغيرة بتغير الأزمان والأمكنة فلا بد أن تكون الأحكام الشرعية كذلك.

### ب - تعارض المصالح وميزان تفاوتها في الأهمية

لقد قلنا فيما سبق أن المقصد الأسمى والغاية العظمى من الشرع الإسلامي هو المصلحة الإنسانية العالِيَّة وإن ذلك مقتضى الرحمة التي من أجلها بعث الله الرسل، وقد اتفق على ذلك العلماء الذين أدركوا مقاصد الشريعة ومرماها. وكل نصوص الشريعة جاءت لتحقيق هذه الغاية السامية، فما من نص شرعي إلا قد تحققت فيه المصلحة، وإن غابت عن بعض الأذهان، ولا تغيب هذه المصلحة إلا عندما يختلط معنى المصلحة بالهوى، والشهوة، وحيث تتكاشف الظلمات على العقل، حتى يتوهم المصلحة فيما فيه مضرة كمن يشرب المسكرات والمخدرات ويعتقد المصلحة في ذلك الفعل.

وقد يكون الأمر مصلحة في بلد وليس مصلحة في غيره أو في زمن دون آخر، وقد يكون الأمر نافعاً لبعض الأحاد ضاراً لآخرين، فيكون مطلوباً ممن ينتفع به وممنوعاً ممن لا ينتفع به، وقد يكون النفع في عمل معين لشخص فيه ضرر لغيره، فيوازن بين مقدار النفع لأحدهما، والضرر بالآخر، فيدفع أهون الضررين بأقواهما.

من المعلوم أن المصالح كلها ليست في درجة واحدة، بل في درجات مختلفة فمنها الراجح ومنها المرجوح، وقد لا يظهر الرجحان كما أن المفسد كلها ليست في درجة واحدة، بل متفاوتة، وقد لا يظهر التفاوت.

قال العزبن عبد السلام، وتقديم المصالح الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن، ودرء المفسد الراجحة على المفسد المرجوحة محمود حسن، اتفق الحكماء على ذلك، وكذلك الشرائع. . . . . فإن تساوت الرُّبِّ تَخَيَّر، وإن تفاوتت الرُّبِّ استعمل التَّرجيح عند عرفانه، والتَّوقُّف عند الجهل به (١٣١).

(١٣١) انظر قواعد الأحكام ٥/١.

وفي موضع آخر قال: والضابط أنه مهما ظهرت المصلحة الخلية عن المفسد يسعى في تحصيلها، ومهما ظهرت المفسد الخلية عن المصالح يسعى في درئها، وإن التبتت الحال احتطنا للمصالح بتقدير وجودها، وعلناها، وللمفسد بتقدير وجودها وتركناها، وإن دار الفعل بين الوجوب، والندب بنينا على أنه واجب وأتينا به، وهذا فيما لا تشترط النية فيه فكدفع الصائل عن النفس فإنه محبوب على قول وواجب على آخر، وأما ما تشترط فيه النية ففيه نظر من جهة جزم النية، وإن دار بين الندب والإباحة بنينا على أنه مندوب وأتينا به، وإن دار بين الحرام والمكروه بنينا على أنه حرام واجتنبناه، وإن دار بين المكروه والمباح بنينا على أنه مكروه وتركناه<sup>(١٣٢)</sup>.

فهذا يدل على أن المصالح متفاوتة، وأن المفسد متفاوتة والضابط في جلب المصالح، ودفع المفسد: هو ظهور الغلبة وإن لم تظهر الغلبة بل تساوت في رأي العين لجأنا إلى قواعد الترجيح مع الاحتياط.

ويؤيد هذا أيضاً ما جاء في كتاب مفتاح السعادة لابن القيم حيث قال: «إذا تأملت شرائع دين الله التي وضعها بين عباده وجدتها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة، أو الراجحة، وإن تزاومت قُدِّم أهمها، وأجلها، وإن فات أدناها، كما لا تخرج عن تعطيل المفسد الخالصة والراجحة بحسب الإمكان. وإن تزاومت عطل أعظمها فساداً بتحمل أدناها، وعلى هذا وضع أحكم الحاكمين شرائع دينه دالة عليه شاهدة له بكمال علمه، وحكمته، ولطفه بعباده، وإحسانه إليهم، وهذه الجملة لا يستريب فيها من له ذوق من الشريعة، وارتضاع من ثديها وورود من صفو حوضها<sup>(١٣٣)</sup>.

وقد أشار ابن القيم هنا إلى المصلحة الخالصة، وهي موضع نزاع بين العلماء، فمنهم من يرى أنه لا وجود لها، ومنهم من يرى وجودها، وعند التحقيق يظهر لنا أن النزاع لفظي لأن من يقول بوجودها ينظر إليها من حيث أمر الشارع بالفعل لأن الأمر لا يجمع بين المصلحة والمفسدة في آن واحد، بل أمر الله

(١٣٢) المصدر السابق ٥٩/١.

(١٣٣) انظر الجزء ٢٢/٢ وراجع الحسبة في الإسلام لابن تيمية ٦٤.

مصلحة خالصة، ومن يقول بعدم وجود المصلحة الخالصة ينظر إليها من حيث الواقع والاعتیاد، لأن كل مصلحة لا بد أن تسبقها أو تقارنها أو تعقبها مشقة<sup>(١٣٤)</sup>.

وإذا كانت المصالح متفاوتة، والمفاسد كذلك فلا بد من ميزان لذلك لأن العقول وحدها ليست كافية في الموازنة بين مصلحة وأخرى لأننا قدّمنا أنها ليست لها صلاحية الاستقلال بإدراك المصالح بعيداً عن وصاية الشرع.

### ميزان تفاوت المصالح في الأهمية

هذا الميزان له ثلاثة جوانب:

الأول: النظر في المصلحة من حيث ذاتها وقيمتها وترتيبها.

الثاني: النظر إليها من حيث مقدار شمولها وخصوصها.

الثالث: النظر إليها من حيث تأكد حصولها وعدمه.

إذا تعارضت مصلحتان في مناط واحد بحيث كان لا بدّ لنيل إحداهما من تفويت الأخرى، وجب عرضها على النظر من جوانب ثلاثة، من حيث اعتبار ذاتها، وقيمتها ومرتبته من حيث كونها ضرورية، أو حاجية، أو تحسينية، ومن حيث اعتبار شمولها وخصوصها، ومن حيث التأكد من حصولها وعدمه.

أما باعتبار الجانب الأول فإننا إذا نظرنا في اختلاف قيم المصالح من حيث ذاتها، وجدنا أن كليات المصالح المعتبرة شرعاً متدرجة حسب الأهمية في خمس مراتب وهي حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. فما به يكون حفظ الدين مقدم على ما يكون به حفظ النفس عند تعارضهما، وما به يكون حفظ النفس مقدم على ما به يكون حفظ العقل، وما به يكون حفظ العقل مقدم على ما به يكون حفظ النسل، وما به يكون حفظ النسل مقدم على ما به يكون حفظ المال. والترتيب بهذا الشكل بين هذه الكليات يحظى باتفاق العلماء<sup>(١٣٥)</sup>. وإليك الأمثلة:

١ - مشروعية الجهاد في سبيل الله. فقد دلّت على أن مصلحة حفظ النفس

(١٣٤) الموافقات ٤٢/٢ وما بعدها.

(١٣٥) انظر ضوابط المصلحة: ٢٤٩.

متأخرة عن حفظ الدين، ولذا شرعت التضحية بها في سبيله.

٢ - ما أجمع عليه المسلمون من جواز شرب المسكر أو ما يضر بالعقل إذا تعين ذلك للخلاص من هلاك غالب الوقوع، فقد دلّ على أن مصلحة حفظ العقل متأخرة عن حفظ النفس ولذا شرعت التضحية بها من أجل حفظ النفس.

٣ - ما تم الإجماع عليه من أنه يشترط لجلد الزاني ألا يتسبب عنه اتلاف له، أو لبعض حواسه، أو قواه العقلية فقد دل ذلك على أن مصلحة حفظ النسل متأخرة عن مصلحة حفظ العقل.

