

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة أدرار (أحمد درارية)
كلية العلوم الاجتماعية و العلوم الإسلامية
قسم الشريعة

الخطاب في فري الخاصة الضرورية وأثره في الفروع الفقهية

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم الإسلامية
تخصص: الفقه و أصوله

إشراف الأستاذ:

د: يحيى عز الدين

إعداد الطالب:

مسعودي عبد القادر

السنة الجامعية : 1431 - 1432 هـ

2009 - 2010 م

﴿ فقه المقاصد هو الفقه الحي الذي ﴾

﴿ يدخل على القلوب دون استئذان ﴾

ابن القيم

﴿ من أسباب انحطاط الفقه وتخلفه ﴾

﴿ إهمال النظر في مقاصد الشريعة ﴾

الطاهر بن عاشور

❖ الإهداء ❖

من أعماق أعماق القلب، أهدي هذا العمل المتواضع إلي:

- من رضي بالذل من أجل عزتي ...

أبي رحمه الله.

- من تكبدت المشاق من أجل راحتي ...

أمي رحمها الله.

- من أثار بنصيحته درب حياتي ...

شيخني الحاج الصالح.

- من نهلت من بحر علمهم ...

أساتذتي.

- من شاركوني مقاعد الدراسة ...

إخواني الطلبة.

إلى كل من يتوسم في شريعة الله الخلاص

ويعمل على ثغر من ثغورها بإخلاص

شكر و تقدير

أتقدم بالشكر الجزيل:إلى

كل من أعانني على إنجاز هذا العمل، أستاذاً أو طالباً أو صديق عمل،

خاصة **أستاذي المشرف الدكتور: يحيى عز الدين** الذي لم

يخل علينا بشيء من علمه.

كما أتوجه بالشكر التام لأخي الأستاذ رمضان الذي وكلت إليه

مراجعة هذا العمل فلبيّ طلبتي، رغم ضيق وقته وانشغاله بكتابة تحرير

رسالة الماجستير في الأدب العربي.

كما أسطر شكراً، خاصاً خالصاً، بماء الذهب لذاك الذي لم يألو

جهداً في إعانتي على كتابة و تنظيم و إخراج هذه المذكرة في حُلَّتْها

القشبية، فولان صديق، فله كل الثناء بجميع أوصافه و أصنافه.

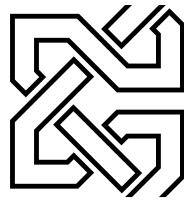
والشكر الموفور لطلاب العلم كيف ما كانوا:

علماء.

متعلمين.

جلساء.

محيين.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله M 9 8 7 6 5 4

& % \$ # " ! M آل عمران: ١٠٢ @ ? > = <

7 6 5 4 3 2 1 0 / . - , + *) (' ' 8

z y x w v u M النساء: ١ ? > = < ; : 8

{ | } ~ لَكُمْ أَعْمَلَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ ٥ فَقَدْ فَازَ

فَوْزًا عَظِيمًا ٧١ L الأحزاب: ٧٠ - ٧١

وبعد:

إن الشريعة الإسلامية وما تضمنته من أحكام، تحمل بين ثناياها سعادة الإنسان جميعاً، تنظر إليه على أنه كائن مُكْرَم سُخِرَ له جميع المخلوقات، ليحقق بها مقاصد الله التي لأجلها خلق الخلق، من حيث إقامة الشريعة؛ أي عبادة الله وتوحيده، وتسخير الكون واستغلاله تحت مهمة الاستخلاف كما قال تعالى: M هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَأَسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا

فَأَسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ ٦١ L هود: ٦١.

والله سبحانه و تعالى ميز الإنسان بالعقل، وأناط بهذه الأداة من عاليات التكليف، بحسب ما أَرَادَهُ اللهُ لهذا الإنسان من علو الشأن في الدنيا والسمو عن جاذبية الطين التي خُلق منها، و الفَوْزُ المأمول المُعد له في دار السرور، لأجل ذلك لم يَحْصُرِ اللهُ الإنسانَ في دائرة الثبات، بل جعل له ضوابط وقواعد كالمنارات، وأصول كالأساس للبناءات، تُبْنَى على هذه القواعدِ فروع الحياة المتحركات المتغيرات، بحسب الزمان والمكان والنفوس .

و أمام هذه الضوابط الواضحات و العلامات الهاديات، لا زال يَشْكُلُ على الإنسان تمييز الخبيث من الطيب لِعُرُوضِ الالتياس في الحوادث المَعاشات، أو لقصور فَهْمِ أو قلة إدراك في عقل من عايش تلك النازلات، فيختلط عليه الترتيب، فلا يستطيع التمييز بين

الأولويات التي تقدم والثانويات التي تؤخر، فتضطرب العقول وتزل الأقدام في تقديم ما حقه التقديم وتأخير ما حقه التأخير .

واقنضت حكمة الله لبقاء إرادته في واقع الوجود أن ينبري لفهم نصوص الكتاب والسنة علماء أجلاء كالأهم بالعناية والاصطفاء، إذ هم ورثة الأنبياء، فنظروا في نصوص القرآن و التمسوا في أقوال الرسول وأفعاله و تقريراته ما يدلهم على فهم المقصود من تصرفاته، واستقرءوا من كل ذلك ما يوحي بأن الله تعالى لم يضع الأشياء موضعاً واحداً ولم يزنها بميزان واحد حيث نجد بين الأمور من التفاوت ما يدعونا لتفويت هذا بفعل هذا وجلب هذا بدرء ذاك. فما طلب منا تحصيله طلباً يفيد الجزم فهو الضروريات ،وما دونه دائر بين ما هو حاجي أو تحسيني وهذه هي أقسام مصالح الخلق التي يتعلق بها قوام الأمة أفراداً وجماعات .

أما الضروري فهو الذي يحصل بفواته الضرر الكبير والضييق الشديد، الذي لا تستقيم معه حياة ولا تتحقق بفواته المصالح التي جاءت الشريعة لحفظها ورعايتها وجلبها في العاجل والآجل والقريب والبعيد .

الإشكال

ذهب أكثر الأصوليين إلى حصر الضروريات في خمس هي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وزاد بعضهم العرّض، غير أن هذه الكليات ليست على وزان واحد ولا على رتبة واحدة - وهذه طبيعة الأشياء، و أطلقوا عليها عدة مصطلحات، فسموها تارة المقاصد الضرورية و مرة المصالح الضرورية، و بغض النظر عن اختلافهم في تسميتها، فمكمن الإشكال يرجع إلى تعارض هذه الكليات فيما بينها، كلها أو بعضها، فأياً يقدم عند تعارضها؟، وهل هناك ضابط يميز رتبها أم أنه لا مزية لأي منها على الآخر؟، وبالتالي: التقديم والتأخير مرده إلى نفس كل شخص تبعاً لأحواله وأهوائه ونزواته أم أن هناك ضوابط لحل هذا الإشكال؟.

عندئذ نسأل: هل للاختلاف العلماء في ترتيب الضروريات أثر في الفروع الفقهية و هل يمكن وضع بناءٍ ترتيبي لهذه الكليات؟!، من شأنه يقلل الخلافات الفقهية، و يفضي إلى وضع اتفاقٍ مبدئي حول تحديد الأوليات، منه يسهل على الفقيه تسكين

المصالح في مجالاتها الثلاثة الضروريات والحاجيات والتحسينات ، كما يُعني الفقيه الناظر من تعب الموازنة بين مصالح الدين أو النفس أو غيرهما لأجل ترجيح هذا أو ذاك.
بأسلوب آخر: نظراً للعلاقة بين المقاصد الضرورية والأحكام الفقهية، علاقة العلة بالمعلول، و كون الشريعة و أحكامها معللة بمصالح و مقاصد وضعت لأجلها، فهل للإختلاف في ترتيبها أثر على الفروع الفقهية؟.

الأهمية:

الإجابة عن هذا الإشكال لها أهمية كبيرة، وفائدة جلية داخل ساحة الاجتهاد الفقهي؛ لما يترتب عن هذه الكليات فيما بينها من أثر على الأحكام الفقهية، بل وعلى الفتاوى الدينية التي تجيب على إشكالات الناس وتساؤلاتهم ، حيث يؤدي الخطأ في توصيف الواقعة أو نقلها من إطارها إلى غيره، إلى مفسدة عظيمة تضاهي فتنة أو مفسدة تعطيل الضروري نفسه، لأجل ذلك كان البحث في ضبط مفهوم الضروريات الخمس من حيث الاصطلاح والعدد والترتيب أثر كبير في فهم العلاقة بين علمي المقاصد والفقه بوجه عام وبين الضروريات الخمس - على اعتبار أنها لب المقاصد و أساسه- وبين الفروع الفقهية بوجه خاص. فإن قلنا بأن المقاصد الكلية الضرورية مرتبة، فما هو الترتيب الذي يمكن الاهتداء به - عند تعارض مصالح الدين مع مصالح النفس أو تعارض مصالح المال مع مصالح الدين- إلى ترجيح أحدهما على الآخر، مثال ذلك:

إذا خاف شخص ما على ماله من السرقة، فحراسته ماله مصلحة، لكن إذا تعارضت هذه المصلحة مع ترك الصلاة في وقتها ثم قضائها فيما بعد!! أيهما يقدم؟، فإن قلنا بالترتيب وجعلنا الدين أولاً، فترك الحراسة لأجل الصلاة مقدّم لأن حفظ الدين أهم. وإن قلنا بعدم الترتيب، كانت حراسة المال مقدمة لأن ضرورة حفظ المال أولى، وعليه فإن البحث في هذا الموضوع مهم وحساس لمآله من الصلة بالفقه النظري والواقع العملي .

أسباب اختيار الموضوع:

سبب اختياري لهذا الموضوع يرجع إلى سببين: سبب أساسي و الآخر ثانوي،

فأما الأساسي فهو سبب علمي ويتعلق بموضوع الضروريات الخمس نفسها، فهي تفتقر إلى دراسة خاصة محيطية بجميع جوانبها، إذ لم ينل هذا الموضوع حقه من الدراسة لا قديماً و

لا حديثاً، فالقدا مى درسوه على هامش مباحث أصولية كمبحث القياس، خاصة مسالك العلة باب مسلك المناسبة، وفي مبحث الأدلة الموهومة خاصة الاستصلاح أو المصالح المرسله و في مبحث التعارض و الترجيح. أما معاصرونأ فهم كذلك لم يهتموا بالموضوع درساً وتحليلاً وتحقيقاً، أقصى ما فعلوه أنهم وسعوا وفصلوا ما أجمله القدماء. عدا قلة منهم حاولوا التحقيق في ما اختلف فيه القدماء مبرزين وجهة نظرهم. و إلى اليوم ما زال هذا الموضوع في حاجة إلى بسط أوفى، فأحببت أن أسهم في هذا الموضوع بهذا البحث المتواضع مفرداً إياه بهذا العنوان المختار.

أما السبب الثانوي، فدوافعه عديدة:

منها ما يتعلق بشريعتنا التي تواجه تحديات داخلية وخارجية!

فأما الخارجية فتتمثل في تكالب أعداء الإسلام على أمة الإسلام، حيث أشهروا أسلحتهم المادية والمعنوية لأجل التشكيك في قدرة شريعتنا على مواكبة العصر والإجابة عن أسئلة العصر الحديث؛ القانونية منها والإدارية و الاقتصادية و العلمية، واتهامها بالعقم عن إيجاد البديل. يصفونها بالجمود والانحباس وانحشارها في خانة الميتافيزيقيا المثالية الغيبية، كأن لا علاقة لها بواقع الناس ومعاشهم. فالإجابة الشافية عن هذا الموضوع من شأنها تبطل زعمهم وترد كيدهم.

وأما الداخلية، فالاضطراب الحاصل بين كثير من اتباع الشريعة الإسلامية في فهم أحكامها، واختلافهم في عصرنا في كيفية تطبيقها والرجوع إليها، فمنهم الآخذ بحرفية النصوص وقوالبها، ومنهم الغارق في قراءة ما بين سطور نصوص أدلتها، فتأه أمرُ الشريعة بين غَال ينظر في رسم الحروف ومُتَأَوِّل يُفتش عن المعاني الشرعية بين خبايا السطور، وجاهل ظنَّ بالشريعة عمقاً لا تتخطى به الشعائر والطقوس.

ولمَّا رأيتُ هذا الحال، وقرأت ما كتبه فقهاؤنا الأجلء، وكيف أنهم حكّموا النصوص بالقواعد والضوابط، و بنوا الفروع على الأصول، فما أعوزهم تَغْيِيرُ الزمان ولا المكان ولا الحال، عن استنباط الأحكام، فبجهدهم استنتقوا نصوص الشريعة فبيّنوا المعالم ووضعوا الضوابط وقعدوا القواعد. كما أنهم اعتصموا في اجتهاداتهم بمقاصد الشريعة الإسلامية، فما اختلف ميزان الفقه الفروعى في عصرهم كما اختلف في زماننا هذا.

و من الأسباب ما يتعلق بواقع الأمة الإسلامية المحزن والمزري؛ المتمثل في الهرج الفكري الذي تعيشه الأمة الإسلامية اليوم من الاختلاف في تنصيب الأولويات ومعرفة السابقات من المتأخرات، كلٌ ينادي بجلب المصالح ودرء المفسد، لكن معالم تنزيل المصالح في أماكنها والمفسد في مواقعها ليس على نسق واحد، والكل ينادي بالضرورة ويحذر من خطر التباسها بغيرها، وخطر تفويتها، فقعدت بالناس السبل، وكل واحد يحسب أنه أهدى من غيره، مردُّ كل ذلك إلى غياب الفقه الواعي و النظر المقصدي المبني على الفهم الدقيق لمقاصد الشرع وخاصة المقاصد الضرورية و مراتبها. لذا رأيتُ من صميم البحث أن أعالج فكرة ترتيب الكليات مبرزاً حقيقة هذا الخلاف، وهل لذلك من أثر على الأحكام الفقهية الفرعية؟.

وآخر الأسباب: هو ما سمعته من عموم الناس: قولهم باضطراب أحكام الشريعة الإسلامية؛ أي: تغير الفتوى بين هذا المفتي أو ذاك، خاصة فتاوى القنوات الفضائية في عصرنا، حيث أن الأحكام والفتاوى تتغير على ألسنة المفتين في القضية الواحدة. فعلمت أن قولهم ذاك، راجع لجهلهم بقواعد الاستنباط وضوابطه، وأن فهمهم هذا راجع إلى قصور فهمهم و عدم إدراكهم أن للشريعة أصولاً وفروعاً، و أن الفروع تبنى على الأصول. لهذا و ذاك اخترت هذا الموضوع لأبين أن مدى فهمنا لشريعتنا وضبطنا لأدوات البحث فيها، يجعلنا ندرك سبب تغيُّر الفتوى و ضوابط ترجيح المصالح و المفسد والأثر الذي يحدثه الاختلاف في ترتيب المقاصد الضرورية .

الدراسات السابقة:

بعد المطالعة و البحث - بمختلف الوسائل المتاحة - لم أجد مؤلفاً خاصاً تناول هذا البحث كببحث مستقل، لا قديماً و لا حديثاً، لكن المٌطَّلِع على المؤلفات الأصولية القديمة بوجه خاص، يلاحظ أن فقهاءنا القدامى تحدثوا عن الضروريات الخمس في مواضع من كتبهم خاصة الأصولية منها، وذلك في ثلاث مواضع .

1- في كتاب القياس عند حديثهم عن مسالك العلة تحت مسلك المناسبة .

2- في كتاب الأدلة المختلف فيها عند حديثهم عن المصالح المرسله وتقسيماتها.

3- في باب التعارض والترجيح عند كلامهم عن الترجيحات المعنوية أو ترجيح العسل في مبحث التعارض و الترجيح.

لكنهم لم يفصلوا القول في الكليات الخمس تعداداً و ترتيباً و أثراً، وإنما كانت لهم وقفات سريعة دَوَّنوا خلالها المقاصد الضرورية الخمسة وهي الدين والنفس والعقل و النسل و المال، مبرزين تقدم المصالح الدينية على الأربعة الباقية. و النفس على الثلاثة الأخرى، دون تبيانٍ لمعايير التقديم و التأخير .

أما في العصر الحاضر، مع ظهور التأليف و تحقيق المخطوطات، و طبع كتاب الموافقات للشاطبي ، و الفروق للقرافي، و مصالح الأحكام للعز بن عبد السلام - طفق الباحثون الغيورون عن هذا الدين، يكتبون و يؤلفون، و قد حَضِيَ موضوع المقاصد بالدراسة العميقة و البحث الوفير، لكن موضوع الضروريات الخمس، لم يكن له في كتبهم إلا التزر القليل، فلم يُؤلَّفوا في ذلك كتاباً خاصاً أو مؤلفاً في هذا الموضوع ، و ما قرأت حتى الآن لا يعدو أن يكون دراسة جانبية داخل الدراسة العامة للمقاصد. و إن كان بعضهم و سَّع الدراسة عنها و لم يحط بجوانبها، أمثال:

* الدكتور محمد اليوبي في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، و ملخص ما أورده عنها يتمحور حول النقاط التالية:

- تحدث عن الضروريات الخمس باسطاً القول بما تحفظ به وجوداً و عدماً.

- تحدث عن الاختلاف في ترتيبها محددًا اختلافهم في ثلاث عناصر هي:

* تقديم الدين على غيره من الضروريات مرجحاً الرأي القائل بتقديم الدين.

* الترتيب بين النسل و العقل و لم يبد ترجيحاً لكن ايراده لكلام التفتازاني يشعر بأنه

اختياره غير المعلن.

* الترتيب بين العرض و المال خاتماً هذا المطلب برأي الشوكاني الذي يرى أن من العرض

ما يكون أعلى من المال و منه ما هو دونه، و لعله اختياره.

* منهم كذلك الدكتور جمال الدين عطية حيث أعطى لهذا الموضوع صبغة بحثية مطولة في

كتابه نحو تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية - و الذي أَعْتَبَرُهُ أفضل دراسة لهذا الموضوع -

حيث تتبع أقوال العلماء في ترتيب الكليات، بدءاً من الغزالي إلى يوسف حامد العالم

المعاصر، كما ناقش مبررات تقديم الدين على النفس والمال على النسل، وختم بحثه بذكر الأنظمة الثلاثة لترتيب الأولويات:

- نظام يدعوا إلى التعامل مع الترتيب تعامل جَوَّاري لا مستقل ضروري عن آخر كالكتلة المترابطة .

- نظام يدعو لاعتبار الدوائر، حيث كل دائرة من الأولويات تتقاطع مع السابقة عنها واللاحقة لها .

- نظام على شكل هرمي يبدأ من قاعدة عريضة ليبدأ في التضيق .

* كما عالج هذا الموضوع الدكتور أحمد الريسوني في كتابه نظرية المقاصد عن الشاطبي، إلا أنه لم يكلف نفسه عن تقصي أمر الضروريات الخمس لأن الكتاب كان وقفاً لنظرية الشاطبي، لكنه لَمَّا انتهى من عرض نظرية الشاطبي عن الضروريات، لَمَّح إلى أنها إشكالية تحتاج إلى بحث وتنقيب و أن مسألتي الحصر والترتيب مسألتان اجتهاديتان يمكن إعادة النظر فيهما.

و إلى جانب أبحاث هؤلاء الثلاثة صدرت كثير من الأبحاث المعاصرة والرسائل الجامعية تحدثت عن الضروريات الخمس.

منها رسالة دكتوراه بعنوان (ميزان الترجيح في المصالح و المفاصد المتعارضة مع تطبيقات فقهية معاصرة) للطالب يونس محيي الدين فايز الأسطل، إشراف الدكتور غلي محمد الصوّا من جامعة الأردنية وقد عثرت عليها بعد طباعة المذكرة للمناقشة، ملخص ما فيها أنه أورد جملة من القواعد المقاصد الضرورية (كل القواعد المذكورة هي القواعد الفقهية الكبرى المعروفة) كما ذكر أمثلة متنوعة ما كان منها يدخل تحت تعارض كلي مع كلي ليس فيه جديد بل أعاد ما ذكره القدامى في كتبهم الأصولية.

ويبقى ما كتبه اليوبي وعطية والريسوني - فيما أعلم - أفضل ما قرأت وعليه اعتمدت .

والخلاصة: أن كل من تطرق لهذا الموضوع دعا إلى ضرورة فتح هذا الملف ومعالجته معالجة دقيقة لما فيه من الصعوبة مالا يخفى؛ لاتصاله كما قلت، بالفقه وأحكامه ومعاش الناس وواقعهم .

الصعوبات:

1- كما لا يخفى على من له علم بعلم المقاصد، أن هذا الموضوع من الموضوعات الصعبة، و الموضوعة على بساط البحث، لم ينل حظه من البحث و الدراسة، هذا يعني أن ولوج هذا البحث يحتاج إلى مطالعة ودراسة وتحليل لمختلف كتب الأصول والفقهاء و المقاصد، لأن الموضوع له علاقة بثلاثة علوم؛ علم الأصول و الفقه و المقاصد، إضافة إلى ذلك اتصاله بواقع الحياة والسلوك.

2- لم يؤلف في هذا الموضوع مؤلف خاص لا قديماً و لا حديثاً، هذا يعني صعوبة جمع أشتاته، و لم متفرقاته، بل وغربلتها و فرز أقرب الآراء إلى الحق، مهمة صعبة.

ورغم ذلك فإني سألج هذا الموضوع وأحوض غماره، ولست مدعياً أني سأصل إلى نتيجة حاسمة تقرُّ بها أعين المقصدين، بل حسبي أن أبدأ هذا الموضوع بالبحث استقلالاً، لأسوق من الإشكالات العويصات ما أثير به اهتمام الباحثين الجُدد، فأكون سبباً في تفتيق المواهب الناشئة. أو أثير به الأفكار الكامنة في عقول الباحثين الفطاحلة. ولعلي أصل إلى ما لم يصل إليه غيري أو عسى، فأكون بهذا البحث قد وضعت نقطة الانطلاقة لتصحيح مسار البحث في الضروريات، وإن لم يكن شيء من ذلك، فيكفيني من ذاك المشاركة. و لأجل ذلك اتخذت من دوافعي حافزاً يدفعني، ومن توكلي على الله باعثاً يرشدني.

المنهج:

وقد رأيت أن أجعل المنهج التحليلي منهجاً لي في بحث هذا الموضوع لأنه الأنسب للدراسة، حيث تقتضي تتبع أقوال السابقين ومعرفة آراء المتأخرين مع مناقشتها وتحليلها لبيان ما يمكن أن تُسفر عنه من نتائج تبين مدى ما وصلت إليه جهودهم في هذا الموضوع، ومدى صدقها قرباً وبعداً من عموم مقاصد الشريعة الإسلامية، وهل ما وصلوا إليه يفني بالغرض أم يحتاج إلى مزيد بحث.

كما أني سألتزم بما تقتضيه قواعد العلم وقوانين البحوث الأكاديمية، حيث:

- سأنسب كل قول إلى قائله كما أُعَرَّف بالعلماء أو الأسماء المذكورة في البحث عدا الصحابة الكرام و رواة الحديث و العلماء المعاصرين الذين هم على قيد الحياة.

- أخرج الأحاديث من أصولها، مكتفياً بما أخرجه البخاري ومسلم أو بما تفرد به أحدهما، فإن لم يكن فيهما خرجته من غيرهما مع ذكر درجته.
- أذكر رقم الآية و اسم السورة بجانب الآية؛ حتى لا أثقل الهامش بالتهميشات.
- اعتمد على الكتب التي لها صلة بالموضوع خاصة، الشاطبي في كتابه الموافقات، وقواعد الأحكام للعز و الفروق للقرافي، أما كتب المعاصرين فهي كثيرة لها في بحثنا نصيب .
- هذا، وقد اتخذت خطة أحسبها قد استوفت زوايا هذا الموضوع، مجمل ما فيها من الفصول ثلاثة، تحت كل فصل مبحثان، وتحت كل مبحث مطلبان.

فالفصل الأول تحدث فيه عن مفهوم الضروريات وبيان محدها

ففي المبحث الأول تناولت مفهوم الضروريات الخمس وبيان مصطلحاتها

وفيه مطلبان :

الأول: الحديث في عن **تعريف المقاصد الضرورية** وفيه فرعان:

الفرع الأول، أوضح فيه مصطلح المقاصد لغة و اصطلاحاً وعلاقة المقاصد بالمصالح والفرق بين المقاصد و المصالح
الفرع الثاني، ناقش فيه مصطلح الضرورية من حيث تعريفه لغة و اصطلاحاً وتعريف المقاصد الضرورية ونظرة حول تعريف الشاطبي.

أما المطلب الثاني ففي بيان **المصطلحات ذات الصلة بالمقاصد الضرورية** وفيه أربع فروع:

الأول: عن مصطلح المصلحة لغة واصطلاحاً.

والثاني: عن مصطلح المناسبة أو المناسب الضروري مع إبراز العلاقة بين المناسبة والمصلحة.

الثالث: عن مصطلح الأصول الضرورية.

الرابع: عن مصطلح الكليات الضرورية لغة واصطلاحاً مع ذكر وجهة نظري في تحديد المصطلح.

والمبحث الثاني فصلت القول فيه عن بيان **عدد الضروريات وإهكالية حصرها** وهو مطلبان كذلك:

المطلب الأول: عن **الضروريات ومسمياتها عند القدامى** وفيه أربع فروع

الأول: عن عدد الضروريات عند القدامى.

والثاني: عن الاختلاف في تسمية الضروريات مبينا علاقة النسل بالنسب

وكذا الاختلاف في ضروري العرض مع أدلة اعتبار العرض ضروريا
سادسا و الرد عليه.

الثالث: عن الضروريات عند القدامى مربوطة بالحدود.

أما المطلب الثاني فعن محدد الضروريات عند المعاصرين وفيه ثلاث فروع:

الأول: بخصوص رأي المعاصرين في عدد الضروريات.

والثاني: الإضافات المقاصدية للمعاصرين (ضروري العدل والحرية وحفظ
الكون وحفظ الجسد)

والثالث: عرضت فيه المقاصد برؤية جديدة لبعض علماء عصرنا أمثال

طه جابر العلواني وجمال الدين عطية وطه عبد الرحمن.

أما الرابع: ناقشت فيه أدلة بعض المعاصرين على خماسية المقاصد.

أما الفصل الثاني فالحديث فيه عن ترتيب الضروريات بين القدامى

و المعاصرين وفيه مبحثان:

المبحث الأول: عن ترتيب الضروريات عند القدامى وهو مطلبان:

المطلب الأول: حقق فيه آراء القدامى في ترتيب الضروريات حيث بينت

مواضع اختلافهم في أربعة فروع.

الأول: في تقديم الدين على النفس.

والثاني: في الخلاف في النسل و العقل.

والثالث: حول تأخير النسل عن المال.

أما الرابع: فعن تقديم الكل على الدينية.

أما المطلب الثاني فالحديث فيه عن تبريرات الضروريات عند

القدامى و معيار خالك وهو ثلاث فروع.

الأول: تكلمت فيه عن الأمدي و مبررات ترتيبه.

والثاني: سقت فيه تبرير غير الأمدي.

والثالث: عن معيار ترتيب الضروريات وهو معياران.

- المعيار القائم على الوجود التعبدي للإنسان.

- المعيار القائم على الوجود الذاتي للإنسان.

أما المبحث الثاني فخصته لترتيب الضروريات عند المعاصرين وتبريراتها

ولتوضيح ذلك جعلت مطلبان.

المطلب الأول في ترتيب المعاصرين وتبديراتهم وهو فروع ثلاث.

الأول: عن ترتيب القائلين بالحصر

والثاني: عن رأي الشيخ علي جمعة

والثالث: حول المعيار المعتمد في الترتيب عند المعاصرين

أما المطلب الثاني فهو محاولة لفهم إشكالية الترتيب عند تفعيل المقاصد

الضرورية عند العلماء، وهو في ثلاث فروع.

الأول: قراءة ففي فهم العز لإشكالية الأولويات في ترتيب المقاصد.

والثاني: قراءة ففي فهم الشاطبي لهذه الإشكالية.

والثالث: رأي المعاصرون ففي فهم إشكالية الأولويات

أما الفصل الثالث والأخير فقد أشرت فيه إلى أثر الاختلاف في

ترتيب المقاصد الضرورية على الفروع الفقهية وفيه مبحثان.

بخصوص المبحث الأول فهو تحقيق عن المقاصد الضرورية بين التضييق و

التوسيع وفيه مطلبان.

المطلب الأول عن المقاصد الضرورية خاصا و موقعا في البناء

المقاصدي وفيه فرعان.

الأول: بينت فيه واقع المقاصد بين التضييق و التوسيع .

والثاني: موقع المقاصد الضرورية داخل البناء المقاصدي

أما المطلب الثاني فقد بسطت القول فيه عن علاقة الأحكام الشرعية بالمصالح

الضرورية موضعا أنواع معايير ربط الأحكام بالمقاصد كل ذلك في فرع

ثلاثة.

الأول: مع العز ومعيارا ربط الأحكام بالمقاصد (الشكلي الموضوعي) مبينا

سبب استعمال العز للمعيارين وآليات الآخذ بالمعيار الموضوعي عنده.

الثاني: مع الشاطبي و معيار معرفة المقاصد و الأحكام وتغليبه المعيار

الموضوعي مع ذكر آليات الآخذ بالمعيار الموضوعي عند الشاطبي.

الثالث: ذكرت فيه رأي (القرافي ومصطفى زيد ونور الدين الخادمي) في

كيفية معرفة الأحكام و المصالح

أما المبحث الثاني فهو عبارة عن نماذج تطبيقية لأثر الاختلاف وفيه مطلبان

المطلب الأول عن جوانب أثر الاختلاف في ترتيب المقاصد على الفروع

الفقهية وفيه ثلاث فروع

الأول: كون المقاصد الضرورية مؤكدة للحكم

الثاني: كون المقاصد الضرورية مقررة للحكم

الثالث: كون المقاصد الضرورية مرجحة للأحكام المتعارضة مثلا لذلك

(إخراج القيمة بدل العين في الزكاة ومسألة زكاة الخضروات)

أما المطلب الثالث فهو تفصيل لمسائل تطبيقية توضح أثر الاختلاف في

ترتيب المقاصد الضرورية على الفروع الفقهية. وقسمته إلى مطلبين

الأول: عبارة عن مسائل من الفقه القديم عالجت فيه أربع مسائل، هي:

مسألة التترس. ومسألة التولي يوم الزحف. وأكل مال الغير في حالة

الاضطرار. والإكراه على الزنا.

والثاني: ناقشت فيه مسائل من الفقه المعاصر، هي:

مسألة حكم الإجهاض للمغتصبة. والرتق العذري لمن اغتصبت. ومسألة قتل

الرحمة من وجهة النظر المقاصدي.

وأسأل الله التوفيق و السداد في كل خير ولكل خير. آمين



وأخيراً أقول :

سامح أخاك إذا خَلَطَ
وتَجَاف عن تعنيفه
واعلم إن طلبت
ولو انتقدت بني الزمان
من ذا الذي ما ساء قط
غير نبينا الذي
منه الإصابة بالعَلَط
إن زاغ يوماً أو قَسَط
مهذباً رمت الشطَط
وجدت أكثرهم سَقَط
ومن ذا له الحسنى فقط
عليه جبريل هَبَط

الكمال لله وحده

(إنى رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه إلا قال في غده: لو عُيِّر
هذا لكان أحسن، ولو زيد هذا لكان يُسْتَحْسَنُ، ولو قُدِّم هذا لكان أفضل، ولو
ثرك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر... وهو دليلٌ على استيلاء النقص
على كافة البشر.)

العماد الأصفهاني.



الفصل الأول

تلكيت مفهوه الضروريات وبيان حكاها

المبحث الأول: مفهوه الضروريات وبيان

مصالحها

المبحث الثاني: بيان حكا الضروريات وحصه

تكميـد:

علم المقاصد كغيره من العلوم، لم يتفق علماؤنا على مضمون مباحثه و إن اتفقوا على عناوينه، خاصة مبحث المتعلق بالمقاصد الضرورية الخمس، رغم كونها تعتبر لب المقاصد وأساس بنائه. إلا أنهم اختلفوا في محاور أساسية منه. منها اختلافهم في تعريف المقاصد الضرورية إفراداً و تركيباً. وكذلك اختلفوا في تسميتها و عددها. و لمعرفة منشأ هذا الخلاف نسلـك لذلك مبحثين:

الأول: نعالج فيه مفهوم المقاصد الضرورية لغة و اصطلاحاً مع بيان المصطلحات ذات الصلة بالمقاصد الضرورية.

أما الثاني: ننظر فيه إلى اختلافهم في عددها، لتأكيد دعوى الحصر في خمس من عدمه.

المبحث الأول

مفهوم المقاصد الضرورية وبيان مطالباتها

المطلب الأول : مطالب المقاصد

المطلب الثاني : مطالب الضرورة

المطلب الثالث : المقاصد الضرورية

تمهيد:

إن الحديث عن المقاصد في مباحث علم المقاصد يدفعنا مباشرة للحديث عن المقاصد الضرورية، والتي تعتبر المحور الأساس لهذا العلم، حيث أن الأحكام الشرعية ما شرعت إلا لتحقيق المصالح وجلبها للخلق، أو دفع المفسد عنهم ودرئها، وهذه المصالح الجلوبة والمفاسد المدفوعة ، تزداد قوتها كلما اتصلت بالمقاصد الضرورية ، وكُتِبُ أهل العلم الأصولية طافحة بالحديث عن هذه المقاصد.

المطلب الأول: المقاصد الضرورية وتعريفها:

الحديث عن الضروريات الخمس لم يرد بمصطلح واحد ، بل هناك من سماها الكليات الخمس ، كما فعل القرافي⁽¹⁾ في شرح التنقيح ، و الإسنوي في نهاية السؤل شرح منهاج البيضاوي، و السيوطي⁽²⁾ في شرح الكوكب الساطع . وهناك من سماها الضروريات الخمس وهم أغلب علماء الأصول . وهناك من سماها المقاصد الضرورية كما فعل الآمدي⁽³⁾ في الأحكام، و الزركشي في البحر، والرازي في المحصول وغيرهم . وهناك من سماها المصالح الضرورية مثل ما فعل الجيزاني في معالمة .

¹ - القرافي هو : أحمد بن إدريس الصنهاجي المصري، شهاب الدين أبو العباس (626 - 684) من مصنفاته : التنقيح في أصول الفقه ، الذخيرة في الفقه ، الفروق في القواعد ، و العقد المنظوم في الخصوص و العموم . انظر ترجمته في (الديباج المذهب لابن فرحون ص 62 و شجرة النور الزكية ص 188 .

² - السيوطي هو: عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين أبي بكر بن عثمان بن محمد بن خضر بن أيوب بن محمد بن الشيخ همام الدين، الحضري الشافعي (749-911) ، أخذ العلم عن جلال الدين المحلي و الزين العقبي ، له تصانيف ، منها : الإتيان في علوم القرآن و الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة و جمع الجوامع في النحو و الأشباه و النظائر في فروع الشافعية و شرح الكوكب الساطع في الأصول . انظر ترجمته في: (البدر الطالع ص 337 و معجم المؤلفين ج 2 ص 82 شذرات الذهب ج 10 ص 74).

³ - الآمدي، هو سيف الدين علي بن محمد بن سالم التغلبي (550-631) الأصولي المتكلم ، كان حنبلياً ثم انتقل إل المذهب الشافعي ، امتاز بالذكاء ، قال العز عبد السلام عنه : ما تعلمنا قواعد البحث إلا منه . من كتبه : الإحكام ف أصول الأحكام ، و منتهى السؤل في علم الأصول وأبكار الأفكار . انظر ترجمته في: (شذرات الذهب ج 3 ص 249 ، و أصول الفقه تاريخه و رجاله ص 237).

وهناك من سماها المناسب الضروري كما فعل صاحب التحرير شرح التجبير وتاج الدين عبد الوهاب السبكي في جمع الجوامع .

وهناك من سماها الأصول الخمسة كالغزالي⁽¹⁾ في مستصفاه.و سماها الشاطبي الأصول الكلية في الموافقات.⁽²⁾ وهناك من مزج بين تسميتين أو ثلاثة خلال حديثه عن الضروريات الخمس .

ومنه يمكن القول أن تحديد مصطلح خاص بالضروريات الخمس غير متفق عليه بين العلماء وهذا يوحي بأمرين.

- الأول : إما أن هذه المصطلحات مترادفة في معناه ومؤداها .

- الثاني : إما أن هذا الاختلاف له دلالة على عدم وضوح مفهوم المقاصد الضرورية .
ولتوضيح هذا الأمر لزم توضيح المصطلحات الأكثر استعمالاً من طرف الأصوليين خاصة مصطلح : المقاصد ، المصالح ، المناسب ، الكليات ، لاختيار المصطلح الأنسب لإضافة الضروريات إليه .

الفرع الأول: مصطلح المقاصد:

البند الأول: المقاصد لغة واصطلاحاً:

لقد استعمل لفظ المقاصد في كتب أهل الأصول واللغة معاً، و نظراً لعلاقة المعنى اللغوي بالمعنى الاصطلاحي يتعين علينا معرفة المعنيين؛ قصد فهم المعنى المقصود من كلمة " المقاصد" عند أهل الأصول.

المقاصد لغة، جمعٌ، مفردة مقصد، تطلق على معانٍ كثيرة كما أوردت ذلك معاجم اللغة العربية .

قال في مختار الصحاح: «قَصَدَ، القَصْدُ، إتيان الشيء، وبابه ضرب. وقصده وقصد

¹ - الغزالي، أبو حامد : حجة الإسلام ، محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي (450-505) الأصولي الفقيه ، المبرز في المنقول والمعقول ، ولد بطوس أخذ عن شيخه إمام الحرمين الجويني ، ألف التصانيف النافعة من أجلها: المستصفى في الأصول و المنحول في الأصول كذلك ن و إحياء علوم الدين ، انظر ترجمته في (طبقات الشافعية لابن هداية الله ص192 و شذرات الذهب ج6ص19 و معجم المفسرين ص192)
² - الموافقات ، ج3 ص256.

له وقصد إليه كلها بمعنى واحد . وقصدَ قَصْدَهُ ، أي :نَحَا نَحْوَهُ ... والقاصد القريب، يقال: بيننا وبين الماء ليلة قاصده ،أي هَيِّئَةُ السَّيْرِ لا تعب فيها ولا بلاء»⁽¹⁾

- ومن معاني المقاصد :استقامة الطريق قال تعالى: M < = > ? @

المستقيم⁽²⁾ .
D C B A E F G L النحل أي : بيان الطريق القاصد

- من معانيها الاعتدال والتوسط، وهو ما بين الإسراف والتقتير، والقصد في المعيشة؛ أن لا يسرف ولا يُقتَر، ويقال قصد في الأمر : لم يتجاوز فيه الحد ورضي بالتوسط⁽³⁾
أما اصطلاحاً:

اختلفت عبارات العلماء القدامى في تعريف المقاصد ، فلم يضعوا تعريفاً متفقاً عليه، كما قال الدكتور سميح الجندي:أنهم (لم يحددوا تعريفاً واضحاً للمقاصد إنما كان لهم استعمالات واصطلاحات واضحة ومطولة)⁽⁴⁾ .

فالقارئ لكتبهم الأصولية يجد لفظة المقاصد موجودة فيها بعينها أو بمعاني قريبة منها كالحكمة والمصلحة والمعاني والعلة، كقول الآمدي: (العلة في الأصل ، الباعث أي : مشتملة على حكمة صالحة ، أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم)⁽⁵⁾ .ووافقه في هذا المعنى كثيرون⁽⁶⁾ .

1 - مختار صحاح، ص341.

2 - كلمات القرآن، لحسين مخلوف، ص155.

3 - مقاصد الشريعة الإسلامية، زياد محمد أحمدان، ص13.

4 - أهمية المقاصد الإسلامية، سميح الجندي، ص28 .

5 - الأحكام ، الآمدي، ج3، ص186 .

6 - مثل ابن حاجب في مختصره 213/2 ، ابن اللحام في مختصره ص143، ابن عبد الشكور في فواتح

الرحموت ج2، ص260، وأمير باد شاه في تسيير التحرير، ج3، ص302.

وقولهم الحكمة من تشريع الحكم أي المقصود من تشريعه كقول عياض⁽¹⁾ في مداركه:
(الاعتبار الثالث : هو الالتفات إلى قواعد الشريعة ومجامعها وفهم الحكمة المقصودة بها من
شارعها)⁽²⁾.

ومنها المعاني، قال الشاطبي⁽³⁾: (الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها ، وإنما قصد
بها أمور أخرى ، هي معانيها وهي المصالح التي شرعت لأجلها)⁽⁴⁾.
وهذا الإمام ابن تيمية⁽⁵⁾ يوظف بعض الألفاظ السابقة في سياق واحد للدلالة على أنها
مقصود الشريعة قائلًا: (ومن أنكر ما اشتملت عليه الشريعة من المصالح والمخاسن والمقاصد
التي للعباد في المعاش والمعاد... فهو مخطئ ضال يعلم فساد قوله بالضرورة)⁽⁶⁾
والخلاصة إن علماءنا القدامى لم يحددوا للمقاصد تعريفًا، لكنهم عبروا عنها بألفاظ
مختلفة كما سبق أن قلنا: الحكمة والعلة والأسرار والمصلحة ورفع الحرج.