٤ - ما ورد من صريح النهي عن اتخاذ الزنى وسيلة للكسب من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْرَهُوا فِتْيَانَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِيَبْتِغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾<sup>(١٣٦)</sup> فدل ذلك على أن مصلحة المال وكسبه متأخرة عن مصلحة حفظ النسل.

ثم أن رعاية كل من هذه الكليات يكون بوسائل متدرجة حسب الأهمية في ثلاث مراتب، وهي الضروريات والحاجيات، والتحسينات. وقد تقدم شرح معنى كل مرتبة من هذه المراتب الثلاث.

فالضروري مقدم على الحاجي، والحاجي مقدم على التحسيني بمعنى إننا نهمل الحاجي الذي لا ضرورة إليه في سبيل الإبقاء على أصل المصلحة. ونهمل التحسيني الذي لا حاجة إليه في سبيل الإبقاء على الحاجي، وكل من الثلاثة مقدم على ما هو مكمل له وقد تقدم بيان ذلك وتوجيهه. وقد قال الغزالي وتتفاوت هذه المراتب بتفاوت مصالحها في الظهور... فأعلاها ما يقع في مرتبة الضرورات<sup>(١٣٧)</sup>.

هذا إذا كانت المصلحتان في رتب مختلفة فهذا طريق الترجيح، أما إذا كانت المصلحتان المتعارضتان في رتبة واحدة، كما لو كان كلاهما، من الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات فينظر فيهما: فإن كان كل منهما متعلقا

(١٣٦) سورة النور آية: ٣٢.

(١٣٧) انظر شفاء الغليل ١٠٤ و ١٣٣.



بكلي على حدة جعل التفاوت بينهما على حسب تفاوت متعلقاتها فيقدم  
الضروري المتعلق بحفظ الدين على الضروري المتعلق بحفظ النفس  
وهكذا...

أما إذا كانت المصلحتان المتعارضتان متعلقتين بكلي واحد كالدين  
أو النفس أو العقل أو النسل أو المال، ففي هذه الحالة على المجتهد أن ينتقل  
إلى الجانب الثاني للميزان، وهو جانب النظر إليها من حيث مقدار شمولها،  
ويقدم أعم المصلحتين شمولاً على أضيقتها وأخصهما في ذلك فمصلحة  
الجماعة مقدمة على مصلحة الفرد. ومصلحة الأمة مقدمة على مصلحة طائفة  
معينة منها، لأن الأخص داخل في الأعم.

ومع النظر إلى جانب الشمول، فلا بد من النظر إلى الجانب الثالث وهو  
النظر، في مدى توقع حصولها في الخارج. ذلك لأن الفعل إنما يتصف بكونه  
مصلحة أو مفسدة حسب ما ينتج عنه في الخارج من آثار، وهذه الآثار قد تكون  
مقطوعاً بها أو مظنونة، مشكوكة، أو موهومة.

#### التعسف في استعمال الحق، أو المضارة في الحقوق

كل حق في الإسلام مصدره شريعة الله، وإلا لم يكن حقاً مشروعاً،  
يستحق الحماية من الشريعة الإسلامية، ولا يحظى برعايتها. وهذه الحقوق قد  
وضعت الشريعة لها الطرق لاستعمالها، فإذا خالف صاحب الحق تلك الطرق  
ظاهراً أو باطناً، لا يفلت من حساب الله وعقابه في الدنيا، أو في الآخرة، فلا بد  
إذن من اتباع إذن الشرع في نيل الحقوق أو استعمالها، وهذا الاستعمال قد يتولد  
منه ضرر للغير، مقصود أو غير مقصود، وهذا الغير قد يكون جماعة أو فرداً.  
ووقوع الضرر قد يكون يقيناً أو غيره.

واستعمال الحق له أحوال عديدة بهذه الاعتبارات، ونلخص هذه الأحوال  
في خمسة أحوال معتمدين على ما ذكره الشاطبي في موافقاته ومستعينين  
بغيره<sup>(١٣٨)</sup> مع ضرب الأمثلة التي توضح كل حالة وإليك البيان:

(١٣٨) الموافقات ٢/٢٤٨ وما بعدها. وضوابط المصلحة ٢٤٩ وما بعدها وقواعد الأحكام ١/٩٨ وما =

**الحالة الأولى:** إن جلب المصلحة أو دفع المفسدة، إذا كان مأذوناً فيه ولا يلزم عنه إضرار الغير. فهذا باق على أصله من الإذن، ولا إشكال فيه، ولا حاجة إلى الاستدلال عليه لثبوت الدليل على الإذن ابتداءً، ولا يوجد ما يعارضه. كالتصرف في الأملاك من غير إضرار بالغير.

**الحالة الثانية:** أن يقصد الجالب ثمصلحة، أو الدافع لمفسدة الإضرار بالغير، كالمرخص في سلعته قصداً لطلب معاشه وصحب ذلك قصد الإضرار بالغير. فهذا لا إشكال فيه أيضاً من حيث منع القصد إلى الإضرار لثبوت الدليل على أن لا ضرر ولا ضرار في الإسلام (١٣٩).

ولكن يبقى النظر في هذا العمل الذي اجتمع فيه قصد نفع النفس، وقصد إضرار الغير، هل يمنع منه فيصير غير مأذون فيه لهذا الوصف، أم يبقى على حكمه الأصلي من الإذن، ويكون عليه إثم ما قصد؟ هذا مما يتصور فيه الخلاف على الجملة، وهو جار على مسألة الصلاة في الدار المغصوبة، مما كان فيه النهي لوصف منفك، ومع ذلك يمكن تفصيله إلى ما يأتي:

وهو إما أن يكون لذلك العمل وَجْهٌ آخر يمكن تحصيله عن طريقه من غير إضرار كمن له نوافذ عديدة توصل إليه الهواء، ولكنه جَنَحَ إلى فتح نافذة معينة فيها كشف لعورات جاره. فإن كان الأمر كذلك فلا إشكال في منعه منه لأنه لم يقصد ذلك الوجه إلا لأجل الإضرار.

وإن لم يكن له محيص عن تلك الجهة التي يستضر بها الغير. ففي هذه الحالة حق الجالب أو الدافع مقدم، ومع ذلك فهو ممنوع من قصد الإضرار، ولا

---

= بعدها. والأشبه والنظائر للسيوطي ٨٧ والطرق الحكمية ص ٣١٠، ومفتاح السعادة ١٤/٢ وما بعدها. والحسبة في الإسلام لابن تيمية ٦٤ ط دار الكتب العربية.

(١٣٩) فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» والضرر ضد النفع، ضره يضره ضرراً، وضراراً وأضر به يضر إضراراً. والضرر فعل الواحد، والضرار: فعل الاثنين، والضرر: ابتداء الفعل، والضرار: الجزاء عليه. وقيل الضرر: ما تضر به صاحبك، وتنتفع به أنت، والضرار: أن تضره من غير أن تنتفع به، وقيل هما بمعنى، وتكرارهما للتأكيد. انظر النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٨١/٣ - ٨٢.

يقال في هذا تكليف له بما لا يطاق، لأنه إنما كلف بنفي نية الإضرار وهذا داخل تحت الكسب لا ينفي الإضرار بعينه.

**الحالة الثالثة:** ألا يقصد إضراراً بأحد، ولكن يكون الإضرار عاماً وشاملاً ففي هذه الحالة لا يخلو أن يلزم من منعه من حقه الإضرار به بحيث لا يجبر أولاً. فإن لزم الإضرار به غير انجبار قدم حقه على الإطلاق إذا كان الضرر يلحقه وحده. أما إذا كان الضرر يلحقه وغيره من أفراد الأمة كما في مسألة الترس التي فرضها الأصوليون كما لو ترى الكفار بأسرى المسلمين في الحرب المؤدي إلى قتل الترس معهم<sup>(١٤٠)</sup>. وإن أمكن انجبار الإضرار، ورفع جملة، فاعتبار الضرر العام أولى. فيمنع الجالب والدافع مما هم به، لأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة، لأن العامة أشمل. وتقدم أن من جوانب ميزان التفاوت في المصالح شمول المصلحة، وبذلك تُرجح.

ولذلك اتفق السلف والخلف على ترجيح المصلحة العامة على الخاصة كالانتفاع العام بالكلاً أو الماء الواقعين في أرض غير مملوكة، على احتياز الفرد له.