¹ - القاضي عياض: عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن اليحصبي السبتي (476-544) كان إماماً لأهل
المغرب في وقته في الحديث والتفسير والفقه والأصول، ولى القضاء في سبتة ، أخذ عن ابن حماد و ابن سراج و
ابن عتاب و أبي الوليد ابن رشد ورحل إلى المشرق . من مصنفاته : الشفا بتعريف حقوق المصطفى ، ترتيب
المدارك ، ومشارك الأنوار . انظر ترجمته في (شذرات الذهب ج6 ص226 و وفيات الأعيان ج3 ص483)

² - ترتيب المدارك ، القاضي عياض ج1 ، ص92.

³ - الشاطبي: هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي . (000 - 790) ، الفقيه
الأصولي المفسر المحدث ، له استنباطات جليلة و فوائد لطيفة اهتم بالتحليل والتدقيق في علوم الشريعة ، وقرأ كتب
الأكابر حتى قعد القواعد وأسس لعلم المقاصد من مؤلفاته: أشهرها كتابي ، الموافقات في أصول الفقه والاعتصام
في الحوادث و البدع وله أيضا كتب الإفادات والإنشادات . انظر ترجمته في (نيل الإبتهاج للتنبكي ص46 و
شجرة النور الزكية لخلوف، ج1، ص231 و معجم المفسرين، ج2، ص503)

⁴ - الموافقات ، الشاطبي، ج2، 385.

⁵ - ابن تيمية هو: أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام الحراني الدمشقي (661-728) ، هو الإمام المحقق
الحافظ المجتهد ، الأصولي المفسر الفقيه ، ولد بجران ن هاجر إلى دمشق بسبب غزو التتار ، تعلم حتى كان من
أكابر علماء الحنابلة ترك التقليد والتزم الاجتهاد ، ابتلي فحبس ، كانت بينه وبين الصوفية منازعات سببها البدع
في الدين ، له مصنفات كثيرة، منها : السياسة الشرعية و رفع الملام عن الأئمة الأعلام و مجموع الفتاوى و غيرها .
انظر ترجمته في : (معجم المفسرين ج1 ص41 ، و شذرات الذهب ج8 ص142 ، و أصول الفقه تاريخه
ورجاله ص305)

⁶ - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج8، ص 180/179 .

وهناك من خصها بالمقاصد الضرورية، كقول الغزالي: (ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم)⁽¹⁾. فهو بهذا يذكر المقاصد بالعدد، ولم يأت بتعريف ولا يمكن تسمية ما قاله تعريفاً.

لهذا نقول: (أنه لم يبرز على مستوى البحوث والدراسات الشرعية والأصولية تعريف محدد ومفهوم دقيق للمقاصد يحضى بالقبول و الاتفاق من قبل كافة العلماء أو أغلبهم، وقد كان جل اهتمامهم الاجتهادي مقتصرًا على استحضار تلك المقاصد والعمل بها أثناء الاجتهاد الفقهي دون أن يولونها حظها من التدوين تعريفًا وتمثيلاً وتأصيلاً وغير ذلك)⁽²⁾.

وقد اعترف الريسوني بصعوبة وجود تعريف محدد للمقاصد في كتب الأصول، فقال: (وكذلك لم أجد تعريفاً فيما اطلعت عليه عند الأصوليين وغيرهم من العلماء الذين تعرضوا لذكر المقاصد قديماً)⁽³⁾ لكن الباحثين المعاصرين حاولوا تعريف المقاصد بعد قراءتهم لما كتبه القدامى قراءة دقيقة، ولم تختلف كثيراً عباراتهم وألفاظهم في هذه التعاريف رغم كثرتها⁽⁴⁾ نختار منها .

- تعريف ولي الله الدهلوي⁽⁵⁾ (حيث عرفها بأنها علم أسرار الدين الباحث عن حكم الأحكام وملياتها وأسرار خواص الأعمال ونكتها)⁽⁶⁾.

- و قال ابن عاشور: (مقاصد الشريعة العامة: هي المعاني والحكم الملحوظة في جميع أحوال

¹ - المستصفي ، ج1، ص 286.

² - الاجتهاد المقاصدي ، الخادمي ، ج1، ص 48 .

³ - نظرية المقاصد عندا لشاطبي ، الريسوني ، ص 17.

⁴ - أورد الدكتور محمد أحمدان في كتابة مقاصد الشريعة الإسلامية زهاء إحدى عشر تعريفاً للمقاصد انظر ص16 إلى 22.

⁵ - الدهلوي هو: أحمد شاه بن عبد الرحيم العمري الحنفي (1114-1176 هـ). ولد ونشأ في الهند ، أصولي فقيه من أكابر علماء الهند حتى لقب بغزالي الهند، له مؤلفات نافعة منها : حجة الله البالغة ، الإنصاف في أسباب الخلاف ، وعقد الجيد في أحكام الاجتهاد و التقليد. انظر ترجمته في (معجم المفسرين ، ج1، ص 43 و أصول الفقه تاريخه ورجاله)

⁶ - حجة الله البالغة، ولي الله الدهلوي ، ج1 ، ص 21 .

التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة⁽¹⁾
- وقال علال الفاسي: (المراد بالمقاصد الشرعية، الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها)⁽²⁾.

- أما الريسوني فقد عرفها بقوله: (إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد)⁽³⁾.

وقسمها إلى ثلاثة أقسام، مقاصد خاصة وجزئية وعامة، هذه الأخيرة «هي التي تراعيها الشريعة وتعمل على تحقيقها في كل أبواب الشريعة... وهذا القسم هو الذي يعنيه غالباً المتحدثون عن مقاصد الشريعة»⁽⁴⁾.

- وأخيراً تعريف الخادمي إذ يقول: (المقاصد هي المعاني الملحوظة في أحكام الشريعة والمرتبة عليها سواء كانت تلك المعاني حكماً جزئية أو مصالح كلية أو سمات جمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد، هو تقرير عبودية الله تعالى و مصلحة الإنسان في الدارين)⁽⁵⁾.

- وقد جمع وهبة الزحيلي ألفاظ التعاريف السابقة وصهرها في تعريف فقال:

(مقاصد الشريعة هي المعاني والأهداف الملحوظة للشارع في جميع أحكامه أو معظمها أو الغاية من الشريعة والأسرار التي وضعها الشارع عن كل حكم من أحكامها)⁽⁶⁾.

ولعل هذا التعريف هو جمع بين تعريف الشيخ ابن عاشور و الشيخ علال الفاسي ليحصل له شرف الجمع بين المقاصد العامة والمقاصد الجزئية في تعريف واحد.

وهو ما فعله الدكتور خليفة بابكر الحسن بقوله: (هي المعاني والأهداف والحكم

الملحوظة للشارع في تشريعه للأحكام أو معظمها أو الأسرار التي أودعها تلك الأحكام)⁽⁷⁾

¹ - مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ج3، ص 165 من كتاب الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة للحبيب بن الخوجة

² - مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، ص7.

³ - نظرية المقاصد، الريسوني، ص7.

⁴ - نفس المرجع ص7.

⁵ - الاجتهاد المقاصدي، الخادمي، ج1، ص53.

⁶ - أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ج2، ص1017.

⁷ - فلسفة مقاصد التشريع، خليفة بابكر حسن، دار الفكر الخرطوم، ص8.

والخلاصة: أن هذه التعاريف متقاربة في مضمونها وألفاظها وإن اختلفت في مؤداها

فمنها: ما أشار إلى المقاصد العامة، كتعريفي ابن عاشور و الريسوني.

ومنها: ما أشار إلى المقاصد الجزئية كتعريفي، الدهلوي و الفاسي.

ومنها ما جمع بين المقاصد العامة والجزئية كتعريفي، الخادمي و الزحيلي.

وبالنظر إلى التعريف اللغوي والاصطلاحي، نجد أن أقرب المعاني اللغوية إلى المعنى

الاصطلاحي هو إتيان الشيء والقصد إليه، على اعتبار أنه هدف مقصود ووجهة ملحوظة.

والمقاصد على حسب ما تضمنته هذه التعاريف، أنها الحكم والمصالح التي تعتبر سراً

تشريع هذه الأحكام واعتبارها، فالمقاصد إذاً، ليست هي الوسائل والأسباب، بل هي ذات

الشيء المقصود، لما تضمنه من المصالح والأسرار والحكم.

واستناداً إلى هذا المعنى يمكن القول أن الضروريات مقصودة لذاتها لما في حفظها من

المصالح المرجوة، فهي إذاً المقاصد التي عناها الأصوليون بالضروريات الخمس أو المقاصد الضرورية.

البند الثاني: علاقة المقاصد بالمصالح

قد تبين لنا أن المصالح قسمان: مصالح حقيقية، وهي اللذات والأفراح. ومصالح

مجازية، وهي الأسباب المؤدية للمصالح، أما المقاصد فهي ذات الشيء المقصود المتضمن

للمصلحة، ومنه يمكن القول أن كل مقصد شرعي يتضمن المصلحة، وليس كل مصلحة

هي مقصودة شرعياً. لأن (المصلحة لا تكون مصلحة حقيقية إلا إذا تحققت معها مقاصد

الشرعية، فقد يظهر أن هذا الأمر فيه خير والمنفعة والمصلحة، لكنه لا يحقق مقصد

الشارع)⁽¹⁾. إذ لا بد أن تكون (المقاصد ورعايتها والجري على سننها وعدم مناقضتها،

عنصراً رئيسياً وشرطاً مهماً في اعتبار المصالح)⁽²⁾.

والخلاصة أن بين المقاصد والمصالح خصوص وعموم. فالمقاصد أخص من المصالح،

وخصوصية المقاصد تقتضي ثباتها وعدم خضوعها لتغير الزمان والأشخاص، بخلاف

1 - أهمية المقاصد، سميح عبد الوهاب الجندي، ص 162.

2 - مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، يوسف البدوي، ص 358.

المصالح فهي تتسم بتغير الظروف والأشخاص، كما تخضع لميزان الترجيح بسبب النفع والضرر الكامن فيها عند تعارضها.

البند الثالث: الفرق بين المقاصد والمصالح:

يبدو لي أن هناك فرق بين المصطلحين، ويمكن أن نلمس ذلك من خلال كلام الإمام الغزالي وهو بصدد الحديث عن المصلحة حيث يقول: (أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع المضرة، ولسنا نعني به ذلك ، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكن نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم وما لهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة)⁽¹⁾.

في هذا النص يفرق الغزالي بين المقاصد والمصالح .

فالمصالح هي مصالح الخلق ومقاصدهم التي يسعون جلباً لها ودفعاً عنها لتحقيق مقاصدهم ، فهي إذا كثيرة ومتنوعة بحسب الظروف والأشخاص .

أما المقاصد: فهي مقاصد الشرع من الخلق فهي ثابتة قطيعة ، عامة محدودة، هي أصول المصالح ولبها ، فالمصالح المبنية في الأحكام الجزئية وتفاريع الأحكام ، خادمة لهذه المقاصد الثابتة وبهذا يتضح لنا أن مقصود السابقين من المقاصد الضرورية التي ذكرها الأصوليون في كتبهم هي المقاصد الثابتة ، بخلاف المصالح التي لا حصر لها ، والتي جلبها ودفعها يتسم بالضعف والقوة بحسب الزمان والمكان والأشخاص والأحوال، لأن المنافع والمضار كما قال الشاطبي: (عامتها أن تكون إضافية لا حقيقية ومعنى كونها إضافية أنها منافع ومضار في حال دون حال وبالنسبة لشخص دون شخص أو وقت دون وقت)⁽²⁾ قوله إضافية هو تأكيد لنسبيتها وخضوعها للمكان والزمان والأشخاص وما كان مصلحة ضرورية اليوم قد يكون مصلحة حاجية غداً.

¹ - المستصفي ، ج 2 ، ص 481 - 482.

² - الموافقات ، ج 2 ، ص 352.

الفرع الثاني: مصطلح الضرورة:

البند الأول: تعريفه الضرورة لغة و اصطلاحاً:

الضرورة لغة:

الضرورة: اسم لمصدر الاضطرار، تقول حملتني الضرورة على كذا وكذا والاضطرار الاحتياج؟ إلى الشيء و قد اضطر إلى الشيء؛ أي إليه، قال تعالى: M i k j

Lwv u t siq pon ml البقرة

والضرورة كذلك تعني الحاجة، قال في اللسان: (ورجل ذو ضارورة وضرورة أي حاجة وقد اضطر إلى شيء أُلجئ إليه) (1)

(والضرر: الضيق، ومكان ذو ضررأي: ضيق، ومكان ضرر: ضيق) (2)

قال في القاموس المحيط: (الاضطرار: الاحتياج إلى الشيء واضطره إليه أحوجه وألجأه... والضرورة الحاجة والضرر الضيق) (3)

وقال الكفوي (4) في كلياته: (والاضطرار بمعنى حمل الإنسان على ما يكره ضربان:

اضطرار بسبب خارجي، كمن يُضرب أو يُهدد لينقاد، واضطرار بسبب داخلي، كمن

اشتد جوعه فاضطر للسرقة ومنه M i k j Lwn ml البقرة) وأصل

الاضطرار عدم الامتناع عن الشيء قهراً (5). ويؤكد هذا المعنى الراغب الاصفهاني في

مفرداته فيقول: (الإضرار: حمل الإنسان على ما يضره وهو في التعارف حمله على أمر

يكرهه) (6) وقسم الراغب (1) الاضطرار إلى سبب خارجي وداخلي، فالخارجي كمن يُكره

1 - لسان العرب ابن منظور، مج4، ج29، ص 2574.

2 - نفس المرجع و الصفحة .

3 - القاموس المحيط، مادة ضرر، مج2 ص107 .

4 - الكفوي، هو: أيوب بن موسى الحسيني القزيمي الكفوي، من قضاة الأحناف، ولد في كفا بالقزم وولي

القضاء بها وبالقدس وبغداد، عاد إلى اسطنبول فتوفي بها ودفن في تربة خالد سنة 1094، له كتب بالتركية،

من مؤلفاته: الكليات انظر ترجمته في: (معجم المؤلفين، 3، ص31. و الأعلام للزركلي، ج2، ص38).

5 - الكليات، الكفوي، ص 136 .

6 - المفردات، الراغب الأصبهاني ص294 .

على فعل شيء بالتهديد بالقتل أو الضرب، أما الداخلي فله عند الراغب جهتان: جهة تكون (بقهر قوة له لا يناله بدفعها هلاك كمن غلب عليه شهوة خمر وهذا اضطرار مجازي)⁽²⁾ وجهة تكون (بقهر قوة يناله بدفعها هلاك كمن اشتد به الجوع فاضطر إلى أكل الميتة)⁽³⁾ وهذه ضرورة حقيقة.

والخلاصة أن الضرورة تدور حول الإلحاء والضيق والاحتياج وكلها معان تتضمن معنى القهر.

الضرورة اصطلاحاً

تقاربت تعاريف العلماء للفظ الضرورة اصطلاحاً، فمن خلال عرض أقوالهم ندرك هذا التقارب، فقد عرفها بعضهم.

بأنها أي الضرورة : (الحالة الملجئة لتناول الممنوع شرعاً)⁽⁴⁾

وعرفها أحمد الدردير⁽⁵⁾ في شرحه الكبير بأنها: (الخوف على النفس من الهلاك علماً أو ظناً)⁽⁶⁾.

وقال الجصاص⁽⁷⁾ في أحكامه ، الضرورة هي : (خوف الضرر أو الهلاك على النفس أو بعض

¹ - الراغب الأصبهاني: هو الحسين بن محمد بن المفضل الأصبهاني المعروف بالراغب من أهل أصبهان، أديب، سكن بغداد، كان من أذكى المتكلمين ومن العلماء الحكماء ؛ توفي سنة 502هـ ، من مؤلفاته : المفردات في غريب القرآن، الذريعة إلى مكارم الشريعة . انظر : الإعلام 255/2 و سير أعلام النبلاء 120/18

² - نفس المرجع والصفحة.

³ - نفس المرجع والصفحة.

⁴ - درر الحكم ج 1 / 38

⁵ - الدردير هو: أحمد بن محمد بن أحمد، العدوي ، الخلوئي، الشهير بالدردير، العالم الفقيه المتبحر في العلوم النقلية والعقلية، شيخ المالكية ومفتيها، يعرف بخليل الصغير. من مؤلفاته: شرح مختصر خليل المسمى بالشرح الكبير و أقرب المسالك لمذهب مالك و شرح أقرب المسالك المسمى بالشرح الصغير. انظر ترجمته في (شجرة النور الزكية، ص 359 و الإعلام، ج 1، ص 244)

⁶ - الشرح الكبير الدردير، ج 2، ص 15 .

⁷ - الجصاص هو أبو بكر، احمد بن علي الرازي ، الجصاص نسبة للعمل بالجص، (305-370) إمام الحنفية في وقته ، انتهت إليه رئاسة الأصحاب، أخذ عن أبي سهل الزجاج، وأبي الحسن الكرخي، سلك طريق الزهد كشيخه الكرخي ، استقر له التدريس ببغداد. من مؤلفاته: أحكام القرآن، شرح مختصر الكرخي، شرح مختصر

الأعضاء بترك الأكل)⁽¹⁾.

وذكر القرافي في الذخيرة تعريفاً نقله عن الجواهر لعبد الله ابن شاس المصري (ت 610) فقال : (الضرورة هي ظن خوف الهلاك على النفس ولا يشترط الإشراف على الموت لأن الكل حينئذ لا يفيد)⁽²⁾

وعرف المرداوي⁽³⁾ في الإنصاف الاضطرار بأنه (أن يخاف التلف... إذا علم أن النفس تكاد تتلف... أو خاف ضرراً أو مرضاً أو انقطع عن الرفقة فأدى إلى هلاكه)⁽⁴⁾

وقال في المقنع: (الضرورة المبيحة: هي التي يخاف التلف بها إن ترك الأكل، قال أحمد: إذا كان يخشى على نفسه، سواء كان من جوع، أو يخاف إن ترك الأكل عجز عن المشي وانقطع عن الرفقة فهلك، أو يعجز عن الركوب فيهلك)⁽⁵⁾

وخلاصة تعاريف العلماء : أنها تلك التي تؤول إلى هلاك النفس . وإن كان التعريف الأول عرف الضرورة تعريف عام ، بأنه الملجئ إلى فعل الممنوع.

وعلى العموم : فالضرورة لن تتحقق إلا إذا كان الامتناع على الفعل يؤدي عن طريق العلم أو الظن القريب من العلم لا المتوهم، إلى ذهاب النفس وهلاكها. وغالب التعاريف تمثل بأكل المحرم عند خوف الموت.

الطحاوي، و كتاب أصول الفقه .انظر ترجمته في (طبقات الحنفية ج1 ص20 و سير أعلام النبلاء ج10 ص232)

¹ - أحكام القرآن، الجصاص، ج1، ص 150 .

² - الذخيرة، القرافي، ج 4، ص 109 .

³ - المرداوي هو: علاء الدين علي بن سليمان بن أحمد الدمشقي الصالحي الحنبلي (817-0-885) ولد بـ "مردا" من أعمال فلسطين، ونشأ بها ونسب إليها ، حفظ القرآن ، وأخذ العلم عن الشهاب أحمد بن يوسف وغيره، تتلمذ على يديه أعلام منهم : البرهان بن مفلح وعز الدين أبو البركات الكنائي . من تصانيفه: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، و تحرير المنقول في تهذيب أو تمهيد علم الأصول وجعل عليه شرحاً سماه التحبير. انظر ترجمته في (شذرات الذهب، ج7، ص340 و كشف الظنون، التهانوي، ج1 ص357 و هدية العارفين، ص736)

⁴ - الإنصاف في الراجح من الخلاف، المرداوي، ج20، ص 237 مطبوع مع المقنع والشرح الكبير .

⁵ - المقنع مع الشرح الكبير ، ابن قدامة شمس الدين أبو الفرج، ج20، ص 237 .

وإذا ذهبنا إلى تعريف الضرورة عند المعاصرين نجدهم يحاولون الجمع بين تعاريف السابقين والمفاهيم المقاصدية الجديدة .

حيث يعرفها الدكتور يوسف قاسم بقوله: (هي خوف الهلاك على النفس أو المال) (1). وهو أشبه بتعريف الدردير و الجصاص مع إضافة المال .

وفي كتابه نظرية الضرورة، وهبة الزحيلي يرى بأنها : (أن تطرأ على الإنسان حالة من الخطر أو المشقة الشديدة بحيث يخاف حدوث ضرر أو أذىً بالنفس أو بالعضو أو بالعرض أو بالعقل أو بالمال وتوابعها، ويتعين أو يباح عندئذ ارتكاب الحرام أو ترك الواجب أو تأخيره عن وقته دفعا للضرر عنه في غالب ظنه ، ضمن قيود الشرع) (2)

فالزحيلي في تعريفه هذا ، يربط الضرورة بما يكون له ضرر على أحد المقاصد الضرورية، ولم يقيد الضرر بالهلاك أو الموت وإنما بالخطر والمشقة الشديدة.

كما عرفها جميل بن مبارك بقوله : (خوف الهلاك أو الضرر الشديد على أحد الضروريات ، للنفس أو الغير ، يقينيا أو ظنا إن لم يفعل ما يدفع به الهلاك أو الضرر الشديد) (3).

والخلاصة أن المعاصرين جعلوا الضرورة؛ ما يؤدي إلى الهلاك أو الضرر الشديد في حالة الامتناع عن الفعل .

ولو أردت أن أعرف الضرورة ، لم أزد شيئاً، لكنني أحبُّ أن أجمع في تعريفها عبارات السابقين فأقول الضرورة : هي الحالة الملجئة لفعل الحرام أو ترك الواجب لدفع الضرر عن النفس أو المال أو غيرهما مما يسبب هلاك أو مشقة شديدة.

البند الثاني: تعريف المقاصد الضرورية:

مهما بحثت في كتب علمائنا ، فإنك لا تحصل على تعريف لمصطلح " المقاصد الضرورية " كمصطلح مركب من كلمتين، قد نجد عبارات حوتها كتبهم تشير إلى تعريف المقاصد، لكنها تعاريف مختلفة على اعتبار أن كل منهم نظر إليها من زاوية معينة :

1 - نظرية الضرورة الشرعية، ليوسف قاسم، ص80 .

2 - نظرية الضرورة الشرعية، وهبة الزحيلي، ص25 .

3 - نظرية الضرورة الشرعية وحدودها و ضوابطها ، جميل مبارك ، ص28 .

- فمنهم من نظر إليها من حيث حاجة الأمة إليها فقال عنها: (ما تصل به الحاجة إلى حد الضرورة)⁽¹⁾.

- ومنهم من نظر إلى عددها فقال أنها: (ما تتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمس التي اتفقت الملل على حفظها)⁽²⁾.

- ومنهم من نظر إلى مرتبتها من حيث اعتبار الشرع لها فقال: (هو أعلى المراتب في إفادة ظن الاعتبار)⁽³⁾.

- ومنهم من نظر إلى أهميتها من حيث التفات الشرع لها، فقال عنها: هي (الأمر التي عرف من الشارع الالتفات إليها في جميع أحكامه ويستحيل أن يفوتها في شيء من أحكامه بل جميع التكاليف الشرعية تدور حولها بالحفظ والصيانة)⁽⁴⁾.

فحوى هذه التعاريف يبين مدى أهمية المقاصد الضرورية عند الشارع الحكيم، لهذا قال الغزالي: (وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشمل عليه ملّة من الملل وشريعة من الشرائع التي أُريد بها إصلاح الخلق)⁽⁵⁾.

- ومنهم من نظر إلى أثرها في الدين والدنيا فقال: (أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فُقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد و تهاجر وفوت حياة وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين)⁽⁶⁾.

وعند النظر إلى هذه التعاريف ، يظهر لي أنهم لم ينظروا إلى مصطلح المقاصد الضرورية كمفهوم مركب من كلمتين - المقاصد و الضرورية - لذا اختلفت عباراتهم. ولو أنهم

¹ - حاشية البناي على جمع الجوامع ص 280 . وانظر: التقرير و التحبير ج3، ص183. و شرح الكوكب المنير، ج4، ص159 و فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ، ج2، ص311 و نبراس العقول لعيسى منون، ج1، ص278.

² - الإهراج شرح المنهاج لعلي بن عبد الكافي السبكي ج3، ص178. و البحر المحيط ، ج5، ص209 و الحصول ، ج5، ص16 و إرشاد الفحول ص71.

³ - شرح مختصر المنتهى الأصولي، ص420، ج3 . و رفع الحجاب عن مختصرات ابن الحاجب ج4 ص334 .

⁴ - معالم أصول الفقه ، الجيزاني ، ص244.

⁵ - المستصفي الغزالي ، ج2، ص483.

⁶ - الموافقات، الشاطبي ، ج2، ص8 .

نظروا إليها كمصطلح مركب، وعرفوها مركبةً لكان ذلك أجدى وأنفع .

البند الثالث: نظرة حول تعريف الشاطبي للضروريات:

أغلب تعاريف المعاصرين للمقاصد الضرورية ترجع إلى تعريف الشاطبي؛ إما نقلاً له بألفاظه أو بمعناه و تعريف الشاطبي يقول: (أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تخر مصالح الدنيا على استقامة بل على تهارج وفوت حياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين)⁽¹⁾ بل أكد - رحمه الله - في قول آخر أنها أساس الوجود الدنيوي والآخرون حيث قال: (أن مصالح الدنيا والدين مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة المذكورة فيما تقدم فإذا اعتبر قيام هذا الوجود الدنيوي مبنياً عليها، حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود؛ أعني ما هو خاص بالمكلفين والتكليف، وكذلك الأمور الأخروية لا قيام لها إلا بذلك)⁽²⁾

فإذا أمعنا النظر في تعريف الشاطبي للضروريات، نلاحظ أنه ليس تعريفاً للمقاصد الضرورية كمصطلح مركب من لفظين، بقدر ما هو تعريف لمعنى الضرورية؛ فإذا حللنا التعريف نلاحظ فيه الإشارات التالية:

- الأولى: أشار إلى قيمة الضروريات فهي أساسية لا بد منها.
 - الثانية: أشار إلى آثارها التي هي نوعان:
 - الأول: أثر إيجابي يتمثل في حصول مصالح الدنيا والدين عند وجودها.
 - والثاني: أثر سلبي يتمثل في حصول التهارج وفوت حياة عند فقدانها.
- ورغم أنني قلبت النظر في كثيراً من بطون كتب المقاصد، فلم أعثر على تعريف لمصطلح المقاصد الضرورية كمصطلح مركب، فالسابقون من أهل الفن اكتفوا بذكر عددها كما فعل الغزالي، أو ذكروا تعريفاً للفظ الضروري كقولهم الضروري: (هو ما كانت مصلحته في محل الضرورة)⁽³⁾ أو هي (ما انتهت الحاجة فيه إلى حد الضرورة)⁽¹⁾، دون الالتفات إلى لفظ "المقاصد" مركب مع لفظ "الضرورية".

1 - الموافقات، ج1، ص20.

2 - نفس المرجع، ج1، ص32.

3 - الكوكب الساطع، السيوطي، ج2، ص246 . والكوكب المنير، ج4، ص109.

البند الرابع: تعريف المعاصرين للمقاصد الضرورية

أما المعاصرون فلم أقف لأحدهم على تعريف عرفها تعريفاً مركباً، بل ما جادت به أقلامهم هو إعادة تعريف الشاطبي لها - وإن كنت أراه تعريفاً للضروريات لا تعريفاً للمقاصد الضرورية كما سبق - وبعضهم حوّر أو بدّل بعض ألفاظه كما فعل يوسف البدوي في كتابه مقاصد الشريعة عند ابن تيمية حيث قال: (الضروريات ما لا بد منها في صلاح العباد في المعاش والمعاد بحيث إذا فاتت وانمحت شقوا شقاوة لا سعادة معها في الدنيا ولا في الآخرة وتلاشى دينهم وفسدت أبدانهم وانقطع نسلهم)⁽²⁾ وقال عنها فراج حسين أنهما: (الأعمال والتصرفات التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا وصيانة مقاصد الشريعة)⁽³⁾

أما بن زغيبه فيعرفها بقوله: (هو ما يتسم بإيجاده، جريان المصالح الدنيوية على وجه لا يختل به نظامها المشروع. وفي انعدامه يتطرق إليها التهارج واختلال النظام في حالة الاجتماع والانفراد)⁽⁴⁾

لكن ابن عاشور ينفرد بإعطائها تعريفاً يؤول إلى المقاصد الضرورية كمصطلح مركب من لفظين، على ما اعتقد، يقول ابن عاشور وقد سماها المصالح الضرورية: (وهي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، بحيث إذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاشي)⁽⁵⁾

هذا التعريف يتميز عن بقية التعريفات، بإضافة خاصية ثالثة للمصالح الضرورية، فلم يكتف ببدئيتها ولا بأثر اختلالها وانخراطها فقط، بل أضاف: ضرورة تحصيلها والذي يعنى جلب أسباب وجودها ودفع أسباب انعدامها.

¹ - التقرير والتحبير ، محمد أمير الحاج ، ج3 ، ص183 . و شرح المحلي جمع الجوامع مع حاشية العطار، ج2، ص322

² - مقاصد الشريعة عند ابن تيمية ، البدوي، 445

³ - انظر مقاصد الشريعة العامة لابن زغيبه ، ص150

⁴ - مقاصد الشريعة العامة لابن زغيبه، ص150

⁵ - مقاصد الشريعة عند ابن عاشور، ت: الحبيب بن الخوجة، ج3، ص232

الخلاصة: بعد قراءتي لمختلف تعريفات العلماء للضروريات أعتبر تعريف الطاهر بن عاشور أقرب تعريف يُحسنُ بنا أن نجعله تعريفاً للمقاصد الضرورية.

المطلب الثاني: بيان المصطلحات ذات الصلة بالمقاصد الضرورية

تمهيد:

كما سبق أن بينتُ ، أنه قد وردت في كتب العلماء مصطلحات مختلفة يقصدون منها الحديث عن الضروريات الخمس ، فسموها المصالح الضرورية والمقاصد الضرورية والكليات الضرورية ، وسموها بعضهم المناسب الضروري وبعضهم بالأصول الخمسة . فتعدد المصطلحات لمسمى واحد، يعني أن هناك صلة بينهما، ولمعرفة هذه العلاقة يلزمنا الحديث عن هذه المصطلحات لمعرفة المعنى اللغوي و الاصطلاحي لكل منها، ولا يقولنَّ أحدٌ أن هذه المصطلحات تعني شيئاً واحداً عندهم، ويقول: لا مشاحة في الاصطلاح، فإني أقول: أن للمصطلح أهمية كبيرة وإن كان بعض المفكرين ينكر (أهمية المصطلحات ويرددون عبارة اشتهرت كثيراً وهي: لا مشاحة في الاصطلاح. لكن هذا القول مرفوض من جانب المفكرين بشكل قاطع . فالمصطلح هو المرحلة الأخيرة لاستقرار دلالة معينة في الأذهان ، وبناءً عليه فإذا كان هذا المصطلح ينطوي على خلل معين في التصورات انتقل هذا الخلل إلى بقية المفاهيم) (1)

لأجل ذلك لا بد من وقفة متأنية مع هذه المصطلحات، لبيان وتوضيح مدى تأثيرها في توضيح صورة هذا المبحث الأهم من علم المقاصد ، ألا وهو مبحث الضروريات الخامس.

¹ - معرفة النفس الإنسانية في الكتاب و السنة ، سميح عاطف الزين ، دار الكتاب اللبناني ، طبعة 1، 1991،
مج 1، ص 20 .

الفرع الأول: مصطلح المصلحة:

البند الأول: معناها عند أهل اللغة:

هي المنفعة اسماً و معنىً، وهي ضد الفساد، كما أن المنفعة ضد الفساد، قال في تاج العروس: الصلاح ضد الفساد و قد يوصف بآحاد الأمة⁽¹⁾

وقال في مقاييس اللغة: (الصَلَح: الصاد و اللام و الحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد يُقال: صلح الشيء يصلح صلاحاً ويقال: صلح بفتح اللام)⁽²⁾

البند الثاني: معناها عند العلماء:

فقد عرفها الغزالي بقوله: (أما المصلحة فهو عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة)⁽³⁾

وقال عنها الطوفي⁽⁴⁾: (هي على وزن مفعلة من الصلاح ، وهو كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له ، كالقلم يكون على هيئته الصالحة للكتابة، والسيف على هيئته الصالحة للضرب به)⁽⁵⁾

أما ابن عاشور فقال: (أما المصلحة فهي كاسمها شيء فيه صلاح قوي ، ولذلك اشتق لها صيغة المفعلة الدالة على اسم المكان الذي يكثر فيه ما منه اشتقاقه، وهو مكان مجازي)⁽⁶⁾ وقد أيدته في هذه المعنى مصطفى زيد، حيث أسند هذا الرأي لعلماء الصرف والنحو، فقال: (أما علماء التصريف والنحو فقد قرروا أن المصلحة مفعلة من

¹ - تاج العروس ، ج 6 ، ص 547 .

² - معجم مقاييس اللغة ، ج 3 ، ص 303 .

³ - المستصفي ، ج 1 ، ص 481 .

⁴ - الطوفي، هو: سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الصرصري البغدادي (673-716)، أصولي نحوي، ولد في قرية طوف من أعمال العراق ، رُمي بالشيعة ، ضرب وحبس وعذب . قال ابن عباد : كان شيعياً منحرفاً في الاعتقاد عن السنة . من مؤلفاته : شرح الأربعين، مختصر الروضة و شرحه ، و الذريعة إلى أسرار الشريعة. انظر ترجمته في : (شذرات الذهب ج 8 ، ص 71 و أصول الفقه ، تاريخه ورجاله ج 1، ص 425)

⁵ - رسالة في رعاية المصلحة الطوفي ، ت : أحمد عبد الرحيم السايح ، الدار المصرية اللبنانية ، ط 1 ،

1993 ، ص 25

⁶ - مقاصد الشريعة لابن عاشور، مج 2 ، ص 200 .

الصالح، بمعنى حسن الحال، وأن صيغة مفعلة هذه، تستعمل لمكان ما كثر فيه الشيء المشتق منه، فالمصلحة عندهم إذاً شيء فيه صلاح قوي⁽¹⁾

البند الثالث: دلالة المعاني اللغوية للمصلحة:

وعند تدقيق النظر في هذه التعاريف نجدها تُلخّص المصلحة في ثلاث معانٍ:

الأول: المصلحة تعني المنفعة والصلاح المقترن بالأمر المطلوب، كقول عمر ابن خطاب رضي الله عنه لأبي بكر رضي الله عنه لما اقترح جمع القرآن بعد ما رأى من ذهاب حملة القرآن في حرب الردة؛ لما فيه من المصلحة للدين والأمة، فتردد أبو بكر رضي الله عنه في ذلك فقال عمر ابن الخطاب رضي الله عنه: « هو الله خير»⁽²⁾. وهو ما يوافق لغة ما أورده الفيومي⁽³⁾ في المصباح المنير، عند شرحه لمادة صَلَحَ بقوله: (صَلَحَ، يَصْلُحُ، بفتحين لغة ثالثة، فهو صالح، وأصلحه فَصَلَحَ، وأصلح: أتى بالصلاح وهو الخير والصواب، وفي الأمر مصلحة أي خيرٌ والجمع المصالح)⁽⁴⁾

الثاني: المصلحة: هي الوسيلة المتخذة لأجل الوصول إلى المطلوب. بمعنى أن المصلحة تطلق (ويراد منها الفعل الذي فيه صلاح. بمعنى النفع وهذا إطلاق مجازي من باب إطلاق السبب على المسبب)⁽⁵⁾

إذاً (فالمصلحة إذا أطلقت على ما يتعاطاه الإنسان من الأعمال الحالية لنفعه، كان الإطلاق مجازاً مرسلاً كالزراعة المؤدية إلى حصول المطعومات والتجارة المؤدية إلى الربح)⁽⁶⁾

¹ - المصلحة في الشريعة الإسلامية، مصطفى زيد، دار اليسر، ص 30

² - أخرجه البخاري - الفتح، في كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، ج 8، ص 700، رقم 4986.

³ - الفيومي، هو: أبو العباس، أحمد بن محمد بن علي، الحموي، لغوي معرف بكتابه المصباح المنير، ولد ونشأ بالفيوم بمصر، ورحل إلى حماة بسورية، توفي سنة 770هـ له من المؤلفات: نشر الجمان في تراجم الأعيان ذكره صاحب هدية العارفين، وله أيضاً شرح عروض بن الحاجب، وديوان خطب، ومن أشهر كتبه: المصباح المنير شرح غريب الرافعي الكبير. انظر ترجمته في (الأعلام، ج 1، ص 224، وهدية العارفين، ج 1، ص 113، و معجم المؤلفين، ج 2، ص 132)

⁴ - المصباح المنير ص 333.

⁵ - أهمية المقاصد، سميح الجندي، ص 141.

⁶ - أهمية المقاصد، سميح الجندي، ص 142.

و إلى هذا المذهب ذهب العز بن عبد السلام⁽¹⁾، عندما عدد المصالح وجعلها، (اللذات والأفراح وأسبابها والآلام والعموم وأسبابها)⁽²⁾ وقد اختلفت عبارات المحللين في شرح اللذة والألم والفرح والغم، من قائل أنها إدراك المآلم واللذات⁽³⁾ ومن قائل (إن اللذة عدمية وفسرها بعدم المنافي فلذة الأكل زوال الجوع ولذة الشرب زوال الظمأ)⁽⁴⁾

هذا التخبط في فهم كلام العز دفع الأستاذ العبد محمد النور أن يقول بعد مدارس المصالح عن المصلحة: (و يغلب على الظن أن ابن عبد السلام ليس قصده من الكلام في المصلحة وأنواعها... وإنما قصده بيان المصالح عموماً فاقتضى كلامه أن يأتي بجميع ما يطلق عليه أنه مصلحة سواء كان حقيقياً أم مجازياً... والخلاصة من ذلك أن كلام ابن عبد السلام لا يعطينا معنى محدداً للمصلحة في عرف أهل الأصول)⁽⁵⁾.

قول محمد النور، صحيح، وأضيف إليه: أن ابن عبد السلام وما اتصف به من الحس العرفاني و الوجداني يدفعه للحديث عن المصلحة بمعناها العام، ومن قرأ كتابه مصالح الأنام يلحظ البعد الآخروي لجميع مباحثه. لهذا لا أخاله يتحدث في كلامه السابق عن المصلحة التي نحن بصدددها عند الأصوليين، والذي أراه: أن المصلحة عنده هي كل نفع مس للإنسان حسياً أو معنوياً وإن سبباً، فهي إذاً أنواع ثلاثة.

¹ - العز، هو: عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن حسن بن محمد بن مهذب السلمي، المغربي أصلاً، الدمشقي مولداً، ثم المصري داراً ووفاة، الشافعي مذهباً، الشهير بالعز، ولد بدمشق (577-660) كان ورعاً تقياً أكسبه ذلك مهابة، لقب بسultan العلماء، قرأ الفقه على ابن عساكر والأصول على الآمدي، من مؤلفاته: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، و مختصر منه سماه القواعد الصغرى، وشجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، بداية السؤل في تفضيل الرسول. انظر ترجمته في (شذرات الذهب ج7 ص523 و طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ج8 ص248 و طبقات المفسرين للداودي ج1 ص313 طبقات الشافعية لان هداية الله ص222)

² - قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج1، ص12.

³ - رأي الأصوليين في المصلحة والاستحسان، العبد محمد النور، ج1، ص51/52.

⁴ - نفس المرجع، ص42.

⁵ - نفس المرجع، ص57.

1- مصلحة حسية وهي اللذات .

2- مصلحة معنوية وهي الأفراح .

3- مصلحة تشتمل على الأسباب الموصلة للمصالح وتسميتها مصلحة تسمية مجازية

وذلك من باب تسمية السبب باسم المسبب.

و دليلنا على ذلك أمور:

1- تمثيله اللذات بقوله تعالى: M يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِّنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ ^ط وَفِيهَا مَا

μ η ^ط وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٧١﴾ L الزخرف: وهي الماكل

وقوله تعالى: M يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِّنْ مَّعِينٍ ﴿٤٥﴾ بِيضَاءَ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ ﴿٤٦﴾ L الصافات

وهذا من المشروبات وهو أمر محسوس.