وترجح مصلحة عامة أهل السوق على مصلحة الواحد منهم وبذلك منع تلقي الركبان، وبيع الحاضر للبادي، ومنع الاحتكار، وترجحت مصلحة العامة في إجبار الممتنع عن بيع داره، أو أرضه في حالة اضطرار الناس لمسجد جامع ونحوه، ومن هذا أيضاً مشروعية الحجر الصحي خشية انتشار الأمراض. ومنع الأفراد من نشر، الزيف أو الفساد، فيمنع الفرد من ممارسة حرية الرأي والكتابة عند تعارض ذلك مع مصلحة الجماعة والأمة، واتفقوا أيضاً على تضمين الصناعات مع أن الأصل فيهم الأمانة.

**الحالة الرابعة:** ألا يقصد إضراراً بأحدٍ ولكن سيقع الضرر بغيره من آحاد الناس من غير قصد، ويلحق الجالب أو الدافع بمنعه من ذلك ضرر، فهو محتاج إلى فعله كالدافع عن نفسه مظلمة يعنى أنها ستقع بغيره، أو يسبق إلى شراء طعام

(١٤٠) انظر جمع الجوامع بحاشية العطار ٢/ ٣٣٠ ط التجارية الكبرى.

أو صيد أو حطب أو ماء ونحوه، وهو عالم بأنه إذا حازه استضر غيره بعدمه، ولو أخذه غيره استضر هو.

ففي هذه الحالة إما أن ننظر إلى ذلك من جهة إثبات الحظوظ وأما أن ننظر إليه من جهة إسقاطها بالمواساة، أو بالايثار.

فإذا نظرنا إلى ذلك من جهة الحظوظ، فإن حق الجالب أو الدافع مقدم، وإن استضر به غيره، لأن جلب المنفعة أو دفع المضرّة مطلوب للشارع. ولذلك أبيحت الميتة وغيرها من محرّمات الأكل، وأبيح بيع الرطب باليابس في العريّة للحاجة الماسة، وأبيح الدرهم بالدرهم إلى أجل للحاجة الماسة للمقرض، وغير ذلك مما يدل على قصد الشارع وإذا ثبت هذا فيما سبق إليه الإنسان من تلك الأشياء ثبت حقه فيه شرعاً بحوزه له دون غيره، وتقديم حق المسبوق على حق السابق ليس بمقصود شرعاً، إلّا مع إسقاط السابق حقه، وذلك لا يلزمه، بل قد يتعين عليه حق نفسه من الضروريات فلا يكون له خيرة في إسقاطه ومن هذا جواز الرشوة لدفع الظلم إذا لم يقدر على دفعه إلّا بذلك.

وإعطاء المال للمحاربين في فداء الأسارى ولما نهى الحاج من الحج حتى يؤدي خراجاً، كل ذلك انتفاع أو دفع ضرر بتمكين من معصية، بل كل العقوبات فيها جلب مصلحة أو درء مفسدة يلزم عليها اضرار الغير إلا أن ذلك كله إلغاء لجانب المفسدة لأنها غير مقصودة للشارع من شرع هذه الأحكام، ولأن الجالب والدافع أولى.

فإن قيل هذا يشكل في كثير من المسائل، فإن القاعدة المقررة «ألا ضرر ولا ضرار»، وما تقدم واقع فيه الضرر فلا يكون اذن مشروعاً بمقتضى هذا الأصل.

ويؤيد ذلك: إكراه صاحب الطعام على إطعام المضطر إما بعوض، وإما مجاناً، مع أن صاحب الطعام محتاج إليه، وقد أخذ من يده قهراً لما كان امساكه مؤدياً إلى إضرار المضطر، وكذلك إخراج الطعام من يد محتكره قهراً لما صار منعه مؤدياً لإضرار الغير وما أشبه ذلك.

والجواب: إن هذا كله لا إشكال فيه، وذلك أن إضرار الغير في المسائل المتقدمة، والأصول المقدرة ليس بمقصود في الإذن، وإنما الإذن لمجرد الجالب ودفع الدافع وكونه يلزم عنه إضرار أمر خارج عن مقتضى الإذن وأيضاً فقد تعارض هنالك إضراران: إضرار صاحب اليد والملك وإضرار من لا يد له ولا ملك، والمعلوم من الشريعة تقديم صاحب اليد والملك، ولا يخالف في هذا عند المزاخمة على الحقوق.

والحاصل أن الإذن من حيث هو إذن لم يستلزم الإضرار. وأما مسألة المضطر فهي شاهد لنا، لأن المكروه على الطعام ليس محتاجاً إليه بعينه. حاجة يضرّ به عدمها وإلا فلو فرضته كذلك لم يصح إكراهه. وهو عين مسألة النزاع. وإنما يكره على ما لا يستضرّ به.

وأما المحتكر فإنه خاطيء باحتكاره مرتكب للمنهي عنه مضر بالناس، فعلى الإمام أن يدفع إضراره بالناس على وجه لا يستضرّ هو به، وتقدم في الحالة الثالثة من الحكم على الخاصة لأجل العامة وهذا منه.

أما إذا نظرنا إلى ذلك من جهة المواساة والإيثار على النفس. فهذه درجة من درجات اليقين والتوكل لا يرقى إليها كل الناس، وهي من محامد الأخلاق وقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام المثل الأعلى في هذا فكان أجود الخلق على الخلق بالخير من الريح المرسلة، وقد قالته خديجة رضي الله عنها في ذلك «إنك تحمل الكلّ وتكسب المعدوم وتعين على نوائب الحق» وهكذا كان أصحابه رضوان الله عليهم كما وصفهم القرآن بقوله تعالى: ﴿ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيمماً وأسيراً﴾<sup>(١٤١)</sup> ويقوله: ﴿ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة﴾<sup>(١٤٢)</sup>. فمن حظي بتوفيق الله ووصل هذه الدرجة العالية فأجره على الله. ولكن ليس هذا يصلح للمقياس العام.

الحالة الخامسة: ألا يلحق الجالب لمصلحة أو الدافع لمفسدة ضرر. ولكن في هذه الحالة يتفاوت مدى التأكد من حصول المفسدة وذلك لأن حصولها

(١٤١) سورة الإنسان آية: ٨.

(١٤٢) سورة الحشر آية: ٩.

إما أن يكون قطعياً، وإما أن يكون نادراً، وإما أن يكون كثيراً، والكثير إما أن يكون غالباً أو لا .

فإن كان قطعياً في العادة، كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام . بحيث يقع الداخل فيه بدون شك فهذا يلزم أن يكون ممنوعاً من ذلك الفعل، وبعد متعدياً بفعله، ويضمن ضمان المتعدي على الجملة، وينظر في الضمان بحسب النفوس . والأموال على ما يليق بكل نازلة .

وإن كان نادراً . كحفر بئر بموضع لا يؤدي غالباً إلى وقوع أحد فيه، فهذا يعتبر على أصله من الإذن، لأن المصلحة، إذا كانت غالبية فلا اعتبار بالندور وانخرامها . إذ لا توجد في العادة مصلحة عريئة عن المفسدة جملة إلا أن الشارع اعتبر في مجاري الشرع غلبة المصلحة، ولم يعتبر ندور المفسدة إجراء للشرعيات مجرى العادات في الوجود .

ولا يعد هنا قصد القاصد إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة - مع معرفته بندور المضرة عن ذلك - تقصيراً في النظر، ولا قصد إلى وقوع الضرر . فالعمل إذن على أصل المشروعية .

ومما يؤيد ذلك أن ضوابط المشروعات هكذا وجدناها كالقضاء بالشهادة في الدماء والأموال والفروج مع إمكان الكذب، والوهم، والغلط، وإباحة الفطر في المسافة المحدودة مع إمكان عدم المشقة، وكذلك أعمال خبير الواحد، والأقيسة الجزئية في التكاليف مع إمكان إخلافها، والخطأ فيها من وجوه . لكن ذلك نادر فلم يعتبر واعتبرت المصلحة الغالبة .

وإن كان أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا نادراً: وهو إما أن يكون غالباً كبيع السلام في وقت الفتن، وبيع العنب من الخمار، وما يغترب به ممن شأنه الغش . فهذا أداؤه إلى المفسدة ظنياً . فيحتمل الخلاف . وقد يرجح الظن بوجوه لأن الظن في أبواب العمليات جار مجرى العلم فالظاهر جريانه هنا، ولأن المنصوص عليه من سدّ الذرائع داخل في هذا النوع كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (١٤٣) .

(١٤٣) سورة الأنعام آية: ١٠٨ .

ولأنه داخل في التعاون على الإثم والعدوان المنهي عنه. والحاصل من هذا أن الظن بالمفسدة والضرر لا يقوم مقام القصد إليه، فالأصل الجواز من الجلب أو الدفع، وقطع النظر عن اللوازم الخارجية إلا أنه لما كانت المصلحة تسبب مفسدة من باب الحيل، ومن باب التعاون على الإثم والعدوان، منع من هذه الجهة لا من جهة الأصل، فإن المتسبب لا يقصد إلا مصلحة نفسه، فإن حمل محمل التعدي فمن جهة أنه مظنة للتقصير.

وأما إن كان أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا غالباً ولا نادراً كمسائل بيوع الأجال، فهذا في موضع نظر والتباس والأصل فيه الحمل على الأصل من صحة الإذن، لأن العلم والظن بوقوع المفسدة متفقان، إذ ليس هنا إلا احتمال مجرد بين الوقوع وعدمه، ولا قرينة ترجح أحد الجانبين على الآخر، واحتمال القصد لمفسدة الاضرار لا يقوم مقام نفس القصد، ولا يقتضيه، لوجود العوارض من الغفلة وغيرها عن كونها موجودة أو غير موجودة.

ولا يصح أن يعد الجالب أو الدافع هنا مقصراً ولا قاصداً كما في العلم والظن لأنه ليس حملة على القصد إليهما أولى من حملة على عدم القصد لواحد منهما. ولذلك يكون التسبب المأذون فيه قوياً جداً، إلا أن الإمام مالك رحمه الله اعتبره في باب سد الذرائع بناء على كثرة القصد وقوعاً.

وذلك لأن القصد لا ينضبط في نفسه لأنه من الأمور الباطنية، لكن له مجال هنا، وهو كثرة الوقوع في الوجود، أو هو مظنة ذلك، فكما اعتبرت المظنة وإن صح التخلف، كذلك تعتبر الكثرة لأنها مجال القصد. فخرج عن الأصل هنا من الإباحة إلى الممنوع بحكمة سدّ الذريعة. وكثيراً من النصوص تدل على منع المباح لأنه ذريعة إلى الحرام.

فإذا تبين لنا مما تقدم تفاوت المصالح وتعارضها. فنقول: الخلاصة إن المصالح تتدرج في مراتب من الأهمية الذاتية، متمثلة في مراتب الكليات الخمس، وفي الوسائل الثلاث لإحرازها، وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات ثم بعد ذلك تتدرج حسب درجة شمولها وسعة فائدتها، ومدى تحقق

حصولها وعدمه فعلى هذا الترتيب يجري تصنيفها عند التعارض، ويرجح البعض منها على الآخر.

وإذا استعمل الإنسان حقه بدون احتراس وتثبت فيما يمكن فيه الاحتراس والتثبت - فيفضي إلى الإضرار بالغير - وذلك كما في صور الخطأ، فإن أصل الفعل مباح، وصاحبه لم يقصد به ضرر الغير، ولكنه لم يحترس. فإنه يضمن ما أتلفه. ومحل الضمان إن أمكن الاحتراس عنه عادة وإلا فلا ضمان، كما في الطبيب يجري عملية جراحية على الطريقة المعتادة بين الأطباء فمات بذلك إنسان، أو تلف به عضو، وذلك لاختلاف طبائع الناس وقوة احتمالهم للجراحات.

والقاعدة عند الحنفية في هذه المسألة أن الإنسان إذا أتى بمباح فترتب عليه ضرر ضمن، لأن استعمال المباح مشروط بالسلامة، والضرر دليل على عدم الاحتراس وذلك كالمرور في الطريق، وضرب الزوجة لترك الطاعة. وإن فعل واجباً فترتب عليه ضرر لا يضمن كمنفذ الأحكام الشرعية<sup>(١٤٤)</sup>.

الفرق بين قاعدة المقاصد، وقاعدة الوسائل: يجدر بنا قبل أن نترك هذا الباب: أن نشير إلى الفرق بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل.

المقاصد: هي المتضمنة للمصالح، والمفاسد في أنفسها.  
والوسائل: هي الطرق المفضية إلى المصالح أو المفاسد، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم، أو تحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها. والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المفاسد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة<sup>(١٤٥)</sup>.

وربما عبر عن الوسائل بالذرائع: وهو اصطلاح المالكية، ومعناها حسم مادة وسائل الفساد دفعاً لها. فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة للمفسدة منع الإمام مالك ذلك الفعل في كثير من الصور.

(١٤٤) أسبوع الفقه الإسلامي.

(١٤٥) انظر الفروق للقرافي ٣٢/٢ فرق ٥٨ وقواعد الأحكام لابن عبد السلام ٥٣/١ وما بعدها.



جاء في الفروق للقرافي : وليس سدُّ الذرائع من خواص مذهب مالك كما يتوهمه كثير من المالكية بل الذرائع ثلاثة أقسام :

القسم الأول : أجمعت الأمة على سده، ومنعه، وحسمه، كحفر الآبار في طرق المسلمين فإنه وسيلة إلى اهلاكهم فيها، وكذلك إلقاء السم في أطعمتهم وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى عندما يسبها.

القسم الثاني : أجمعت الأمة على عدم منعه، وأنه ذريعة لا تسد، ووسيلة لا تحسم، كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر فإنه لم يقل به أحد.

القسم الثالث : اختلف فيه العلماء هل يسد أم لا؟ كبيع الأجال عند المالكية، كمن باع سلعة بعشرة دراهم إلى شهر، ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر، فمنعه مالك، لأنه عنده وسيلة لسلف خمسة بعشرة إلى أجل توسلاً بإظهار صورة البيع.

أما الإمام الشافعي فإنه ينظر إلى صورة البيع ويحمل الأمر إلى ظاهره، فيجوز ذلك، وكذلك اختلف في النظر إلى النساء، لأنه وسيلة إلى الربا، أو لا يحرم واختلفوا أيضاً في الحكم بالعلم هل يحرم، لأنه وسيلة إلى القضاء بالباطل من قضاة السوء، أو لا يحرم، وكذلك تضمنين الصناع، وحملة الأطعمة<sup>(١٤٦)</sup>.

والوسيلة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره تارة أو تندب، وموارد الأحكام قسمين : مقاصد، ووسائل وكل ما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة، فإنها تبع له في الحكم، وقد خولفت هذه القاعدة في الحج في إمرار الموس على رأس من لا شعر له، مع أنه وسيلة إلى إزالة الشعر فسنحتاج إلى دليل يدل على أنه مقصود في نفسه، وقد تقدم بيان ذلك.

وقد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة،

---

(١٤٦) انظر الفروق للقرافي ٣٢/٢ فرق ٥٨ وراجع قواعد الأحكام للعزبن عبد السلام ٥٤/١ وما بعدها.

كالتوسل إلى فداء الأسارى بدفع المال للكفار الذي هو محرم عليهم الانتفاع به بناء على أنهم مخاطبون بفروع الشريعة كما هو عند المالكية، وكدفع مال لرجل حتى لا يزني بامرأة إذا عجز عن دفعه عنها إلا بذلك، وكدفع المال للمحارب حتى لا يقع القتل بينه وبين صاحب المال عند مالك رحمه الله ولكنه اشترط أن يكون المال يسيراً<sup>(١٤٧)</sup>.

فهذه الصور كلها الدفع فيها وسيلة إلى المعصية بأكل المال، ومع ذلك فهو مأمور به لرجحان ما تحصل من المصلحة على هذه المفسدة.

---

(١٤٧) انظر الفروق ٣٢/٢ وقواعد الأحكام ٥٤/١ وما بعدها.

## الباب الثاني

# في المصالح تفصيلاً

ويشتمل هذا الباب على خمسة فصول:  
الأول: في المحافظة على مصلحة الدين.  
الثاني: في المحافظة على مصلحة النفس.  
الثالث: في المحافظة على مصلحة العقل.  
الرابع: في المحافظة على مصلحة النسل.  
الخامس: في المحافظة على مصلحة المال.