2- تمثيله للأفراح بقوله تعالى: M S R Q P O NML

LT الإنسان وقوله تعالى: M z y x wv u t s

{ | } ~ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٧٠﴾ L آل عمران وهو

شعور معنوي ووجداني. وكذلك قوله تعالى: M ﴿٧٠﴾ بِنِعْمَةِ مِّنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ

لَا يُضِيعُ أَجْرَ μ L آل عمران

3- ومثل لآلام بقوله تعالى: M إِنَّ الَّذِينَ μ η فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ

أَحَدِهِمْ مِّلٌ إِلَّا أَرْضٌ ذَهَبًا وَلَوْ أُفْتَدِيَ بِهِ ^ط أَوْلِيكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَّاصِرِينَ

﴿٩١﴾ L آل عمران، جملة عذاب أليم تدل على معنى الألم الحسي. وقوله تعالى:

M يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُ، وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ ﴿٩١﴾ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ ^ط

وَمِنْ وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ L إبراهيم و فيها ألم سكرة الموت عند خروج الروح

من الجسد و هذا ألم حسي.

4 - ومَثَلٌ لِلْغَمُومِ: بقوله تعالى: **M كَلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا** ۞ ۞ ۞

وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ ﴿٢٢﴾ L الحج وهو غَمُّ التضييق على الكافرين في النار وهو أمر معنوي.

5- أما عن الأسباب فيقول العز: (المصالح ضربان أحدهما حقيقي وهو الأفراح واللذات والثاني: مجازي وهو أسباها) (1).

ويرى أنه يمكن أن تكون أسباب المصالح مفسد ، ومثل لذلك (كقطع الأيدي المتأكلة حفظاً للأرواح ، كالمخاطرة بالأرواح في الجهاد) (2) . لمصلحة النفس والدين .
وعليه يمكن القول أن حديث العزّ عن المصلحة بهذا المعنى العام المطلق، ليس مقصوداً لعلماء الأصول والمقاصد .

عوداً إلى موضوع تسمية السبب مصلحة ، قد تسمى مثلاً الصلاة مصلحة؛ لأنها سبب لحصول الصلاح الخُلقي ، الظاهري منه والباطني ، والسفر مصلحة؛ لأنه سبب في حصول الراحة وإزالة الأحزان ، وكل هذا نسميه مصلحة مجازية كما قال العز .

الثالث : المعنى الثالث للمصلحة أخذَه أصحابه من تصريف الكلمة ، حيث أن المصلحة على وزن مفعلة وهذه الصيغة تدل على اسم مكان يكثر فيه ما منه اشتقاقه ، مثل: مأسدة، اسم مشتق من أسد دل على مكان تكثر فيه الأسود ، ومثله مذأبة . فهي كما يقول ابن عاشور: (كاسمها شيء فيه صلاح قوي ، ولذلك اشتق لها صيغة المفعلة الدالة على اسم المكان الذي يكثر فيه ما منه اشتقاقه وهو مكان مجازي) (3).

1 - قواعد الأحكام للعز ، ج 1 ، ص 14 .

2 - قواعد الأحكام للعز ، ج 1 ، ص 14 .

3 - مقاصد الشريعة ، ابن عاشور ، تحقيق الحبيب بن الخوجة ، ج 3 ، ص 200 .

وقد ساند هذا الرأي الدكتور مصطفى زيد ونسبه إلى علماء التصريف فقال: بأنهم (قرروا أن المصلحة مفعلة من الصلاح بمعنى حسن الحال وأن صيغة مفعلة هذه ، تستعمل لمكان ما كثر فيه الشيء المشتق منه . فالمصلحة عندهم إذاً شئى فيه صلاح قوي) (1) وقد رُدَّ هذا الرأي من طرف علماء العربية منهم الاسترأبأذي (2) ، حيث قال: (وأعلم أن الشيء إذا كثر بالمكان وكان اسمه جامدا ، فالباب فيه مفعلة بفتح العين كالمأسدة والمسبعة والمذأبة ، أي : الموضع الكثير الأسد والسباع والذئاب وهو مع كثرته ليس بقياس مطرد) (3).

ولقد صحح هذا القيد إبراهيم الكيلاني فقال : (وهذا القيد ذكره الأسترأبأذي وإن لم ينص عليه كثير من المتقدمين من أهل العربية ، وهو قيد صحيح كما يدل عليه السماع ، والظاهر أن إدخال تاء التأنيث في المصلحة بمعنى اسم المكان إنما هو لإرادة معنى البقعة كالمقبرة والمدرسة) (4).

وخالصة ما تقدم، وبعد التدقيق في هذه المعاني ، أن أقربها إلى حقيقة المصلحة هو المعنى الأول ، لأنه يجعل المصلحة تلك المنافع المقارنة والمتحصل عليها من الأمر المتوخى منه الصلاح أما المعاني الأخرى فهي معاني مجازية ، والمجاز لا يغني عن الحقيقة .

البند الرابع: المصلحة اصطلاحاً: بعد ذكرنا للتعريف اللغوي للمصلحة ، نشرع في المعنى الاصطلاحي فنقول: اختلفت عبارات المؤلفين في معنى المصلحة اصطلاحاً والمراد بالمصلحة عندهم هي ، (المصلحة المرسلة لأنها في موضع الخلاف بين العلماء، أما مطلق المصلحة فإنه لم ينفها الشارع الحكيم) (5) وهذه أقوالهم .

1 - المصلحة في التشريع الإسلامي ، مصطفى زيد، ص 30.

2 - الإسترأبأذي، هو: رضي الدين محمد بن الحسن السمناني الملقب ب نجم الأئمة ، نحوي ، متكلم ، من مؤلفاته: شرح الشافي في الصرف ، وشرح الكافية في النحو و حاشية على تجريد العقائد. انظر عن ترجمته:

(شذرات الذهب ج5 ، ص395 و معجم المؤلفين ج9، ص173).

3 - نقلا من كتاب قواعد المقاصد لإبراهيم الكلاني ، ص400.

4 - قاعد المقاصد ، إبراهيم الكيلاني ، ص400

5 - رأى الأصوليين في المصلحة و الاستحسان ، العبد محمد النور، ج1 ص55.

- عرفها الغزالي بقوله المصلحة التي نعيها (المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يحفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة)⁽¹⁾.

- وعرفها الرازي⁽²⁾ بأنها : (عبارة عن المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم، من حفظ دينهم و نفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم ، طبق ترتيب معين فيما بينها)⁽³⁾.

- أما الشاطبي فقد عرفها بقوله:(وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشة ونيل ما تقتضيه أوصافه الشهوانية على الإطلاق حتى يكون منعماً)⁽⁴⁾

- أما العز فقد قسمها إلى أربعة أقسام وقال عنها أنها: (اللذات وأسبابها والأفراح وأسبابها)⁽⁵⁾ وقد سبق الحديث عن رأيه في فرع المصلحة لغة .

وقد اقترب الطوفي من تعبير العزِّ جاعلاً معناها العربي- الاصطلاحي- بعد أن ذكر المعنى اللغوي و ثلث بالشرعي، قال: (أما حدُّها بحسب العرف فهو السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع كالتجارة المؤدية إلى الربح)⁽⁶⁾

وبالنظر لهذه التعاريف نرى أن التعاريف الثلاثة الأولى أي تعريف كل من (الغزالي، الرازي، الشاطبي) تجعل المصلحة ما يحفظ المقومات الأساسية لحياة الإنسان سواء كان هذا

¹ - المستصفي ، الغزالي ، ج1، ص 482 .

² - الرازي، هو: فخر الدين الإمام محمد بن عمر بن حسين (544-606) من كبار الأصوليين والفقهاء الشافعية ، يقال له ابن خطيب الري من متكلمي أهل السنة و الجماعة ، ولد بطبرستان ، ونشأ في بيت علم تحت رعاية أبيه العالم ضياء الدين عمر من علماء الشافعية ، وحيثما ذكر لقب الإمام في كتب الأصول و الفقه الشافعية فهو الإمام الفخر الرازي، من تلاميذه الإمام البغوي، من مؤلفاته : الحصول والمعالم كلاهما في الأصول . انظر ترجمته في: (طبقات الشافعية لابن هداية الله ص216، و أصول الفقه تاريخه ورجاله ص225 ومعجم المفسرين ج2ص596)

³ - انظر هامش إرشاد الفحول، ص790 .

⁴ - الموافقات، الشاطبي، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان ، دار ابن عفان ، ط1 ، 1997 ،

مج 2 ، ص 44.

⁵ - قواعد الأحكام ، العز ، ج1 ، ص 15 .

⁶ - رسالة في رعاية المصلحة ، الطوفي ، ص 25 .

الأساس معنوي أو مادي أو ذاتي - فالمعنوي : الدين والمادي: المال والذاتي: هو نفس الإنسان وما يحويه من روح وعقل.
وما تتميز به هذه التعاريف، أنها لم تعرف المصلحة كمفهوم، وإنما ذكرت بالتعيين مصادر المصلحة المطلوبة.

أما العز و الطوفي، فقد جعلوا المصلحة، هي السبب المؤدي إلى المصلحة، وهذا من باب تسمية السبب باسم المسبب، وهي تسمية مجازية كما مر معنا .

وربما كذلك تعريف الشيخ الطاهر بن عاشور قريب من الفهم السببي للمصلحة، حيث يقول : (يظهر لي أن أعرفها بأنها وصف للفعل يحصل به الصلاح أي نفع منه دائماً أو غالباً للجمهور أو الآحاد) (1).

فالمصلحة عند الشيخ ابن عاشور، وصف للأفعال، وما الأفعال إلا أسباب للحُصول على المصلحة أو لحصولها .

وخلاصة الكلام أن المصلحة اصطلاحاً تدور مع المعنى اللغوي على معنيين:
الأول: هو المنفعة المقصودة
والثاني: هو السبب الموصل للمصلحة .

وعند تقليب النظر في تقارب المعنى اللغوي مع الاصطلاح للمصلحة، يبدو واضحاً أنها عبارة عن جلب المنفعة ودفع المضرة. وهي عبارة الغزالي التي تناقلها الأصوليين من بعده.
هذا التعريف ، اعتقد ، أنه تضمن، ضمناً، معنيي المصلحة السابقين (أي المنفعة أو سببها) وذلك عند تحليل جملة " جلب منفعة ودفع مضرة " ، فهي جملة مكونة من مصدرين الأول: مصدر عادي والثاني : مصدر ميمي .

- فمصدرا (جلب) و (دفع) هما مصدران لفعلي (جلب ودفع) فالفعالان يمثلان الأسباب الجالبة والدافعة .

- أما المصدران الميميان، (منفعة) و(مضرة) فهما يدلان على المصلحة المحلوبة والمفسدة المدفوعة .

¹ - مقاصد الشريعة ، ابن عاشور، ت : الحبيب بن الخوجة، ج3، ص200 .

فمن أخذ بمصدري الجلب والدفع ، جعل المصلحة أسباباً . ومن أخذ بمصدري منفعة ومضرة ، جعل المصلحة الشيء الذي فيه النفع والصلاح أو الضرر والفساد .

والخلاصة التي يمكن الخروج بها خلال هذه الرحلة مع مصطلح المصلحة، هي أن العلماء «لم يتفقوا- كما بدا ذلك واضحاً فيما قدمناه- على تعريف جامع لها»⁽¹⁾.

وعدم الاتفاق على تعريف واضح للمصلحة يؤثر سلباً على تسمية الضروريات مصالح ، وذلك إذا قلنا أنها مصالح ، معنى ذلك أن هذه الضروريات، إما هي أسباب موصلة للمصالح الحقيقية ، وبالتالي هي مصالح مجازية ، وهذا القول لم يقل به أحد ممن اطلعت على أقوالهم.

وإما هي مصالح حقيقية مطلوبٌ تحصيلها وحفظها ، وهذا القول أحق بالقبول لو أن العلماء اتفقوا على تعريف المصالح به ، ولا يكفي القول أنهم متفقون على أن الضروريات مصالح ولا مشاحة في الاصطلاح، لأننا نقول أن للاصطلاح تأثير في توجيه التصورات والتطبيق العملي لهذه التصورات .

الفرع الثاني: مصطلح المناسب أو المناسب الضروري:

من المصطلحات التي ذكرها العلماء عند حديثهم عن الضروريات مصطلح المناسب الضروري، كقول الرازي في محصوله : (ثم قد عرفت أن المناسبة التي من باب الضرورة خمسة)⁽²⁾ . وكقول ابن أمير الحاج⁽³⁾ صاحب التقرير والتحبير شرح التحرير (وقوله من مناسبة أي المناسب المقبول إجماعاً وهو المناسب الضروري أو المصلحي)⁽⁴⁾ . ويقصد بالمصلحي، الحاجي.

¹ - المصلحة لمصطفى زيد ، ص 32 .

² - الحصول في أصول الفقه ، الرازي ، ص 458.

³ - ابن أمير الحاج هو : محمد بن محمد بن الحسن بن سليمان بن عمر بن محمد بن الحلبي الحنفي المعروف بـ " بن أمير الحاج " و بـ " بن الموقت (825-879) فقيه أصولي مفسر ، له مصنفات : التقرير والتحبير شرح التحرير ، شرح المختار لابن مودود الموصلية في فروع الفقه الحنفي . انظر ترجمته في (معجم المؤلفين ج 11 ص 275 و شذرات الذهب ج 9 ص 490 و الضوء اللامع للسخاوي ج 9 ص 210)

⁴ - التقرير والتحبير شرح تحرير ابن الهمام ، ابن أمير الحاج ، ج 5 ، ص 378 .

وقال ابن السبكي⁽¹⁾ في جمع الجوامع (والمناسب ، ضروري وحاجي وتحسيني)⁽²⁾ .
إذا :فما معنى المناسب ؟ وما هي علاقته بالضروريات الخمس ؟ .

البند الأول: تعريفه المناسب لغة

(يقال هذا الشيء مناسب لهذا الشيء أي ملائم له)⁽³⁾ .

والمناسب اسم من المناسبة ولكونها وصف قائم بالمناسب تحدث الأصوليون عن الوصف المناسب عند حديثهم عن مسلك المناسبة .

وهي عندهم : تسمى الإخالة وتخريج المناط⁽⁴⁾ . وهناك من أنكر تسميتها بتخريج المناط ، وإنما هي استخراج العلة ؛ هو ما يطلق عليه تخريج المناط (لأن المناسبة و الإخالة معنيان قائمان بالوصف المناسب وهو الملائمة والموافقة فلا يناسبها التسمية بتخريج المناط ولا التعريف بتعيين العلة إذ التخريج والتعيين فعلان للمستدل)⁽⁵⁾
كما تسمى المناسبة (بالمصلحة وبالاستبدال وبرعاية المقاصد)⁽⁶⁾ .

البند الثاني: المناسبة اصطلاحاً

يعتبر مبحث المناسبة من أعقد مباحث القياس (وقد اضطرب كلامهم في تحقيقها وتقسيمها)⁽⁷⁾ .

فالمناسبة هي (تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره كالإسكار في التحريم ، والقتل العمد العدوان في القصاص)⁽¹⁾ .

¹ - السبكي، هو: تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (727-771) هـ قاضي القضاة ، تعلم عن والده علي السبكي و الحافظ المزي والذهبي ، أفتى ولم يتجاوز الثامنة عشرة ، له من المصنفات منها : جمع الجوامع وشرح مختصر ابن الحاجب يسمى رفع الحجاب ، وطبقات الشافعية الكبرى وله شرح على منهج البيضاوي . انظر ترجمته في (شذرات الذهب ، ج8، ص378 و أصول الفقه تاريخه ورجاله ، ص364)

² - جمع جوامع ، تاج الدين عبد الوهاب ابن السبكي ، ص 92 .

³ - الأحكام ، الأمدى ، ج3، ص 182 .

⁴ - شرح الكوكب المنير، ابن النجار ، مجلد 4 ، ص 152 .

⁵ - حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع ، ج2 ، ص 274.

⁶ - منتهى السؤل في علم الأصول ، سيف الدين الأمدى ، ص 343 .

⁷ - حاشية الازميري على مختصر العلامة منلا خسرو ، ص 318.

أما المناسب : فله معنيان

المعنى الأول: (أنه الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاءً وقد يعبر عن التحصيل بـ جلب المنفعة وعن الإبقاء بدفع المضرة)⁽²⁾. وقوله: الذي يفضي - أي السبب المؤدي - إلى المصلحة تحصيلاً وإبقاءً ، جلباً ودفعاً. وبتعبير آخر للبيضاوي (المناسب ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً)⁽³⁾.

المعنى الثاني: (هو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح كونه مقصوداً للشارع من حصول مصلحة أو دفع مفسدة)⁽⁴⁾.

وقيل (هو الملائم لأفعال العقلاء في العادات فإنه يقال : هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة أي الجمع بينهما في سلك واحد متلائم)⁽⁵⁾.

وقد علق الرازي على هذين المعنيين بقوله: (التعريف الأول ؛ قول من يعلل أحكام الله تعالى بالحكم والمصالح ، والتعريف الثاني ؛ قول من يأباه)⁽⁶⁾.

وعلى قول من يعلل الأحكام بالحكم والمصالح ، فإن التعريفان في المعنى الأول قريبان من تعريف المصلحة عن الغزالي والبغدادي، ابن قدامة المقدسي في روضته حيث يقولان: (المصلحة هي جلب منفعة أو دفع مضرة)⁽⁷⁾.

البند الثالث: العلاقة بين المناسبة والمصلحة⁽⁸⁾:

قلنا أن المناسبة مسلك من مسالك العلة ، والمناسبة عندهم هي جلب المنفعة ودفع المضرة ، والدارس لمبحث المناسبة، وعلى اعتبار أنهما تتضمنان وصفاً مناسباً يمكن بناء الحكم عليه شرعاً وعقلاً كما مر معنا، فإنهم تحدثوا عن الوصف المناسب قسموه إلى مناسب معتبر

1 - رفع الحجاب على مختصرين الحاجب ، تاج الدين عبد الوهاب ابن السبكي ، ج4 ، ص 330.

2 - الحصول ، للرازي ، ج5 ، ص 158.

3 - شرح البد خشية منهاج العقول على منهاج الأصول للبيضاوي ، ج3 ، ص 50.

4 - جمع الجوامع تاج الدين عبد الهاب ابن السبكي ، ص 91 .

5 - الحصول ، للرازي ، ج5 ، ص 158.

6 - نفس المرجع ج5 158 - 159 ..

7 - المستصفى ج2 ص 481 ، و روضة الناظر للموفق ابن قدامة المقدسي ، ص 311 .

8 - لمزيد معرفة العلاقة بينهما انظر كتاب رأي الأصوليين في المصلحة والاستحسان ج1 من ص 175 - 221.

وملغى ومرسل . وجعلوا المعتبر هو المصالح المعتبرة ، والملغى هو المصلحة الملقاة والمرسل هو المصالح المرسله ، وإذا ذهبنا إلى مبحث الاستصلاح تجددهم يعيدون هذا التقسيم الثلاثي للمصالح ويمثلون للمصالح المعتبرة بالضروريات الخمس. إذا العلاقة بين المناسبة والمصلحة تكمن في كون (المصلحة عبارة عن الثمرة والنتيجة المترتبة ... إلى آخره. وهذه الألفاظ ليست كذلك إذ هي عبارة عن العلة الموصلة إلى تلك النتيجة بواسطة الحكم)⁽¹⁾. ويقول القرافي عن هذا التداخل بين المصلحة والوصف المناسب: (وهو - أي المناسب - ينقسم إلى ما اعتبره الشارع وإلى ما ألغاه، وإلى ما جهل حاله ... وإلى ما جهل أمره هو المصلحة المرسله)². ويزيد الإسنوي الأمر توضيحاً فيقول: (إن المناسب قد يعتبره الشارع وقد يلغيه، وقد لا يعلم حاله، وهذا الثالث هو المسمى بالمصالح المرسله، ويعبر عنه بالمناسب المرسل)³. لذا نجد الغزالي وهو يتحدث عن الاستصلاح أي المصلحة المرسله وأقسامها يقول (وإذا أطلقنا المعنى المخيل والمناسب في كتاب القياس أردنا به هذا الجنس)⁽⁴⁾. أي المصلحة المرسله .

والخلاصة في علاقة الوصف المناسب بالمصلحة تتلخص في (أنه مبني على أن أحكام الله سبحانه مشتملة على مصالح ومنافع وأن أحكامه معللة بهذه المصالح)⁽⁵⁾. وختاماً لهذا المطلب نقرر؛ أن مصطلح المناسب يفارق مصطلح المصلحة في كونه وصفاً مناسباً يؤدي إلى المصلحة، أما المصلحة فهي الأثر الذي يترتب عن الحكم الذي أدى إليه الوصف المناسب، و بموجب هذه المفارقة نقول : أن المناسب الضروري ، لا يؤدي المعنى الذي يؤديه مصطلح المقاصد الضرورية ، وبالتالي يترجح لدينا مصطلح المقاصد الضرورية على مصطلحي المصالح الضرورية والمناسب الضروري .

¹ - رأي الأصوليين في المصالح المرسله و الإستحسان ،العبد نور الدين، ج1، ص232.

² - تنقيح الفصول ، القرافي، ص 51 .

³ - نهاية السؤل ، الإسنوي، ج4، ص386/385.

⁴ - المستصفي ، ج2 ، ص 482 .

⁵ - معالم أصول الفقه ، الجيزاني ، ص 211.

الفرع الثالث: مصطلح الأصول و الكليات الضرورية

البند الأول: معنى مصطلح الأصول

وهناك من عبّر عن الضروريات بالأصول، ولقد قال بذلك أبو حامد الغزالي حيث قال: (فكل ما يتضمن هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة:... وهذه الأصول الخمسة

حفظهما واقع في رتبة الضروريات فهي أقوى المراتب في المصالح)⁽¹⁾. وسماها الشاطبي، الأصول الكلية، قال: (أن الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة: الدين و النفس و العقل والنسل و المال)⁽²⁾

والأصل في اللغة : عبارة عما يبيّن عليه غيره⁽³⁾ سواء كان الابتداء حسياً أو معنوياً⁽⁴⁾ والإشارة بلفظ الأصل من الغزالي و الشاطبي، لفئة لطيفة منهما — رحمهما الله — فيكونا بهذا اللفظ قد أوضحا أن هذه المقاصد هي أصول لغيرها .

ورغم ذلك يبقى هذا اللفظ قاصراً عن تأدية المعنى المطلوب، فهو إن صدقت تسميته للمصالح الضرورية باعتبارها أصل للحاجية والتحسينية ، فلا يصدق جعله مرادف لمصطلح المقاصد ، لأن الأصل له معانٍ متقاربة، كالأساس والقاعدة، لهذا — أعتقد — تحرز العلماء من تسمية الضروريات، بالأصول الضرورية .

البند الثاني: معنى مصطلح الكليات

كما سبق القول: أن الحديث عن الضروريات الخمس، تناوله العلماء الأصوليون في كتبهم بألفاظ مختلفة، فقالوا: المصالح الضرورية والمقاصد الضرورية والأصول الضرورية والمناسب الضروري، كما ورد بين هذه المصطلحات مصطلح الكليات، فقالوا : الكليات الخمس أو الكليات الضرورية، فما جدوى إقحام هذا اللفظ في هذا الباب .

لمعرفة هذا الأمر، لزم معرفة معنى الكليات لغة واصطلاحاً، بعد ذلك ننظر في مدى

¹ - المستصفي ، ج 2 ، ص 482

² - الموافقات ج 3، ص 236.

³ - التعريفات ، الجرجاني، ص 28 وانظر: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، الشيخ زكريا الأنصاري، ص 66.

⁴ - معجم أصول الفقه، خالد رمضان حسن، ص 41 .

أحقية هذا اللفظ بالإثبات أو الإقصاء .

أما معنى الكليات لغة فإن هذا اللفظ تتنازعه ثلاث كلمات هي كل أو الكل

والكلي والكلية.

الكل: هي لفظ كل دخلت عليه الألف واللام وكل (لفظه واحد ومعناه جمع فيقال :كل

حضر، وكل حضرُوا ، على اللفظ وعلى المعنى أخرى ، وكل و بعض معرفتان ولم يجيء

عن العرب بالألف واللام وهو جائز لأن فيهما معنى الإضافة ، أضفت أم لم تُضف)⁽¹⁾ .

وقال الزركشي⁽²⁾ : (كل : اسم وضع لضم أجزاء الشيء على جهة الإحاطة، من حيث

كان لفظه مأخوذاً من لفظ الإكليل والكلة والكلالة مما هو للإحاطة بالشيء)⁽³⁾ .

قال في لسان العرب (الكل: اسم يجمع الأجزاء يقال كلهم منطلق وكلهن منطلقـة

ومنطلق)⁽⁴⁾ .

وقد استعمل المناطق لفظ كل في كتاباتهم ، محلاة بالألف واللام ، وقد أخذ علماء

الشرعية هذا اللفظ من المنطق اليوناني كما أخذوا غيره ، بل ولع بعض علماءنا بمنطق

الفلسفة اليونانية، من شدة ولعهم بها جعلوا مقدمة منطقية في كتبهم الأصولية اشتملت

على ألفاظ مثل الماهية والمصدق والموضوع والمحمول وكذا لفظي الكل والكلي حتى بات

من الصعوبة الكلام في الأصول ، دون مقدمة منطقية .

البند الثالث: معنى الكل عند المناطق

يقول المناطق أن التصورات الواقعة في الذهن تنقسم إلى جزئيات وكليات،

والجزئيات هي جمع ، مفردها الجزئي . والكليات جمع، مفردها الكلي . وهذه الألفاظ تفارق

¹ - مختار صحاح ص 366 .

² - الزركشي: هو بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله (745-794) هـ عالم بالأصول و الفقه الشافعيين ،

ولد بمصر ومات بها ، أخذ عن الإسنوي و البلقيني ، كما أخذ عن الأذرعي بجلب، وعن علماء دمشق ، لله:

البحر المحيط في الأصول و تشنيف المسامع و الديباج بتوضيح المنهاج . انظر ترجمته في (شذرات الذهب

ج8ص572 و معجم المفسرين ج2ص505 و أصول الفقه تاريخه ورجاله ص389)

³ - البرهان في علوم القرآن ، الزركشي ، ج4 ، ص 317 .

⁴ - لسان العرب لابن منظور، مج 5 ، ص 3917 .

الكل والجزء في الاصطلاح.

الكل : تحته أجزاء لا جزئيات، (وهذه الأجزاء مجتمعة في هيئتها التركيبية يطلق عليها اسم الكل ولا يصح إطلاق اسم الكل على جزء من أجزائها وحده)⁽¹⁾ مثل الإنسان هو "كل" متكون من أجزاء : ذراعين ورجلين .. الخ فلا يصح إطلاق اسم الكل على الذراع

أو أي عضو غيره (والجزء ما تركب منه ومن غيره)⁽²⁾.

أما الكلي : فهو كل مفهوم ذهني لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه⁽³⁾ مثل إنسان وحيوان وطائر ، وعليه يمكن القول أن اللفظ المفرد الكلي (هو الذي يدل على كثيرين بمعنى واحد متفق... وبالجملة الكلي هو اللفظ الذي لا يمنع مفهومه أن يشترك في معناه كثيرين)⁽⁴⁾ وقال الفارابي⁽⁵⁾ : (المعاني التي شأنها أن تحمل أكثر من واحد تسمى المعاني الكلية والمعاني العامة والعامية)⁽⁶⁾

والخلاصة (أن الكلي تحته جزئيات وأن الكل تحته أجزاء والحكم على الكلي يصدق بأي جزئي من جزئياته أما الحكم على الكلي فلا يصدق بجزء من أجزاء بل لا بد من اجتماعها)⁽⁷⁾.

وبعد معرفتنا لمعنى الكليات التي هي جمع للكلي، نقول أن الأصوليين استعملوا هذا اللفظ في كتاباتهم، خاصة عند حديثهم عن القواعد، فسموها الكليات الفقهية على اعتبار

¹ - ضوابط المعرفة ، حنكة الميداني ، ص 37

² - نفس المرجع ، ص 38 - 35 .

³ - نفس المرجع ، ص 38 - 35 .

⁴ - اصطلاحات الفلاسفة ، عمار طالي ، ص 48 .

⁵ - الفارابي، هو: أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان (260-339) يعرف بالمعلم الثاني لأنه شرح مؤلفات أرسطو المعلم الأول، كان زاهداً في الدنيا لا يرى إلا مع كتبه مطالعاً أو مؤلفاً أو شارحاً ، من كتبه: جوامع السياسة ، و الفصوص ، و إحصاء العلوم و آراء أهل المدينة الفاضلة . انظر ترجمته في (البداية والنهاية ج 11 ص 224 و الوافي بالوفيات ج 1، ص 106 و وفيات الأعيان ج 2 ص 76).

⁶ - الألفاظ المستعملة في المنطق، للفارابي، ص 59.

⁷ - ضوابط المعرفة، حنكة الميداني ، ص 38.

أن هذه القواعد هي عبارة عن حُكم كلي يتضمن أحكام جزئية كثيرة تتقاطع في دلالة واحدة مثل: قاعدة المشقة تجلب التيسر فهي كلية يدخل تحتها كل حكم يرفع المشقة ويجلب التيسر.

ذكر الأصوليون الكليات - كما ذكرها المناطقة - وهم يتحدثون عن الضروريات الخمس فسموها بالكليات الخمس، كما فعل القرافي في فروقه⁽¹⁾. والزرکشي في البحر المحیط⁽²⁾. وهذه (الكليات الخمس الأصولية) تشبه في العدد لا في التسمية والمعنى (الكليات الخمس المنطقية)⁽³⁾ وهي عندهم الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام. العام.

وكلمة الكليات استعملها الأصوليون بالمعنى نفسه الذي استعملها به المناطقة: بأنه اللفظ الكلي المشتمل على جزئياته، فهذا الشاطبي عند تقسيمه للعوائد إلى ضربين؛ واحد لا يختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال والثاني يختلف باختلافها فقال: (إنما قلنا ذلك لأن الضرب الأول راجع إلى عادة كلية أبدية ... وأما الضرب الثاني فراجع إلى عادة جزئية داخلية تحت العادة الكلية)⁽⁴⁾

وهذا هو المعنى الذي أوحى به عبارات المناطقة في تعريفاتهم السابقة للكلي، وبه سمي علماءنا، الضروريات بالكليات الخمس، حيث أنهم جعلوا المقاصد الجزئية هي جزئيات للكليات الضرورية. يقول الغزالي (وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع ليس خارجاً من هذه الأصول لكنه لا يسمى قياساً ولكنه مصلحة مرسل)⁽⁵⁾

1 - الفروق ، القرافي ، ج 2 ، ص 361 .

2 - البحر المحیط ، الزرکشي ، ج 4 ، ص 69.

3 - أنظر تفصيلها في إتخاف البصائر لعبد الكريم النملة، ج 01 ، ص 182.

4 - الموافقات ، الشاطبي ، ج 2 ، ص 584 المسألة 16 .

5 - الأصول الكبرى ، لقطاش ، ص 25/24 .

وبهذا يمكن أن نقول أن الضروريات الخمس هي مقاصد كلية لتضمنها جزئياتها، فمصطلح الكلي (هو الأدق في التعبير عن حقيقة المقاصد لأنه يعني احتواءه لكل الجزئيات فهو يمثل المركب الأصلي، وهذا لا يعني إلغاء المصطلحات الأخرى التي ذكرها العلماء والمحققون ؛ فإذا عرفت المفاهيم فلا مشاحة في الاصطلاح) (1) و أخيراً نقول أن مصطلح الكليات ، يُعبر عن الضروريات من جانب شمولها لجزئياتها، أما جانب استهدافها بالحفظ شرعاً لا يعبر عنها إلا لفظ المقاصد ، ولتحقيق هذين الجانبين لزم الجمع بين اللفظين في تركيب واحد فنقول "المقاصد الكلية" .

وختاماً لهذه المطالب الثلاثة ، وبعد التفصيل في معنى المصالح والمقاصد والمناسب، التي أضيفت إليها كلمة الضروريات، تبين لنا أن أكمل لفظ يمكن إضافة لفظ الضروريات إليه، هو لفظ المقاصد، إذ هو منتهى العلل والمناسبات كما أن حفظها هو من أعظم طرق تحقيق المصالح وجلبها ، وبهذا حق لنا أن نقول : **المقاصد الضرورية** .

البند الرابع: رأينا في تحديد المصطلح:

بعد أن أوضحنا المصطلحات العلمية التي استعملها الأصوليون في التعبير عن الضروريات الخمس ، وبيّنا أن أقرب المصطلحات المعبرة عن مقصود علمائنا هو مصطلح المقاصد، لتضمنه مفهومي المصلحة والمناسبة، إذ أن كل مقصود إلا وفيه مصلحة، وفيه معنى المناسبة لبناء الحكم عليه.

و بما أن علماءنا جعلوا المقاصد الضرورية المحصورة في الخمس، هي بمثابة الأمر الذي تشترك فيه جميع مقاصد الخلق ، إذ يعتبر كل مقصد ضروري من الخمس هو كلي، لجملة من المقاصد غير المنتهية زماناً ولا مكاناً ولا أشخاصاً ؛ فهي لهذا الاعتبار كليات لغيرها، وهذا الغير يعتبر جزئيات لكل واحد منها.

والخلاصة: نقترح المصطلح المركب الذي نعتقد أنه الكامل التام الشامل للمعنى المراد من عبارات الأصوليين والمقاصديين على حد سواء؛

وهو: المقاصد الكلية الضرورية.

¹ - المستصفي ج 1 / 311 .

(ووجه التسمية ظاهر فهو ضرورية لأن فقدانها يوقع في الضرر والحاجة ووجودها يندفع بها الضرر، فهي منسوبة إلى ضدها، وهي كلية لاندرج جميع أحكام الشريعة فيها ورجوعها إليها، إذ ما من حكم من الأحكام إلا وهو راجع إلى حفظ هذه الكليات مباشرة أو بطريق التكميل والتنمية ، وهي مقاصد لأن جميع أحكام الشريعة وسيلة إلى تحقيقها وقيامها)⁽¹⁾. فهي بهذا المعنى تتصف بالثبات في عددها والقطع في مقصوديتها والعموم في شمولها لجميع الخلق.



¹ - رأي الأصوليين في المصلحة والاستحسان، ج1، ص 125.

المبحث الثاني

بيان صفات الضروريات وخصائصها



المطلب الأول : الضروريات عند القضاة

المطلب الثاني : الضروريات عند المحامين

تمهيد:

كان لإمام الحرمين⁽¹⁾، الجويني، الشرف الأكبر في وضع لبنة علم المقاصد ، فهو من وضع بذرة المقاصد في حقل الفكر الإسلامي، و يتضح ذلك في كتاباته خاصة كتابه البرهان في أصول الفقه. وبخصوص موضوعنا، له السبق كذلك ، حيث أشار إلى المقاصد الضرورية في كتابه البرهان وهو يقسم العلل والأصول إلى خمسة أقسام⁽²⁾ نلخصها فيما يلي:

- ما يؤول إلى أمر ضروري.
 - ما يتعلق بالحاجة العامة.
 - ما لا يتعلق بالضرورة ولا بالحاجة لكنه يؤدي إلى جلب نفع أو دفع مضرة.
 - ما لا يستند إلى حاجة أو ضرورة لكن تحقيق المقصود فيه مندوب إليه.
 - ما لا يحمل ضرورة ولا حاجة ولا معنى ولا مكرمة. وهذا يندر تصوره .
- هذه الأقسام الخمسة يختصرها تلميذه الغزالي عند تقسيمه المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها إلى الضروريات والحاجيات والتحسينات⁽³⁾ . هذه الثلاثة لا تحفظ إلا بحفظ مقاصدها في الخلق . وهذه المقاصد لا تعدو أن تكون تلك الكليات الثلاثة التي (لم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر و العمومات والمطلقات والمقيّدات والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة

¹ - الجويني، هو: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف النيسابوري ، المعروف بإمام الحرمين، المكنى بأبي المعالي (419-478) أصولي فقيه مفسر ، اخذ العلم عن والده ، لما توفي والده ، أتى على كتب والده دراسة ، وتفقه على كثير من العلماء و برع في الفقه الشافعي حتى صار مبرزاً يرجع إليه، ثم أخذ في تحقيق المذهب الشافعي. من تصانيفه: البرهان في أصول الفقه ، وغيث الأمم في التياث الظلم ، والورقات في أصول الفقه . انظر ترجمته في (طبقات الشافعية لابن هداية الله ص 174 و شذرات الذهب ج5 ص335 و معجم المفسرين ج1 ص333)

² - البرهان، إمام الحرمين الجويني، ج2، ص927.923

³ - المستصفي ، الغزالي، ج2 ، ص482.

ووقائع مختلفة في كل باب من أبواب الفقه، و كل نوع من أنواعه حتى ألقوا أدلة الشرعية كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد⁽¹⁾ .

ومنه يمكن القول : (أن ما ذكره الإمام الجويني ليس إلا تقسيماً شكلياً، لا يؤثر في جوهر التقسيم الثلاثي)⁽²⁾ خاصة إذا علمنا أنه لا يجعل القسم الرابع قسماً مستقلاً بل هو جزء من القسم الثالث لا يتميز عنه إلا بكونه (مندوباً إليه تصريحاً ابتداءً)⁽³⁾ أما الخامس فهو كالمعدوم حيث صرح بأنه (هذا يندر تصويره جداً)⁽⁴⁾

ولما كانت المقاصد الضرورية هي أصل الكليات الحاجية والتحسينية . واختلاها يعني اختلال الباقيين، وبهذا الاعتبار، تعتبر الضروريات محور المقاصد الشرعية ولب الفكر المقاصدي . فما هي إذن هذه المقاصد الضرورية؟

المطلب الأول: الضروريات عند القدامى:

الفرع الأول: حدد الضروريات عند القدامى:

تقديم:

لعلماء الأصول القدامى قَدَمُ السبق في ذكر الضروريات وتحديد عددها ومسمياتها، وقد لا نجد اختلافاً كبيراً في عددها ولا في تسميتها بينهم ويرجع — في نظري — هذا الاتفاق النسبي في ذلك إلى أمرين.

- **الأول** : أن هذا العلم أو الفهم المقاصدي يعتبر فهماً جديداً - من جانبه النظري - في موضوعه، طرأ على الفكر الإسلامي حيث طرحه الجويني بفهمه العميق في مؤلفاته خاصة البرهان وغيث الأمم، ثم واصل السير بأسلوب أوسع ودقيق تلميذ الجويني - أبو حامد الغزالي في كتابية المستصفي وشفاء الغليل، خاصة عند حديثه عن المناسبة في مسالك العلة.

- **الثاني** : حالة الأمة الإسلامية حالة مزرية سياسياً وفكرياً حيث الاختلافات السياسية والحروب الداخلية والخارجية والضعف العام للأمة الإسلامية ، مما أثر على الفكر وحركة

¹ - الموافقات ، ج2 ، ص82.

² - الأصول الكبرى لنظرية المقاصد ، عبد الحفيظ قطاش ، ص25.

³ - البرهان، الجويني ، ج2 ، ص925 .

⁴ - البرهان، الجويني ، ج2 ، ص926 .

التأليف ، فظهر فن الاختصار للمطولات وشرح المتون فكانت تُنقل الأفكار كما هي دون تعليق أو تنقيح أو تحقيق ؛ وكان لهذا الركود الفكري أثره في تراجع علم الأصول وبالتالي علم المقاصد .

البند الأول: اختصار الضروريات الخمس

يظهر للمطلع على الكتابات المقصدية الأولى، أن أول من أشار إلى بعض هذه الضروريات هو الإمام الجويني في كتابه البرهان حيث قال: (فالشريعة متضمنها مأمور به ومنهي عنه ومباح، فأما المأمور به فمعظمه العبادات وأما المنهيات فاثبت الشرع في الموبقات منها زواجر... وبالجملة، الدم معصوم بالقصاص... والفروج معصومة بالحدود... والأموال معصومة من السراق بالقطع...)⁽¹⁾ وتذكر كتب المقاصد أن الإمام الغزالي هو أول من استقصاها وحصرها في هذه الخمس وعلى أثره درج الأصوليون حيث قال : (ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم)⁽²⁾ ولكن الدكتور أحمد الريسوني يبدد هذا الرأي القائل بأسبقية الجويني في إيجاد الضروريات، وأسبقية الغزالي في صياغتها في خمس إذ يؤكد بأن هناك واحد من أعلام الفكر الإسلامي سبقهما في ذلك ، ألا وهو أبو الحسن العامري⁽³⁾ المتوفى سنة 381. حيث يقول: (وأما المزاجر مدارها أيضا عند ذوي الأديان الستة لن يكون إلا على أركان خمسة وهي: مزجرة قتل النفس كالقود والدية، مزجرة قتل أخذ المال كالقطع والصلب، مزجرة هتك السر كالجلد والرحم، مزجرة ثلب العرض كالجلد مع التفسيق، مزجرة خلع البيضة كالقتل عند الردة)⁽⁴⁾

وربما أفادتنا المخطوطات المغمورة التي لم تطبع أو لم يكشف عنها بعد، بمعلومات

¹ - البرهان، ج2، ص1150/1151 .

² - المستصفي، الغزالي، ج2، ص482.