## الفصل الأول

### في المحافظة على مصلحة الدين

ويتضمن أربعة مباحث:

الأول: في معنى الدين لغةً، وشرعاً، والعلاقة بين المعنيين.

الثاني: في بيان حقيقة الدين الكامل، وبيان أنه هو الدين عند الله، مع بيان حاجة البشر إليه.

الثالث: في بيان الوسائل من جانب الوجود التي بها يحافظ على مصلحة الدين.

الرابع: في بيان الوسائل من جانب العدم في المحافظة على الدين.

المبحث الأول: في معنى الدين لغةً، وشرعاً، والعلاقة بين المعنيين

معنى الدين في اللغة

إذا رجعنا إلى معاجم اللغة العربية التي تساعدنا على فهم مدلول الألفاظ المفردة<sup>(١)</sup>. نجد أن كلمة «دين» وردت فيها بمعان كثيرة. كالملك، والقهر، والسلطان، والعز، والذل، والخدمة، والاكراه، والاحسان، والعادة، والعبادة، والتذلل، والخضوع، والطاعة، والمذهب، والسيرة، وغير ذلك من المعاني.

---

(١) انظر القاموس المحيط ٢٢٥/٤ والمصباح المنير ٣١٥. والنهاية في غريب الحديث ١٤٨/٢.

وإذا نظرنا إلى اشتقاق الكلمة، وتصاريفها، نجد أنها ترجع إلى ثلاثة معان تكاد تكون متلازمة، فهذه الكلمة تارة تؤخذ من فعل مُتَعَدٍ بنفسه، فيقال: أنه يُدِينُه وتارة من فعل مُتَعَدٍّ بِاللَّامِ فيقال: دَانَ لَهُ. وتارة من فعل مُتَعَدٍّ بِالْبَاءِ فيقال: دَانَ بِهِ، وباختلاف هذه المآخذ قد تختلف الصورة المَعْنَوِيَّة التي تطلبها الصيغة اللفظية فإذا قلنا: دَانَهُ دِينًا، كان المقصود بذلك أنه مَلَكَه وَحَكَمَه، وَسَاسَه، وَدَبَّرَ أمره، وَقَهَرَه، وَحَاسَبَه وَقَضَى فِي شَأْنِهِ، وَجَازَاهُ، وَمِنَهُ (مَالِكٌ يَوْمَ الدِّينِ) فالدين في هذا الاستعمال يدور على معنى الملك والتصرف بما هو من شأن الملوك من سياسة وتدبير، وقهر وحساب وجزاء، وفي الحديث «الكَيْسُ مِنْ دَانَ نَفْسَهُ»<sup>(٢)</sup>. أي حكمها، وضبطها والدِّيَانُ الحكم القاضي.

وإذا قلنا: دَانَ لَهُ كان المقصود بذلك اطاعه، وَخَضَعَ لَهُ فالدين هنا هو الخضوع والطاعة، والعبادة، وكلمة، ويكون الدِّينُ لِلَّهِ يَصِحُّ أَنْ يَفْهَمَ مِنْهَا كَلَامَ المعنيين يعني الحكم والطاعة، لأن الثاني ملازم للأول، ومطواع له فيقال: دَانَهُ فَدَانَ لَهُ يَعْنِي قَهَرَهُ عَلَى الطَّاعَةِ، فَخَضَعَ وَأَطَاعَ.

وإذا قلنا: دَانَ بِالشَّيْءِ كان المقصود بذلك أنه اتخذ دِينًا ومذهباً أي، اعتقده، أو اعتاده، أو تخلق به. فالدين على هذا هو: ما يسير عليه الإنسان نظرياً، أو عملياً كما يقال: هذا ديني وديديني.

ومن هذا نعلم أن الاستعمال الثالث تابع للاستعمالين قبله، وذلك لأن العادة، أو العقيدة التي يدان بها، لها من السلطان، والسيطرة على صاحبها مما يجعله خاضعاً، ومنقاداً لها، ويلتزم اتباعها<sup>(٣)</sup>.

وخلاصة القول في هذا أن كلمة الدِّين في اللغة العربية تشير إلى وجود رابطة بين طرفين، يعظم أحدهما الآخر، ويخضع له، فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعاً وانقياداً، وإذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمراً وسلطاناً،

(٢) النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ١٤٨/٢ وما بعد وتام الحديث فيها «وعمل لما بعد الموت».

(٣) النهاية في غريب الحديث: ١٤٨/٢، ١٤٩، ١٥٠ ط عيسى الحلبي.

وحكماً وإلزاماً، وإذا وصف بها الرابطة الجامعة بين الطرفين كانت عقيدة ومذهباً، وعادة وقانوناً ينظم تلك العلاقة.

فمادة «دين» تدور على معنى لزوم الانقياد وإلزامه، والتزامه كما أن كلمة دين بالفتح تدور حول هذا المعنى لأن الدائن يعلو المدين، والمدين في موقع الطاعة، والخضوع وأظهر معاني الدين في اللغة: الطاعة والخضوع.

### تعريف الدين عند علماء الشريعة

لقد عرّف علماء الشريعة الدين بأنه «وَضَعُ إلهي سَائِقٌ لِذوي العقول السليمة باختيارهم المحمود الى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل»<sup>(٤)</sup>.

قوله: وضع إلهي خَرَجَ به الوضع البشري فإن كل ما يتخذه البشر اعتماداً على العقل، أو الخرافة، والأوهام ليس بدين في الحقيقة، وإن كان يطلق عليه اسم الدين كما جاء ذلك في القرآن في قوله تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾<sup>(٥)</sup>.

ونأخذ من هذا أن الإنسان لا يستطيع وضع الدين الحق، لا عن طريق العقل، ولا عن طريق الأوهام والخرافة، وكل ما يصل إليه عن هذه الطرق بدون ارشاد الوحي فهو باطل غير مقبول عند الله.

ويخرج بهذا أيضاً التجارب البشرية في حقل تدابير المعيشة، والأوضاع الصناعية، والبيادين العلمية ونحو ذلك. وخرج بقوله: لذوي العقول السليمة الأوضاع الالهية الطبيعية التي لا تختص بذوي العقول كالطباع، والالهامات التي تهتدي بها الحيوانات إلى جلب مصالحها، ودفع ما يضر بها وخرج بقوله: باختيارهم الأوضاع الاتفاقية والقسرية، كالوجدانيات من حب، وكره، ونحوهما.

ونأخذ من هذا أن الدين على حقيقته الكاملة المصدوقة لا يمكن حصوله بالاكراه ولعل في قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾<sup>(٦)</sup>. دلالة على هذه

(٤) انظر المرأة في الأصول ١١/١ وكتاب الدين للدكتور محمد عبد الله دراز ص ٩.

(٥) سورة آل عمران آية: ٨٥.

(٦) سورة البقرة آية: ٢٥٦.

الحقيقة . سواء كانت «لا» نافية أو قلنا إنها ناهية . ففي حالة النفي الدلالة ، أما في حالة أنها ناهية فقد تكون علة النهي هي عدم حصول الدين عن طريق الإكراه فيكون الإكراه بقصد حصوله بدون جدوى .

ولا يعترض على هذا بأن العلماء اختلفوا في معنى هذه الآية . فمنهم من قال إنها منسوخة بإكراه النبي ﷺ للعرب على دين الإسلام ، ولم يرضَ إلا بالإسلام وبقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ ﴾<sup>(٧)</sup> . ومنهم من قال ليست بمنسوخة وإنما نزلت في أهل الكتاب خاصة ، وأنهم لا يكرهون على الإسلام إذا أرادوا الجزية والذين يكرهون هم أهل الأوثان فلا يقبل منهم إلا الإسلام .

ومنهم من قال : إنها نزلت في الأنصار ، لأن المرأة المقلّاة منهم - وهي التي لا يعيش لها ولد - كانت تجعل على نفسها إن عاش لها ولد تهوده ، وعندما أجليت بنو النضير كان فيهم كثير من أبناء الأنصار فقالوا لا ندع أبناءنا فنزلت هذه الآية .

وقيل نزلت في رجل من الأنصار يقال له أبو حصين كان له ابنان دعاهما بعض تجار الشام - الذين يقدون إلى المدينة - إلى النصرانية فتنصرا ومضيا معهم إلى الشام فأتى أبوهما رسول الله ﷺ مشتكياً وراغباً في استردادهما . فنزلت هذه الآية .

وقيل إنها وردت في السبي : متى كانوا من أهل الكتاب لم يجبروا إذا كانوا كباراً ، وإن كانوا مجوساً صغاراً أو كباراً وثنيين فإنهم يجبرون على الإسلام ، لأن من سباهم لا ينتفع بهم مع كونهم وثنيين لعدم أكل ذبائحهم ، ووطء نسائهم ولأكلهم الميتة ، وغيرها من النجاسات<sup>(٨)</sup> .

هذه الأقوال كلها مناطها الإكراه الظاهري ، وهو الخضوع ، والدخول تحت أحكام الإسلام الظاهرية التي تتعلق بالقول والفعل بعيداً عن الاعتقاد . أما

(٧) سورة التوبة آية : ٧٣ .

(٨) انظر تفسير القرطبي ٣/ ٢٨٠ - ٢٨١ .



الاعتقاد فلا نزاع في أنه لا يحصل عن طريق الإكراه.

أما كون الآية نزلت في الأنصار أو في رجل منهم فهذا لا يدل على تخصيص الآية بهم، لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. وأما كون الآية نزلت في غير أهل الكتاب فهذا أيضاً يرجع إلى الإكراه الظاهري فقط، وكون الرسول عليه الصلاة والسلام لم يقبل من مشركي العرب إلا الإسلام. فلعلّ هذا يرجع إلى ما قدّموه من مكائد للإسلام والمسلمين أو لأنهم بمثابة القدوة لغيرهم فلا بدّ من دخولهم تحت أحكام الإسلام، ولو ظاهراً، أو لأنهم وغيرهم من المجوس والوثنيين بعيدون جداً عن ميدان التفكير والتدبر في آيات الله لإيغالهم في ظلمات الكفر والخرافات، والأوهام، فبدخولهم تحت ظل الأحكام الإسلامية، ولو ظاهراً يعطيهم فرصة الاقتراب، والدنو من ذلك الميدان، فيقودهم ذلك إلى الإسلام الكامل الذي يشمل الخضوع بالمشاعر والشعائر.

والمراد بالصلاح في الحال: سعادة الدنيا، وبالصلاح في المآل: سعادة الآخرة بفوز المكلف بالنعيم المقيم والنجاة من عذاب الجحيم.

وبعد هذا يمكننا القول: بأن الدين هو القواعد الالهية التي بعث الله بها الرسل لترشيد الناس إلى الحق في الاعتقاد وإلى الخير في السلوك والمعاملة، وبدخولهم في حظيرة تلك القواعد والخضوع لها أمراً ونهياً تحصل لهم سعادة الدنيا والآخرة.

### العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي

لقد قلنا إن أظهر معاني الدين في اللغة: هو الخضوع والطاعة وهذا المعنى يتفق مع المعنى الشرعي، إلا أن المعنى الشرعي أضيق نطاقاً من المعنى اللغوي، لأن الخضوع في اللغة قد يكون لله وقد يكون لغيره من البشر والحجر والبقر، والنجوم والقمر، فكل هذه الأنواع يطلق عليها كلمة الخضوع، أما معنى الدين في الشرع فلا يطلق إلا لله وحده.

ثم إن الخضوع في اللغة يشمل الخضوع الظاهري بسبب القهر والسلطان،

والخضوع الباطني، وأما الخضوع لله فلا بُدَّ فيه من الباطن والظاهر، وهناك فرق بين الخضوع القسري والخضوع الاختياري.

فلو نظرنا إلى العالم العلوي في جملة نراه مسخراً تحت سلطان القدر في أوضاعه، وأحجامه. وحركاته، وطوائفه: كل شيء فيه له قَدْر لا يعدوه، وطور لا يتجاوزُه. ولو نظرنا إلى عالمنا الأرضي كذلك نجدُه مقيداً بنسب معينة من البعد عن الشمس والكواكب، وبمقادير معينة من الضوء والحرارة والضغط الجوي وغير ذلك. ولو نظرنا إلى الكائنات الحية التي على ظهر الأرض نراها كلها خاضعة لقانون الشيخوخة والهرم وأخيراً لظاهرة الموت.

فهذه كلها ضروب من الخضوع الطبيعي، منها ما هو آلي لا شعوري، ومنها ما هو شعوري اضطراري، كمن يهوي من نافذة علوية، فهو حيث يهوي في الفضاء لا يسعه إلا الاستسلام لهذه الحركة القسرية راغماً مكرهاً فهذا اضطراري أما المتدين فخضوعه شعوري اختياري معاً، وهو حين يخشع لمعبوده ويسجد لعظمته يفعل ذلك عن طواعية لا عن كراهية، لأنه يقوم في ذلك بحركة نفسية من التمجيد، والتقديس تأبى طبيعتها أن تؤخذ قهراً، وإنما تعطى وتمنح لمن يستحقها متى اقتنعت النفس بهذا الاستحقاق<sup>(٩)</sup>.

فهذا وجه ينفصل به خضوع العبادة عن خضوع العبودية العامة التي دل عليها قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مِنَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكُرْهاً﴾<sup>(١٠)</sup>.

وبهذا نعلم أن المعنى اللغوي يشمل جميع أنواع الخضوع إذا جاء ذلك في صورة التدين، وأما المعنى الشرعي فلا بد فيه من الخضوع لله وحده عن طريق ما أنزله من أحكام يتعبد بها ويهتدي بها في تنفيذ الطاعة.

---

(٩) انظر كتاب الدين للدكتور محمد عبد الله دراز ص ٤٤.

(١٠) سورة الرعد آية: ١٥.

## المبحث الثاني: في بيان حقيقة الدين الكامل. وهو الدين عند الله. وبيان حاجة البشر إليه

### الدين الكامل

الدين الكامل يتكون من الإيمان والإسلام، والاعتقاد والعمل. لقد جرى خلاف بين العلماء في العلاقة بين كلمة إسلام وكلمة إيمان. ونوجز بيان ذلك فنقول:

من العلماء من يرى أن الإيمان والإسلام مترادفان، ومنهم من يرى أنهما مُتغايران، ومنهم من يرى أنهما مُتداخِلان. وسبب هذا الاختلاف يرجع إلى أن هذين اللفظين وردا في القرآن، والأحاديث باعتبارات مختلفة، فكان ذلك سبباً في اختلاف العلماء.

ونحن ننظر إلى هذين اللفظين من ثلاثة جوانب:

من حيث موجب اللفظين في اللغة، ومن حيث الإطلاق الشرعي، ومن حيث الحكم الشرعي.

أما من حيث المعنى اللغوي: فإن الإيمان عبارة عن التصديق ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾<sup>(١١)</sup> أي بمصدق، والإسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالإذعان، والانقياد، وللتصديق محل خاص وهو القلب، واللسان ترجمانه، وأما التسليم فإنه عام في القلب واللسان، والجوارح فإن كل تصديق بالقلب فهو تسليم، وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح، فموجب اللغة أن الإسلام أعم والإيمان أخص، فكان الإيمان أشرف أجزاء الإسلام. فإذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقاً، فالعلاقة بينهما في اللغة العموم والخصوص المطلق<sup>(١٢)</sup>.

(١١) سورة يوسف آية: ١٧.

(١٢) انظر أحياء علوم الدين ١/١٠٣ وبحث للشيخ مصطفى عبد الرازق بدائرة المعارف الإسلامية ١٦٤/٢.

## وأما من حيث الإطلاق الشرعي

فقد ورد استعمال اللفظين على سبيل الترادف، وعلى سبيل الاختلاف والتغاير وعلى سبيل التداخل.

أما الترادف منه قوله تعالى: ﴿فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين﴾<sup>(١٣)</sup> ولم يكن باتفاق إلا بيتاً واحداً، وقوله تعالى: ﴿وقال موسى يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين﴾<sup>(١٤)</sup> وقال ﷺ: «بُنِيَ الإسلام على خمس، وسئل عليه الصلاة والسلام عن الإيمان فأجاب بهذه الخمس».