³ - العامري، هو: أبو الحسن محمد بن يوسف النيسابوري. عالم بالمنطق و الفلسفة اليونانية ، من أهل خراسان

، أقام بالري، خمس سنين ، وأقام ببغداد مدة ثم عاد إلى بلده و توفي بها سنة 381 كما ذكر الزركلي وابن كثير في البداية و النهاية ج، ص ، لكن في هدية العارفين ذكر أنه توفي سنة 385 هـ . من مؤلفاته : كتاب

الولاية والقضاة وله شروح على كتب أرسطو . انظر ترجمته في (الأعلام ج7 ص 148)

⁴ - الفكر المقاصدي قواعده وفوائده ، الريسوني ، ص31 .

أكثر تخص علم المقاصد وربما أمدتنا بإضافات جديدة تثري هذا العلم الخصب المفيد. وبعد أن قسم العلماء المصالح من حيث أهميتها ودرجة الاحتياج إليها إلى رتب ثلاثة: هي الضروريات والحاجيات والتحسينيات ، هذه القواعد الكلية- كما يسميها الشاطبي- (اعتبارها مقصودة للشارع، ودليل ذلك استقراء الشريعة والنظر إلى أدلتها الكلية والجزئية وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص بل أدلة منضاف بعضها إلى بعض مختلفة الأغراض بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة)⁽¹⁾ ثم بالنظر إلى نصوص الشريعة الإسلامية واستقراء أحكامها توصل علماؤنا إلى تحديد أعلى رتب المصالح التي تدور عليها تكاليف الشريعة وأحكامها واتفقوا على حفظها وصيانتها وسموها بالضروريات ، وكاد الاجتماع يحصل على عددها لولا ما كان من إضافة الطوفي وتاج الدين السبكي من ضروري العرض.

الرتب الثاني: الاختلاف في تسمية الضروريات

لم يختلف علماؤنا كثيراً في تسمية الضروريات إلا في ضروري النسل . فالضروريات عندهم هي الدين والنفس والعقل والمال أما النسل (فسماه الغزالي في المستصفى و الآمدي في الأحكام الشاطبي في الموافقات وابن الحاجب في المنتهى والمختصر و الشوكاني في إرشاد الفحول: حفظ النسلبينما سماه ابن سبكي في جمع الجوامع وابن قدامة في الروضة والطوفي في مختصره والرازي في المحصول والقراقي في تنقيح الفصول وصاحب نثر البنود والبيضاوي في المنهاج وكذا شراحه الإسنوي⁽²⁾. والبدر خشي⁽³⁾ وابن السبكي ،

¹ - الموافقات، مج1، ص82 .

² - الإسنوي، هو: جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن بن علي، المصري الشافعي ، ولد بإسنا ، كان إماماً في الفقه وأصوله و العربية ، من مؤلفاته وأشهرها ؛ نهاية السؤل شرح منهاج البيضاوي و الكوكب الدرّي في تخريج الفروع على القواعد النحوية و التمهيد في تخريج الفروع على الأصول و طبقات الشافعية . انظر ترجمته في (طبقات الشافعية لابن هداية الله ص236، و شذرات الذهب ج6ص223 و الأعلام ج3 ص344).

³ - البدرخشي هو : محمد بن الحسن البدرخشي، عالم أصولي ومنطقي، توفي سنة922هـ من مؤلفاته منهاج العقول شرح منهاج الأصول للبيضاوي ، وله شرح على حاشية إلياس الرومي على الشمسية في المنطق للقزويني ، انظر ترجمته في (معجم المؤلفين ج9 ص99 و موسوعة الأعلام لإلياس سر كوس ، ج1، ص63.

(حفظ النسب)⁽¹⁾ وسماه إمام الحرمين الفروج حيث قال: (والفروج معصومة بالحدود)⁽²⁾ كما سماها بذلك الشاطبي أيضا وسمها بعضهم الأبخاع كما فعل القرافي في الفروق فقال (فإن الضرورة لحفظ الدماء الناس وأموالهم و أبضاعهم وأعراضهم عن الضياع)⁽³⁾.

وعند النظر في هذه التسميات نجد أن الفروج والأبخاع لها صلة بالنسل على اعتبار أنها محل الحرث والنسل ، فلا خلاف بين هذين الاسمين ولفظ النسل ،أما مع النسب فبينهما بعض الاختلاف في اللغة

فالنسب لغة: قال في الصحاح : (النسب واحد الأنساب والنسبة و النسبية مثله وانتسب إلى أبيه أي اعتزى وتنسب أي ادعى أنه نسيبك)⁽⁴⁾.

أما النسل لغة: قال الجوهري⁽⁵⁾: (النسل الولد وتناسلوا أي ولد بعضهم من بعض)⁽⁶⁾. وقال صاحب المصباح المنير الفيومي: (النسل الولد ونسل نسلا من باب ضرب، كثر نسله، ويتعدى إلى مفعول، فيقال نسلت الولد نسلا، أي: ولدته، و أنسلته بالألف، لغةً. ونسلت الناقة بولد كثير، وتناسلوا وتوالدوا)⁽⁷⁾.

البند الثالث: علاقة النسل بالنسب:

إذا علمنا أن النسل لغة الولد والنسب لغة هو القرابة مطلقا فإننا نرى أن هناك تداخل بين اللفظين وذلك أن الولد من القرابة القريبة التي تدلي إلى الأب بلا واسطة، وعند حديثهم عن حفظ النسب يتكلمون (عن حرمة الزنا والجلد والرجم وقالوا ب"انعدام هذه الأسباب يضيع الولد لعدم تعهد الآباء فهذا الكلام منهم دال على أن مرادهم من قولهم

¹ - شرح الكوكب المنير، ج 4 ، أنظر الهامش ، ص 160

² - البرهان ، الجويني ، ج3 ، ص48 .

³ - الفروق القرافي ، ف 119، مج3 ، ص 1157 .

⁴ - الصحاح مج1، ج1، ص224.

⁵ - الجوهري، هو: إسماعيل بن حماد الجوهري الفرائي اللغوي المعروف ، كان إماماً في اللغة ، وصفه ياقوت بأنه " من أعاجيب الزمان ذكاءً وفطنة و علماً " توفي سنة 393هـ من تأليفه : كتاب الصحاح في اللغة ، انظر ترجمته في (شذرات الذهب ج3ص142 ، و بغية الوعاة ج1 ص 446 و الأعلام ج1 ص313).

⁶ - الصحاح مج2 ، ج5، 1829 .

⁷ - المصباح المنير، ص585.

حفظ النسب : حفظ الولد) (1)

وما حفظ الولد إلا حفظ للنسل ومنه يتضح (أن حفظ النسب هو من وسائل حفظ النسل وصيانه إذا أن المحافظة على مقصد النسل يقتضي لزوما المحافظة على النسب إذ لا يتصور المحافظة على النسل بإهدار الأنساب أو اختلاطها) (2).

ولعل مقصود الغزالي ومن سايره في لفظ النسب هو من باب تسميته السبب باسم المسبب . وعبارة ابن أمير الحاج صاحب التحرير وشرحه التقرير توضح هذا المعنى، إذ يقول : (وحفظ النسب بكل من حرمة الزنا بالكتاب والسنة والإجماع وحده الذي هو الجلد بهذه أيضاً و الذي هو الرجم بالسنة والإجماع لأن المزاحمة على الأفضاع تفضي إلى اختلاط الأنساب المفضي إلى انقطاع التعهد من الآباء المفضي إلى انقطاع النسل وارتفاع النوع الإنساني من الوجود) (3)

والدليل على أن مقصود العلماء واحد، هو الحفظ للنسل، جمعهم بين الأنساب والنسل في موضع واحد كما فعل الغزالي في المستصفي (4) وقول موفق الدين ابن قدامة (5) في الروضة: (وإيجابه حد الزنا حفظاً للنسل والأنساب) (6) وقول المرادوي في التحرير: (وأما النسل أو النسب فبوجوب حد الزنا) (7)

والدليل الأخير هو تمثيلهم لحفظ النسل أو النسب بنفس الأمثلة حال انفراد اللفظين أو

1 - رأي الأصوليين في المصلحة والاستحسان ، العبد محمد النور ، ج 1 ، ص 153 .

2 - قواعد المقاصد الكيلاني ، ص 168 .

3 - التقرير و التحرير لمحمد أمير الحاج ، ج 3 ، ص 183 .

4 - المستصفي ، ج 1 ، ص 288 .

5 - البغدادي ابن قدامة، هو: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد ابن قدامة الجماعيلي ثم الدمشقي الحنبلي (541-620) أصولي فقيه ، من أكابر علماء الحنابلة ، ولج بجماعيل من قرى نابلس بفلسطين وتعلم في دمشق ، كان حجة في المذهب الحنبلي ، قال عنه ابن تيمية : ما دخل الشام بعد الأوزعي أفقه من موفق . من مؤلفاته: روضة الناظر في الأصول ، و المغني و الكافي و المنع و العمدة كلها في الفقه . انظر ترجمته في (معجم المفسرين ج 1 ص 304 و شذرات الذهب ج 7 ص 155 و أصول الفقه تاريخه و رجاله ص 230)

6 - روضة الناظر ، ابن قدامة ، ص 170 .

7 - التحرير شرح التحرير، للمرادوي، مج 7، ص 3382 .

اجتماعهما، إلا أننا نرى أن لفظ النسل أنسب وأكمل؛ لأن الفروج والأبضاع هما محل النسل، أما النسب فهو أثر من آثار النسل، وبهذا يرتفع الخلاف ولا مشاحة في الاصطلاح إذا عرف المقصود، كما أن العلماء (في إطلاق مصطلح حفظ النسل أو النسب أو الفروج والأبضاع قد أرادوا معنى واحداً ومقصداً فرداً وإن تعددت ألفاظهم ومسمياتهم؛ فهم أرادوا مقصداً واحداً وهو حفظ النسل وذلك لأن هذه الأمور ذات علاقة متلازمة ومترابطة لا تنفك عن بعضها البعض)⁽¹⁾

الفرع الثاني: الاختلاف في ضروري العرض:

البند الأول: مناقشة من قالوا بضرورة العرض

لم يذكر الجويني ولا الغزالي ولا من بعدهما؛ ضروري العرض مع الضروريات الخمس. لكن أبا الحسن العامري قبلهما بـ100 سنة ذكر العرض ورتبه في المرتبة الرابعة قبل الدين وبعد النفس والمال والنسل .

ولكن بعدهما ذكرت كتب الأصول أن الطوفي أضاف ضروري العرض ضمن الخمسة كضروري سادس اعتماداً على نص عبارته في المختصر حيث يقول: (أو ضروري وهو ما عرف التفات الشرع إليه كحفظ الدين بقتل المرتد والداعي لبدعة ، والعقل بحد السكر، والنفس بالقصاص ، والنسب و العرض بحد الزنا والقذف ، والمال بقطع السارق)⁽²⁾

ويبدو لي أن هناك تناقضاً في كلام الطوفي بين نص المختصر وشرحه؛ وهو أنه في نص المختصر ذكر ست ضروريات بينما في الشرح قال في تعريف الضروري (وهو ما عرف التفات الشرع إليه والعناية به كالضروريات الخمس وهي : حفظ الدين وحفظ العقل وحفظ النفس وحفظ النسب .. وحفظ العرض ... وحفظ المال)⁽³⁾.

ويبدو لي أنه في المختصر لم يقصد ذكر العرض كضروري مستقل بل هو من النسب وأحد أسباب حفظه ، بدليل أنه قرن أو زواج بين كل ضروري وبما يحفظ به فقال: (حفظ الدين بقتل المرتد والداعية والعقل بحد السكر والنفس بالقصاص والمال بقطع

¹ - مقاصد الشريعة في الشهادات، بركات، ص 10 .

² - شرح مختصر الروضة، الطوفي، ج3 ، ص 209 .

³ - نفس المرجع، ج2، ص 209 .

السارق) (1) ولكنه عند حديثه عن العرض جمع بينه وبين النسب وبما به يحفظان فقال (والنسب والعرض بحد الزنى والقذف) .

بينما في شرح المختصر ذكر ما يدل على أن الضروريات خمس، فقال: (والعناية كالضروريات الخمس) (2) لكنه عند التفصيل فصل العَرَض عن النسب فقال: (وحفظ العرض بحد القذف) وبهذا التفصيل صارت الضروريات ستاً لا خمساً.

كما أنه لم يصرح في كتابه الآخر- رسالة المصلحة وهي رسالة في شرح حديث لا ضرر ولا ضرار- بأن الضروريات ستة، بل أثبت خماسيتها فقال: (كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمسة الكلية الضرورية وهي قتل القاتل والمترد وقطع السارق وحد القاذف والشارب ونحو ذلك من الأحكام التي وافقت فيها أدلة الشرع المصلحة) (3)، حيث اكتفى بذكر ما تحفظ به من الحدود دون ذكرها بالاسم.

والخلاصة أن ما نسب إلى الطوفي من زيادة العرض في الضروريات الخمس هو توهم من الناقلين عنه، خاصة وقد أثبتنا أنه صرح بالخمسة في شرح مختصر الروضة ورسالة المصلحة هذا من جهة ومن جهة أخرى أنه جمع بين النسب والعرض كما جمع بين ما يُحفظان به في معرض حديثه عن الضروريات.

هذا وقد ذكر كثير من الأصوليين أن السبكي في جمع الجوامع تابع الطوفي في زيادة العرض سادسا قال في البحر المحيط: (وقد زاد بعض المتأخرين سادسا وهو: حفظ الأعراس فإن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأمواهم دون أعراسهم) (4) (وما فدي بالضروري فهو بالضرورية أولى) (5) كما يقول الشوكاني في إرشاده.

وبينَ الشوكاني مَنْ هؤلاء المتأخرين الذين زادوا العرض، فقال: (وزاد في جمع الجوامع

¹ - نفس المرجع، ج2، ص209 .

² - نفس المرجع، ج2، ص209 .

³ - رسالة المصلحة من كتاب المصلحة لمصطفى زيد، ص275 .

⁴ - البحر المحيط، الزركشي، ج5، ص210 .

⁵ - إرشاد الفحول، الشوكاني، ص717 .

تبعاً للطوفي سادساً وهو العرض⁽¹⁾ وإذا ذهبنا إلى ما كتبه السبكي في جمع الجوامع نجد أنه قد عطف العرض على المال بالواو فقال : (والمناسب دينوي ضروري أصلاً وهو أعلى مراتبها وهي الخمسة التي روعيت في كل ملة : حفظ الدين فالنفس فالعقل فالنسل فالمال والعروض)⁽²⁾.

يقول شارح الجمع جلال الدين المحلي⁽³⁾ : (والعرض أي حفظه المشروع له حد القذف، وهذا زاده المصنف كالطوفي، وعطفه بالواو إشارة إلى أنه في رتبة المال، وعطف كلا من الأربعة قبله بالفاء لإفادة أنه دون ما قبله في الرتبة)⁽⁴⁾

ويظهر - لي - من كلام السبكي أنه لا يرى العرض ضرورياً مستقلاً وذلك لقوله : (وهي الخمسة التي روعيت في كل ملة) ولو رآه سادساً لقال وهي الستة، لذا يبدو أنه أقحمه تبعاً للطوفي، أو لما رأى من العقوبة المغلظة لحماية العرض كما هو شأن الضروريات الأخرى.

ومن قال بإضافة العرض (البرماوي)⁽⁵⁾ في شرحه ألفيته⁽⁶⁾، وصاحب نثر الورود⁽⁷⁾

1 - تسيير الوصول ابن إمام الكاملة ج5 ص285 - 286 .

2 - جمع جوامع السبكي ص 92 .

3 - جلال الدين المحلي، هو: محمد بن أحمد بن إبراهيم المحلي الشافعي الملقب بجلال الدين ولد بـ " محلة " بالقاهرة (791-864) أصولي فقيه متكلم نحوي مفسر ، صداعاً بالحق من مؤلفاته: شرح الورقات و شرح المنهاج وله تكملة تفسير الجلال السيوطي المسمى تفسير الجلالين، وله أيضاً شرح جمع الجوامع . انظر ترجمته في (شذرات الذهب ج7ص303 و الأعلام ج5ص333 و معجم المفسرين ج2ص485)

4 - حاشية البناني على شرح المحلي على الجمع ج 2 ص 280 .

5 - البرماوي، هو: شمس الدين، أبو عبد الله محمد بن عبد الدايم بن موسى، المصري ، الشافعي أصله من عسقلان (763-881) من مؤلفاته : شرح خطبة المنهاج للنووي ، النبذة الألفية في الأصول الفقهية (منظومة) ، تلخيص قوت القلوب، اللامع الصبيح شرح الجامع الصحيح للبخاري . انظر ترجمته في (هدية العارفين ص186 وكشف الظنون ج 1 ص158).

6 - التحبير شرح التحرير الماوردي مج 7 ص 3382

7 - نثر الورود ، محمد الأمين الشنقيطي ، مج2 ، ص 496 .

وابن النجار⁽¹⁾ في شرح الكوكب المنير⁽²⁾ وحتى الشاطبي وهو من هو، ليس في كلامه ما يدل على أن العرض من الضروريات، بل عبارته تدل على ترده في اعتباره ضرورياً مستقلاً حيث يقول: (وإن ألحق بالضروريات حفظ العرض، فله في الكتاب أصل شرحته السنة في اللعان والقذف)⁽³⁾

ومن خلال هذه النقول يمكن الجزم بأن أحداً ممن ذكر العرض لم يجعله ضرورياً مستقلاً، والظاهر كما قال الزركشي في تشنيف المسامع: (أن الأعراض تتفاوت فمنها ما هو من الكليات وهو الأنساب وهو أرفع من الأموال فإن حفظهما بتحريم الزنا تارة وتحريم القذف المفضي إلى الشك في الأنساب أخرى وتحريم الأنساب مقدم على الأموال ومنها ما هو دونها وهو ما عدا الأنساب)⁽⁴⁾

وخلاصة القول أنه ليس هناك ما يدل على أن العرض ضرورياً سادساً كما أوضحنا إلا ما ذكر عن أبي حسن العامري في اعتباره رابع الخمس، ولعله أراد به حفظ النسل. وبالتالي يمكن القول بأن الأصوليين القدامى متفقون على أن الكليات خمس دون العرض) لأن حفظ العرض داخل في الحقيقة ضمن أحد الكليات الخمس عند التحقيق⁽⁵⁾ إما النفس إذ من معاني العرض بالكسر (النفس وجانب الرجل الذي يصونه ويدافع عنه من نفسه وحسبه أن ينتقص أو يعاب سواء كان في نفسه أو سلفه)⁽⁶⁾. وأرجعه بعض المعاصرين إلى حفظ النسل، مثل إبراهيم الكيلاني حيث يقول: (عند التحقيق و النظر، فإن العرض راجع إلى حفظ النسل، إذ أن من وسائل حفظ النسل صيانة أعراض الناس و الذود عنها و دفع أيِّ مفسدة من الممكن أن تصيبها وبذلك فإنه لا ينهض كمقصد مستقل

¹ - ابن النجار الفتوحى، هو: تقي الدين، أبو البقاء محمد بن عبد العزيز، الشهير بابن النجار (898-972) فقيه أصولي حنبلي المذهب، تولى القضاء، من مؤلفاته: منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح و الزيادات و شرح الكوكب المنير في الأصول، انظر ترجمته في (شذرات الذهب ج8 ص390)

2 - شرح الكوكب المنير، ابن النجار، ص28.

3 - الموافقات، ج4، ص349.

4 - حاشية البناني، ج2، ص281 و انظر هامش شرح الكوكب الساطع، ج2، ص247.

5 - ضوابط المصلحة، البوطي، ص111.

6 - نثر الورود، محمد الأمين الشنقيطي، ج2، ص496.

لانطوائه تحت مقصد حفظ النسل (1)

البند الثاني: أحلة حدّ العرض ضرورياً سادساً والرّد عليهما:

لقد أورد بعض العلماء الذين دافعوا على اعتبار العرض ضرورياً بأدلة أوحّت مضامينها، بمذهبهم، وممن ناضل وكافح عن العرض، الإمام الشوكاني في إرشاده، ورأينا رأي الشاطبي في العرض حيث نظر إلى حد القذف الذي شرع لأجله فتسامح في اعتباره .

وقد استدلوا على رأيهم بأدلة منها

أ - دل عليه حديث حجة الوداع في خطبة مني لرسول الله صلى الله عليه وسلم. حيث قال : « إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام » (2)

ب - إن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم .

ج - إن الله شرع لحفظه حد القذف كما هو الشأن في حفظ المال والنسل والنفس .
والإجابة على ذلك نوردتها في هذه النقاط .

فعن الحجة الأولى، وهي حديثان :

الأول: قوله ﷺ في خطبة مني « إن دمائكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام » (3)

الثاني: قوله ﷺ كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه » (4)

قالوا : حيث أن الرسول ﷺ قارن الأعراض بالأموال والدماء فهذا دليل على أهمية

العرض وأنه في مستوى الدم والمال .

فأقول :

1- أن دلالة الاقتران ضعيفة عن الأصوليين فلا لزوم من قرن الأعراض بالدماء والأموال

1 - قواعد المقاصد عند الشاطبي، الكيلاني، ص168.

2 - أخرجه البخاري بزيادة " أعراضكم " عن ابن عباس 1739 وابن عمر رقم 1742 وعن أبي بكر بدونها رقم 1741 ، كتاب الحج، باب خطبة أيام مني، مج3 ، ص706.

وأخرجه مسلم رقم أيضاً عن أبي بكر ولكن بزيادة "أعراضكم" رقم 1679(30) كتاب القسامة، باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال، مج5، ج11، ص138.

3 - سبق تخريجه .

4 - أخرجه مسلم - النووي، في البر والصلة، باب تحريم ظلم المسلم، مج6، ج16، ص 114، رقم: 2564.

في الذكر أن يكون من الضروريات.

2- ليس في الحديث إلا التحريم أي : تحريم هذه الأمور المذكورة لأهميتها وخطورتها فلا يلزم من تحريم الشيء أن يكون في رتبة الضروريات⁽¹⁾

3- أما الأحاديث فقد ورد حديث الخطبة في مني بصيغ مختلفة منها ما ورد فيها كلمة الأعراض ، ومنها ما فيه شك من طرف راوي الحديث بسماع كلمة الأعراض ، ومنها أحاديث لم ترد فيها لفظة الأعراض⁽²⁾.

قال الرسول ﷺ في خطبة منى عن ابن عباس رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ خطب الناس يوم نحر فقال « يا أيها الناس أي يوم هذا ؟ قالوا : يوم حرام . قال : فأي بلد هذا ؟ قالوا : بلد حرام . قال : فأي شهر هذا ؟ قالوا : شهر حرام . قال : فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا »⁽³⁾

فقدا أشار الرسول ﷺ في هذا الحديث إلى ثلاثة أشياء محرمة على الخلق انتهاكها وهي : الدماء والأموال والأعراض، وهي كما قال، من قال، إشارة إلى ضروري النفس والمال والعرض .

وحتى نؤكد أن ذكر العرض مع النفس والمال ليس دليلاً على اعتباره ضرورياً من المقاصد الضرورية، لابد أن نشير إلى ما يلي :

- أن الحديث فيه إشارة إلى حرمة هذه الأشياء على اعتبار أنها من الأمور التي فطر الناس على الاعتناء والتفاخر بها، لذا كان الإيذاء متوجهاً إليها - فكانت تسفك الدماء لأدنى الأسباب وتهتك الأعراض لأتفه الذرائع وتؤكل الأموال بشتى الطرق، فلما كان المجتمع المكّي آنذاك ينتهك هذه الأمور الثلاثة جعلها الرسول ﷺ محط عنايته وجزءاً من وصيته. و تأكيداً لهذه الحرمة شبه حرمة الدماء و ما بعها بجرمة البلد وما بعدها وتأكيداً لهذا المعنى يقول بن حجر: (و مناط التشبيه في قوله "كحرمة يومكم" وما بعده، ظهوره للمستمعين، لأن تحريم البلد و الشهر و اليوم كان ثابتاً في نفوسهم مقررّاً عندهم ، بخلاف الأنفس

1 - مقاصد الشريعة في الشهادات لبركات بتصرف ص 10.

2 - سيأت الحديث عن هذه الصيغ لاحقاً .

3 - رواه البخاري، كتاب الحج، باب الخطية أيام منى ،مج 3،ص706، رقم 1739 ، وغيره.

والأموال والأعراض فكانوا في الجاهلية يستبيحونها، فطراً الشرع عليهم بأن تحريم دم المسلم وماله و عرضه أعظم من تحريم البلد و الشهر و اليوم (1)

أما القول بأن ذكر العرض دليل على اعتباره مقصداً ضرورياً فهذا غير متحقق لأمر :
أولها : أن ألفاظ الحديث لا تناسب ذلك، حيث أن لفظي الدماء والعرض هما جزءان من حفظ النفس وقد يردان في موضع النفس كناية عنها كما في حديث
« لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث » (2) أي لا تحل نفس المسلم أن تقتل إلا بأسباب ثلاث. وكما ورد لفظ النفس كناية عن العرض تعبيراً عن الكل بالجزء في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ما فائدة أفادها امرؤ مسلم خيراً له من زوجة صالحة إذا نظر إليها سرته وإذا غاب عنها حفظته في نفسها وماله » (3) ففي نفسها هنا كناية عن العرض .

والخلاصة إن حرمة الدم وحرمة العرض مؤداهما حرمة النفس والتفصيل الوارد في الحديث هو تفصيل مناسب لمقتضى الواقع والحال .

ثانياً : الحديث ورد بصيغ مختلفة ، فمنها ما ورد فيه أعراضكم ، ومنها ما لم تذكر فيه أعراضكم . والبخاري نفسه الذي روى الحديث بلفظ أعراضكم ، رواه عن أبي بكر رضي الله عنه

¹ - فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، ج1، ص199.

² - متفق عليه: رواه البخاري مع الفتح ، في الديات ، باب قول الله تعالى (النفس بالنفس) ، مج12، ص242، رقم 6878 . و مسلم مع النووي، في الحدود، باب ما يباح به دم المسلم ، مج4، ج11، ص135، رقم 1676 .

³ - أخرجه عبد الرزاق في مصنفه ، في كتاب الجامع، باب حق الرجل على المرأة، مج11، ص404، رقم20605، بدايته (ما فائدة أفادها) ولم يذكر فيه(ماله) وزاد فيه (وإن أمرها أطاعته تنكح المرأة لأربع) وأخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد في النكاح باب في المرأة الصالحة وغيرها رقم 7435. انظر(معين الرائد تحقيق مجمع الزوائد) مج4، ص501.

وأخرجه الطبراني في الأوسط، مج2، ص325، رقم:2115. وقال : (لم يرو هذا الحديث عن جابر إلا شريك تفرد به يزيد).

وذكره في مجمع البحرين، مج4، ص155، رقم:2248. وقال: (قال الهيثمي : وفيه جابر الجعفي وهو ضعيف وقد وثق وبقيه رجاله ثقات) .

دون ذكر الأعراض وفيه « فإن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا إلى يوم تلقون ربكم الأهل بلغت » (1)

وقد ورد الحديث في كثير من مصنفات الحديث من غير ذكر الأعراض من ذلك ما أخرجه بعض أهل الحديث في مصنفاتهم كما هو مبين في الجدول الآتي:

الراوي	اسم الكتاب (رقم الجزء و رقم الحديث
1	<p>جابر بن عبد الله <small>رضي الله عنه</small></p> <p>- السنن الكبرى للبيهقي ج 5 رقم 10464</p> <p>- سنن أبي داود ج 2 رقم 1905</p> <p>- سنن النسائي الكبرى ج 4 رقم 3987</p> <p>- سنن ابن ماجه ج 4 رقم 3074</p> <p>- صحيح ابن خزيمة ج 4 رقم 2862</p> <p>- مسند أبي عوانة ج 2 رقم 3462</p> <p>- مسند أحمد ج 11 رقم 14302</p> <p>و ج 12 رقم 14930 و 15260</p> <p>- مشكل الآثار ج 6 رقم 4842</p>
2	<p>- مسند أبي عوانة (وفيه أحسبه قال) ج 4 رقم 6180 و رقم 6182 .</p> <p>- مسند أحمد (وفيه أحسبه قال) ج 15 رقم 20265</p> <p>و ج 15 رقم 20377</p> <p>- شرح السنة للبعوي رقم 1965 (وفيه أحسبه قال)</p>
3	<p>- المعجم الكبير ج 3 رقم 3350 و 3351 .</p> <p>- المعجم الأوسط ج 6 رقم 5928.</p> <p>- مسند أحمد ج 12 رقم 15914.</p>

¹ - رواه البخاري مع الفتح، كتاب الحج باب الخطبة أيام منى، مج 3، ص، 707، رقم 1741 و مسلم مع النووي، باب حج النبي صلى الله عليه وسلم، مج 3، ج 8، ص 127، رقم 1218 .

4	عبد الله بن الزبير <small>رضي الله عنه</small>	- المعجم الكبير ج 5 رقم 4603 . - المعجم الأوسط ج 1 رقم 82.
5	البراء بن عازب <small>رضي الله عنه</small> زيد بن الأرقم <small>رضي الله عنه</small>	- المعجم الكبير ج 5 رقم 5056 . - المعجم الأوسط ج 5 رقم 5488
6	عبد الله بن عمر <small>رضي الله عنه</small>	- مسند أبو يعلى الموصلي ج 9 رقم 5586.
7	مرة بن عبد الله بن طارق عن رجل من أصحاب رسول الله <small>صلى الله عليه وسلم</small>	- مسند أحمد ج 17 رقم 23389. - مشكل الآثار (وفيه أحسبه قال) ج 6 رقم 4843 . وذكر مرة بن شرحبيل بدل بن عبد الله
8	طالب بن سلمى بن عاصم بن الحكم عن أبيه عن جده <small>رضي الله عنه</small>	- مسند أبو يعلى الموصلي ج 12 رقم 6832.
9	موس بن زياد بن حذيم بن عمرو السعدي عن أبيه عن جده <small>رضي الله عنه</small>	- المعجم الكبير ج 4 رقم 3478 .
10	فضالة بن عبيد	- المعجم الكبير ج 18 رقم (.....) (806) . ولم يذكر النفس
11	العداء بن خالد بن هوذة	- مسند أحمد ج 15 رقم 20214.
12	أبو غادية الجهني	- مسند أحمد ج 13 رقم 16645 و 16646.
13	نبي بن شريط	- مسند أحمد ج 14 رقم 18627. و ج 15 رقم 20544.

كما أن الحديث ورد بصيغة الشك في زيادة أعراضكم من بعض رواته، مثل أبي بكر رضي الله عنه الذي روى الأعراض في حديث وأسقطها في آخر، فقد أوردتها بصيغة الشك، فقال: «فان دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام»⁽¹⁾

ومنه يمكن القول بأن الحديث لا يساعد على مؤداهم ولا يدل على مرادهم .

أما حديث «كل مسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه»⁽²⁾ فكذلك ليس لهم حجة

¹ - رواه مسلم عن أبي بكر رقم 3179 وأحمد في مسنده رقم 19492 و البيهقي في سننه الكبرى رقم ج 5 ، 5166 ، و ابن أبي شيبة رقم 56 ، وأورده أبو دو ود عن جابر بن عبد الله رقم 1628

² - سبق تخريجه .

فيه وما قيل عن حديث خطبة منى يقال هنا كذلك، فالحرمة لا تفيد اعتبار العرض مقصداً ضرورياً لأن القصد من كل ذلك إذابة النفس، وكل ذلك يتحقق بالقتل أو الخدش في العرض.

ومن هذه الخلاصة نُردُّ على الباحثة صوفيا وافق التي جعلت العرض موضع النسل، بل جعلت العقل والنسل معاً من حفظ العرض وتقول: (ويامعان النظر في هذه الكليات الخمس المجمع عليها يتبين أن اثنين لا يكادان ينفصلان عن بعضيهما (العقل والنسل) في تحقيق غاية حفظ العرض)⁽¹⁾ لتصل في نهاية بحثها إلى أن الضروريات الخمس، هي: (حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ العرض وحفظ المال)⁽²⁾

ولست بدعاً ممن رأى خلاف الباحثة صوفيا، فهذا الساسي حسناوي يقول: (وأرى أن حفظ العرض يمر عبر حفظ النسب وصون العرض ولا أكون مبالغاً إن قلت أن حفظ النسب والعرض وجهان لحفظ النسل)⁽³⁾ وهو الحفاظ على صحت الأنساب وشرف الأعراس.

وعن الحجة الثانية:

و التي يلخصها الإمام الشوكاني⁽⁴⁾ بقوله: (إن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم وما فدى بالضروري فهو بالضرورية أولى وقد شرع في الجناية عليه بالقذف الحد وهو أحق بالحفظ من غيره فإن الإنسان قد يتجاوز عن جنى نفسه ولا يكاد

¹ - حفظ العرض في القرآن الكريم صوفيا موفق ص 43 .

² - حفظ العرض في القرآن الكريم صوفيا موفق ص 47 .

³ - صيانة العرض والنسب والقران والسنة رسالة ماجستير الطالب حسناوي الساسي ص 25المشرف سعيد

فكرة الموسم (1419-1420) ، (1998 - 1999) دوريات أدرار رقم 69

⁴ - الشوكاني، هو: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله ثم الصنعاني ثم اليماني ، ولد بواسط في بلدة هجرة شوكان (1173 - 1250) حفظ القرآن وجوده وكثيرا من المتون ولم تتعد سنه العاشرة من عمره له ، تولى القضاء ، كان على المذهب الزيدي ثم اختر الإجهاد على منهج السلف ناظرا في الكتاب وكتب السنة . له مؤلفات عديدة منها : فتح القدير في التفسير إرشاد الفحول في الأصول ، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار في الحديث و البدر الطالع قي التراجم . ترجم لنفسه في البدر الطالع ج2ص214 وانظر الفتح المبين ج3 ص144 .

أحد أن يتجاوز عن جنى على عرضه)⁽¹⁾

والجواب عن هذه الحجة:

- أقول أن عدم التجاوز عن الأعراض أمر نسبي، وقيمة العرض تختلف باختلاف العصور والأحوال، فهذه العرب قبل الإسلام وبعده كانت تجعل الطعن في العرض من جهة الإناث أعظم من الطعن من جهة الذكور، لذا لم يكونوا يسمحون لأحد أن يتشبه بنسائهم في أشعارهم، بل كانوا يعتبرون ذكر المرأة بالاسم طعن في العرض، ومذلة للقبيلة والعشيرة معاً.

- كما يمكن القول: أن العرض في اللغة له معان متعددة بعضها أقل من بعض. خلاصتها، أنها على قسمين الأستاذ بركات: (قسم في رتبة الضروريات كالقذف لكنه راجع إلى حفظ النسب والنسل، وقسم ليس واقعاً في رتبة الضروريات كحال الشتم)⁽²⁾

أما عن الحجة الأخيرة: وهو كون العرض شرع له حد القذف، فهذا بناءً على رأيهم المبني على أن تغليظ العقوبة بالحدود علامة على إدخال هذا الأمر في الضروريات، ويقابل هذا الرأي عكسه الذي يرى عدم إدراجه في الضروريات.

وقد بينا فيما سبق أن رأي المبني على الحدود ضيق من حقيقة المقاصد الضرورية بل كان سبباً في جمود البحث في المقاصد إلى عهد الشاطبي، الذي حاول أن يتملص من هذه النظرية الدموية في اعتبار المقاصد، وبيّن أن حفظها ليس موقوفاً على الحدود الجنائية بل أن حفظها من جانب الوجود أكد وأهم⁽³⁾ لكن هذه النظرية أسرته فجعلته يتساهل في إلحاق العرض بالضروريات لسبب اللعان وحد القذف وإن كانت عبارته تدل على تحفظه في إلحاق العرض بالضروريات عندما قال: (وإن الحق بالضروريات)⁽⁴⁾

الفرع الثالث: مبررات المصالح العامة

البند الأول: مناقشة تبرير الأممي ومن تابعه على ذلك

¹ - إرشاد الفحول ، الشوكاني ، ص 717 .

² - مقاصد الشريعة في الشهادات ، بركات ص 11 .

³ - الموافقات، ج 2، ص 326/325/324 .

⁴ - الموافقات، ج 4، ص 349 .

لقد برر بعض الأصوليين القدامى حصرهم للمقاصد الضرورية في خمس منهم الآمدي حيث برر الحصر في أحكامه بقوله: (والحصر في الخمسة الأنواع إنما كان نظراً إلى الواقع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة)⁽¹⁾

وزاد ابن أمير الحاج في شرحه للتحريم توضيحاً لما أراده الآمدي، حيث يقول: (وحصر المقاصد في هذا ثابت بالنظر إلى الواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقرار)⁽²⁾ ومُلخّص هذين التبريرين يتمحور على أمرين:

الأول: الواقع: واقع المكلفين حيث يشتد حرصهم على المحافظة على هذه الخمس .

الثاني: عادة الملل والشرائع: وذلك بتشريع أكبر الزواجر وأعظم العقوبات لأجل حفظها.

ويبدو لي أن الحصر في هذه الخمسة عند متأخري الأصوليين القدامى ليس كما هو

الحال عند متقدميهم، و يتضح ذلك من خلال نصوص كلا الفريقين عند حديثهم عن المقاصد الضرورية ، وذلك بإدخال حرف التشبيه والتمثيل (الكاف).

ف عند الفريق الأول: نجد الغزالي يصرح بما يفيد الجزم أن المقصود من الخلق خمسة

يقول: (وكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه

الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة)⁽³⁾ فهو لم يدخل الكاف المفيدة للتمثيل والتشبيه،

وعلى خطه سار الزركشي في بحره حيث قال: (الضروري هو المتضمن حفظ من المقاصد

الخمس التي لم تختلف فيها الشرائع بل هي مطبقة على حفظها وهي خمسة)⁽⁴⁾

وكذا هو رأى صاحب التحبير شرح التحرير علاء الدين المر داوى⁽⁵⁾ وغيرهم.

كالقرافي في نفائس الأصول⁽⁶⁾ والسيوطي في شرح الكوكب الساطع⁽⁷⁾ والرازي في

¹ - الأحكام ، الآمدي ، مج 2، ج 3 ، ص 185 .

² - التقرير والتحبير على التحرير، ج 3 ، ص 144 .

³ - المستصفي ج 2 ، ص 482.

⁴ - البحر المحيط ، ج 5 ، ص 209 .

⁵ - التحبير شرح التحرير مج 7، ص 3379

⁶ - نفائس الأصول ، ج 7، ص 3256 .

⁷ - شرح الكوكب الساطع، ج 2، ص 246 .

المحصل⁽¹⁾ و الإزميري⁽²⁾ على شرح مختصر المرأة⁽³⁾ لمنلا خسرو⁽⁴⁾ بل لم يتوان القرافي في الذخيرة من القول بأن الخمسة مجمع على حفظها حيث يقول: (قاعدة: خمس أجمعت الأمة الحمديّة على حفظها ووافقها في ذلك جميع الملل التي شرعها الله تعالى: (النفس والعقل.. والأعراض، والأنساب.. والأموال) ⁽⁵⁾ ويتبنى هذا الرأي محقق متأخري المقاصدين، الشاطبي - الذي يجعل من فكر الغزالي والعز و القرافي عمدة له في التحرير والتدقيق . فبعد تعريفه الضروريات والتفصيل في أسباب حفظها من جانبي الوجود والعدم، يقرر أن (مجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين والنفس، والنسل، والمال، والعقل) ⁽⁶⁾ فقولته هذا يوحي بدلالة واضحة على حصرها من غير زيادة منه، بل صرح بعد ذكر عددها أن جميع الملل اتفقت على حفظ هذه الخمسة⁽⁷⁾

أما الفريق الثاني فقد أدخل كاف التشبيه والتمثيل، كأنهم بهذه بإدخال هذه الأداة يلمحون إلى أن الضروريات كثيرة، من أعظمها وأعلىها مرتبةً، هذه الخمسة. ومن هؤلاء

¹ - الحصول ج5 ، ص159 .

² - الأزميري، هو: سليمان بن عبد الله الكردي الأصل ثم الأزميري توفي ببلغراد سنة 1102هـ . له حاشية على مرآة الأصول لخسرو، انظر ترجمته في (هدية العارفين ، مج1، ص403 ، و معجم المطبوعات العربية و العربية ج1 ، ص430)

³ - حاشية الأزميري على مرآة الأصول ، ص322

⁴ - منلا خسرو، هو : محمد بن فراموز بن علي المشهور بـ " منلا خسرو " (قال في معجم المطبوعات ملا خسرو بحذف النون) توفي سنة 885 . كان والده رومياً ثم أسلم ، وكانت له بنت فزوجها من أمير آخر يسمى خسرو و لما توفي والده بقي محمد في حجر خسرو فسمي به منلا خسرو . أخذ العلم عن برهان الدين الهروي ثم صار مدرساً بمدينة " أدرنة " . كما تولى القضاء قسطنطينية بعد وفاة قاضيها المولى خضر بك . كان يسميه السلطان إكرام خان ، أبو حنيفة زمانه . من مؤلفاته: مرقاة الوصول إلى علم الأصول له عليها شرح سماه مرآة الأصول ، وله غرر الحكام شرحها في درر الحكام ، وله حاشية على التلويح في الأصول . انظر ترجمته في : (معجم المطبوعات العربية و العربية لإلياس سركيس ، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ، ج2 ، ص2 ، ص179 ، و هدية العارفين ، ج2 ، ص211)

⁵ - الذخيرة ، مج5، ص90 .