وأما الاختلاف ففي قوله تعالى: ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾<sup>(١٥)</sup> ومعناه قولوا أسلمنا في الظاهر فأراد بالإيمان هنا التصديق بالقلب فقط. وبالإسلام الاستسلام ظاهراً باللسان والجوارح.

وأما التداخل فما روي أن النبي ﷺ سئل: فقيل له: أي الأعمال أفضل فقال: الإسلام فقال السائل أي الإسلام أفضل فقال: الإيمان: فهو يدل على الاختلاف والتداخل. وهذا أوفق الاستعمالات في اللغة: لأن الإيمان عمل من الأعمال وهو أفضلها، والإسلام تسليم: إما بالقلب وإما باللسان، وإما بالجوارح، وأفضلها الذي بالقلب وهو التصديق<sup>(١٦)</sup>.

ويرى صاحب عمدة القاري: أن بين الإسلام والإيمان عمومًا وخصوصًا من وجه لأن الإيمان أيضاً قد يوجد بدون الإسلام، وذلك كمن في شاهر جبل إذا عَرَفَ الله بقلبه وصدق وجوده ووَخَدَانِيَّتِهِ وسائر صفاته قبل أن تبلغه الدعوة، وكذلك الكافر إذا اعتقد جميع ما يجب بالإيمان به اعتقاداً جازماً، ومات فجأة

(١٣) سورة الذاريات الآيات: ٣٥ - ٣٦.

(١٤) سورة يونس عليه السلام آية: ٨٤.

(١٥) سورة الحجرات آية: ١٤.

(١٦) انظر إحياء علوم الدين ١/١٠٣ وعمدة القاري على شرح البخاري ١/١٢٨.

قبل الإقرار<sup>(١٧)</sup>. وبهذا يخالف ما جاء في إحياء علوم الدين للغزالي، وما جاء في شرح النووي على مسلم<sup>(١٨)</sup>.

وجاء في إرشاد الساري: أن الإيمان لا ينفك عن الإسلام حكماً. فهما متحدان في الصدق، وإن تغييرا بحسب المفهوم إذ مفهوم الإيمان تصديق القلب، ومفهوم الإسلام أعمال الجوارح، وبالجمله لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم أو مسلم وليس بمؤمن، ويقول ولا نعني بوحدهما سوى هذا<sup>(١٩)</sup>.

فهذه بعض آراء علماء الشريعة من إطلاق اللفظين في الشرع أما من حيث الحكم الشرعي. فإن للإسلام والإيمان حكيمين: أخروي، وديني، أما الأخروي، فهو الإخراج من النار، ومنع التخليد، إذ قال رسول الله ﷺ: (يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان)، وقد اختلفوا في أن هذا الحكم على ماذا يترتب. فمنهم من قال يترتب على مجرد الاعتقاد، ومنهم من قال: الاعتقاد بالقلب والشهادة باللسان، والعمل بالجوارح<sup>(٢٠)</sup>.

وعلى كل حال من جمع بين الاعتقاد، والشهادة باللسان، والعمل بالجوارح فلا خلاف في أن مستقره الجنة وهذه درجة. ومن جمع بين الاعتقاد والشهادة وبعض الأعمال ولكنه ارتكب كبيرة، أو بعض الكبائر، فهذا وقع فيه نزاع بين أهل السنة والمعتزلة، فقالت المعتزلة بارتكابه للكبيرة أو بعض الكبائر خرج عن الإيمان، ولم يدخل في الكفر بل اسمه فاسق وهو في منزلة بين المنزلتين وهو مخلد في النار عندهم. وأما عند أهل السنة فمؤمن عاص ولا يخلد في النار<sup>(٢٠)</sup>، وهذا في الدرجة الثانية.

وأما من جمع بين الاعتقاد، والشهادة دون العمل بالجوارح فهذا أيضاً وقع فيه خلاف فذهب أبو طالب المكي إلى أن العمل بالجوارح من الإيمان ولا يتم

(١٧) عمدة القاري على شرح البخاري ١/١٢٨.

(١٨) انظر الإحياء ١/١٠٣ وشرح النووي على مسلم ١/١٤٤.

(١٩) إرشاد الساري على شرح البخاري ١/٨٥.

(٢٠) الحديث رواه الشيخان، الإحياء ١/١٠٤ والكشاف ١/١٢٨.

(٢٠) الإحياء ١/١٠٤ والكشاف ١/١٢٨.

إلا به، وادعى الاجماع فيه، ولكن الغزالي يرى غير ذلك بل يرى الإيمان يحصل بدون العمل. وهذه درجة ثالثة.

وأما من صدق بقلبه، وقبل النطق باللسان أو يشتغل بالعمل مات، فجرى فيه خلاف أيضاً، هل هو مؤمن أم لا؟ فمن شرط الشهادة في تمام الإيمان يقول ليس بمؤمن، ومن يرى الإيمان يحصل بالتصديق القلبي وحده قال إنه مؤمن. وهذه الدرجة الرابعة<sup>(٢١)</sup>.

وإذا دققنا النظر فيما تقدم نعلم أن الجميع متفقون على أن الإسلام الكامل يشمل الظاهر والباطن، والإيمان الكامل كذلك كما قال صاحب عمدة القاري: لا تغفل أن النزاع في نفس الإيمان، وأما الكمال فلا بد فيه من الثلاثة اجماعاً<sup>(٢٢)</sup>. ويعني بالثلاثة: التصديق، والإقرار، والعمل.

خلاصة القول: إن الإسلام معناه لغة الانقياد والخضوع، وانتقال هذا المعنى إلى الاستعمال الشرعي واضح، فقد جاءت آيات كثيرة، تؤيد هذا المعنى مثل قوله تعالى: ﴿فقل أسلمت وجهي لله﴾<sup>(٢٣)</sup> وقوله: ﴿أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً﴾<sup>(٢٤)</sup> والإسلام له إطلاقات عديدة منها إطلاقه على جميع الديانات السماوية، ومنها إطلاقه كحدث تاريخي: فيقال عصر الإسلام أو مبدؤه أو نزوله أو ظهوره.

وأشهر هذه الإطلاقات وأكثرها استعمالاً: في الدين الذي بعث به محمد ﷺ، بأصوله الاعتقادية وتكاليفه العبادية، وتعاليمه الخلقية، وأحكامه التشريعية، وهذا هو المقصود في قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي، ورضيت لك الإسلام ديناً﴾<sup>(٢٥)</sup> وبهذا المعنى يقابل الأديان الأخرى، مثل اليهودية، والنصرانية. والمنكر له ينسب إلى الكفر مهما

(٢١) المصدر السابق ١/١٠٥.

(٢٢) عمدة القاري على شرح البخاري ١/١٢٩.

(٢٣) سورة آل عمران آية: ٢٠.

(٢٤) سورة آل عمران آية: ٨٣.

(٢٥) سورة المائدة آية: ٣.

يكن اعتقاده، والكفر معناه الجحود والانكار والستر والتغطية، وقد خص هنا بإنكار نبوة محمد ﷺ، ورد الدين الذي جاء به.

وأما الإيمان لغة فهو مطلق التصديق، وفي الشرع معناه التصديق القلبي بما جاء به النبي ﷺ، وعلم مجيئه بالضرورة: تفصيلاً فيما علم مجيئه كذلك، وإجمالاً فيما علم مجيئه اجمالاً، والعلاقة بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي العموم والخصوص المطلق يجتمعان في التصديق بما جاء به النبي ﷺ، وينفرد اللغوي في مطلق التصديق<sup>(٢٦)</sup>.

أما العلاقة بين الإيمان والإسلام في الشرع فالاتفاق حاصل على أن الإسلام الكامل لا بدّ من أن يشمل الباطن والظاهر، والإيمان كذلك كما تقدم في كلام صاحب عمدة القاري. والخلاف فيما وراء ذلك.

فمن قائل إن العمل جزءٌ من حقيقة الإيمان وداخل في قوامه ويلزم من عدمه عدم وجود الحقيقة المصدوقة.

ومنهم من جعل الأعمال أجزاء عرفية فلا يلزم من عدمها عدم وجود حقيقة الإيمان. وذلك كما يعد الشعر والظفر واليد والرجل أجزاءً لزيد مثلاً، ولا ينعدم زيد بانعدام هذه الأجزاء.

ومنهم من جعل الأعمال آثاراً خارجة عن الإيمان متسببة عنه، ويطلق عليها لفظ الإيمان مجازاً، ولا خلاف بين هذا، والاحتمال الثاني من حيث إطلاق اللفظ على حقيقته أو مجازه وهذا بحث لفظي.

ومنهم من جعل الأعمال خارجة عن الإيمان بالكلية، ومن القائلين بهذا بعض الخوارج الذين يقولون: لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة<sup>(٢٧)</sup>.

وأقرب هذه الآراء إلى المفهوم الشرعي للدين الكامل الرأي الثاني والثالث

(٢٦) انظر موسوعة ناصر للفقهاء الإسلاميين كبحث للأستاذ محمد المبارك عبد القادر.

(٢٧) انظر حاشية الكليني ٢٨٦/١ - ٢٨٧ وعمدة القاري ١٢٨/١ وشرح النووي على مسلم ١٤٤/١ وإرشاد الساري ٨٥/١.

لأنهما يجعلان ارتباط الأعمال بالإيمان إما بطريق الجزئية، وإما عن طريق السببية.

فالدين الكامل المقبول عند الله لا بد فيه من الإيمان والأعمال وإلا لم يحظ بالكمال ولا القبول، ومما يؤيد ذلك النصوص الدالة على ذم المنافقين الذين يعملون بدون إيمان صادق والنصوص التي تذكر الأعمال الصالحة مقرونة بالإيمان فإذا كان الدين يحصل بمجرد التصديق، فإن كماله وقبوله يتوقف على استمرار الأعمال، وهذا هو الدين الكامل، وهو الإسلام الذي قال فيه تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾<sup>(٢٨)</sup> وقال ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾<sup>(٢٩)</sup>.

وطريقة القرآن في ربط الإيمان بالأعمال ترشدنا إلى أن الثمرة المرجوة من الإيمان لا تنال بدون اتباعه بالعمل الصالح. فسعادة الدنيا والنجاة في الآخرة لا تنال إلا بالإيمان والعمل معاً.

ولو جاز لنا أن نُشَبِّه علاقة الإيمان بالأعمال: لقلنا إن الإيمان بمثابة الجذر من الساق في مفهوم الشجرة. والساق وتوابعه من فروع وأوراق بمثابة الأعمال.

ولا يشك أحد في ضرورة ارتباط الجذر بالساق سواء أكان ذلك عن طريق الجزئية، أم بطريق السببية، وقد يطلق اسم الشجرة على الجذر أو الساق مجازاً مرسلًا، ولكن عند التحقيق والتدقيق لا يستطيع أحد أن يقول إن الجزء يساوي الكل، ولا أن السبب هو عين المسبب.

وحقيقة الشجرة التي يرجى منها أن تعطي الثمرة لا بد من أن تجمع بين الجذر والساق فالجذر وحده لا يعطي الثمرة ولو فصل الساق عنه لا يستطيع الساق الحياة فضلاً عن الأثمار.

وإذا كان جذر الشجرة يمثل الجزء الخفي عن أعين الناظرين والساق يمثل الجزء الظاهر للأعين فكذلك الإيمان يمثل الجانب الخفي من الدين، والعمل يمثل الجانب الظاهر.

(٢٨) سورة آل عمران آية: ١٩.

(٢٩) سورة آل عمران آية: ٨٥.



وإذا تقرر هذا فإننا لا نستطيع الحكم على سلامة الجذر وصحته إلا بمظهر الساق وتوابعه . فكلما كان البادي لنا من الشجرة يتمتع بالجمال، والخضرة والنضرة، جعلنا ذلك دليلاً وأمارة على سلامة الجذر وصحته، ومقدرته في توصيل الماء والغذاء لبقية أجزاء الشجرة، ولا يمكننا انتظار ثمرة من ساق بدون جذر، ولا من جذر من غير ساق .

وكذلك تجعل الأعمال الظاهرة لرأي العين دليلاً وأمارة على صحة الإيمان وصدقه، فالإيمان الصادق هو الذي يغذي الأعمال ويمدها بنور من عنده حتى تكون خالصة تسر الناظرين .

وإذا كان الساق يأخذ بعض الغذاء من الهواء والضوء ويعكسها على الجذر ليزداد قوة وإعتدالاً، فإن الأعمال الصالحة تعكس على الإيمان ما يستزيد به قوة وصفاء فإن صدق الإيمان نشطت الجوارح للأعمال، وإن صلحت الأعمال زاد الإيمان قوة وصفاء، فالإيمان ما وقر في القلب وصدقه العمل .

ومن هنا نعلم السر في نجاح المؤمنين الأوائل الذين صدقوا الله الإيمان، وأخلصوا له الأعمال . وفشل المسلمين الأواخر - إلى يومنا الحاضر - حيث جعلوا مقر الإيمان والأعمال اللسان، فكذبوا الله الإيمان وأفسدوا الأعمال، وصاروا يخادعون الله وهو خادعهم فأذاقهم لباس الخوف والجوع، وسلط عليهم في مشارق الأرض ومغاربها، من أعدائهم وأعداء دينهم الذين لا يألون جهداً في القضاء عليهم وعلى دينهم، وسلب ما لديهم من أوطان، وأموال، وإلحاق الذلة والمهانة بهم .

ما نأخذه مما تقدم:

أولاً: إن الإيمان والأعمال لا بدّ منهما في حقيقة الدين الكامل المقبول عند الله، وأن الإيمان يعتبر الأصل الذي تبنى عليه جميع الأعمال التكليفية، وهو بمثابة الجذر من الساق وغذاء الأعمال الصالحة يأتي عن طريقه، كما أن الأعمال الصالحة تعطيه قوة وصفاء .

ثانياً: إن الذين يزعمون الإسلام مع عدم الصدق في الإيمان أومع فساد

الأعمال لا ينالون إلا الخذلان في الدنيا والخسران في الآخرة: لأنهم يخادعون الله، وما يخدعون إلا أنفسهم، وهذه نقطة الفرق بين الأوائل والأواخر إلى يومنا الحاضر.

ثالثاً: إن هناك فرقاً بين الأعمال الظاهرة والباطنة في مجال تطبيق الأحكام الشرعية فتطبيقها يعتمد على الظاهر والله يتولى السرائر، لأن معرفة السرائر ليست في مقدور البشر، وعلى هذا الأساس فرق فقهاء الشريعة بين الحكم القضائي والحكم دِيَانَةً، وقالوا حكم القاضي لا يحل حراماً، ولا يحرم حلالاً ولهم سند في ذلك من السنة قوله ﷺ: «إنما أنا بشر، وأنكم تختصمون إليّ، ولعلّ بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي بنحو مما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار»<sup>(٣٠)</sup>.

فالدين من حيث هو طاعة وخضوع لله يشمل جميع كيان الإنسان الباطني والظاهري وإلا لم يكن كاملاً ولا مقبولاً. أما من حيث تطبيق الأحكام الظاهرية التي مناطها أفعال المكلفين الظاهرة، فإن هذه الأحكام لا تتعدى الظاهر. وهذا شأن كل شريعة.

رابعاً: صدق الإيمان في الحاكم والمحكوم يوفر العدل بين الناس، وأضمن طريق من الانحراف نحو الظلم لأن الله وصف القَوَّامِينَ بالقِسْطِ قبل كل شيء بالإيمان لأن الإيمان هو المؤثر الفعال في زَحْزِحَةِ المؤثرات الأخرى التي تكون سبباً في أن تحيد بمجرى العدل بين الناس، وإقامة القسط كما تكون من الحاكم تكون من المحكوم. فقال الله تعالى: ﴿يَأْيُهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ، وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ، إِنَّ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا، فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا﴾<sup>(٣١)</sup>.

حاجة البشر إلى دين الله: لا يشك أحد في أن هناك قيماً كبرى، ومثلاً علياً، لا يتصور في العقل شيء يَعْلُوها أو يُدَانِيها وهي هدف لكل بَاجِثٍ، ومَقْصَدٌ

(٣٠) انظر نيل الأوطار ٨/٢٧٨.

(٣١) سورة النساء آية: ١٣٥.







































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