⁶ - الموافقات ، الشاطبي ، ج2، ص20 .

⁷ - نفس المرجع ، ج2، ص21 .

نجد البيضاوي⁽¹⁾ في منهاجه يقول في تقسيم المناسب: (وهو حقيقي دنيوي ضروري: كحفظ النفس بالقصاص...) (2) ومثله فعل ابن الحاجب⁽³⁾ في مختصره ونص كلامه: (والمقاصد ضربان ضروري في أصله وهي أعلى المراتب كالخمسة التي روعيت في كل ملة)⁽⁴⁾ وعلى خطهم سار الطوفي في شرح المختصر وهو يعرف الضروريات فيقول: (هو من ضرورات سياسة العالم وبقائه وانتظام أحواله وهو ما عُرف التفات الشارع إليه والعناية به كالضروريات الخمس)⁽⁵⁾ فقله هذا صريح في اعتبار الضروريات الخمس أحد أنواع الضروريات التي التفت إليها الشرع. وهذا الآمدي في منتهى السؤل يقول: (الفصل الثالث في أقسام مقصود الحكم واختلاف مراتبه وذلك المقصود إما أن يكون راجعاً إلى المقاصد الضرورية أصلاً، كحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال)⁽⁶⁾ وكذا قال الإسنوي في نهاية السؤل⁽⁷⁾.

إلا أن هناك من العلماء من وجَّه إدخال الكاف توجيهاً يؤكد به انحصار هذه

¹ - البيضاوي، هو: ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد القاضي، الشافعي، كان إماماً مبرزاً في الفقه و الأصول، ولي القضاء في شيراز، من مؤلفاته: شرح مختصر ابن الحاجب، الغاية القصوى في الفقه، أنوار التتيريل في التفسير انظر ترجمته في (طبقات المفسرين ج 14 ص 242 و شذرات الذهب ج 5 ص 392 و أصول الفقه تاريخه ورجاله ص 267)

² - المنهاج مع شرحه المعراج للجزري، ج 2، ص 156.

³ - ابن الحاجب، هو: جمال الدين عثمان بن أبي بكر بن يونس، كنيته أبو عمرو، المشهور بابن الحاجب (570-646) ولد بصعيد مصر وتوفي بالإسكندرية، فقيه أصولي نحوي، رحل إلى دمشق ودرس في زاوية المالكية، برع فألف التأليف الحسان. من مؤلفاته: منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل و الكافية في النحو والشافية في الصرف و المقصد الجليل في علم الخليل. انظر ترجمته في (الديباج المذهب ص 179 و شجرة النور الزكية ج 1 ص 167 و أصول الفقه تاريخه ورجاله)

⁴ - بيان المختصر أبو الثناء الاصبهاني، ج 3، ص 117.

⁵ - شرح مختصر الروضة، الطوفي، ج 3 نص 209.

⁶ - منتهى السؤل، الآمدي، ص 212.

⁷ - منهاج البيضاوي مع شرح البدخشي و الإسنوي، ج، ص 53.

الضروريات في الخمس المذكورة. كما فعل العطار⁽¹⁾ في حاشيته على شرح المحلي لجمع الجوامع، حيث قال عند شرحه نص المتن: (كحفظ الدين... الخ الكاف فيه استقصائية لأن الكليات المرادة هنا محصورة فيما ذكره)⁽²⁾ كما وجه الشريبي⁽³⁾ في تقريراته على حاشية البناي⁽⁴⁾ قول المصنف (كحفظ الدين) بقوله: (لعله أدخله بالكاف ما عرض له الضرورة كالاستئجار لرضاع الطفل، ولا ينافي انحصار الضروريات في الخمس لأن الضرورة هنا عارضة بسبب حفظ النفس)⁽⁵⁾

ويمكن القول أن تبرير إدخال الكاف من قبل هؤلاء الأصوليين، لأجل الاستقصاء أو لما عرض لابن الحاجب من ضرورة الاستئجار، كلام يردّه النحاة، حيث الكاف عندهم تكون، إما: حرفاً أو اسماً⁽⁶⁾. فهي تكون حرفاً:

- بمعنى التشبيه كقوله تعالى: M فَإِذَا أَنْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ ﴿٣٧﴾ L
الرحمن

- وللتعليل نحو قوله تعالى: M
[] ^ _ البقرة

¹ - العطار هو: حسن بن محمد بن محمود (1190-1250)، من علماء مصر، أصله من المغرب، تولى مشيخة الأزهر سنة 1246هـ له مؤلفات عديدة منها: حاشية على جمع الجوامع انظر: (الأعلام ج2 ص236 و أصول الفقه تاريخه ورجاله ص533 و الفتح المبين ج3 ص146)

² - حاشية العطار على جمع الجوامع، ج2، ص322.

³ - الشريبي هو: عبد الرحمن بن محمد بن أحمد المعروف ب الشريبي، فقيه أصولي المصري الشافعي، ولي مشيخة الأزهر من 1322 إلى 1324 هـ، توفي سنة 1326 و ذكر صاحب معجم المطبوعات أنه توفي بمكة المكرمة. من مؤلفاته: فيض الفتاح على حواشي تلخيص المفتاح، و تقرير على حاشية شرح تحفة الإخوان في البيان، و حاشية البهجة في فروع الشافعية، و تقارير على جمع الجوامع. انظر ترجمته في (معجم المؤلفين ج5 ص165، و الإعلام، ج3، ص334)

⁴ - البناي، هو: عبد الرحمن بن جار الله (نسبة إلى قرية بنانة بإفريقية) المغربي، توفي سنة 1198 هـ، فقيه أصولي، قدم مصر و جاور الأزهر. له حاشية على شرح المحلي على جمع الجوامع. انظر ترجمته في: (معجم المؤلفين ج5، ص132، و هدية العارفين ج1، ص555، و معجم المطبوعات ص591)

⁵ - تقارير الشريبي على حاشية البناي على شرح المحلي، مطبوع مع حاشية العطار، ج2، ص322.

⁶ - انظر تفصيل ذلك في كتاب أوضح المسالك على ألفية بن مالك، مج3، ص42.

- الاستعلاء نحو « كن كما أنت، أي: على ما أنت عليه » .

- التوكيد وهي الزائدة مثل قوله تعالى: ﴿ ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ﴾

8 | الشورى

وتأتي اسماً بمعنى "مثل" « كقولك فلان كالأسد » أي مثل الأسد. ولاشك أنها في كلام هؤلاء المؤلفين الأصوليين لم تأتي بمعنى الحرفية لعدم التناسب، بل هي اسم بمعنى "مثل" فقولنا الضروري كحفظ الدين أي؛ مثل حفظ الدين.

وبهذا التخريج يمكن القول أن هذا الفريق الذي استعمل أداة الكاف عند حديثه عن الضروريات يرى إمكانية زيادة ضروريات أخرى لها قوة الضروريات الخمس، لكن أحدا منهم لم يضيف ضرورياً آخر عدا ما أضافه الطوفي عرضاً بجانب النسب كما أوضحنا سلفاً .

والخلاصة أن المقاصد الضرورية عند قدامى الأصوليين لا تعدو أن تكون خمسة و إضافة من أضاف، ما هي إلا إضافة عرضية وإن كانت عبارة بعضهم توحى بإمكانية إضافة ضروريات أخرى. وسرُّ ذلك يرجع إلى حرف الكاف الذي يحمل معنى التمثيل لا الاستقصاء .

البند الثاني: الضروريات عند القدامى مربوطة بالحدود

وما يلفت الانتباه في كتابات الأصوليين عن المقاصد الضرورية، أنهم بنوا حفظها على الجازر والحدود لذلك قالوا: حفظ الدين بالجهد وحفظ النفس بالقصاص وحفظ العقل بجد السكر وحفظ النسل بجد الزنا وحفظ المال بجد السرقة وحفظ العرض بجد القذف، ولا يبعد أنهم ربطوا بين العقوبة والجنائية و هذه الأشياء كونهم فقهاء قبل أن يكونوا أصوليين حيث أنهم شاركوا جميعاً في بناء صرح الفقه الإسلامي وتنظيم أبوابه وكتبه .

فكتاب الفقه أي: الفقهاء، قسموا الفقه إلى كتب، ككتاب العبادات والنكاح والشركات وكتاب الجنائيات والحدود، وأعتقد أن هذا الأخير صار فيما بعد، يشكل صميم اهتماماتهم الأصولية .

فالقارئ لكتب الفقهاء والأصوليين يجد تقارباً في عباراتهم عند حديثهم عن الحدود والجنايات، ولعل أصدق تعبير عن هذا التقارب نجده في كتاب ابن رشد⁽¹⁾ الحفيد حيث يقول: (والجنايات التي لها حدود مشروعة أربع جنایات على الأبدان والنفوس ولأعضاء وهو المسمى قتلاً وجرحاً، وجنايات على الفروج وهو المسمى زناً وسفاحاً، وجنايات على الأموال.... وجنايات على الأعراض وهو المسمى قذفاً، وجنايات على استباحة ما حرمه الله)⁽²⁾. وتسميها بالمجازر من طرف أبي الحسن العامري المتوفى سنة 381، أشد دلالة على ما قلناه.

وقد أسعفتهم في ذلك نصوص القرآن والأحاديث التي نصت على عقوبات محددة لانتهاك هذه الأمور الخمسة المحددة والتي تمثل المقاصد الضرورية (الدين، النفس، النسل، العقل، المال، العرض)

ومن خلال الربط بين العقوبة وسببها نشأ المبدأ التفسيري لتحديد المقاصد الضرورية، فهذا المبدأ (الذي ارتضاه الأصوليين لتفسير اختيارهم وتوجهاتهم نحو المقاصد هو الحدود الجنائية فالدليل على أهمية الضروريات الخمسة واعتبارها من قبل الشرع إنه جعل عقوبة جنائية بدنية لعقاب المعتدي على أي منها ولذلك أضاف من أضاف مقصداً سادساً هو حفظ العرض، ليس لأهميته في الحياة الإنسانية، لا، بل تطبيقاً للمبدأ الذي ارتضاه الأصوليين، فيما أن هناك حد القذف، إذن من المقاصد حفظ العرض)⁽³⁾

ولم ينتبه أحد من الأصوليين إلى هذا المبدأ التفسيري الذي يخطئه الباحث عبد الرحمن القرضاوي فيقول: (فالمبدأ التفسيري العام في نظرية المقاصد الشرعية غائب أو على الأقل تم اختيار مبدأ خاطئ لتفسير سلوك الشارع تجاه المقاصد)⁽⁴⁾

1 - ابن رشد الحفيد، هو: أبو الوليد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد بن رشد، القرطبي، المالكي (520-595) هـ، يكنى بأبي الوليد، ويلقب بابن رشد الحفيد وابن رشد الابن وابن رشد الأصغر، الأصولي الفقيه. من أهم مصنفاته: بداية المجتهد ونهاية المقتصد و مختصر المستصفي. انظر ترجمته في (شذرات الذهب ج4 ص320 و شجرة النور الزكية ج1 ص146).

2 - بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مج6، ص17.

3 - نظرية مقاصد الشريعة بين شيخ الإسلام ابن تيمية و جمهور الأصوليين، ص336/337.

4 - نفس المرجع، ص337.

بيد أننا نجد في العصور المتأخرة المحقق المقاصد الشاطبي، حاول التملص من نظرية المزاجر إلى نظرية الحفظ العام، حيث لم يجعل حفظ الضروريات مقصوراً على الجانب العقابي الدموي بل على الجانب الإبقائي كذلك، والفرق بينهما أن الأول يحفظ المقاصد الخمس من العدم والثاني يحفظها من جانب الإيجاد. وبتعبير الشاطبي: (والحفظ لها يكون بأمرين: أحدها: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم)⁽¹⁾.

أما الجنايات فهي ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم⁽²⁾

البند الثالث: رأي ابن تيمية في ربط المقاصد الضرورية بالحدود

ومن قبله شيخ الإسلام ابن تيمية الذي لم يُرضه اهتمام العلماء بالجانب المادي من الإنسان ونسيانهم الجانب الروحي والتربوي والنفسي منه حيث فيقول: (وكثير من الناس يقصر نظرهن معرفة ما يحبه الله ورسوله من مصالح القلوب والنفوس ومفاسدها وما ينفعها من حقائق الإيمان وما يضره من الغفلة... فتجد كثيرا من هؤلاء في كثير من الأحكام لا يرى من المصالح والمفاسد إلى ما عاد لمصلحة المال والبدن)⁽³⁾

ولعل رأى شيخ الإسلام ابن تيمية رأى وجيه له مقامه وقدره لأن الإنسان بروحه لا ببدنه فقط. وإصلاح الروح مقدم على إصلاح البدن، بل إصلاح الروح أصل والبدن تبع له، لكن هذا الرأي مع وجاهته يمكن أن تعتبر عند التفصيل والتعمق، أما ونحن في معرض ذكر الكليات الكبرى، يمكن القول أن ما أراده شيخ الإسلام مرده إلى مقصد الدين. وذلك أن الدين مبني على ثلاث محاور:

- محور العقيدة (الإيمان والتوحيد)
- محور الشريعة (المعاملات والعبادات)
- محور الأخلاق (التصفية والتزكية)

¹ - الموافقات، ج2، ص18.

² - نفس المرجع والصفحة .

³ - مجموع الفتاوى ابن تيمية، ج32، ص233

فحفظ الدين من جانب الوجود والإبقاء، يقتضى منا إحياء الإيمان في القلوب، وبث روح التطبيق في الأحكام الشرعية، كما يقتضى التزین بحلية الأخلاق الشرعية وآدابها الخاصة والعامة، وبالتالي يمكن القول أن مطلب شيخ الإسلام يختصره قولنا (حفظ الدين) .

المطلب الثاني: عدد الضروريات عند المعاصرين:

تقديم:

تحدثنا في المبحث السابق عن الضروريات عند قدامي الأصوليين، وقلنا أنهم أطبقوا على أن الضروريات خمسٌ، وألحنا إلى أن زيادة العرَض لم تكن محل وفاق، بل الذي أضافوه ضرورياً سادساً، لم يصرحوا بزيادته، بل بعضهم تردد في إلحاقه، فإذا كان هذا هو موقف القدامى، فما موقف المعاصرين من عدد الضروريات ؟ .

الفرع الأول: رأي المعاصرين في عدد الضروريات:

البند الأول: المعاصرون ورأيهم في عدد الضروريات

من خلال تتبعنا لأرائهم نخلص إلى ما يلي: إن المعاصرين لم يتقبلوا جميعهم آراء القدامى في حصر الضروريات في خمس، بل انقسموا فريقين:

- فريق تمسك بالرأي القائل بخماسيتها، ويمكن تسميتهم؛ "بالفريق القائلين بالرأي القديم".
- وفريق آخر حاول الخروج عن المألوف، ودعا إلى التجديد وإعادة النظر في التخمس و هؤلاء أسميهم "المجددين".

الفريق الأول: القائلين بالتقسيم الخماسي للضروريات (الرأي القديم).

لم يتعد هذا الفريق كثيراً عن رأي قدامى الأصوليين في حصر المقاصد الضرورية في الخمس المذكورة، بل أكد بعضهم هذا الحصر والتزم به، وعلى رأسهم الشيخ البوطي حيث يقول: (ومقاصد الشارع في خلقه تنحصر في خمسة أمور: الدين، النفس، العقل، النسل، المال)⁽¹⁾

وإلى هذا الرأي جنح محمد الزحيلي، إذ يقول: (وتنحصر المصالح الضرورية للناس في

نظر الإسلام في خمسة أشياء: وهي الدين والنفس والعقل والنسل أو العرض أو النسب

¹ - ضوابط المصلحة، رمضان البوطي، ص 111 .

والمال. وجاءت الشريعة الغراء لحفظ هذه المصالح الضرورية⁽¹⁾.

وخلاصة القول عن أصحاب هذا الرأي، أنهم أعادوا ما كتبه الغزالي والفخر الرازي وتحدثوا عن المصلحة المرسله وتقسيم المناسب، وحصروا الضروريات في خمس؛ منهم من أكدته بدلالة الاستقراء كالدكتور رمضان البوطي⁽²⁾ و منهم من ذكره تبعاً لما جرى به قلم السابقين.

البند الثاني: المقاصد في نظر المجددين

الفريق الثاني: فريق المجددين

وأصحاب هذا الرأي لهم نظرة تجديدية في المقاصد، يحاولون تفعيل المقاصد من خلال البحث عن تصور جديد للمقاصد. إلا أن هذا الفريق اختلف أصحابه في حقيقة هذا التجديد، فبعضهم وافق على إضافة ضروري العرض فقط، ليكون مجموع الضروريات ست، وبعضهم قال بزيادة أكثر من ضروري واحد، وبعض ثالث له رؤية أكثر تجديداً. فالأولون توقفوا عند إضافة العرض ضرورياً سادساً، كما أضفاه الشنقيطي في نشر الورود شرح مراقي السعود، قائلاً: (وحفظ العرض وهو الحكمة المقصودة من حد القذف)⁽³⁾ معتمداً قول الجزائري⁽⁴⁾ في أبيات شعرية.

قد اجمع الأنبياء والرسل قاطبة .. على الديانة بالتوحيد في الملل

¹ - مقاصد الشريعة أساس حقوق الإنسان، محمد الزحيلي، ص 81/80 ضمن مجموعة أبحاث " حقوق الإنسان

محور مقاصد الشريعة

² - أمثال: وهبة الزحيلي في أصول الفقه ص 757، و عادل الشيخ في تحليل الأحكام ص 190. وعبد الحكيم السعدي في مباحث العلة في القياس ص 414. و أبو المكارم إسماعيل في الأدلة المختلف فيها وأثرها في الفقه ص 71. ولخادمي في الاجتهاد المقاصدي، ج 1، ص 39.

³ - نشر الورود محمد الأمين الشنقيطي، ج 2، ص 496.

⁴ - الجزائري هو: طاهر بن صالح (أو محمد صالح) بن أحمد بن موهوب السمعوني الجزائري الأصل الدمشقي المولد (1268-1338هـ) (وفي هدية العارفين ولد سنة 1264هـ)، عالم باللغة وآدابها خبير بالعروض و القوافي من كتبه: الجواهر الكلامية في العقائد الإسلامية، العروض في فن العروض، منية الأذكياء في قصص الأنبياء، شرح خطب بن نباتة، وله مقاصد الشرع. انظر ترجمته في: (الأعلام، ج 3، ص 221 و هدية العارفين ج 1، ص 431).

وحفظ نفس و مال معهما نسب .. وحفظ عقل وعرض غير مبتذل
كما صحح الشيخ القرضاوي إضافة ضرورية العرض بعد ذكر الضروريات الخمس
فقال: (وإضافته صحيحة يجب اعتبارها وقد جاء في الحديث الصحيح "كل المسلم حرام
دمه وعرضه وماله" ¹ فقرن العرض بالدم و قدمه على المال)⁽²⁾
لقد عدت إلى الحديث لمعرفة ترتيب هذه العناصر الثلاثة، فوجدت أنه روي بعدة
ترتيبات: حيث ذكره الترمذي بتقديم العرض ثم المال ثم الدم. وأبو داود مقدماً المال ثم
العرض ثم الدم. ومثل ترتيبه فعل البيهقي في شعبه. أما مسلم فيقدم العرض ثم الدم ثم المال.
فالاختلاف في ترتيبها يدل على أن هذا الترتيب ليس لتبيان أفضلية أحدها على غيره. كما
أن التصريح بالحرمة و قرنه بالدم لا يلزم منه اعتبار العرض، مقصداً ضرورياً.
و القول بأن تقدمه على المال فيه زيادة فضل، فإن الحديث وَرَدَ بصيغٍ أخرى قَدِّمَ فيها المال
على العرض بل قدم على النفس⁽³⁾

كما اعتبرت الباحثة صوفيا وافق، بعد أن جعلت الضروريات خمساً، مؤكدة على
اعتبار العرض خامس الضروريات، مسقطه حفظ النسل على اعتبار أن العرض عام
والنسل جزء من العرض. كما في حديثها عن الضروريات الخمس جعلت العرض
أهم من العقل لأن العرض استحق لحفظه حد القذف لسبب تعرض المخمور
الفاقد لعقله لعرضه وعرض غيره، فاستحق الحد لهلك العرض لا لفقد العقل. و أن
النسل داخل في حفظ النفس، لأن أول مراحل إيجادها هو إبقاؤها بالتناسل والنتيجة
كما تقول: (أن حفظ النسل داخل تحت حفظ النفس)⁽⁴⁾

كما جعلت حفظ النسب من حفظ العرض لأن النسب لا يؤثر في النسل إعداماً
بقدر ما يؤثر في العرض عاراً، فاستحق أن يكون النسب من العرض لا من النسل.
وأخيراً: تُقرر أن الضروريات خمسة هي: (حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ

¹ - سبق تخريجه صفحة 49 و 54

² - مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، يوسف القرضاوي، ص 56/55.

³ - انظر ذلك موضع تخريجه صفحة 49.

⁴ - حفظ العرض في القرآن ، صوفيا موفق ، ص 47 .

العرض وحفظ المال (1)

قد يُعترض على رأي الباحثة، أن العرض هو جزء من النسب والنسب هو جزء من النسل والنسل هو جزء من النفس، إذ أن حفظ العرض ليس مقصوداً لذاته، بقدر ما هو مقصود لحفظ النفس وتناسلها ونسبها من الأذى والعار. فالباحثة عبرت على الأعلى بالأدنى، هذا وإن ما توصلت إليه الباحثة، قرره فقهاؤنا من قبل، فجعلوا الأعراض بدل النسل أو الأنساب، إذ منهم من عبر عن النسل بالنسب، وكلهم يقصدون حفظ النسل والدليل على ذلك اتفاقهم على التمثيل بجد الزنا، سواء منهم من ذكر النسل أو العرض أو النسب والتعبير في نظري بالنسل أولى من التعبير بالعرض أو النسب لأن النسل أعم منهما، وشامل لهما. وإن كنت لا أراه إلا جزءاً من حفظ النفس.

أما الطائفة الثانية من المجددين، فهم أكثر تجديداً، وهم من دعاة رفع الحصانة عن حصر الضروريات في خمسة، لأنهم رأوا أن القدامى لم يبرروا حصرهم إلا ما كان من الآمدي ومن نقل عنه ذلك. لأنهم بنوا تخميسهم للضروريات على نظرية الحدود والجنايات وهذا البناء لم يَسلم من الطعن، لذا رأى هؤلاء المجددون أن إضافة مقاصد ضرورية أخرى ليس ببعيد، وأن دعوى الحصر باطلة ما لم يُقم أصحابها عليها بينات.

البند الثالث: تبريرات المعاصرين للزيادة على الضروريات الخمس

لقد برر المجددون دعوى الزيادة و جدواها كما يقول الأستاذ إسماعيل الحسيني بأن (تحديد ضروريات المصالح في المجتمع، يخضع لِمَا هو متحرك فيه لا لما هو ثابت. لما هو متغير لا لما هو جامد، بعبارة أخرى، ضبط الضروريات في المجتمع الإسلامي على استيعاب تام وانتباه كامل للمستجدات من التحولات في الأحوال والأوقات الطارئة على المجتمع الإسلامي خاصة والمجتمع الإنساني عامة)⁽²⁾. بمعنى آخر أن الضروريات تتغير بحسب الزمان والمكان والأشخاص.

وتبعا لهذا الطرح، فإننا نرد مفهوم الضروريات من أساسه، ذلك لتعرضها للزيادة و النقصان مادامت تخضع للمتغيرات الاجتماعية، فضروري اليوم يتعطل كما تعطل ضروري

¹ - نفس المرجع، ص 44 .

² - مقاصد الشريعة عند ابن عاشور، إسماعيل الحسيني، ص 299 .

الأمس، وما هو ضروري في مجتمع ما، لا يمكن اعتباره ضروري في مجتمع آخر لاختلاف المجتمعين، وإن لم تتغير هذه الضروريات فإنها تتناقض قيمتها أمام الضروريات المستجدة. فهي إذاً في حكم المعطل، وهذا ينفي عنها الكلية والديمومة اللتان قررها العلماء للضروريات. حيث أكدوا أن الشارع الحكيم قصد بهذه الضروريات كما يقول الشاطبي: (أن تكون مصلح على الإطلاق، فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبدياً و كلياً وعماماً في جميع أنواع التكاليف والمكلفين وجميع الأحوال) (1)

وهناك من برر الزيادة باعتراضه على حصر القدامى للضروريات في خمس؛ بأنه راجع إلى النظرة الفردية للإنسان، ومعالجة الأمور الخاصة للإنسان على أنه هو المخاطب بمفرده، ناسين، أي القدامى، أن الإنسان يعيش في المجتمع وأن التكاليف مخاطب بها المجتمع ككل قبل الفرد، لذا نجد الفقه يتحدث عن الأحكام الكفائية الواجبة منها و المسنونة مع تضمينها للإحكام العينية.

و بهذا البعد الاجتماعي للخطاب الشرعي أضاف المعاصرون جملة من الضروريات مثل الحرية و المساواة والعدالة و الإخاء والتكافل والكرامة الإنسانية. وقد تبني الشيخ ابن عاشور - وهو على رأس المحددين - هذا البعد الاجتماعي للمقاصد، مستبعداً كل شك عن هذا الفهم قائلاً: (لم يبق للشك مجال يلج به نفس الناظر في أن أهم مقصد للشرعية من التشريع انتظام أمر الأمة وجلب الصالح إليها ودفع الضرر والفساد عنه، وقد استشعر الفقهاء في الدين كلهم، هذا المعنى في خصوص صلاح الأفراد ولم يتطرقوا إلى بيانه و إثباته في صلاح المجموع العام) (2)

و كما تباينت تبريراتهم تباينت زيادتهم، فمنهم من أوصلها إلى سبعة، كما فعل ابن باديس حيث يقول في ختام تفسيره لآيات الإسراء التسعة (من 31 إلى 39) يقول: (قد تضمنت هذه الآيات على قلتها، الأصول التي عليها تتوقف حياة النوع البشري وسعادته، من حفظ النفوس و العقول «ولا تقف». و الأنساب والأموال و الحقوق «وأوفوا

¹ - الموافقات، مج1، ج2، ص 350.

² - مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص139.

بالعهد» و«أوفوا الكيل» و الدين الذي هو عملة ذلك كله، وفي حفظه حفظ لجميعها⁽¹⁾ فأصول الضروريات، عنده هي: النفوس والعقول والأنساب والأموال والحقوق والدين إذ هو أصلها كلها.

ومنهم من أوصلها لثمانية، كما فعل تقي الدين النبهاني حيث يقول: (فمثلاً المقاصد الخمسة التي يقولون أنها لم تخل من رعايتها ملة من والملل ولا شريعة من الشرائع وهي حفظ الدين والنفوس والعقل والنسل والمال. ليست كل ما هو ضروري للمجتمع من حيث هو مجتمع، فإن حفظ الدولة وحفظ الأمن وحفظ الكرامة الإنسانية هي أيضا من ضروريات المجتمع. فالضروريات إذن في واقعها، ليست خمسة؛ وإنما هي ثمانية⁽²⁾)

و منهم من أضاف حفظ الكون، ومنهم من رمز لها في ثلاث محاور: التوحيد والتزكية والعمران، وسمهاها المقاصد العالية أو الحاكمة. و منهم من صنفها في مجالات فأوصلها إلى أربعة وعشرين ضرورياً موزعة على أربع مجالات.

وكل هذا الإضافات والتحليلات سننظر في مدى صحتها مع مفهوم المقاصد الضرورية الكلية.

لكنه لا بد من الإشارة إلى ملاحظة؛ ألا وهي أن بعض من نسبت إليه هذه الإضافات - عند الرجوع لأقواله - نرى أنه لم يذكر بوضوح وصراحة كون هذا الأمر مقصداً ضرورياً منضافاً إلى الضروريات الخمس وإنما نسب إليهم من خلال تتبع بعض الباحثين المعاصرين القارئ لمؤلفاتهم.

لهذا سنحاول ذكر بعض هذا الإضافات ومدى صحت اعتبارها ضروريات مقاصدية.

الفرع الثاني: الإضافات المقاصدية عند المعاصرين:

البند الأول: ضروري العدل:

لقد نسبت هذا الإضافة إلى شيخ الإسلام ابن تيمية على اعتبار أن العدل هو أساس

¹ - مجالس التذكير، ابن باديس، ص 149 .

² - مقاصد الشريعة، عبد الله كمال، ص 131 .

الأحكام الشرعية. بل حتى التوحيد في نظر ابن تيمية (الذي هو أصل الدين هو أعظم العدل)⁽¹⁾ ويقول في موضع آخر (وإذا التوحيد أصل صلاح الناس، والإشراك أصل فسادهم، والقسط مرهون بالتوحيد إذ التوحيد أصل العدل ... التوحيد و ما يتبعه من الحسنات هو صلاح وعدل ولهذا كان الرجل الصالح هو القائم بالواجبات، وهو البر وهو العدل)⁽²⁾ ومن تتبع نصوص شيخ الإسلام في مؤلفاته يجده يركز على إظهار العدل في جميع أبواب الشريعة، فالتوحيد عدل، والأحكام الشرعية عدل، والأخلاق عدل، لأن الله سبحانه وتعالى هو: العدل. ومن معاني العدل: الخير.

ولقد حاول الباحث عبد الرحمن القرضاوي، إثبات هذا المقصد في فكر شيخ الإسلام ابن تيمية حيث يقول: (يرى ابن تيمية دون غيره من الأصوليين، أن تحقيق العدل مقصد أساسي من مقاصد الشريعة الإسلامية، فتحقيق العدل يأتي من حيث الترتيب بعد حفظ الدين ... لهذا يكون مقصد تحقيق العدل هو حلقة الاتصال بين المقصد الأعظم للشريعة الذي هو المرتبة الأولى، والقسم الأول من المقاصد عند ابن تيمية؛ وبين التي تليه وهي تشمل: تحقيق العدل، وحفظ النفس، والنسل، والعقل، والمال)⁽³⁾

وعلى عكس قراءة عبد الرحمن القرضاوي، نجد يوسف البدوي في دراسة له عن مقاصد ابن تيمية، يحدد عدد مقاصده بسبعة مقاصد⁽⁴⁾ من ضمنها مقاصد العدل الذي يعتبره وسيلة لحفظ الضروريات حيث يقول (وابن تيمية يعتبر أن أمر العالم في الشريعة مبني على العدل في الدماء والأموال والأنساب والأعراض ويقول ابن تيمية: الأصل في العقود جميعها هو العدل فإنه بعثت به الرسل وأنزلت به الكتب، وبالنظر إلى المقصد فإنه راجع إلى حفظ الضروريات لكونه وسيلة ومكملاً لها)⁽⁵⁾

و يمكن القول أن العدل هو صفة الكمال في كل شيء، فإن الله هو العدل وصف نفسه

¹ - مجموع الفتاوى، ج17، ص159 .

² - نفس المرجع، ج18، ص165 .

³ - نظرية المقاصد بين ابن تيمية والجمهور، عبد الرحمن القرضاوي، ص257.

⁴ - مقاصد ابن تيمية التي عددها البدوي انظرها في كتاب المقاصد عند ابن تيمية للبدوي ص 265 - 282.

⁵ - نفس المرجع، ص278 .

وأفعاله وكتبة ورسله بالعدل. فالعدل هو صفة الوسط الذي بين الإفراط والتفريط وكل أمر

يخرج عن صفة العدل يخرج عن الشرع، قال تعالى: M ! " # \$

O / . - , + *) (' & %

L ? > = < ; : 9 8 7 6 5 4 3 2 1

الحديد: ٢٥

فالرسل بينناهم، والكتب بأحكامها، والميزان بعدله، كل ذلك

لنشر القسط والوسطية والاعتدال في الحياة، وخير مركز لتوليد العدل وإشاعته ونشره هو الدين. فالتوحيد عدل والأحكام عدل والأخلاق عدل، ومن ابتغى العدل في غير هذه الأشياء ظلم وجار.

وإلى رأي البدوي أجنح حيث يقول: (إنه راجع إلى حفظ الضروريات لكونه وسيلة ومكملاً لها)⁽¹⁾ فلا أعتبر العدل مقصداً ضرورياً وذلك لأمرين:

الأول: أن ابن تيمية رحمة الله، لم ينص على اعتبار العدل مقصداً ضرورياً غاية ما في كلامه واستطراده لمفهوم العدل واعتباره أنه لب الشريعة وأساس التوحيد والأحكام والوجود كله، تدل على أهمية العدل في الدين والحياة، كأهمية الحياء بين شعب الأيمان.

الثاني: قول ابن تيمية (بعض الناس يخص المصالح المرسله بحفظ النفوس والأموال والأعراض وللعقول والأديان وليس كذلك بل المصالح في جلب المنافع وفي دفع المضار. و ما ذكره من المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين. و جلب المنفعة يكون في الدنيا وفي الدين؛ ففي الدنيا كالمعاملات والأعمال التي يقال فيها مصلحة للخلق، ومن غير حظر شرعي، وفي الدين ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهاديات التي يقال فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعي، فمن قصر المصالح على العقوبات التي فيها الفساد على تلك الأحوال ليحفظ الجسم، فقد قصر)⁽²⁾

فهذه النص يتضمن أربع إشارات، هي:

¹ - مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، البدوي، ص 278 .

² - مجموع الفتاوى ج 11 ص 188 .

— ذكره للضروريات الخمس.

— انتقاده لحفظ هذه الضروريات بالعقوبات فقط، التفاتاً منهم إلى دفع المضار.

— إدخاله جلب المنافع لحفظها بمختلف التصرفات والأعمال الشرعية والأحوال والمعارف القلبية.

— وقوله بأن السابقين قصرُوا المصالح على العقوبات لحفظ الجسم فقط، فهذا القول منه غير سديد. إذ أن تنوع المصالح ينفي اختصاص الجسم بذلك. وذلك بأن الدين والمال ليسا من الجسم، وهما يحفظان بالحدود إبقاءً وبالمنافع المحلوبة إيجاداً

كما أن هذا النص إقرارٌ خفي بهذه الضروريات الخمس، ونص مقالته التالية من كتابة مجموع الفتاوى يذكر الضروريات منتقداً غير معترض، فيقول: (ورأوا أن المصلحة نوعان: أخروية ودنيوية . جعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله وأحوال القلوب وأعمالها كمحبة الله وخشيته وإخلاص الدين له والتوكل عليه والرجاء لرحمته ودعائه وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة)⁽¹⁾

فهو إذن لا يعترض على عدد الضروريات الخمس بقدر ما ينتقد إهمالهم للجانب الروحي من العبادات والتصرفات كلها، التي تُعتبر هي الثمرة المرجوة والتي عليها مدار صلاح الدين والدينا (وعلى هذا فلا خلاف بين ابن تيمية وبين غيره من الأصوليين في حصر المقاصد، في الضروريات الخمس، من الناحية الظاهرية الشكلية، ولكن من الناحية الجوهرية المقاصدية فهو أعمق سبراً وأدق نظراً وأسد فكراً)⁽²⁾

أما ما ذكره الباحث عبد الرحمن القرضاوي من المقاصد الأخرى التي ركز عليها ابن تيمية في كتبه وجعلها أساساً لبقاء الأمة وشوكتها قائمة، إنما هو من باب إعطاء الوسيلة قيمةً وقدرَ مقصدها، فكلما كُبر المقصد كُبرت وسيلته وعظُمت، وكانت كمقصدها في مراعاتها والاهتمام بها.

¹ - مجموع الفتاوى ج 32 ص 233.

² - المقاصد عند ابن تيمية، البدوي، ص 262 .

البند الثاني: مقصد الحرية:

لقد نسب القول بمقصد الحرية، وكونه مقصداً ضرورياً، إلى الشيخ الطاهر بن عاشور، إذ يقول في كتابه: (لما تحقق فيما مضى أن المساواة من مقاصد الشريعة الإسلامية لزم أن يتفرع عن ذلك، أن استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم، مقصدٌ أصلي من مقاصد الشريعة. وذلك هو المراد بالحرية⁽¹⁾). (وهي بالمعنى المتداول في هذا العصر، هي فعل الإنسان ما يريد فعله، دون مدافع بمقدار إمكانه. والحرية بهذا المعنى حق للبشر على الجملة. لأن الله لما خلق للإنسان العقل و الإرادة وأودع فيه القدرة على العلم. فقد أكنَّ فيه حقيقة الحرية وخوله استخدامها بالإذن التكويني المستقر في الخَلقة)⁽²⁾

ومن خلال تتبعنا لكتابي ابن عاشور: المقاصد الشرعية وأصول النظام الاجتماعي، نرى شدة اهتمامه بالحرية واعتبارها مقصداً لزومياً متفرعاً عن المساواة. وقد أفاض الشيخ ابن عاشور عن الحرية وجوانبها، لكنها لم ترتق عنده إلى رتبة الضروريات الخمس، ونحن كذلك نؤكد أنها مقصدٌ شرعياً فطرياً أقر الله الإنسان عليه، وبه استحق العقاب والثوب، ألم يقل ربنا تعالى: M p q r L البلد وقال أيضاً: M 5 6 7 8

9 : < = > ? @ A L التغابن وقال كذلك: M إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٣﴾ L الإنسان كل هذه الآيات تدل على أن أعلى مستوى للحرية وهو حرية اختيار المنهج. حيث قال تعالى مؤكداً قدرته على فرض اختياره فقال: XWM

Y Z \] ^ _ ` a b c d e f ﴿٣١﴾ L الرعد: ٣١ ولكن بعض الباحثين يرى أن الحرية من أحد مقاصد الشريعة العليا كالحمليشي في كتابه "وجهة نظر"⁽¹⁾ و منهم من استنتج من اهتمام ابن عاشور بالحرية ترقيتها إلى الضروريات.

¹ - مقاصد ابن عاشور، ص 371

² - أصول النظام الاجتماعي، ابن عاشور، ص 158 .

¹- وجهة نظر للحمليشي، انظر جمال الدين " نحو تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية " ص 99.

فهذا هو الباحث عز الدين بن زغبة يُتَّوَجَّعُ الشيخ ابن عاشور تاج فضل التنبيه على ضرورة الحرية فيقول: (والذي أراه هو إضافة عنصر الحرية التي حاز ابن عاشور فضل التنبيه إليها، فتصبح كليات الضروري ستة، هي: الدين، النفس، العقل، النسل، المال، الحرية. أما فيما يتعلق بإضافة العدل وحقوق الإنسان فإن إقامة عنصر الدين كفيل بها)⁽¹⁾ كما أكدت الباحثة حبيبة معنصر؛ أن مقصد الحرية هو في مرتبة الضروريات عند ابن عاشور، تقول: (وغياب الحرية يؤدي إلى التهاجر واختلال النظام العام وقد يؤدي إلى اضمحلال الأجيال. والتاريخ أكبر شاهد على هذا. وعليه أرى أن الحرية ترتقي بحق، لأن تكون في رتبة الضروري عند ابن عاشور)⁽²⁾

ويبدو لي أن إصاق هذا الكلام عن الحرية بابن عاشور، هو مجازفة بعيدة عن مضمون كتاباته، والقارئ لكتابه المقاصد، لا يرى في كلامه تصريحاً ولا تلميحاً، ما يدل على اعتبار الحرية مقصداً ضرورياً بل الذي تَرَشَّحَ به نصوص كتابه هو تأكيده، إن لم أقل تنبيهه، للحصر الخماسي. فهذا هو بعد ذكره للضروريات الخمس يقول: (وهذا الصنف الضروري قليل التعرض إليه في الشريعة لأن البشر قد أخذوا حيطتهم لأنفسهم منذ القدم. فأصبح مركزاً في الطباع، ولم تخل جماعة من البشر ذات التمدن، من أخذ الحيطه له، وإنما تتفاضل الشرائع بكيفية وسائله)⁽³⁾ ففي هذا النص إقرار بالضروريات الخمس وأنها محفوظة في جميع الملل والشرائع وأما الخلاف فيها فهو في وسائل وآليات حفظها في الواقع.

ورداً على مَنْ انتصر لضرورة الحرية، ها هو الباحث سوابغة مخلوف يَرُدُّ على الدكتور بن زغبة ومن رأى رأيه، في رسالته (مقصد الحرية عند ابن عاشور) قائلاً: «وأحسب أن التنبيه على وجه الحصر كاف لإبطال هذا الرأي من أساسه، وأما المجازفة بإقحام ابن عاشور في تبرير هذا المسعى فتَوَهُمٌ محض، إنَّ كلامه في الحرية ليس فيه ما يوحي

1- مقاصد الشريعة العامة، بن زغبة، ص 153

2- مقصد الحرية عند ابن عاشور، لحبيب معنصر، ص 66

3- مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص 241.

بالقصد على اعتباره كلياً سادساً. كيف وقد رأينا انتصاره للحصر الخماسي ورده على الذين تبناوا الزيادة على الخمس»⁽¹⁾ وهو يقصد زيادة العرض واعتباره مقصداً حاجياً.

والذي أراه أن إضافة الحرية كمقصد ضروري مطلب بعيد المنال ليس لصعوبته، بل لعدم أهليته أن يكون ضرورياً، نعم، هو مقصد شرعي بلا ريب، لكن اعتباره ضرورياً، فلا؛ لأن الحرية صفة لا تنفك أن تكون ضمن ضروري النفس مكفولة للإنسان فطرياً وشرعياً وعقلياً.

فالفطرة الإنسانية تأبى القيد. والإسلام شريعة حق تضمن حق الحرية في جميع مجالات الحياة، ما لم يتعدى ذلك حرية الآخرين أو المجتمع. والعقل يقضي بحرية الإنسان، لأن حبسها عنه يعني توقيف مسيرته الإنسانية المبدعة المتفاعلة مع الكون، فالإنسان هو محور هذا الكون كله.

لهذا يقول عبد الله الكمالي وقد جعل حفظ الحريات من أحد جوانب حفظ النفس: أن (المحافظة على الحرية الإنسانية من حرية العمل، وحرية الفكر، والرأي، والإقامة وغير ذلك، مما تعد الحريات فيه من مقومات الحياة الإنسانية الكريمة الحرة التي تزاوّل نشاطها في دائرة المجتمع الفاضل من غير اعتداء على أحد)⁽²⁾

والخلاصة أن الحرية هي مقصد شرعي فطري يتعلق بحفظ النفس ولا يمكن بأية حال من الأحوال اعتباره ضرورياً من الضروريات الخمس.

البند الثالث: حفظ الأمن والكرامة الإنسانية وحفظ الدولة:

ذهب النبھاني إلى اعتبار حفظ الدولة والأمن والكرامة الإنسانية مقاصد ترتقي بها المقاصد الضرورية، إلى ثمانية مقاصد⁽²⁾ وهذه الإطلاقات لا تخرج أن تكون تابعة لأحد الضروريات الخمس إذ أن حفظ الدولة وحفظ الأمن هما عنصران داخلان تحت حفظ الدين، ويمكن اعتبارهما من آليات حفظه، فالدولة هي التي تحفظ الدين وترعى تطبيقه،

¹ - المقاصد عند ابن عاشور، سوابغة مخلوف، ص 147 .

² - مقاصد الشريعة في ضوء فقه الموازنات، عبد الله الكمالي، ص 138 (وانظر المجتمع الإنساني لأبي زهرة ص 275.

² - أصول الفقه، أبو زهرة، ص 131 .

وبدون الأمن يصعب حفظ الدين من جهة نشره والدعوة إليه.

أما الكرامة الإنسانية: فهي حق من حقوق الإنسان وهي جانب من جوانب حريته وعرضه، بل من أحد مستلزمات حفظ النفس، وكما يقول أبو زهرة (أن من المحافظة على النفس، المحافظة على الكرامة الإنسانية؛ بمنع القذف والسب وغير ذلك من كل أمر يتعلق بالكرامة الإنسانية، أو بالحد من نشاط الإنسان من غير مبرر له)⁽¹⁾

ويعجبني في ذلك قول الشيخ يوسف القرضاوي في وصفه الدقيق لهذه الزيادات، بأنها قيم اجتماعية عليا، بعد توضيحه سبب الحصر في هذه الخمس، بقوله: (فيبدو أن الأشياء التي فُرضت الحدود والعقوبات الدنيوية للمحافظة عليها، فدل ذلك على مآلها من أهمية واعتبار متميز في نظر الشريعة)⁽²⁾ ثم قال في وصف الزيادات: (ومن المؤكد أن الشريعة الإسلامية تقيم اعتباراً أي اعتبار للقيم الاجتماعية العليا، وتعتبرها من مقاصدها الأساسية كما دلت على ذلك النصوص المتواترة والأحكام المتكاثرة. من هذه القيم العدل، أو القسط، والتكافل، والكرامة، والإخاء و الحرية)⁽³⁾ فسامها حفظه الله، قيماً اجتماعية، وجعلها من مقاصد الإسلام الأساسية، بمعنى آخر أنها صفات ذاتية الإسلام، يتزين بها في كل مكان زمان، قيم تتضمنها أحكامه وتشريعاته.

وختاماً لهذا المطلب، يمكن أن نقول بكل ثبات: أن الزيادات المتنوعة لا تعدو أن تكون وسائل أو مكملات لحفظ المقاصد الضرورية أو صفات ملازمة لها أو قيم اجتماعية أساسية.

فالعدل: هو الصفة الأساسية لسماحة الإسلام، و التي جعلت منه اقرب الأديان لفطرة

الإنسان، قال تعالى: **M فَأَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا** © **اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا**

بُدِيلَ لِحَلْقِ ۞ **الْقِيَمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا** ۞ **الرُّوم**

¹ - نفس المرجع، ص 367 .

² - مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، القرضاوي، ص 67 .

³ - نفس المرجع والصفحة.

أما الحرية والكرامة الإنسانية : فهذه مقاصد جاء الإسلام لتكريسها منذ بدايته الأولى،
جاء لتحرير العباد من عبودية العباد إلى عبادة رب العباد، ويحفظ للناس كراماتهم
وأعراضهم ؛ فهذه مقاصد متممة لحفظ النفس الإنسانية .
أما حفظ الأمن وحفظ الدولة وحفظ الأخلاق : فالأمن والأخلاق والدولة كلها مقاصد
شرعية هامة .

فعن الأمن قال ربنا سبحانه: M (* + , - . /)

0 1 2 3 4 5 L قريش: وجعل ذهاب الأمن بلاءً تتضرر بفقدانه

الإنسانية، قال تعالى: M 0 1 2 3 4 5 6 7

8 9 : ; < = L البقرة

وعن الأخلاق قال صلى الله عليه وسلم: « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » (1)

وقوله صلى الله عليه وسلم: « إن أقربكم مني مجلسا يوم القيامة أحاسنكم أخلاقا » (2)

وقال أيضا: « إنكم لن تسعوا الناس بأموالكم ولكن بأخلاقكم » (3)

فالأمن والأخلاق، لهما بحفظ الدين صلة كبيرة. فالأمن: هو أساس الدعوة للإسلام

¹ - أخرجه البخاري في الأدب المفرد رقم 273 والحاكم ج2ص613 رقم 318 وأحمد ج2ص318 رقم . و ذكره الألباني في الصحيحة برقم 45 . وأورده الطبراني في الأوسط بلفظ (إن الله بعثني بتمام مكارم الأخلاق و كمال محاسن الأفعال) قال الطبراني (لم يرو هذا الحديث عن يوسف بن محمد إلا عمر بن إبراهيم تفرد به صالح بن بشر) وأورده الشيخ الألباني في الضعيفة برقم 2087 .

² - أخرجه ابن حبان ، باب حسن الخلق ، ج2رقم483 و الترمذي ج1ص363 . صححه الألباني في الصحيحة ج2ص434 . كما أخرجه عبد الرزاق في المصنف بدايته (ألا أخبركم بأحبكم إلى الله) ج11 رقم20153 و ابن حبان كذلك برقم 486 .

³ - أخرجه الحاكم في المستدرک ، في فصل توقيف العلم ، ج1 برقم 391 و 392 . و البيهقي في الشعب ، فصل في طلاقة الوجه وحسن البشر ، ج17 رقم7826 ش57 . و ضعفه الألباني في الضعيفة وقال: (وفي الميزان ، عبد الله بن سعد هذا واه بكرة ، وقال الفلاس: منكر الحديث ، وقال يحيى استبان لي كذبه ، وقال الدارقطني: متروك ذاهب)

ونشره وقبوله. والأخلاق: هي الصفة المميزة لهذا الدين إذ بالأخلاق انتشر الإسلام في أصقاع العالم، لأنها تضيء على الإسلام، الوجه الجمالي والمسحة المضيئة لأحكامه، فالأمن والأخلاق هما، إذاً، من الدين لا يستقلان عنه، فهما من وسائل حفظه.

أما الدولة فليست مقصداً شرعياً بقدر ما هي وسيلة اجتماعية تنظيمية تُحفظ في إطارها الضروريات الخمس كلها. فبالنظام المحكم للدولة تحفظ الأنفس والأعراض والأموال والأديان، بل هي الوعاء الضامن لرعاية هذه الضروريات وغيرها من الحاجيات والتحسينيات.

الرتب الرابع: حفظ الكون وحفظ الجسد:

لقد بات موضوع المقاصد ملعب لكل متكلم في المقاصد - وما أوسعها - فهو علم جديد في طور التكوين، يمكن لكل باحث أن يضيف، وكل إضافة قد تقبل إذا كانت وليدة دراسة علمية - ومن هذه الإضافات المقاصدية إضافة حفظ الكون وحفظ الجسد.

فمن حفظ الكون يقول من اقترحها، الدكتور عصام أنس الزفتاوي: أنه أضاف هذا الضروري، بناءً على ربطه المقاصد بالعلوم الكفائية. قائلًا: (دعنا بعد ذلك ننتقل إلى نظرية المقاصد، والتي نرى أن تشغيلها في مجال تصنيف العلوم؛ سيؤدي إلى تقسيمات أخرى غير التي ذهب إليها الإمام الغزالي)⁽¹⁾

— فللدين العوم الشرعية وفقه العبادات والعقيدة.

— وللنفس فقه الجنائيات وعلم الأخلاق والعلوم الإنسانية والطبية.

— وللعقل علوم المناهج والعلوم العقلية.

— وللعرض فقه الأحوال الشخصية.

— والمال فقه المعاملات والعلوم الاقتصادية والمالية

أما المقصد الخامس قبل المال فهو مقصد الكون وعن سبب اقتراحه يقول: (عند تسكين العلوم من خلال المقاصد الخمسة سنجد العلوم الطبيعية تستعصي على التسكين تحت أيها، بل نطرح سؤالاً: لما لا يعد حفظ الكون من مقاصد الشرع، وليس فقط حفظ المقاصد

¹ - مجلة المسلم المعاصر، نظرية المقاصد محاولة للتشغيل، عصام الزفتاوي، ص 196 .

الخمسة المعروفة؟... بل ندعو دعوة صريحة إلى إضافة مقصد سادس إلى مقاصد الشريعة الإسلامية وهو حفظ الكون⁽¹⁾

ولرد هذا الزعم، يكفي القول بأن المقاصد الضرورية هي مقاصد تقتضيها الحياة الإنسانية ابتداءً، أشار إليها القرآن على اعتبار أنه منهج حياة، وأن هذه المقاصد علاقتها بالإنسان وليس بالعلوم المستولدة مع تطور الفكر الإنساني، هذا من جهة. من جهة أخرى، نسأل الدكتور؛ أين يُسَكَّن علم السياسة وعلم الإدارة، والعلوم العسكرية مما يتعلق بأمور الدولة، فلا أقل من أن نقول أنها تُسَكَّن في ضروري جديد يصطلح عليه حفظ الدولة أو السلطة.

وعلم التخطيط والهندسة المدنية و الأشغال العمومية والبناء والعمران كلها علوم تدرج تحت حفظ العمران. وهكذا كل علم جديد مستولد عبر الزمان نُحدد له مقصداً جديداً يستوعبه إن أعيانا تسكينه في المقاصد الموجودة لدينا.

لذا نقول أن العلوم التي أشار إليها الباحث، وغيرها من العلوم الحديثة، لها علاقة وطيدة بالعقل الإنساني، إذ لولا العقل المفكر الذي مكن الباحث من التّظّهر في الكون المنظور والقرآن المقروء، لما كانت هذه العلوم. ولولا العقل لما كان للإنسان قيمة وجودية في هذا الكون، لذا كان من لوازم تنشيط العقل هو حفظه من جهة نشاطه الفكري بأن يسعى الناس للتعليم والتعلم. إذ بالعلم يُصَلِّح الإنسانُ شأن نفسه، والكون الذي يعيش فيه.

هذا وإن الكونَ — الذي يقترحه الدكتور، مقصداً — وما فيه، ليس مقصوداً لذاته، وإنما الكون وُجد أصلاً لأن يكون مسخراً لخدمة الإنسان، وهذا التسخير لن يكون إلا وفق منهج رباني يحفظ الإنسان، على اعتبار أنه محور هذا الكون و أساسه. وحفظ المنهج التشريعي الذي فيه صلاح الإنسان دُنْيَا وأخرى، وهو الدين. وحفظ الممولات التي يتعاطاها الإنسان ملكاً وتمليكَاً باعتبارها عوناً له على البقاء والاستمرار.

وبلفظ مختصر، نقول: أن حفظ الكون هو حفظ المقاصد الضرورية والحاجية

والتحسينية جميعاً، وتبني هذا الطرح أراه تجني على المقاصد والتقليل من قيمتها باعتبارها

¹ - نفس المرجع، ص 197 .

كليات كبرى ترجع إليها جميع مقاصد الأحكام الشرعية الفرعية.

أما **حفظ الجسد**: فقد حاول الباحث عبد الرؤوف دبابش، في رسالته (حرمة الأجساد وأثرها على التشريع الجنائي الإسلامي) أن يجعل من حرمة الأجساد مقصداً ضرورياً أطلق عليه حفظ الجسد فقال: (حفظ الجسد في الحقيقة يقع في مرتبة الضرورة حيث أن فقدان هذه المصلحة يخل بضرورة من ضروريات الحياة لأن الجسد تتوقف عليه كل تصرفات الإنسان)⁽¹⁾

في ثنايا رسالته حاول أن يفرق بين مفهوم النفس والروح والجسد، مستنداً في ذلك إلى أقوال العلماء عن حرمة الأجساد والنهي عن إيذائها كلا أو بعضاً، ليصل في الأخير، إلى أن: (حرمة الأجساد هي مستمدة من احترامنا لخالق الجسد، وهذا مرجع الحرمة في كل المقاصد الضرورية الأخرى ولا بأس أن نعضد رأينا بالاستقراء لموارد الشريعة ونص النبي ﷺ)⁽²⁾ فالشريعة تحرم القتل وقطع الأعضاء وتوجب القصاص على من أذى الجسد، والرسول ﷺ نهي أن يقتل الإنسان نفسه، أو يجرح غيره. وأوجب الدية على الجنايات في الأجساد.

كل ما قاله الباحث صحيح ولكن لا يتعلق بالجسد وحده، بل الجسد جزء من النفس ، لهذا نقول:

أولاً: إن الجسد يحرم التعرض إليه بأذى، هذا صحيح. لكن الجسد ما هو إلا صندوق يحمل بداخله روحاً، هذا الروح الذي هو الأصل في قيمة الجسد، ولو كان للجسد قيمة لاقتص من قام بذبح جسد الميت أو قطع طرف من أطرافه بعد موته، فهذا الفعل حرام يوجب التعزيز، لكن الحرمة تشتد إذا تعلقت به الروح، لذلك استحق الجنين الدية، بعد نفخ الروح فيه على من أسقطه؛ لأن حرمة كحرمة الحي.

ثانياً: إن الحرمة لم تكن سبباً في اعتبار المقاصد الضرورية الأخرى، و إلا لاعتبرنا كل مُحَرَّمٍ منهياً عنه مقصداً ضرورياً. لهذا، فحرمة الجسد لا ترقيه إلى مرتبة الضروريات هذا من جهة.

¹ - حرمة الأجساد، عبد الرؤوف دبابش، ص 31 .

² - نفس المرجع، ص 19 .

ومن جهة أخرى ، إن التعدي على النفس درجات أعلاها، إزهاق الروح المتعلقة بهذا الجسد، ويأتي دونها التعدي على العقل الذي فقده يُعطل الجسد والروح معاً عن أداء دوريهما، ثم دونهما، قطع الأطراف وهكذا إلى أن نصل إلى الجرح الصغير.

وبهذا يمكن القول: أن الحديث عن الجسد هو الحديث عن النفس لأنه المكان الذي تتلبس به، و لا يمكن الفصل بينهما، وهي به فاعلة وهو بها حي، و معاً يشكلان الإنسان الذي حفظه هو حفظ للنفس. وقولنا حفظ النفس بدل حفظ الجسد؛ لان النفس هي الأصل والباقي تابع لها .

الفرع الثالث: المقاصد برؤية جديدة:

سبق أن قلنا أن بعض المجددين أبقى على المقاصد الضرورية وأضاف بعض الزيادات التي فندنا زيادتها وأوضحنا أنها ترجع جميعها إلى حفظ أحد الضروريات الخمس إما باعتبارها - وصفا لها أو وسيلة لحفظها أو تندرج تحتها كمقصد تابع للضروري.

إلا أن بعض هؤلاء المجددين - وانطلاقاً من أن المقاصد الضرورية تقسيماً وتحديداً، ما هي إلا اجتهادات سابقة في فهم الشريعة الإسلامية واستقراء لأصولها - حاول تقديم رؤية جديدة، سعياً منه لتفعيل المقاصد وتوسيع دائرة الفكر المقاصدي.

ومن هؤلاء الباحثين الدكتور طه جابر العلواني والدكتور جمال الدين عطية والدكتور طه عبد الرحمن .

البند الأول: رؤية طه جابر العلواني والمقاصد العليا الحاكمة:

لقد عقد الدكتور فصلاً مطولاً تحدث فيه عن مقاصد عليا حاكمة واصماً إياها بأنها: المخرج الأمثل، من ظاهرة الركود الفكري للمعرفة الإسلامية وعلى حد تعبير الدكتور جابر، قوله أنها تساعد (على تطوير نظرية معرفية عامة في العلوم الشرعية كلها، وكذلك في العلوم الاجتماعية، أو علوم العمران فمقدور هذه النظرية أن تقوم بعملية الوصف والتصنيف والتفسير)⁽¹⁾ و أنها كما قال: (قادرة على ضبط الأحكام الجزئية وتوليدها عند الحاجة في سائر أنواع الفعل الإنساني القلبي منها والعقلي والوجداني

¹ - مقاصد الشريعة أفاق وتحديد ص 109. و مقاصد الشريعة ، جابر العلواني، ص 148/147 .

والبدني، ليتحقق ربط الجزئيات بالكليات ولتهتدي الكينونة الإنسانية بكليتها بهداية الله⁽¹⁾ وبعد إبحار طويل في بحر التجريد المقاصدي بمجاديف فلسفية، يصل إلى اعتبار المقاصد الضرورية عند قدامى الأصوليين سقفاً معرفياً مضى أهله معتبراً ما أنجزوه في فقه الضروريات ما هو إلا « غايات للحكم الشرعي، أو فوائد تتحقق به وتترتب عنه أو علا توظف في مجال القياس أو حكماً تثبت القلوب وتزيد في اطمئناننا لصلاحية الشريعة »⁽²⁾. ولكونها لم تبلور ولم تلقى اهتماماً من طرفهم كما الإجماع و القياس والاستحسان حق لنا في نظره — أن نسعى (لاكتشاف المقاصد القرآنية العليا الحاكمة وتحديدتها بمنتهى الدقة وتحويلها إلى قاعدة منهجية وأصول كلية قطعية يمكن أن تؤدي إلى غربلة الفقه الإسلامي)⁽³⁾ وبعد توظيفه، - أي الدكتور طه - لآلية الجمع بين القراءتين:

- قراءة النص القرآني واستخلاص القوانين الموضوعية منه.

- وقراءة الفضاء الكوني وما فيه من مظاهر وظواهر.

فعند الجمع بينهما نصل لا محالة لمقاصد عليا حاكمة عددها وسمها : التوحيد والتزكية وال عمران. هذه هي الكليات المطلقة القطعية — في نظره — وهي المشتركة الرسالية المندرجة تحت مفهوم العبادة بشكل تام، فالتوحيد لب العبادة، والتزكية هدفها، وال عمران ثمرة التوحيد و التزكية معا .

ومع تقديرنا لفضيلته فإننا نَعْتَب عليه جعل الجزئيات كليات وتقليله من شأن ما أبدعته عقول كبار الأصوليين من مقاصد، والتي في نظره لا تملك القدرة على تغطية مستجدات الحياة المتعلقة بالفعل الإنساني .

نقول أن ثلاثية : التوحيد والتزكية وال عمران لا خلاف في كونها مقاصد شرعية لكنها في ذات الوقت لا تنفك أن تكون جميعها مندرجة تحت ما حدده الجويني ومن تبعه من المقاصد الخمسة التي هي المقصود من الخلق، كما يقول الغزالي.

فالتوحيد والإيمان أو العقيدة: هذه الثلاثة ذات المدلول الواحد تعتبر الشطر الأول من مقصد

¹ - أفاق وتجديد، ص 103 . و مقاصد العلواني، ص 139 .

² - نفس المرجع، أفاق وتجديد، ص 124 . و مقاصد العلواني، ص 160 .

³ - نفس المرجع، أفاق وتجديد، ص 125 . و مقاصد العلواني، ص 167 .

الدين. والتزكية هي شطره الثاني ويتمثل في الأخلاق. أما العمران فهو الجانب العملي، التفاعلي مع الإنسان و الكون، والذي نمثله بفقهِ المعاملات.

وباختصار شديد نقول: أن التوحيد أصل الرشاد، والتزكية أصل النقاء، والعمران ثمرة من ثمراتهما. فهي كلها راجعة إلى مقصد الدين؛ عقيدة وشريعة وأخلاقاً. كما نعتب على فضيلته تقصيره في تبين الخطة المنهجية الفعلية التي تبين كيف يمكن أن تكون هذه المقاصد العليا الحاكمة ذات أثر وُجُودي في غرابة الفقه الإسلامي، وصفاً وتصنيفاً وتفسيراً وتوليداً للأحكام.

البند الثاني: رؤية جمال الدين حطية والمجالات المقاصدية الأربع:

إذا كان الدكتور طه جابر العلواني جعل مدار المقاصد قائم على ثلاث محطات رئيسية فعالة في رأيه - التوحيد والتزكية والعمران - فإن الدكتور جمال الدين وسع من دائرة المقاصد، من خمسة مقاصد ضرورية إلى أربعة وعشرين مقصداً، وزعها على أربع مجالات. إنها محاولة مهمة، نرى أن الدكتور جمال - استنطق خلالها الكتابات المقاصدية من لَدُن الجويني إلى ابن عاشور فوصل بعد قراءته الموسعة إلى أن مقاصد الشريعة الإسلامية تتنوع إلى ستة أنواع هي:

- مقاصد الخلق.
- مقاصد الشريعة العالية.
- مقاصد الشريعة الكلية.
- مقاصد الشريعة الخاصة.
- مقاصد الشريعة الجزئية .
- مقاصد المكلفين.

وبعد عرضه لهذه الأنواع، شرع يتكلم عن الكليات الخمس معلناً عدم اعترافه بهذا الحصر الخمس فقال: (ونحن من جانبنا نأخذ بعدم انحصار الكليات من حيث المبدأ ومن حيث التطبيق... حيث أضفنا العديد من المقاصد فبلغت أربعة وعشرين بدلاً من خمسة)⁽¹⁾

¹ - نحو تفعيل المقاصد، جمال الدين عطية، ص 103 .

محددا إياها في أربعة مجالات⁽¹⁾، موزعاً عليها تلك الإضافات التي أضافها من سبقه، كالعدل والحرية والمساواة وحقوق الإنسان، وهذه المجالات هي:

- مقاصد شرعية فيما يخص مجال الفرد
- مقاصد شرعية فيما يخص مجال الأسرة
- مقاصد شرعية فيما يخص مجال الأمة
- مقاصد شرعية فيما يخص مجال الإنسانية

أما الضروريات الخمس التي حددها القدامى فقد حصرها في مجال المقاصد الفردية وهي حفظ النفس والعرض والعقل والتدين والمال.

وعلى كل فهذا التصنيف والتوزيع المقاصدي الجديد الذي نهجه الأستاذ جمال، يعبر عن رؤية اجتهادية رائدة في مجال التزويل المقاصدي على مختلف المجالات الحيوية المخصوصة بالخطاب الشرعي من فرد وأسرة وأمة وإنسانية.

وبنظرة فاحصة لما أورده الدكتور جمال، نلمس في كلامه تناقضا صارخاً وإخلالاً بمقتضيات الدقة العلمية المطلوبة في تحديد المراتب المقاصدية.

أما تناقضه: فيتمثل في اعتباره العرض والنسب ضروريان ضمن هذه المجالات المقاصدية الضرورية، مع ما أبداه في أول كتابه، نحو تفعيل المقاصد، عن العرض، حيث رجح وأيد رأي الشيخ بن عاشور في اعتبار العرض من الحاجيات، حين قال: (ونحن نوافق ابن عاشور على عده في الحاجيات في مجال الفرد فيما يخص المساس بالجانب الجنسي، أما فيما يخص المساس بباقي جوانب الكرامة الإنسانية فأعتبره من التحسينيات)⁽²⁾

أما عن النسب فهو يوافق ابن عاشور في جعله من الحاجيات لكنه في منهجه في تقسيم المقاصد على المجالات الأربعة بالنسبة للأسرة يجعله من الضروريات.

أما بخصوص غياب الدقة العلمية في اعتبار المقاصد هو ترقيته للمقاصد الشرعية الكفائية التي ليس بمقدور الأفراد النظر في شأنها، كالتنظيم المؤسسي للأمة، وعمارة الأرض

¹ - انظر التفصيل عنها في كتاب جمال الدين، نحو تفعيل المقاصد من ص 142 إلى ص 172 .

² - نفس المرجع، ص 147 .

وحفظ ثروة الأمة إلى مرتبة الضروريات،. لأن هذه الأشياء هي من اختصاص المؤسسة الحاكمة أو الدولة باعتبارها الشخص المعنوي المنوط به النظر في تسيير هذه التصرفات. كما جعل — حفظه الله — تصرفات الأسرة من تنظيم مالها وتزئنها وبثّ المودة والسكينة في داخلها، بين أفرادها، مقاصد ضرورية في مجال الأسرة.

ضف إلى ذلك إقامته أسباب المقاصد مقاصد، بالتعاون والتضامن والتكافل ونشر العلم والتعارف والتكامل؛ كلها وسائل وأسباب يتحقق من خلالها حفظ إحدى الكليات الضرورية، بل ولا يعدو ما ذكره أن يكون خادماً للضروريات.

والخلاصة: أن ما ذهب إليه الدكتور عطية لا ينسجم مع تعريف المقاصديين للضروري الذي تفوت بفواته السعادة الدنيوية ويحدث بفقدانه التهارج وفوت حياة. ولعل الدكتور، لم يقصد اعتبار ما ذكره من المجالات الأربع وما احتوته من الضروريات الأربعة والعشرين، أنها مقاصد ضرورية بالمعنى الاصطلاحي عند الأصوليين، وإنما هي محاولة منه لوضع خطة عمل تطبيقية تصلح لتسكين الضروريات في مجالها وفق الحاجة العامة التي تترل منزل الضرورة.

البند الثالث: رؤية طه عبد الرحمن:

يعلن الدكتور طه عبد الرحمن، عن اعتراضه لتقسيم الأصوليين للمقاصد إلى ثلاثة مراتب ضرورية و حاجية وتحسينية، وسبب اعتراضه هو أن هذا التقسيم يخل كما يقول: (بشرط التباين من شروط التقسيم، حيث أن القيم التي يتكون منها القسم الضروري مثل الدين والنفس والعقل والنسل والمال لا يستقل بهذا التقسيم، بل يشركه فيهما القسمان، الحاجي والتحسيني)⁽¹⁾

كأنه يرى أن هذا التداخل بين هذه العناصر الثلاث بسبب الاشتراك في المحفوظات الخمس يقدح في تفاوتها وتباينها من حيث قوة أثرها في الأمة فيقترح لذلك تسمية أخرى لكل من هذه الثلاثة؛ حيث سمى الضروريات، مرتبة الاعتبار. و سمى الحاجيات، مرتبة الاحتياط. و سمى التحسينيات، مرتبة التكريم.

¹ - مجلة المسلم المعاصر، طه عبد الرحمن، ص 50 .

ورداً على الدكتور طه نقول: أن هذا التداخل لا يقدر في التقسيم لأن الحاجيات و التحسينيات، هي توابع للضروريات. فمثلاً: تحريم النظر إلى عورة المرأة قيمة حاجية و تحريم التبرج قيمة تحسينية ، كلاهما تدخل تحت حفظ النسل الذي هو قيمة ضرورية . فالحاجي والتحسيني كلاهما خادمان للأصل الضروري.

عند التحقيق في كلامه نجد هذه العبارة ما هي إلا استنساخ لتلك الكليات الثلاث بنكهة عصرية. و لربما في نظري ، تبقى مسميات القدامى أكثر دلالة على مضامينها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد علماءنا القدامى استعملوا لفظ الاعتبار للضروريات والتكريم للحاجيات أما لفظ الاحتياط فقد استعمله الفقهاء في باب سد الذريعة احتياطاً من الوقوع في المحذور، أما في موضوع المقاصد فلم يستعملوه . وإدخال الأستاذ عبد الرحمان له في هذا الباب مردود لأمرين:

الأمر الأول: أن المصالح الحاجية لا يُلجأ إليها احتياطاً، بل هي مطلوب تحصيلها طلباً غير جازم، لما يحصل من تركها من المشقة والعسر و الضيق.

الأمر الثاني: أن معنى " الاحتياط " في اللغة هو الحفظ . و قال الجرجاني في معناها الاصطلاحي: (هو حفظ النفس عن الوقوع في المآثم)⁽¹⁾. فمعنى الاحتياط في اللغة و الاصطلاح متقاربان . ومنه نستطيع القول: أننا في حاجة إلى تحصيل الحاجيات حفظاً لأنفسنا من الوقوع في المشاق.

هذا، وعند ربط المقاصد الشرعية بالأحكام الشرعية نجد أن ما كان من الواجبات الطلبية طلباً جازماً هو في مرتبة الاعتبار . وما كان من المندوبات فهو أقل اعتباراً وهذه مرتبة الحاجيات . أما المباحات فهي في جملتها للتزيين والتكريم . وقد فصل القول في هذا الأمر العز بن عبد السلام في قواعده.

أما عن الضروريات فلم يرى بأساً من (إدخال قيم أخرى فيه مثل حفظ الذكر و حفظ العدل و حفظ الحرية و حفظ التكافل)⁽²⁾ وربما ضروريات أخرى لأنه كما يقول:

¹ - التعريفات، الجرجاني ، ص10.

² - نفس المرجع، ص50 .

(الحاصل بطريق الاستقراء يتقلب بتقلب الأطوار بحيث قد يفضي تقلب هذه الأطوار إلى ظهور قيم ضرورية جديدة يجوز أن نجد لها أدلة في النصوص الشرعية لم نكن نلتفت إليها قبل حصول هذا التقلب)⁽¹⁾

والخلاصة: إذا كان الدكتور يتكلم عن الضروريات الحياتية التي يعبر عنها، بالحاجيات التي تقتضيها الظروف والطوارئ والأحوال، فهذا لا ريب من تجدده، وهو ما نسميه مصالح الخلق. وإذا كان يقصد المقاصد الضرورية الكلية التي لأجلها شرعت الأحكام و بفواتها تنخرم أسباب الحياة وتهدم مقاصد الآخرة، فهذه مقاصد ثابتة، المطلوب حفظها على الفرد والجماعات، وتخلفها يفضي إلى أسوء الاحتمالات.

البنء الرابع: أءلة بعض المعاصرين على خامسة المقاصء ومناقشتها:

لقد حاول بعض العلماء⁽²⁾ إثبات الضروريات الخمس استنادا منهم إلى الآيات والأحاديث النبوية وقد أشار الشيخ ابن عاشور إلى بعض ذلك فقال: (وقد نبه بعض علماء الأصول

إلى أن هذا الضروريات مشار إليها بقوله تعالى: M ! " # \$

3 2 1 0 / . - , + *) (' & %

@ ? > = < ; : 9 8 7 6 5 4

، LI HG F EICBA الممتحنة. إذا لا خصوصية للنساء المؤمنات،

فقد كان رسول الله ﷺ يأخذ البيعة على الرجال بمثل ما نزل في المؤمنات كما في صحيح البخاري)⁽³⁾

ويدوا لي أن الآية تشير إلى مظاهر عقيدية واجتماعيه أصيلة في المجتمع القرشي آنذاك، لذا بادر الرسول ﷺ إلى مبايعة الراغبين في الانضمام إليه على ترك هذه الكبائر والجرائم المشينة.

¹ - نفس المرجع، ص 61 .

² - أمثال : اليوبي في مقاصده ، وابن عاشور في مقاصده ، مج 3 ، ص 235 ، و المرءاوي في تحريره ص 3380 / 3382 .

³ - مقاصء الشريعة ، ابن عاشور، مج 3، ص 235 .

ولو أردنا أن نعدد مفاسد المجتمع العربي الجاهلي لزادت عن المائة ولكنها تعتبر أخف وزناً و ضرراً ، و إلا لقلنا شرب الخمر المفوت للعقل أولى بالتنبيه عليه من السرقة التي هي لحفظ المال وترك الخمر لحفظ العقل والعقل مقدم على المال.

كما أورد اليبوي آيات آخر في كتابه مقاصد الشريعة، ملمحاً إلى أنها تدل على الضروريات الخمس مثل، قوله تعالى: **م** قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۗ إِلَّا

تَشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۚ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّوْكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾ ! " # \$ % &

5 4 3 2 1 0 / . - + *) (' ' E D B A @ ! > = < ; : 9 8 7 6 R Q P N M L K J I H G F L] \ [ZY X W UT S الأنعام

V U TR QR PNM L K J M : وقوله تعالى: V U TR QR PNM L K J M e d c b a ` _ ^ \ [ZY X W t s r q p o n m k j i h g f z y w v u { | } ~ مَالِ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى

يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ۗ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ ۚ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا ﴿٣٤﴾ وَأَوْفُوا بِالْقِسْطِ ۗ أَلْتَسْتَقِيمُ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٣٥﴾ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴿٣٦﴾ الإسراء

ولعل القارئ لهذه الآيات يرى أن الآيتين مشعرتين بالحرمة في فعل هذه المنهيات،

وورود لا الناهية مشعرٌ بهذا المعنى ، وحسب رأي الدكتور اليوبي، أن كل نَهْيٍ ورد بمادة حَرْمٍ أو ما يدل عليها مثل:لَا، هو مقصد ضروري، لأن التحريم والنهي بـ "لا" من أعلى مراتب الحرمة، ومنه يمكن استخراج ما لا حصر له من المقاصد الضرورية .

كما لا أُؤَيِّد الدكتور اليوبي فيما ذهب إليه، من أن هذه الآيات تدل على الضروريات الخمس ، نظراً لاشتمالها على منهيات أخرى تقع في مرتبة الحرام الأعظم. بل من الكبائر، مثل: عقوق الوالدين والفواحش مطلقاً.

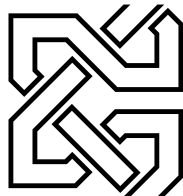
كما أن الآيات تتحدث عن قضايا جزئية بالنسبة للواقع الشرعي وان كانت تقع في مرتبة الواجب فعله والواجب تركه كالتبذير وقربان الزنا و قربان مال اليتيم، وإيفاء الكيل، واقتفاء ما لا يُعلم ... الخ

فالآيات أيضاً هي عامة في طرح القضايا الهامة والمهمة الترك أو الفعل، فلا تدل صراحة على الضروريات .

الخلاصة:

إن مسألة حصر المقاصد الضرورية تبقى مسألة خلافية ما لم تتبين المعالم المميزة للضروريات عن غيرها، إذا كان القدامى ربطوها بالحدود الشرعية - و هو المعيار الذي انتقده وعابه المعاصرون- نجد المعاصرين ينقسمون على أنفسهم إلى مؤيد للطرح القديم و معارض يستنكر دعوى الحصر، حيث أضاف مقاصد اقتضتها ضرورات العصر بدعوى أنها حقوق استهين بها فشقي الناس بسببها كحق التعليم و العمل و الحرية... بل اقترح آخرون إيجاد مقاصد بديلة لها القدرة على الإجابة على مستجدات العصر و أسألته، بمعنى أن تكون لها القدرة على توليد الأحكام و بعث الفقه من ركوده.

والذي نراه هو صعوبة رد القديم، لا حياً في القديم؛ وإنما ما أتى به المعاصرون لا يخرج عن دائرة ما حدده القدامى من الضروريات الخمس.



الفصل الثاني

ترتيب الضروريات بين القسامه و المعاصره

المبحث الأول : ترتيب الضروريات عند القسامه

المبحث الثاني : ترتيب الضروريات عند المعاصرين

تكميلاً:

ما زالت المقاصد الضرورية تعتبر موضع خلاف بين علماء المقاصد في ترتيبها،
كاختلافهم في حصرها، و لما كانت الضروريات ليست على وزان و احد و لا على مرتبة
واحدة؛ حيث تختلف في ما بينها من جهة قوة تأثيرها في واقع الحياة الإنسانية.
فإذا كان يعتبر الأساس الذي تقوم الحياة الدنيا للآخرة فإن النفس هي محط
ورود الأحكام فانعدامها انعدام من يتدين، و بانعدام العقل ينعدم التكليف و انعدام
المال يشقيها.
انطلاقاً من هنا ندرك أهمية الاتفاق على ترتيب ليسعفنا بالحلول عند تعارضها.
لذا نسأل: هل يمكن التوافق على ترتيب موحد؟ أم التقديم والتأخير فيما بينها حتمي
يقتضيه الواقع وتستدعيه ظروف الحياة؟
للناس في هذه مسألة رأيان: رأي يقدم الدين مطلقاً و رأي يرى تقديم النفس.
نعالج الرأيين في هذين المبحثين:
الأول: يخص ترتيب القدامى و معياره.
الثاني: رأي المعاصرين و معيارهم المعتمد في الترتيب.

المبحث الأول

ترتيب الضروريات عند القضاة

المطلب الأول : ترتيب الضروريات

المطلب الثاني : تبرير الترتيب ومعياره

تقديم:

قد عرفنا في المبحثين السابقين أنّ المقاصد الضرورية التي حدد عددها قدماء الأصوليين، بدءاً من الجويني ثم الغزالي الذي يرجع إليه فضل ذكرها بالاسم والعدد ، أنّها خمسة وبقوله قال أغلب المتكلمين في الأصول.

وقد أوضحنا الكلام في زيادة العرض والخلاف في زيادته واعتباره، وحققنا القول من أنه يدخل تحت حفظ النسل.

ولما كانت الضروريات ليست على ميزان واحد في القدر والقيمة كما يقول الشاطبي: (الأمور المتعلقة بالضروريات ليست كالأمر المتعلقة بالحاجية والتحسينية ولا الأمور المكلمة للضروريات، كالضروريات أنفسها، بل بينها تفاوت معلوم، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزان واحد، كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس ولا النفس كالعقل، إلى سائر الأصناف)⁽¹⁾

قلت: هذا التفاوت أثار مشكلة الترتيب عند تفعيلها في المجال الاجتهادي، نظراً لأن تقدّم ضروري على آخر له أثره على الفرع الفقهية ويؤسس لإعادة النظر في فقه الأولويات.

وقد اختلف علماءنا، قداماً وهم ومعاصروهم، حول ترتيب هذه الضروريات. ولبسط تفاصيل هذا الموضوع، نقسمه إلى مطلبين، الأول: ترتيبها عند القدامى. والثاني: عن تبرير هذا الترتيب و معياره.

المطلب الأول : القدامى وترتيب الضروريات

أكدنا القول، أن غالبية القدامى متفقون على أن الضروريات خمس، هي: (الدين والنفس والعقل والنسل والمال) وهو الترتيب الذي وضعه الغزالي رحمة الله، لكنهم لم يجاروه في ترتيبه ولم يتفقوا على ترتيب آخر، وعدم اتفاقهم، هو النتيجة الطبيعية لتفاوت الضروريات بعضها عن بعض .

و موضع اختلافهم يرجع إلى أربع مسائل، هي:

- تقديم الدين والنفس أحدهما على الآخر

¹ - الموافقات، ج3، ص492 .

- تقديم النسل والعقل أحدهما على الآخر
- تقديم النسل و المال أحدهما على الآخر
- تقديم الدنيوية(النفس و النسل والعقل و المال) على الأخروية(الدين)

الفرع الأول: تقديم الدين على النفس أحدهما على الآخر:

أ- تقديم الدين على النفس

وهو مذهب الغزالي و الأمدي و ابن الحاجب و الإسنوي و ابن السبكي و الشاطبي و ابن فرحون⁽¹⁾ و البدخشي و ابن عاشور و ابن أمير الحاج و زكرياء الأنصاري⁽²⁾ في غاية الوصول و ابن عبد الشكور⁽³⁾ في فواتحه و الاصفهاني في بيان المختصر و السيوطي في كوكبه و ابن النجار في منيره و الجيزاني في معلمه.

ب- **تقديم النفس على الدين**؛ فهو مذهب الرازي في محصولة حيث يقدم النفس و يجعل الدين في المرتبة الثالثة بعد العقل ، و القرافي و البيضاوي. و ابن تيمية، قدم النفس و جعل الدين آخرها. و الزركشي، قدم النفس و جعل الدين رابعها، كما قدم النفس على

¹ - ابن فرحون، هو: إبراهيم بن غلي بن برهان الدين اليعمري (نسبة إلى يعمر بن مالك)، مغربي الأصل ، ولد و نشأ بالمدينة المنورة (000-799هـ) ، رحل إلى مصر والشام والقدس ، ولي القضاء بالمدينة ، مات بالفالج ، من مؤلفاته : الديباج المذهب في التراجم ، و تبصرة الحكام في القضاء ، و درة الغواص في محاضرة الخواص ، و كشف النقاب للحاجب عن مختصر ابن الحاجب ، و تعريف الخلف ، انظر ترجمته في (الأعلام ج1، ص52 و الدرر الكامنة وهدية العارفين ج1، ص9)

² - الأنصاري، هو: أبو يحيى زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري الشافعي (823-926هـ) ، ذكر في شذرات الذهب وولادته سنة 826 و توفي سنة 925 ، و في هدية العارفين ذكر وولادته سنة 824 ، و السنيكي نسبة إلى سنيكة قرية بمصر ، يلقب بـ " شيخ الإسلام " ، القاضي المفسر، له علم بالعربية والنحو ، نشأ فقيراً فلما ظهر علمه نال من الخير الكثير ، ولي القضاء بعد إلحاح . من كتبه : غاية الوصول ولب الأصول كلاهما في الأصول ، و أسنى المطالب شرح روضة الطالب و شرح مختصر المزني في فروع الشافعية . انظر ترجمته في (الأعلام ج ص شذرات الذهب ج ص و معجم المؤلفين ج ص و هدية العارفين ج1 ص196)

³ - ابن عبد الشكور، هو: محب الله بن عبد الشكور البهاري (نسبة إلى مدينة بالهند) الهندي ، ولد بـ "كره" بفتح الكاف والراء ، (000-1119هـ) ، الحنفي ، من القضاة الأعيان ، ولي القضاء لـ(كهنو) و حيدر آباد بالهند ، لقب بـ "فاضل خان" . من كتبه : مسلم الثبوت في الأصول و سلم العلوم في المنطق و الجوهر الفرد . انظر ترجمته في (الأعلام ج5 ص283 ، و هدية العارفين ج1، ص5 ، و معجم المؤلفين ج8، ص179)

الدين كل من الجزري⁽¹⁾ في معراجة وابن رشيق⁽²⁾ في لبابه وابن إمام الكاملية⁽³⁾ في تيسيره.

الفرع الثاني : الخلاف في ترتيب النسل مع العقل

لم يلتزم الأصوليون منهجاً واحداً في تقديم النسل على العقل أو العكس، بل نجد الواحد منهم يقدم تارة النسل وأخرى يقدم العقل أو يجعل بينهما ضرورياً آخر يفصل بينهما.

فمن تقديم النسل على العقل: نجد

- الرازي، يقدم النسل ولكن يجعل الدين بينهما، الدين. وفي موضع آخر، يجعل بينهما الأديان و الأموال.

- الآمدي وابن الحاجب و القرافي، يقدمون النسل على العقل.

- أما الإسنوي، فيقدم النسل في موضع وفي آخر يقدم العقل.

- الشاطبي، يقدم العقل في موضع وفي آخر يجعل بينهما المال.

- وهذا الزركشي، يجعل بينهما الدين.

- ابن فرحون، يجعل بين الأنساب والعقول حفظ الأعراض والأموال.

- البدخشبي وابن عاشور وصددين بن حسن القنجي⁽¹⁾ في تحصيل المأمول اختصار إرشاد الفحول، يقدمان النسل ثم الدين ثم العقل.

¹ - الجزري، هو: شمس الدين محمد بن يوسف بن عبد الله بن محمود ، أبو عبد الله ، ولد بجزيرة (637-711)

ابن عمر وسافر إلى مصر فأقام بقوص ثم القاهرة و توفي بها من كتبه : ديوان شعر وديوان خطب ، معراج المنهاج شرح المنهاج في الأصول ، و شرح ألفية ابن مالك . انظر ترجمته في (شذرات الذهب ج6، ص42 ، و الأعلام

ج7، ص151 ، و طبقات الشافعية لابن السبكي ج6 ص31 ، وهدية العارفينج2 ص21)

² - ابن رشيق، هو: أبو علي الحسين بن أبي الفضائل عتيق بن الحسين بن عتيق بن الحسين ابن رشيق بن عبد الله

الربيعي(نسبة إلى بني ربيعة) ، ولد بمصر في مدينة الإسكندرية سنة549هـ أخذ العلم عن والده وعن أبي طاهر إسماعيل بن مكّي وغيرهم وعنه أخذ أبنائوه (عبد الحميد و محمد) وأحفاده كذلك، توفي سنة 632هـ. انظر

ترجمته في(الديباج المذهب ج1، ص333 و شجرة النور الزكية ص166) .

³ - ابن إمام الكاملية هو: محمد بن محمد بن عبد الرحمن ، الملقب بكمال الدين، المعروف "ابن إمام الكاملية "

874-000، أخذ العلم عن القباني و ابن الهمام . من مصنفاته : شرحان على منهاج الأصول ، مطول و مختصر

. و كذا شرح على مختصر ابن الحاجب و شرح على الورقات . انظر ترجمته في (طبقات الأصوليين ج3 ص57

و شجرة النور الزكية ص260)

- ابن تيمية يقدم النسل و يسميها الأعراض والفروج.

- ابن عبد الشكور في شرحه مسلم الثبوت يقدم النسل على العقل.

أما في تقديم العقل على النسل: نجد

- الغزالي يقدم العقل، أما البيضاوي فيقدم العقل وبعده المال ثم النسب ، وابن السبكي و الشاطبي في موضع من كتابه، وابن أمير الحاج في منتهى السؤل و الجيزاني في معالمه، وابن الهمام⁽²⁾ في تحبيره وابن عبد الشكور في فواتحه ، وابن رشيق في لبابه، و السيوطي في كوكبه الساطع، وابن النجار في منيره و الإيجي⁽³⁾ على مختصر ابن الحاجب.

أما عن تقديم أحدهما مع فاصل بينهما.

١- فبالنسبة لتقديم النسل : نجد كل من:

¹ - هو محمد صديق حسن خان بن حسن بن علي بن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي ، أبو الطيب ، من رجال النهضة الإسلامية ، ولد ونشأ بـ "قنوج" (1248-1307) بالهند ، تعلم بدلهي ، وسافر إلى "بجو بال" فحاز الثروة والمال واستوزر و ناب — أي صار نائبا — وألف و صنف ، وتزوج بملكة بـجو بال و لقب بـ " نواب عالي الجاه (أمير الملك بـهدار)" . من مؤلفاته : فتح البيان في مقاصد القرآن ، و حصول المأمول في علم الأصول ، و نيل المرام في تفسير آيات الأحكام، الروضة الندية شرح الدرر البهية للشوكاني . انظر ترجمته في (الأعلام ج2 ص 167 ، و معجم المطبوعات ج2ص1201)

² - هو: محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود الملقب بكمال الدين ، الشهير بـ (ابن الهمام) ، السكندري ، السيواسي (نسبة إلى سيواس) ، ولد بالإسكندرية (790-861) فقيه أصولي متكلم ، من علماء الحنفية ، له تصانيف مقبولة منها : فتح القدير شرح الهداية في الفقه ، و زاد الفقير في الفقه أيضا ، و التحرير في أصول الفقه . انظر ترجمته في (شذرات الذهب ج 5ص224 ، و هدية العارفين ج2ص53 ، و الأعلام ج6ص225)

³ - هو: عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد ، الملقب بـ "عضد الدين" العلامة الشافعي الأصول المنطقي ولد بـ "أيج" من أعمال شيراز (000-756)هـ ، نشأ و تعلم بها ، تتلمذ على يد شمس الدين الكرمانى و التفتازاني من مصنفاته : شرح مختصر ابن الحاجب ، و رسالة في علم الوضع ، و الفوائد الغيائية في المعاني والبيان ، توفي وهو محبوس في محنة كرمان (مناقشة وقعت بينه و بين الأمير أدت إلى غضب الأمير فسجنه . انظر ترجمته في (طبقات ابن السبكي ج6ص107 ، و طبقات الأصوليين ج2ص173 ، و معجم المؤلفين ج5ص119)

- الرازي يجعل بينهما حفظ الدين مع تقديم النسب.
- الزركشي يجعل بينهما الدين مع تقديم النسل.
- ابن فرعون يجعل بينهما الأعراض والأموال مع تقديم الأنساب.
- القرافي في موضع من كتابه النفائس يجعل بينهما الدين مع تقديم النسب
- صديق حسن القنجي يجعل بينهما الدين مع تقديم النسل
- ب- وبالنسبة لتقديم العقل:

- فالبيضاوي يجعل بينهما المال مع تقديم العقل.
- الإسنوي في موضعين يجعل بينهما المال مع تقديم العقل.
- القرافي في النفائس يجعل بينهما الأديان و الأموال مع تقديم العقل.
- الرازي في موضع آخر يجعل بينهما الأديان و الأموال مع تقديم العقل.
- الجزري يجعل بينهما الدين و المال مع تقديم العقل.
- المرادوي شارح التحرير يجعل بينهما المال مع تقديم العقل.
- ابن إمام الكاملية يجعل بينهما المال مع تقديم العقل.

كما اختلفوا في ترتيب النسل مع المال حيث ذهب إلى تأخير النسل عن المال كل من الرازي والبيضاوي و الإسنوي و القرافي في النفائس و الجزري في معراجة وابن إمام الكاملية وكذا صاحب التحرير ابن الهمام.

الفرع الثالث: تقديم الكل على الدينية:

لقد اهتم الأصوليون بالضروريات وجعلوها قسمين؛ قسم متعلق بالدنيا وقسم متعلق بالدين، فكل ما تعلق بالدين فهو مصلحة دينية، وكل ما تعقل بالأربعة الأخرى فهو مصلحة دنيوية .

هذا التقسيم لم يرتضه الشيخ البوطي فقال: (لا أجد داعياً إلى اتباع هذا التقسيم في هذا المجال و الحقيقة هي أن جميع ما في الشريعة الإسلامية من عقائد وعبادات ومعاملات متكفل بتحقيق مصالح العباد بقسيميها الدنيوي و الأخروي)⁽¹⁾.

¹ - ضوابط المصلحة ، البوطي، ص 79 .

و في اعتقد ، هذا التقسيم يمكن قبوله من ناحية التنظير، أما من الناحية التطبيقية فلا أراه يجدي ؛ نظراً للعلاقة بين الضروريات، فهي كلها مقصودة شرعاً، مطلوبٌ حفظها ديناً، فهي بهذا المعنى دينية، كما هو مطلوب حفظها في هذه الدنيا، فهي بهذا المعنى دنيوية، فالدنيا مزرعة للأعمال، و الآخرة محطة مراجعة الأعمال الدينية والدنيوية جميعاً.

كما أن التفريق بين حق الله وحق العبد هي مسامحة لفظية أفضل اجتناباً لأنها في اعتقادي، وردت - أي كلمة الحق - في الحديث تعبيراً مجازياً حيث ورد في الحديث (أتدري ما حق الله على العباد وما حقهم عليه) (1) إذ أن الله الحق المطلق على خلقه دون شرط أو قيد، أن يعبدوه ويُرضوه ويقبلوا ما يفعله بهم وهم راضون دون مساءلة، 7

8 M لا يُسألُ عما يفعلُ وهم يُسألون ﴿٢٣﴾ الأنبياء

و أن ما يسمى حقاً للعبد، هو حظوظ للعبد يحققها من خلال حفظه لدينه، ونفسه وما يتعلق بها، وحفظه لماله، ولو كانت حقوقاً لا حظوظاً، لما حُوسِبَ عليها إن فرط، وجوزي عليها إن حافظ. لذا وجب التفريق بين حق الله وحظوظ الآدميين !
وعوداً إلى قول الأصوليين في تقديم الكل على الدينية، فإن بعض الأصوليين قدّموا الأربعة الأخرى على الدين لأنها كما قالوا: (حق آدمي وهو مبني على الشح والمضايقة بخلاف حق الرب، فإنه مبني على المسامحة و المساهلة ولذلك قدم قتل القصاص على قتل الردة عن تزاحمها) (2)

وقد سبق رد هذا الكلام في الصفحات السابقة. ولم يجد الشيخ عبد الوهاب السبكي في رده كلامهم إلا أن يقول: (والصحيح الأول لحديث « فدين الله أحق بالقضاء ») (3) (1)

¹ - رواه البخاري مع الفتح، في كتاب الاستئذان باب من أجاب بلييك وسعديك ، مج11، ص71، رقم 6267. ورواه مسلم مع النووي، في كتاب الإيمان، باب الدليل على من مات على التوحيد دخل الجنة، مج1، ج1، رقم30.

² - رفع الحجاب عن مختصر بن الحاجب، ج4، ص642 .

³ - رواه البخاري ، في كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم ، مج4، ص227، رقم1953. ورواه مسلم ، في كتاب الصيام، باب قضاء الصوم عن الميت، مج3، ج8، ص19، رقم1148. رقم 28 .

وعلق على استدلالهم، بتقديم حق العبد على حق الله إذا اجتمعا في مثل القصاص وقتل الردة بقوله: (إما تقديم قتل القصاص، على قتل الردة ... إنما مقصده دعوة الخلق إليه، وهُداهم وإرشادهم. فان حصل فهو الغاية و إلاّ تعين حسم الفساد بإراقة دم من لا فائدة في بقائه ... فإذا زاحمه قتل القصاص وكان ولي الدم لا قَصَدَ له إلاّ التشفي باستيفاء ثأر مُوَلِّيهِ، سلمناه إليه فانه حصل فيه القصدان جميعاً : **تطهير الأرض من المفسدين بإراقة دم هذا الكافر، وتشفي ولىّ الدم** و لا كذلك لو قتله الإمام عن الردة فإنه يبطل مقصد ولي الدم بالأصالة والجمع بين الحقين أولى. والحاصل أن تسليمه إلى ولي الدم ليس تقديماً لحق الآدمي بل جمع بين الحقين) (2)

وقد أوردت هذه الطائفة المقدمة لكل على الدين أمثلة منها:

- تقديم القصاص على قتل الردة إذا اجتمعا، وهما حقان أحدهما لله و الآخر للآدمي.
- تقديم مصلحة النفس بالتخفيف في الصلاة على المريض والمسافر وأداء الصوم. - تقديم مصلحة النفس بإنقاذ الغريق على أداء الصلاة.
- تقديم حفظ المال بترك الجمعة والجماعة.
- تقديم بقاء الذمي على كفره على مطالبته بالدخول في الإسلام.
- وقد رُدَّ على هذه القضايا كلها (بأن القتل إنما قدم، لأن فيه حَقَّين، ولا يفوت حق الله بالعقوبة البدنية في الآخرة. وفي التخفيف عنها تقديم على فروع الدين لا أصوله ثم هو قائم مقامه فلم يختلف المقصود وكذا غيرهما. وبقاء الذمي من مصلحة الدين لاطلاعه على محاسن الشريعة، فيسهل انقياده كما في صلح الحديبية وتسميته فتحاً مبيناً) (3)
- والخلاصة التي يمكن أن نصل إليها هي أن من قدم الدين على الأربعة الأخرى اعتبر في ذلك الدين بمعناه العام أصولاً وفروعاً، أما من قدم الأربعة على الدين فهو تقديم لها على فروع الدين دون أصوله .

¹ - المرجع السابق، ج 4 ص 642.

² - نفس المرجع، ج 4، ص 642/ 643.

³ - التعبير شرح التحرير، المرادوي، ج 7، ص 4250.

والخلاصة مع جدول يبين ترتيبه الضروريات عند العلماء:

أن ترتيب هذه الضروريات غير متفق عليه وما لاحظناه بين العلماء من الاختلاف، نجده في كتابة العالم الواحد منهم. وهذا يعني أن الكتابة في هذا المجال لم تكن للتحقيق والتدقيق، وإنما كان النقل ومتابعة ما سَطَّرَهُ السابقون، ولو كان غير ما قلناه، لكان لكل ترتيب تبرير، ولكن رغم ذلك يمكن أن نصل إلى بعض الحقائق من خلال هذا الجدول الذي تظهر فيه مختلف الترتيبات التي أوردها علماءنا في كتبهم السابقة.

ولعلها تبرز بوضوح أن أغلب علماء الأصول قدموا الدين على النفس وهذا يعكس أهمية الدين على مستوى الحياة البشرية، كما يشير الجدول إلى أن النفس تلي الدين لأهميتها حيث تعتبر محور أساس تدور على وجوده مختلف المقاصد الشرعية، كما يتضح من خلال الجدول التباين الواضح في ترتيب الضروريات الأخرى.

الملاحظة	الكتاب الصفحة و الجزء	ترتيب الضروريات الخمس					اسم العالم وتاريخ وفاته	
		5	4	3	2	1		
	الفكر المقاصدي للريسوني ص 31	المال	العرض	المقل	النفس	الدين	381	أبو الحسن العامري
	المستشفى ج2 ص482 شفاء العليل ص 160	المال	النقل البيع	المقل المقل	النفس النفس	الدين لم يذكر الدين	505	أبو حامد الغزالي
	المحصول ج5 ص160 ج 5 ص458	المقل	الدين الأموال	النسب الأديان	المال المعقول	النفس النفوس	606	فخر الدين الرازي
	روضة الناظر ص 170	مالهم	نسلهم	عقلهم	أنفسهم	دينهم	620	موفق الدين ابن قدامة المقدسي
ذكرها تفصيلا	الإحكام مج 2 ج3 ص185 الإحكام مج 2 ج4 ص386 منتهى السؤل و الأمل ص 212	المال المال المال	النقل المقل النقل	المقل النقل المقل	النفس النفس النفس	الدين الدين الدين	631	الآمدي
	لباب المحصول ص 453	مالهم	نسلهم	عقلهم	ودينهم	نفسهم	632	الحسين بن رشيق
	م/ ابن الحاجب مع الإيجي ج 3 / 420 م/ ابن الحاجب مع الإيجي ج 3 / 672	المال المال	النقل المقل	المقل النقل	النفس النفس	الدين الدين	646	أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر الكردي

لم يذكرها كاملة في أي موضع من كتابه و لم يذكر الدين	قواعد الأحكام ج1 ص08 ج1 ص79 ج2 ص52 ج2 ص79		الأعراض الأبضاع الأنساب الأموال	الأموال الأعراض الأبضاع الأنساب الأموال	الأبضاع الأموال الأنساب الدماء	الدماء الدماء الدماء الأبضاع	660	العز بن عبد السلام
الأعراض ت الأموال لم يذكر الدين	شرح التفتيح ص304 التخيرة ص90 التفاس ج7 ص3256 التفاس ج9 ص1759	الأموال العقل الأنساب	العقول الأنساب الدين الأموال	الأنساب الأعراض النسب الأديان	الأديان العقل المال العقول	النفوس النفوس النفوس النفوس	684	القرافي
ذكر هذا الترتيب مرتين	منهاج الأصول ج3 ص51 و ص53 معها الإسنوي و البيهقي معراج المنهاج شرح المنهاج ص158	النسب المال النسب	المال العقل الدين	العقل الدين	الدين العقل	النفوس النفوس	685 711	البيضاوي محمد بن يوسف الجزري
لم يذكر العرض في الترتيب 3	شرح الروضة ج3 ص209 شرح الروضة ج3 ص216 رسالة المصلحة تحقيق مصطفى زيد ص275	العرض المال المال	النسب العرض النسب	النفوس النسب حد القاذف و الثارب	العقل العقل قطع السارق	الدين الدين قتل القاتل و المرتد	716	الطوفي
	مجموع الفتاوى ج11 ص188	الأديان	العقول	الأعراض	الأموال	النفوس	728	ابن تيمية

	بيان المختصر شرح بن الحاجب ج 3 ص 117	المال	النقل	العقل	النفوس	الدين	749	شمس الدين الأصبهاني	
	شرح مختصر المنتهى ج 3 ص 420 شرح مختصر المنتهى ج 3 ص 673	المال العقل	النسب العقل	العقل النسب	النفوس الدين	الدين النفوس	756	عصدة الدين الإيجي	
	الإبهاج شرح المنهاج ج 3 ص 54 جمع الجوامع ص 92 و في رفع الحجاب ج 4 ص 334	النسب المال	المال النسب	العقل العقل	الدين النفوس	النفوس الدين	756 771	علي بن عبد الكافي السبكي تاج الدين عبد الوهاب السبكي	
أضاف العرض لم يذكر العرض	وهو رأي المصنف زوائد الأصول على منهاج الأصول	النسب النسب النسب المال	المال المال المال العقل	العقل العقل العقل النسب	الدين الدين النفوس النفوس	النفوس النفوس الدين الدين	772	الإسنوي	
	السول مع البديخي ج 3 ص 51 نفس المرجع ج 3 ص 53 نفس المرجع ج 3 ص 136 نفس المرجع ج 3 ص 187 ذكره جمال الدين عطية في تفعيله ص 31	العقل العقل	المال المال	النقل النقل	النفوس النفوس	الدين الدين	790		

	236 ج 3 ص 298 ص 2 ج 2 الاعتصام	المال المال	النقل النقل	العقل النقل	النفس النفس	الدين الدين		أبو إسحاق الشاطبي
الأعراض بالحكاية	209 ص 5 ج 5 البحر المحيط	العقل	الدين	النقل	المال	النفس	794	بدر الدين الزركشي
أخر العقول وذكر الأنساب مع الأعراض	133 ص 2 ج 2 تبصرة الحكام	الأموال	الأعراض	الأنساب	بقاء الإنسان ووجوده	الدين	799	ابن فرحون
و العرض حكاية	284 ص 5 ج 5 تيسير الوصول	النسب	المال	العقل	الدين	النفس	874	ابن إمام الكاملية
	3379 ص 7 ج 7 التحبير شرح التحبير 8 ص 8 ج 8 التحبير شرح التحبير 3846 ص	النقل و العرض	المال المال	العقل النسب	النفس النفس	الدين الدين	885	علي بن سليمان المرزوقي
	245 ص شرح الكوكب الساطع	المال	النسب	العقل	النفس	الدين	911	جلال الدين السيوطي
العرض	159 ص 4 ج 4 شرح الكوكب المنير	المال	النقل	العقل	النفس	الدين	972	ابن النجار الفتوح

	مسلم الثبوت ج 2 ص 311	المال	النسب	العقل	النفس	الدين	1119	ابن عبد الشكور
	فاتح الرحموت مع مسلم الثبوت ج 2 ص 377	المال	العقل	النسب	النفس	الدين	1225	ناظم الدين محمد بن علي الكردى
ذكر الأعراض بالحكاية	مختصر إرشاد الفحول (تحصيل المأمول) مع منتهى السؤل ص 343	العقل	الدين	النسل	المال	النفس	1307	صديق بن حسن القتوجي

المطلب الثاني: تبريرات ترتيب الضروريات عند القدامى و معياره

الفرع الأول: الأمدي وتبرير ترتيب الضروريات

لقد رأينا اختلافهم في ترتيبها من خلال الجدول السابق، و إذا عُدنا إلى ما كتبه عنها، لا نعثر لأحد منهم على تبرير لما كتبه. عدا الأمدي الذي بين سبب تقديم الدين على النفس على اعتبار أنه المطلوب الأعظم وذو الأثر الأشرف على غيره من الضروريات فقال: (أن يكون مقصود إحدى العلتين حفظ أصل الدين، ومقصد الأخرى ما سواه من المقاصد الضرورية ، فما مقصوده حفظ الدين يكون أولى ، نظرا إلى مقصوده وثمرته ، من نيل السعادة الأبدية في جوار رب العالمين، وما سواه من حفظ الأنفس والعقل والمال و غيره ، فإنما كان مقصودا من أجله)⁽¹⁾

وقد تابعه على ذلك التبرير كثيرون منهم ابن إمام الكاملية قائلا « قدمت الدينية على الأربع لأنها المقصود الأعظم قال الله سبحانه وتعالى « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » ولأن ثمرته نيل السعادة الأخروية لأنها أكمل الثمرات»⁽²⁾

أما عن تقديم النفس، فإن أول من خالف خِطَّة الغزالي بتقديم النفس على الدين هو الرازي في محصوله، لكنه لم يبرر عمله، ويظهر من خلال ما كتبه عن الضروريات أنه لم يلتزم ترتيباً معيناً، حيث أنه ذكر، في كتابه المحصول، الضروريات بترتيبين مختلفين، عن الأول قال: (المقاصد الخمسة وهي حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل)⁽³⁾. وعن الثاني قال: (أن المناسبة التي من باب الضرورية خمسة وهي مصلحة النفوس والعقول والأديان

¹ - الأحكام، الأمدي، مج 2، ج4، ص 385.

² - تيسير الوصول شرح منهاج الأصول، ابن إمام الكاملية، ص 728/727

وانظر كذلك تبرير كل من:

- شرح العضد الإيجي على مختصر المنتهى، ج3، ص 673 .

- الإسنوي مع البدخشي على البيضاوي، ج3، ص 174 .

- التحبير شرح التحرير للمرداوي، ج7، ص 4249

³ - المحصول، الرازي، ج5، ص 160 .

والأموال والأنساب)⁽¹⁾ فهو لم يبق إلا حفظ النفس في مكانه، بينما بقية الضروريات الأخرى حولها عن مكانها، وهذا يدل على أهمية النفس عنده، وعلو قيمتها على غيرها من الضروريات الباقية.

وقد حاول الباحث قطاش، توجيه ترتيب الرازي بقوله: (ربما كان كلامه في معرض ذكر أمر متعلق بالنفس فذكره من باب التمثيل لا من باب الإقرار والتأصيل وما يؤكد هذا تأخيره لمرتبة العقل مع أن الرازي معروف باهتمامه بالمسائل العقلية فلو كان هذا ترتيب الرازي لقدم مرتبة العقل ثم لا ننسى أن يكون هذا من فعل الناسخين لكتب الرازي لا ما كتبه هو بنفسه وهذا أمر غير مستبعد البتة)⁽²⁾

لكن لو دققنا النظر في كلام الرازي، فإنه لم يكن في معرض الحديث عن النفس وحدها؛ بل كغيره من الأصوليين، تناول الموضوع في باب المناسبة من أقسام العلة كما أن اهتمام الرازي بالعقل لا يدفعه لتقديم العقل بل عقله - على ما اعتقد - يدفعه لتقديم النفس، وقد فعل؛ لأن العقل جزء من النفس وتابع لها.

كما أن الرازي ذكر الضروريات في باب الترجيحات مبق على النفس في مرتبتها وأتبعها بالعقل الذي أخره في مبحث المناسبة.

أما قول الباحث قطاش بخطأ التسخين، فهذا كلام يحتاج إلى دليل، ولو كان كما قال، لا أشار إليه محققو كتاب المحصول.

الفرع الثاني: تبرير الجزري وتخييره:

كما حاول شمس الدين بن يوسف الجزري، أن يبرر ترتيبه، وقد خالف بترتيبه كثيراً من العلماء فهو يرتبها على النحو التالي (النفس والعقل والدين والمال والنسب)⁽³⁾ حيث قال: (واعلم أن النفس ما لم تحفظ من المفسدات لا يتأتى لها فعل أمر دنيوي ولا أخروي فحفظها بشرعية القصاص نفساً أو طرفاً، فإذا حفظت النفس تعين حفظ العقل الذي هو مناط

¹ - نفس المرجع، ص 458 .

² - الأصول الكبرى لنظرية المقاصد، قطاش، ص 35.

³ - معراج الوصول إلى منهاج الأصول، الجزري، ج 2، ص 158.

التكليف وبه تقع المعرفة إذا صين عن مفسدته، ومفسدته المسكرات، فشُرِّعت الحدود لحفظه، والدين بعد العقل لا بد من حفظه بالنسبة لبقاء الإنسان فيه بشرعية قتل المرتد وقتال المخالف ليندفع عن حمل الإنسان على تركه، وبالنسبة إلى دخوله فيه بشرعية الجهاد، ولما كان المال مما يتأتى به حفظ النفس شرع لحفظه الضمان وقطع يد السارق... (1)

كلام الجزري هذا مهم جدا، فترتيبه لهذه الضروريات مبني على أهمية كل ضروري وأثره في غير، فالنفس حفظها أهم لأن أركان الدين لا تقام إلا بوجود النفس وإهدارها في بعض الأحيان لأجله لا ينقص من أهميتها. أما المال فبه تقام النفس والدين معاً. فكأن النفس والدين والمال عنده هي أصول الضروريات كلها.

أما القرافي فعند العودة إلى كُتبه التي أوردَ فيها ترتيب الضروريات تصرّحاً أو عرضاً، لم يبرر أي ترتيب أوردته فهو في نفائس الأصول (2) يردد كلام الرازي في المحصول دون تعليق. وفي الذخيرة (النفس العقل الأعراض الأنساب الأموال) (3) وفي الفروق (دماء الناس أموالهم أبضاعهم أعراضهم) (4) يوردها دون ذكر للدين أما في شرح تنقيح الوصول (5) فقد ذكرها بخلاف ترتيب الغزالي ويظهر لي أن القرافي يُولي للنفس اهتماماً بليغاً باعتبارها هي محور تطبيق الدين واستغلال الأموال وتسخيرها، بل هي الركن الركين الذي تدور عليه المقاصد الباقية.

أما المحقق الشوكاني، أورد هو الآخر الضروريات دون تبرير إلا أنه في باب ترجيحات الأقيسة تحدث عن ترجيح الضرورية الدينية على الدنيوية (6) فإذا كان يقصد بالدنيوية هي الأربعة الباقية من الضروريات — وهو الأرجح — فإن ما ذكره من تقديم النفس على

1 - معراج الوصول إلى منهاج الأصول، الجزري، ج2، ص157/158 .

2 - نفائس الأصول، القرافي، ج7، ص3262 .

3 - الذخيرة، القرافي، ج9، ص90 .

4 - الفروق، القرافي، ف119، ص1157 .

5 - شرح تنقيح الفصول، ص304 .

6 - إرشاد الفحول، الشوكاني، ص716 .

الدين⁽¹⁾ في باب المناسبة، هو ترتيبٌ لا من باب التأكيد والتأصيل، إذ لا دليل على ذلك، وإنما هو من باب الذكر والعد لا غير.

وعن تقديم النفس على الدين قال الإسنوي مبرراً هذا التقديم؛ بأن النفس (حق للآدمي وهو متضرر به والدينية حق لله وهو لتعالیه لا يتضرر به ولذلك قدم قتل القصاص على فعل الردة عند الاجتماع ورجحت مصلحة النفس على مصلحة الدين في التخفيف عن المسافر بالقصر وترك الصوم ومصلحة المال في ترك الجمعة والجماعات لحفظ المال)⁽²⁾ وقد رد على ذلك بأن:

- القصاص هو الآخر حق لله، ولهذا يحرم عليه قتل نفسه.

- أما التخفيف عن المسافر والمريض فليس تقديمًا لمقصود النفس على أصل الدين بل على فروعه.

- أما الصيام فيألى بدل وهو القضاء.

والخلاصة أن تقديم النفس على الدين أو العكس مرده إلى أهمية كل منهما للآخر، فمن قدم النفس قدمها لتوقف الحياة عليها ديناً ودنياً. ومن قدم الدين، قدمه لأهميته في استقامة هذه النفس وأنها خلقت لتحيى، قولاً وفعلاً، وتنتفع به دنياً وأخرى.

أما عن النسب والعقل، فكما نلاحظ في الجدول منهم من قدم النسب وهو يقصد النسل، ومنهم من قدم العقل. ومرد هذا الاختلاف إلى مدى قرب كل منهما إلى النفس، فمن رأى أن النفس تبقى باستمرار عنصرها، قدم النسل لأن (حفظ النسب اشد تعلقاً ببقاء النفس من حفظ العقل)⁽³⁾ ومن رأى أن النفس تعتبر نفساً كاملة بعقلها قدم العقل ورأى بأن (النفس تفوت بفوات العقل من جهة انتفاء ما يصونها عن بعض الآفات)⁽⁴⁾

ولعل الرأي القائل بتقديم العقل أقرب إلى الصواب، إذ النفس الكاملة هي التي اكتمل

1 - نفس المرجع، ص 713 .

2 - منتهى السؤل على منهاج الأصول، الإسنوي، ص 184 .

3 - بيان المختصر شرح ابن الحاجب، الأصبهاني، ج 3، ص 403 .

4 - نفس المرجع، ج 3، ص 403 .

عقلها، فعليه تبنى التصرفات الدنيوية، وهو متعلق بالحكم الدنيوي و الثواب الأخروي، فالصبي والمجنون، لغياب عقلهما، رفع عنهما القلم، فلا يطالبان بواجب وإن حُفظت حقوقهما على اعتبار أنهما نفساً منفوساً (وغاية ما يمكن أن يقال، إن النفس تفوت بفوات العقل من جهة انتفاء ما يصفونها عن تعرض الآفات، لكن لا يبقى في الكلام ما يشعر بجهة تقدم النسب (النسل) على العقل)⁽¹⁾. أما النسل فهو نتاج هذه النفس العاقلة، فما كان أصلاً في البقاء، مقدم على ما هو سبب للاستمرار .

الفرع الثالث: معيار ترتيب الضروريات عند القدامى:

كما سبق القول، أن العلماء اختلفوا في ترتيب المقاصد الضرورية، لم يبرر أحد منهم ترتيبه عدا الآمدي و الجزري و الإسنوي. ولعل عدم انشغالهم بتأكيد ترتيبها يدل على أمرين:

- إما موافقة منهم لترتيب الغزالي.
- أو أنه يصعب العمل بهذا الترتيب النظري في حال الممارسة العملية و التطبيقية لهذه الضروريات عند تعارضه.

أما الأمر الأول فباطل؛ لأننا وجدنا من خالف ترتيب الغزالي، في مقدمتهم الرازي. أما الأمر الثاني، قد يكون صحيحاً، خاصة إذا علمنا أن الترتيب له علاقة بفقهاء الأولويات؛ بمعنى أن تفاعل الضروريات فيما بينها داخل حركة الفعل الإنساني و ما يكتنفها من الملابسات و الظروف الطارئة التي لها أثر خطير في عملية التقديم و التأخير بين المتناقضات، كما هو مبسوط في باب تعارض المصالح والمفاسد.

وإذا عدنا إلى النصوص التبريرية التي قدمها كل من الآمدي (وهو يمثل من قدم الدين) و الرازي و الجزري و الإسنوي (وهم يمثلون من قدم النفس)، يمكن لنا أن نستخلص معياراً تقريبياً يوضح المسلك الذي وظفه كل منها في تقرير الترتيب الذي اختاره.

1- المعيار القائم على الوجود التعبدى للإنسان:

العلماء متفقون على أن الإنسان وُجد لغرض عبادة الله ﷻ تبعاً لقوله تعالى: C M

¹ - حاشية التفتازاني على شرح العضد الإيجي، ج3، ص.675.

LI H GF E D الذاريات و انطلاقاً من هذا التكليف الرباني الذي

تقوم عليه حياة الإنسان، وجب أن تكون قصود المكلفين وتصرفاتهم وفق مقصود الشرع، كما يلزمه تحقيق مصالحه على منهج الاستصلاح المشروع، فلا مصلحة إلا ما وافقت الشرع.

يرى هذا الفريق و بناء على ما تقرر في عرف الشريعة الإسلامية إنها جاءت (لإخراج المكلف من داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبداً لله اضطراراً)⁽¹⁾ فقصود المكلفين و تصرفاتهم المعتبرة شرعاً، لا تخرج عن ثلاثة أحوال شرعية كما يقول الشاطبي: «التكاليف إذا علم قصد المصلحة فيها للمكلف في الدخول تحتها ثلاث أحوال»⁽²⁾ هي:

1- أن يقصد المكلف بهذه المصلحة ما فهم من قصد الشارع في تشريعها دون تخليته من قصد التعبد.

2- أن يقصد مجرد المكلف ما عسى أن يقصد الشارع وهو أكمل درجة من النوع الأول لأن الأول تابع لفهم المكلف و الثاني يرجح فيه قصد الشارع.

3- أن يقصد مجرد الامتثال فهم قصد الشارع أم لم يفهمه و هو أعلى مراتب التعبد.

فهذا الفهم، من الشاطبي و من قبله الآمدي و غيرهما ممن قدموا الدين على النفس، الذي يركز على منهج الاستخلاف الذي جيء به ليسير على وفقه وضوابطه وحدوده المستخلف؛ لأنه لن تستقيم حيلة المستخلف إلا إذا حافظ على دينه امتثالاً لا بالقصد لا بالتشهي، عندئذ فلاح و صلاح الإنسان الدنيوي و الأخروي مرهون بمدى موافقة قصده لقصد الشارع.

والخلاصة: أن تحقيق العبودية أصل أما الحظوظ الدنيوية فتبع، و المقاصد الأصلية سابقة في الأمر بها عن المقاصد التبعية.

¹ - الموافقات ، الشاطبي، ج2، ص289.

² - نفس المرجع، ج3، ص577.

2- المعيار القائم على الوجود الذاتي للإنسان:

إذا كان المذهب الأول نظر إلى الغاية من وجود الإنسان وهي التعبد، فإن أصحاب المذهب الثاني نظر إلى ذات العابد نفسه.

خلق الله ﷻ الإنسان للقيام بمهمة الاستخلاف لقوله تعالى: M ! " #

\$ % & ' () * ? L البقرة «والمعنى بالخليفة هنا - في قول

ابن مسعود وابن عباس وجميع أهل التأويل - آدم عليه السلام، وهو خليفة الله في إمضاء أحكامه وأوامره لأنه أول رسول إلى الأرض»⁽¹⁾ والاستخلاف المنصوص عليه في الآية عام يشمل آدم و ذريته.

هذا الفريق لا يماري في تعبيد الإنسان - بل الكون جميعاً - لله تعالى.

لكن!! الذي لا يمكن نكرانه هو أن مصالح الدين والدنيا معاً لا يتحققان إلا بوجود الإنسان بوصفه محور حركة الكون كله، يتأثر بانعدامه وبقاؤه. لهذا لزم أن يُقدم حفظ النفس على حفظ الدين؛ فالدين لا يقام إلا في ظل وجود الإنسان وإن كان صلاحه مرهون بوجود الدين.

ولو نظرنا في السابق منهما في عالم الشهود (الدنيا) لوجدنا الوجود الإنساني أسبق لأهميته. وبناء على محورية الوجود الإنساني يقدم ابن الجزري النفس قائلاً: «واعلم أن النفس ما لم تحفظ من المفسدات لا يتأتى لها فعل أمر دنيوي ولا أخروي فحفظها بشرعية القصاص نفساً أو طرفاً، فإذا حفظت النفس تعيّن حفظ العقل الذي هو مناط التكليف وبه تقع المعرفة إذا صين عن مفسدته، ومفسدته المسكرات، فشُرعت الحدود لحفظه، والدين بعد العقل لا بد من حفظه بالنسبة لبقاء الإنسان فيه بشرعية قتل المرتد وقاتل المخالف ليندفع عن حمل الإنسان على تركه، وبالنسبة إلى دخوله فيه بشرعية الجهاد، ولما كان المال مما يتأتى به حفظ النفس شرع لحفظه الضّمان وقطع يد السارق...»⁽²⁾.

¹ - تفسير القرطبي، ج1، ص258.

² - معراج الوصول إلى منهاج الأصول، الجزري، ج2، ص158/157.

ولعل رؤية الجزري هي رؤية كثير ممن قدم النفس على الدين، و أعم من هذه الرؤية من قدم الضروريات الأربعة الدنيوية على الدين.

والخلاصة:

أن المعيار المعنوي التعبدى، يجعل الدين أساس الفلاح و النجاح و أصل للمحافظة على باقي الضروريات الأخرى. بينما المعيار المادي الإنساني يجعل المحافظة على النفس الإنسانية أساس حفظ المقاصد الأخرى؛ لأن انتفاءها يعني انتفاء الدين وغيره، فالنفس إذن، بحفظ مناط التكليف منها (عقلها) واستمرار عنصرها (نسلها) وتوفير ما يحفظ جرمها من التلف (معاشها ومالها) صيانة كل ذلك أدعى لقيامها بأمر دينها و مصالح دنياها.



المبحث الثاني

ترتيب المقاصد الضرورية عند المعاصرين

المطلب الأول : ترتيب الضروريات عند المعاصرين
و معياره

المطلب الثاني : إشكالية الترتيب الأولويات عند
تفصيل المقاصد

المطلب الأول: ترتيب المعاصرين وتبديراتهم

تقديم:

سبق القول عند الحديث عن عدد الضروريات عند المعاصرين وبيننا أن بعضهم أكد الحصر في الخمس وبعضهم أشاد بالزيادة وبعضهم الآخر دعا إلى التجديد في تشكيلة المقاصد الشرعية .

والذي يهمنا في هذا المبحث هو الرأيان الأولان، إذ لكل منهما وجهة نظر في ترتيب الضروريات. توضح ذلك العنوان التالي:

الفرع الأول: ترتيب القائلين بالمصر:

البند الأول : ترتيب القائلين بالمصر في الخمس المذكورة

يرى هذا الفريق أن كل إضافة راجعة في النهاية إلى ضروري من تلك الضروريات، أما عن ترتيبها يقول الشيخ البوطي: (فأولها الدين وثانيها النفس وثالثها العقل و رابعها النسل و خامسها المال وبناءً هذا الترتيب فقد قضت الشريعة وجوب إحراز كل مرتبة من هذه المراتب الخمس حتى وإن قضيت الضرورة بالتضحية بجزء مما دونها فيجب المحافظة على مصلحة الدين وتقديم شرعه حتى وإن استلزم ذلك إهدارها والمحافظة على النفس وإن اقتضى ذلك إهمال ما دونها وهو المحافظة على العقل ولذا كان من حق الإنسان أن يفقدى حياته بالخمير إذا أكره عليها بواسطة القتل ويجب المحافظة على ضوابط النسل حتى وإن استلزم ذلك تفويت مزيد المال) (1)

ويقول (و إذا نظرنا إلى ... اختلاف قيم المصالح من حيث الأهمية فهي خمس مراتب وهي حفظ الدين والنفس العقل النسل المال) (2)

ويقول في الهامش تعليقا على كلامه السابق: (الترتيب بهذا الشكل بين هذه الكليات الخمس محل إجماع ولا عبرة بقول من رأى تقديم حفظ النفس على الدين) (3)

1- ضوابط المصلحة، البوطي، ص 56 .

2- نفس المرجع، ص 218 .

3- نفس المرجع، ص 218 .

نقول إن ادعاء الإجماع على هذه الترتيب، ليس وجيهاً، وأن من قدم النفس من العلماء، ليس بأقل علماً ممن قال بتقديم الدين. فمن اطلع على كتب أهل هذا الفن، وجد الاختلاف الكبير في ترتيب هذه الضروريات⁽¹⁾ مما يدل على أن الإجماع زعم مردود .

وقد أيد رأي البوطي الباحث عبد الله الكمالي فقال: (والتقسيم الذي أرجحه هنا أن يتم ترتيب هذه الضروريات كما يلي؛ مصلحة الدين ثم النفس ثم العقل ثم النسل ثم المال)⁽²⁾ وساق خلال حديثه عنها تبريرات السابقين المبنية على (قانون الخدمة) بمعنى أن الأول مخدوم بما دونه وهكذا إلى آخر مرتبة .

البند الثاني: مناقشة الأستاذ قطاش في دعوى مصر الضروريات في خمس

ومن انبرى لهذا الموضوع مؤكداً خماسيتها الباحث قطاش حيث بنى ترتيبه على أحد ترتيبات الشاطبي وهو : الدين والنفس والنسل والمال والعقل. وقد شدَّ انتباه الباحث قطاش في مختلف الترتيبات، مَوْضِع العقل فقط دون غيره من الضروريات. فلم ينتبه إلى من قدم النفس ولا إلى من آخر النسل أو المال مختصراً الخلاف فقط في ترتيب العقل فقال: (نجد نقطة الخلاف الأساسية فيما ذكر من أقوال العلماء تدورا أساسا حول ترتيب العقل)⁽³⁾، أهو قبل المال أو المال قبله، يرى الباحث وهو بصدد الترجيح : أن الترجيح يكون إما بأمر خارجي أو داخلي.

وقد استصعب الباحث المرجح الداخلي - ويقصد به حقيقة العقل - نظراً لاختلاف رؤية كلٍّ مُجتهد لحقيقة العقل ، ومن وجهة نظري، أنه لا خلاف بين العلماء في حقيقة دور العقل وفضله ومكانته فهو أساس المعرفة والتميز وإدراك المعقولات و المحسوسات، أما عن ماهيته فهذا أمر لا يؤثر في مسألتنا.

أما عن المرجح الخارجي فقد جعل (تتبع النصوص القرآنية والأحاديث الصحيحة المبينة لأحكام تتعلق بالنفس والعقل، حيث نجد عندما يكون التعارض بين المصالح أي:

¹ - انظر الجدول السابق، ص 100 .

² - مقاصد الشريعة في ضوء الموازنات، ص 146 .

³ - الأصول الكبرى لنظرية المقاصد، قطاش، ص 37 .

كل من النفس أو العقل والدين؛ يقدم الدين ثم النفس ثم العقل (1).
 إلا أن الباحث لم يذكر أيًّا من الآيات أو الأحاديث سنداً لرأيه، ثم أتى بمثال خلاصته أننا عند هلاك النفس بسبب الجوع أو العطش، يجوز شرب الخمر إحياءً للنفس وهو تقديم للنفس على العقل. ولتأخيره عن المال يستشهد بحديث (من قتل دون ماله فهو شهيد) (2)
 ويعلق على الحديث فيقول: (ولم يجعل هذه المكانة للعقل، فلم يقل مثلاً؛ من فقد عقله أو اختل ثم مات بعد ذلك فهو شهيد. فتبين إذن، تقديم المال على العقل) (3)
 وبعد عناء من الاستدلالات يصل إلى (أن الراجح في ذلك ما ذهب إليه الشاطبي أي هذا الترتيب: حفظ الدين حفظ النفس حفظ النسل حفظ المال وحفظ العقل) (4)
 ونحن نعترض عليه بأمور.

أولها: انطلاقه في تحديد الخلاف بين العلماء في ترتيب الضروريات انطلاقة خاطئة، فليس الخلاف محصوراً في ترتيب العقل فقط بل في ترتيب النفس مع الدين والعقل من النسل والنسل مع المال.

ثانياً: إن اعتبار المقتول دفاعاً عن ماله شهيداً لأن المال هو قوام العيش. فإننا نقول: أن العقل هو أساس النفس وكمالها، وأن الحديث لا يدل على تقديم المال على العقل، وإن غاية ما يدل عليه، هو احترام ملكية الإنسان واعتبار ذلك حقاً يجوز حفظه بالدفاع عنه، وإلا فالإنسان إذا خيّر بين أن يسلب عقله أو ماله، لضحي بماله لأجل عقله، لأن المال يمكن استكثاره وتجميعه

1 - نفس المرجع، ص 38 .

2 - أخرجه أحمد، في مسند ابن عمر ، بلفظ " من قتل دون ماله مظلوماً فهو شهيد " مج 2، ص 287، رقم 1628 وزاد فيه ومن ظلم من الأرض شيراً طوقه الله من سبع أرضين و ذكره في مج 6 برقم 6522 ص 88 و 6922 ص 398 و 7055 ص 476 ،

و أبو داود ، في السنة ، باب قتال اللصوص ، مج 5، ص 84، رقم 4772.
 و الترمذي ، في الديات ، باب ما جاء في من قتل دون ماله ، مج 4، ص 30، رقم 1421 وقال حسن صحيح.
 والنسائي في المجتبى ، في تحريم الدم ، باب من قتل دون ماله ، ص 931 رقم 4089 و 4090.
 وابن ماجه في الحدود ، باب من قتل دون ماله ، ص 439 رقم 2580.

3 - المرجع السابق ، ص 39 .

4 - نفس المرجع ، ص 39 .

من جديد، ولكن العقل إذا فات الإنسان فهو في عداد الأموات، فالحفاظ عليه هو الحفاظ على الدين كما قال الآمدي أن العقل هو (مركب الأمانة وملاك التكليف ومطلوب العبادة بنفسه من غير واسطة)⁽¹⁾ فأى مزية تعادل هذه المزية.

ومن جهة أخرى نجد أن الشاطبي لم يسلك مسلكاً واحداً في ترتيب الضروريات، حيث ذكر ترتيبها في كتابه الموافقات أربع مرات⁽²⁾، أحرّ العقل في واحدة منها وأحرّ المال في البقية، فكيف ساغ للباحث قطاش أن يتخير ترتيباً للشاطبي ويرجحه على غيره، فترجيحه هذا يحتاج إلى توضيح و بيان.

البند الثالث: الترتيب المختار للدكتورين المريني و الريسوني ومناقشته

وإن كان الباحث قطاش رجّح ترتيب الشاطبي فإننا نجد الدكتور المريني يرجح ترتيب الآمدي لا لشيء، إلاً لكونه دافع عن ترتيبه ، يقول الدكتور: (ومسلك الآمدي والغزالي يتفقان في مرتبة الدين والنفس والمرتبة الأخيرة التي هي المال ويختلفان في مرتبة النفس والعقل إلاً أن ترتيب الآمدي مرجح على ترتيب الغزالي نظراً لدفاعه عن هذا الترتيب)⁽³⁾ وهذا الكلام من الدكتور ليس كلاماً علمياً! لأن الدفاع عن الشيء لا يمنحه الصواب.

والغريب في الأمر أن يرجح الدكتور الريسوني ترتيب الآمدي لنفس الحجة قائلاً: (الأقرب إلى المنطق ما ذهب إليه الآمدي، علماً بأن الغزالي لم يعلل ترتيبه ولم يدافع عنه)⁽⁴⁾ وترتيب الآمدي الذي دافع عنه كالأتي (الدين والنفس والنسل والعقل والمال) بيد أنهم غفلوا عن ترتيب ثانٍ له ذكره في الجزء الثالث ص 185 وهو (الدين والنفس والعقل والنسل والمال) حيث وافق فيه الغزالي.

وبالعودة للترتيب الأول المرجح من قبل الدكتورين، المريني و الريسوني. يقول الآمدي في تقديم النفس على النسل و يسميه النسب: (أما بالنظر إلى حفظ النسب فلأن حفظ النسب

¹ - التفتازاني حاشية ابن الحاجب، ج2، ص318 .

² - انظر الجدول، ص97 إلى 102 .

³ - القواعد الأصولية، المريني، ص262 .

⁴ - نظرية المقاصد، الريسوني، ص40

إنما كان مقصوداً لأجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضائعاً لا مربي له، فلم يكن مطلوباً لعينه و ذاته، بل لأجل بقاء النفس مرفهة منعمة حتى تأتي بوظائف التكليف وأعباء العبادات⁽¹⁾

والذي فهمته من قوله هذا؛ هو أنه يتحدث عن النسب كونه سبباً من أسباب حفظ الولد الذي هو في ذاته حفظ لنفس جديدة والتي هي نتاج حفظ النسل. كأنه يريد أن يقول: أن حفظ النسل يُفضي إلى حفظ النفس ولو بأحد لواحقه وهو حفظ النسب لذا كانت مرتبة حفظ النسب (النسل) بعد النفس.

- أما عن تقديم النفس عن العقل فيقول الآمدي رحمه الله: (و أما بالنظر إلى حفظ العقل فمن جهة أن النفس أصل والعقل تبع، فالمحافظة على الأصل أولى، ولأن ما يُفضي إلى فوات النفس على تقدير أفضليته، يفوقها مطلقاً. وما يُفضي إلى تفويت العقل كشراب المسكر لا يفضي إلى الفوات مطلقاً. فالمحافظة بالمنع مما يُفضي إلى الفوات مطلقاً أولى)⁽²⁾

معنى كلامه - والله أعلم - أن النفس أصل والعقل فرع، والعقل يفوت بفوات أصله وهو النفس، لذا فالمحافظة على النفس أولى، أما النفس لا تفوت بفوات العقل بسكر أو نحو فواتاً مطلقاً، نعم قد تنقص في كمالها ويتعطل دورها بتعطل مناط التكليف والتحرك فيها؛ لكنها ذاتاً تبقى، لها حقوقها مع نقص في واجباتها، لذا كان العقل دونها في الرتبة .

- وعن تقديم النسل على العقل: يقول (وعلى هذا يكون حفظ النسب أولى من المقصود في حفظ العقل)⁽³⁾

كلامه هذا مبني على ما قاله عن حفظ النسب سابقاً، من أنه سبباً من أسباب بقاء النفس لتبقى مرفهة منعمة تقوم بوظائف التكليف وتأتي بمختلف العبادات

هذا التبرير لم يستسغه الدكتور جمال الدين عطية وقال إن (تبريره لتقديم النسل على العقل فغير مقنع)⁽⁴⁾ كما عاب عليه استخدامه النسب، بدل النسل الذي ذكره في

1- الأحكام، الآمدي، ج4، ص385 .

2- نفس المرجع والصفحة.

3- نفس المرجع والصفحة.

4- نحو تفعيل المقاصد، عطية، ص40 .

موضع آخر وقد قدم العقل على النسل كالغزالي حيث قال: (فإن كان أصلاً فهو الراجع إلى المقاصد الخمسة ... وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال)⁽¹⁾

هذا الترتيب الثاني يبدو لي أنه لم يقصد به تأكيد ترتيب الضروريات الخمس، بدليل أنه ذكرها جملة وعند التفصيل في شرحها وتبيان العقوبة التي شرعت لحفظ كل منها لم يذكر النسل، هذا إن لم يكن منه نسياناً .

ولعل تقديمه للنسب في الترتيب الأول الذي دافع عنه هو من باب إقامة الأسباب موضع المسببات، إذ لما كان النسب يحصل به حفظ نفس مولودة، كان حفظه مقصوداً لا لذاته وإنما لأجل حفظ النفس، لذلك استحق أن يكون ترتيبه بعدها وقبل العقل، فنفويت النسل سبب من أسباب فوات النفس مطلقاً أما فوات العقل فلا يفوتها مطلقاً لذا كانت مرتبته بعد النسل. هذا مفهوم كلامه .

ورغم هذا، فإني لا أوافق على تقديم النسل على العقل لأن النسل ليس مقصوداً لذاته وإنما لكان النسل بالطرق غير الشرعية مبقٍ للنفس من الانقطاع وكما شرع الزواج الشرعي. وإنما النسل مقصود لما تضمنه من حفظ الأنساب، وتكوين الأسر، والمحافظة على الأبناء، والتعارف والتصاهر إلى غير ذلك، ولن تتحقق هذه المقاصد إلا بوجود نفس عاقلة تعي معاني النكاح ومقاصده.

ولا يُعترض على ما قلناه بوجود تحصين المعتوه والمجنون غير المطبق - لأن ذلك تحصين للمجتمع من مضار هذين وفسادهما في المجتمع، بل من حقهم على المجتمع إن يحقق لهما ذلك، إذا لم يترتب عن تحقيق هذا الحق لهما ضرر بالغير أو المجتمع.

لهذا نرى العقل مقدم على النسل وحفظه أولى لأنه أساس الحياة ولب كمال النفس، ومناطق اعتبارها وتكليفها ومخاطبتها .

الفرع الثاني: رأي الشيخ علي جمعة في الترتيب:

ومن أبرز علماء العصر الذين تستوقفنا آراؤهم - الشيخ الدكتور علي جمعة إذ اختار لنفسه ترتيباً جديداً، حيث يرى أن السلف (رتبها بطريقة تناسب عصرهم واستوعبت

¹-الأحكام، الأمدي، ج3، ص185 .

جميع المسائل القائمة بل المحتملة في وقتهم إلا أنه في العصر الحاضر ومع سرعة تطور أنماط الحياة والانطلاقة الهائلة في ثورة المعلومات والتقدم التقني أصبح من الضروري إعادة ترتيبها حتى تعمل بطريقة أكثر فاعلية مع مقتضيات هذا العصر⁽¹⁾

ومن خلال هذا النص نفهم من الشيخ أن ترتيب الضروريات خاضع لظروف الحياة وتطورها وعليه انه كلما تطورت الحياة وتغيرت معطياتها دفعنا ذلك إلى إعادة النظر في ترتيب الضروريات .

ولِنَسْأَلْ! قد مر على الحياة الإسلامية أربعة عشر قرناً من الزمن، فهل يمكن أن نعدد: كم من مرة تغير ترتيب الضروريات؟! أم أن الحياة لم تتغير إلا في عصرنا!
ثم نسأل مرة أخرى!؟

- ما هي علامات تغير الحياة وتطورها من مرحلة إلى أخرى والتي بموجبها ندعو إلى إعادة النظر في ترتيب الضروريات؟

أرى أن إعادة النظر في ترتيب الضروريات بالتزامن مع تطور الحياة دعوة غير سليمة، قد تُفضي إلى فتح باب فوضى الأحكام الشرعية ونقض الإجماعات الشرعية .

والترتيب الذي رجحه الدكتور على جمعة هو: (حفظ النفس ثم العقل ثم الدين ثم النسل ثم المال)⁽²⁾ ويقول عن هذا الترتيب أنه ترتيب منطقي ومعتبر. مبرراً إياه بقوله: أنه (يجب المحافظة أولاً على النفس التي تقوم بها الأفعال ثم على العقل الذي به التكليف ثم نحافظ على الدين الذي به العبادة وقوام العالم ثم نحافظ بعد ذلك على ما يترتب على حفظ الذات والعقل والدين، وهو المحافظة على النسل الناتج عن الإنسان وما يتعلق أو ما يندرج تحت هذا العنوان الكلي من المحافظة على العرض وحقوق الإنسان وكرامته، ثم بعد ذلك نحافظ على قضية الملك والتي بها عمارة الدنيا عند تداولها ذلك المال، الذي يمثل عصباً من أساسيات الحياة)⁽³⁾ ثم يقول عن ترتيبه: (وهذا الترتيب وإن كان جديداً إلا أنه لا يخرج على كلام

1- المدخل إلى الفقه الإسلامي، على جمعة، ص316/317 .

2- نفس المرجع، ص316/317 .

3- نفس المرجع، ص317/318 .

السابقين ولا يعارضهم وبالتالي فهو لا يخرج أيضا عن الدليل الشرعي حتى يكون بدعة مثلا و إنما هو مدخل من المداخل التي يستقيم معها حال الأمة في العصر الراهن (1)

أقول: أن ما ادعاه الشيخ من أن هذا الترتيب جديد لم يسبق إليه، قولٌ يفنده القرافي في الذخيرة و قد ذكرها حين قال: (قاعدة خمس اجتمعت الأمة المحمدية على حفظها ووافقها في ذلك جميع الملل التي شرعها الله تعالى: النفس والعقل والأعراض والأنساب والأموال) (2). ولم يذكر الأديان لأن القرافي استعمل الأعراض بدل الأديان لأن هناك من يقول الأعراض بدل الأديان، كما نقل بنفسه ذلك في شرح التنقيح (3).

كما أن هذا الترتيب أشار إلى بعضه الرازي في محصوله (4) وابن الجزري في معراجِه (5) إلاَّ أنهما قدما الأموال على الأنساب.

ومما يلاحظ على كلام الدكتور علي جمعه أنه قدم فروع الدين على المال وقد عهدنا من الشرع تفويت الفروع الدينية حفظاً للمال؛ كترك الجمعة لأجل حراسة المال والانتقال للتيمم إذا غلى ثمن الماء؛ لأجل الوضوء حفظاً للمال .

ومن الآراء التي تقترب من طرح الدكتور علي جمعه، هو رأي الدكتور حسن حنفي، حيث قال مبيناً ترتيبه وتبريره: (الترتيب القديم يبدأ بالدين في حين إن الدين لا يدرك إلاَّ بالعقل والعقل لا يكون إلاَّ عند الأحياء ومن ثم يبدأ الترتيب الطبيعي بالحياة التي يشارك فيها المؤمن والكافر الحياة هبة من الشارع وصفه له والنسل مع الحياة وليس إحدى الضروريات الخمس لأنه استمرارها. ثانيا العقل فالعقل شرط التكليف وهو أول ما يبرز في الحياة ... ثالثا الدين لأنه لا يدرك إلاَّ بالعقل رابعا العرض الذي لا يعنى اختلاط الأنساب بل يعنى أيضا الكرامة الوطنية والاستقلال الوطني والكرامة الإنسانية واحترام حقوق الإنسان

1- نفس المرجع، ص317.

2- الذخيرة، ص90 .

3- شرح التنقيح، ص304 .

4- المحصول، الرازي، ج5، ص458 .

5- معراج المنهاج، الجزري، ج2، ص158 .

خامسا المال لا يعني فقط المال الخاص بل المال العام والثروة الوطنية (1)

وخلاصة رأي الأستاذ حنفي تتمثل في إن الضروريات عنده هي: (الحياة (النفس) العقل، الدين، العرض، المال) ولعل الفرق بينه وبين الدكتور علي جمعة هو العرض، فالدكتور جمعة يسميه النسل و الدكتور حنفي يسميه العرض ويوسع مفهومه .
وقد ذكر الدكتور عطية هذا الترتيب في معرض حديثه عن المقاصد التي تخص الفرد فذكر (النفس والعقل والتدين والعرض والمال) إلا أن جمال الدين عطية وافق الدكتور حنفي في ذكر العرض لكن ليس إسقاطا لحفظ النسل وإنما على حسب تقسيمه للمقاصد على مستوى المجالات الأربع، فإن النسل يقع في مقاصد الأسرة. كما أن الدكتور عطية ذكر التدين بدل الدين لأن الدين عنده يدخل تحت مقاصد الأمة والإنسانية أما التدين فيخص الفرد، فيقول عن هذا الترتيب المتميز (ومن منطلق هذا التمييز يكون وارداً تأخير مقصد حفظ تدين الفرد عن نفسه وعقله ، ويكون هذا الترتيب منطقياً حيث أنه يجب المحافظة أولاً على النفس التي تقوم بها الأفعال ثم على العقل الذي به التكليف ثم على التدين)⁽²⁾ ومن بعد كل ذلك العرض والمال .

و إذا نظرنا إلى تبرير الدكتور جمال الدين ، لوجدناه هو تبرير الدكتورين حسن حنفي وعلي جمعة حديثاً، وهو أيضاً تبرير الجزري في معراجه قديماً.

خلاصته: أن الدين وحفظه لا بد له من نفس بعقلها ، فإن حفظت النفس والعقل حفظ الدين و منه يمكن حفظ النسل أو العرض والمال لأن النسل سبب لاستمرار الجنس، والمال سبب من أسباب حفظ الجميع .

أما عن الذين أضافوا ضروريات أخرى ، فقد فندنا إضافاتهم وأشرنا إلى أنها تدخل جميعها تحت أحد الضروريات الخمس ، ونظراً لهذا التوسيع في المقاصد، لم يكلف أحد نفسه اقتراح ترتيب يعين على ضبط المقاصد الشرعية، إلا ما كان من الدكتور عصام أنس الزفتاوي حيث أضاف ضروري حفظ الكون، وبيننا عند وقفنا مع اقتراحه أن حفظ الكون هو في

¹ - مجلة المسلم المعاصر، حسن حنفي، ص 84 .

² - نحو تفعيل المقاصد ، ص 145 .

حقيقة أمره حفظ (للنفس وعقلها ونسلها والدين والمال) ، وكل تضييع لهذه الأصول هو إفساد في الكون وللكون.

الفرع الثالث : المعيار المعتمد في ترتيب الضروريات عند المعاصرين

لا يختلف عن المعيار الذي بنى عليه القدامى ترتيبهم، فالكلاسيكيون منهم القائلين بجماسية المقاصد الضرورية، فأغلبهم تابع الغزالي في ترتيبه مشيداً به معتبراً إياه الترتيب الأجدى على اعتبار أن الدين هو أساس الحياة كلها و ضياعه يعني ضياع الحياة الإنسانية كلها؛ ففقدانها لدينها هو الخروج من الآدمية المكرمة إلى البهيمية المستنكرة.

وطائفة أخرى من المعاصرين أيدوا الرأي القائل بتقديم النفس على الدين، مسلكهم في إثبات ذلك هو مسلك محمد بن يوسف الجزري في معراجه، حججهم أن النفس هي أصل بقاء الحياة و تطورها، بالدين تستكمل هدايتها ورشدها و بالمال تحفظ جرمها، فانعدامها يعني انعدام الوجود المعنوي (التدين) و انعدام الوجود المادي (استثمار الكون).

فهما رأيان معاصران لكل منهما في سالف الفكر المقاصدي القديم سناً. و ترجيح أحدهما على الآخر يحتاج قراءة معمقة للنص الشرعي و الواقع الإنساني برؤية مقاصدية لا تحمل محكمات الشرع و لا تلغي ضرورات الواقع.

والخلاصة التي نستنتجها من هذا الفصل:

هو أن الترتيب عند القدامى لم يتخذ شكلاً معيناً و لم يتفق اثنان على ترتيب معين، بل أن الواحد من العلماء نجده يذكر ترتيبين أو أكثر لهذه الضروريات. ومعظمهم لم يبرر ترتيبه إلا الآمدي ومن تابعه على ذلك.

وهذا يدل على أن المقاصد الضرورية لم تنضج فكرتها مُدْ و ضَع مَعَالِمها الجويني ونسقتها في خمسة ضروريات أبو حامد الغزالي.

واعتقد أن الذي جعلها لا تبرح مكانها هو حاجتها إلى التطبيق الفقهي على الواقع، الذي يساعد في معرفة المقاصد الأخرى بالتقديم أو التأخير. وهذا الأمر لم يكن في كتابات القدامى.

أما في أبحاث المعاصرين فقد كثرت الأبحاث بخصوص المقاصد إلا أنها تفتقر هي

الأخرى إلى التفعيل، وهذا ما لمسهُ الدكتور عطية، فألف كتابه (نحو تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية)، إلى جانب النداءات التي تدعو إلى إعادة النظر في المقاصد الشرعية وترتيبها وتوظيفها في مجال السياسة والاقتصاد والتربية والاجتماع، وكل هذه الصيحات تبقى صرخة في واد واستهداءً بالسراب، ما لم نحقق معنى المقاصد الشرعية الضرورية ونُفَعِل مضمونها على الحياة الإنسانية.

المطلب الثاني: إهكالية ترتيب الأولويات عند تفعيل الضروريات

تقديم:

لقد كتب علماءنا المقاصديون عن الترتيب النظري للضروريات الخمس، فقدم بعضهم الدين وبعضهم النفس، لكل منهم معياره الخاص في ذلك، لكن الرؤية الأخرى للضروريات من جانبها العملي المتعلق بتجاذبات الواقع الإنساني، اختلف الكاتبون في ذلك، من قائل بتماسكها كالسلسلة الواحدة ومن قائل أنها كالكتل المتحاذية و آخر يرى تفاعلها يحصل من خلال دوائر يحوي بعضها بعضاً أو على شكل بناء هرمي قاعدته حفظ الدين، و بعضهم نظر إلى علاقة التأثير والتأثر الحاصل بين أفراد الضروريات الذي تتحكم فيها الظروف الحياتية والحالة الشخصية و البيئة الاجتماعية، فقال بتفاعلها ضمن إطار دائري فيه تخضع عملية التقديم و التأخير - ضمن ترتيب الأولويات - لما يكتنفها من الملابس الخاصة و العامة ومقدار الضرورة و الحاجة و المصالح المتعارضة.

ومن أقدم النظريات - على ما أعتقد - التي تحدثت عن تفاعل الضروريات فيما بينها، ما كان من سلطان العلماء العز، و هو ينظر لنظرية المصالح و المفسد في كتابه مصالح الأنام. نلخصها في العنوان الآتي.

الفرع الأول: العز وإهكالية الأولويات في ترتيب المقاصد

لقد قسم العزُّ المصالح إلى: مصالح الدنيا ومصالح الآخرة فمصالح الدنيا تتمثل في: المأكل والمشرب والملابس و المناكح والبيوع. ومصالح الآخرة تتمثل في: العبادات بمختلف رتبها الواجبة والمسنونة والمندوبة وهما معا (أي مصالح الدنيا والآخرة) ينطويان تحت المقاصد برتبها الثلاثة .

فالمقاصد الضرورية: فتشمل المصالح الواجبة الدنيوية كالمأكل والمشرب، والمصالح الأخروية كالعبادات الواجبة الصلوات والزكاة....

المقاصد الحاجية: فتشمل المصالح المندوبة الدنيوية والتي يسبب فقدانها بعض المشاق، والمصالح المندوبة الأخروية هي السنن المؤكدة .

المقاصد التحسينية: وتشمل المصالح المباحة الدنيوية المتمثلة في المأكل الطيبات، والمشرب الصافيات والزوجات الجميلات ... أما المصالح المباحة الأخروية فهي النوافل من الطاعات المختلفة.

أما المفسد فكذلك تشتمل على مفسد المحرمات ومفسد المكروهات.

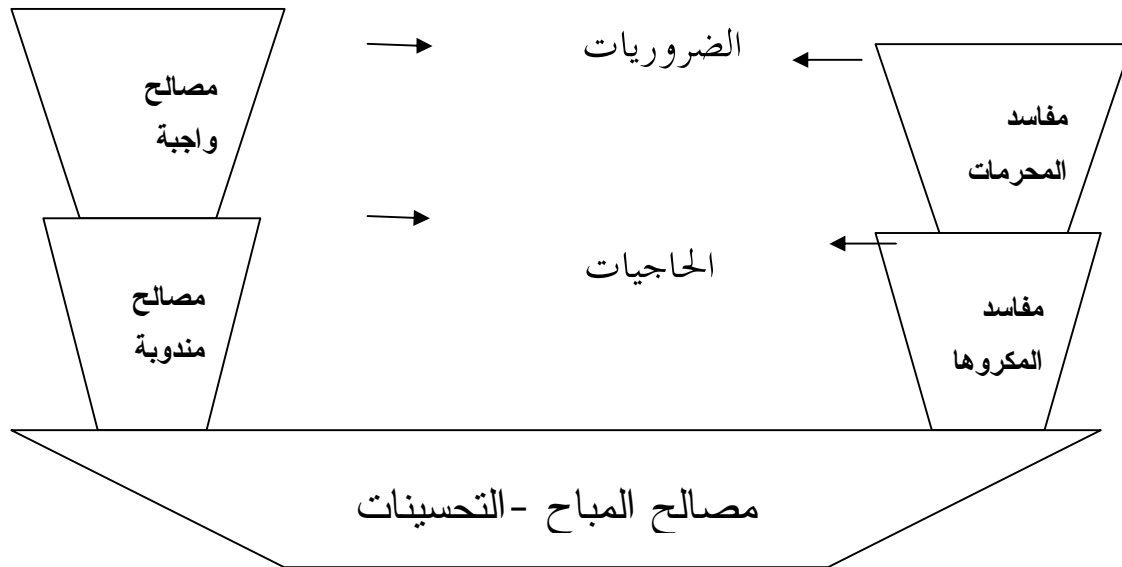
والعلاقة التداخلية بين المصالح في نفسها والمفسد مع نفسها هي علاقة تنازلية يلتقيان جميعاً

في مصلحة المباحات حيث تتفاعل المصالح الواجبة مع نفسها و بالتدرج تصل إلى أعلى

مراتب مصالح المندوبات ثم تتدرج إلى أن تصل إلى مراتب مصالح المباحات

أما المفسد (مفسد المحرمات) فتتفاعل مع نفسها لتصل بالتدرج إلى أعلى مرتبة من مراتب

مفسد المكروهات وهي تتدرج إلى أن تصل إلى أعلى مراتب المباح . (انظر الشكل 5)



(الشكل 5)

هذا الشكل يُعبّر عن تصور العزُّ لتفاعل المصالح والمفسد فيقول عن المفسد :

(فصل في بيان رتب المفسد وهي ضربان:

ضرب حرم الله قربانه. ضرب كره الله إتيانه. ولمفاسد ما حرم الله قربانه رتبتان: أحدهما: رتبة الكبائر وهي منقسمة إلى الكبير والأكبر والمتوسط بينهما. فالأكبر، أعظم الكبائر مفسدة. وكذلك الأنقص، ولا تزال مفسد الكبائر تتناقص إلى تنتهي إلى مفسدة لو نقصت لوقعت في أعظم رتب مفسد الصغائر وهي الرتبة الثانية ثم لا تزال مفسد الصغائر تتناقص إلى أن تنتهي إلى مفسدة لو فاتت لانتهدت إلى أعلى رتب مفسد المكروهات وفي الضرب الثاني [ما كره الله إتيانه] من رتب المفسد ولا تزال تتناقص مفسد المكروهات إلى أن تنتهي إلى حدٍ لو زال لوقعت في المباح⁽¹⁾

أما عن تفاعل المصالح فيقول:

(فصل في بيان رتب المصالح وهي ضربان أحدهما : مصلحة أوجبها الله عز وجل نظراً لعبادة وهي متفاوتة الرتب منقسمة إلى الفاضل والأفضل والمتوسط بينهما.... ولا تزال رتب المصالح الواجبة التحصيل تتناقص إلى رتبة لو تناقصت لانتهدت إلى رتب المصالح المندوبة... [الذي هو] الضرب الثاني من رتب المصالح ما ندب الله عباده إليه إصلاحاً لهم وأعلى رتب مصالح الندب دون أدنى رتب مصالح الواجب وتتفاوت إلى أن تنتهي إلى مصلحة يسيرة لو فاتت لصادفتنا مصالح المباح⁽²⁾)

والذي يلاحظ على هذا التقسيم أنه لا يتناسب مع رؤية أهل المقاصد، كونه قسم المصالح الواجبة إلى رتب متفاوتة عند تتدرجها و قبل وصولها إلى المصالح المندوبة. و كذلك فعل مع مفسد المحرمات.

فإذا علمنا أن المصالح الواجبة هي الضروريات : يصبح لدينا من وجهة نظر العز بن عبد السلام ثلاثة أنواع من الضروريات :

- ضروريات هي الفاضل
- ضروريات هي الأفضل
- ضروريات هي المتوسط بينهما

¹ - قواعد الأحكام ج 1 ص 41

² - قواعد الأحكام ج 1 ص 41/40

ولاشك أن هذا التقسيم لم يقل به أحد، حتى العز لو رجعنا إلى ما قلناه عنه عند حديثنا عن المصلحة، أنه لا يقصد بها ما يقصده الأصوليون، فهو يتكلم عن المصلحة بوجه عام تأسيساً لنظرية المصلحة والمفسدة، لذلك أرى أنه لا وجه لربط كلامه هذا بالقواعد الكلية الثلاثة، والله أعلم .

الفرع الثاني: الشاطبي وإشكالية الأولويات

- لقد كتب الإمام الشاطبي عن تفاعل هذه المقاصد بعضها ببعض فقال: (كونها مقاصد مترابطة فيما بينها ترابطاً محكماً بحيث يتوقف وجود بعضها على البعض الآخر)⁽¹⁾.

هذه النظرة تعتبر من أقدم النظرات التأسيسية لموضوع المقاصد الضرورية، بعد نظرية العز. فالضروريات، بموجب الترابط الإنساني، تتكامل فيما بينها في نسق متتابع لا يستقل ضروري بنفسه عن غيره، بل كما قال الشاطبي: (فلو عدم الدين لعدم ترتيب الجزاء المرتجى ولو عدم المكلف لعدم من يتدين ولو عدم العقل لارتفع التدين ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء ولو عدم المال لم يبق عيش)⁽²⁾.

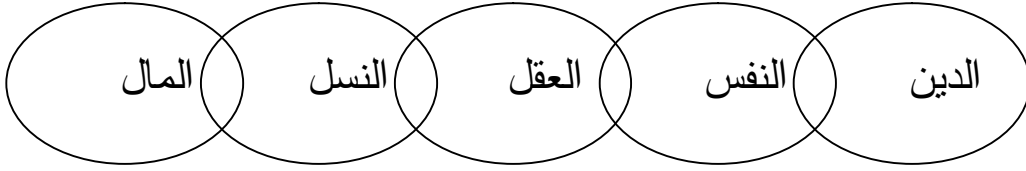
فالشاطبي - رحمه الله - يرى بأن هذه الضروريات يؤثر بعضها في بعض تأثير متبادلاً، فهي (كالسلسلة الواحدة التي يرتبط بعضها ببعض ويأخذ بعضها بيد بعض)⁽³⁾

فأنت ترى أن الشاطبي يجعل الدين لابتداء الجزاء والثواب عليه، والنفس يُبنى عليها الدين والعقل يُبنى عليه التكليف والنسل يبنى عليه بقاء النفس والمال، والمال يبنى عليه صلاح المعاش، فهي سلسلة لا تنفك حلقاتها عن بعض، أول حلقاتها هي الدين (أنظر الشكل 1). فكرة الشاطبي هذه مبنية على النظرة التكاملية القائمة على مبدأ البرهان الخلفي، حيث انعدام الأول يؤدي إلى انعدام الذي بعده فلا يمكن الفصل بين هذه الضروريات كما لا يمكن استغناء بعضها عن بعض.

1 - نحو تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية ص 44

2 - الموافقات، 2 ج ص 32 .

3 - نحو تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية ص 45



(الشكل رقم 1)

الفرع الثالث: المعاصرون و إشكالية الأولويات

كان لفكرة الشاطبي التكاملية أثر في بلورة رؤية جديدة تحدد المسار التفاعلي للضروريات الخمس وفق ترتيب الأولويات هذا التفاعل إلي تؤثر فيه الظروف الزمانية و المكانية ، أو الواقع بمختلف أبعاده.

قلت: هذه الفكرة أخذها المعاصرون من زوايا متعددة، فكان لكل منهم رؤيته، هذه بعضها.

1- فمنهم من رأي أنه علينا أن نتعامل معها كأنها كتل مترابطة يَسْتَقِل بعضها عن بعض، ونبدأ من أي كتلة شِئْنَا، حسب الظروف والأحوال دون التقيد بأي ترتيب.
(أنظر الشكل 2).

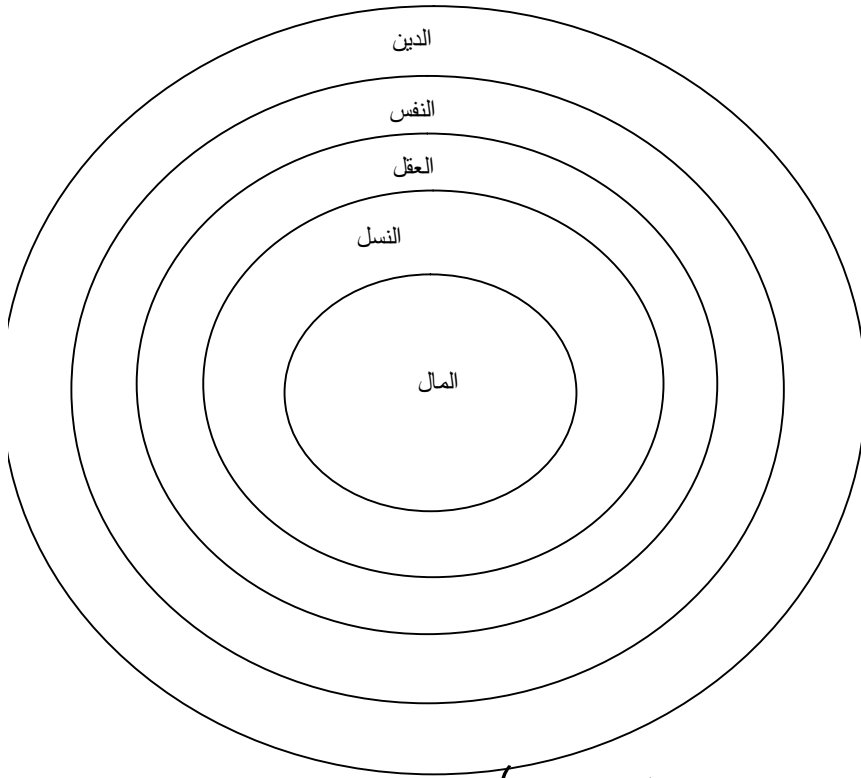


(الشكل رقم 2)

وقد عقب جمال الدين عطية على هذا الرأي بقوله (وهذا نَسَقُ أعتقد أنه لا يتفق مع المنطقية في الترتيب الأساسي للمقاصد)⁽¹⁾.

¹ - نحو تفعيل مقاصد الشريعة لجمال ص 45.

والذي أراه، أن هذا النظام يمكن الاستفادة منهم في مجال تعارض المصالح التي تتغير وتتبدل وتخضع لتغير الزمان والمكان والأشخاص. وذلك لأن تأثير هذه الأشياء في المصالح الإنسانية يجعلها عرضة للتقديم والتأخير،



(الشكل رقم 3)

فضروري اليوم ربما كان حاجي أمس و ما هو حاجي اليوم قد يصبح ضروريَّ الغد و هكذا. 2- ومنهم من رأى بأن تفاعل هذه الضروريات يكون على شكل دوائر يحوي بعضها بعضاً، بمعنى: أن الدائر الكبرى تشمل الدائر الأصغر منها وهكذا حتى

نصل إلى أصغر دائرة، وقد نَسَبَ⁽¹⁾ جمال الدين عطية هذا الطرح للشيخ محمد الغزالي رحمة الله (أنظر الشكل 3) والذي يُعَكِّرُ صَفْوُ هذا الرأي هو أنه يَفْرَضُ علينا بالقوة القول بتأثير الأكبر في الأصغر دون العكس، بل الدائرة القريبة من مركز الدائرة تنقطع صلتها بالدائرة الكبيرة القريبة من محيط الدائرة، وبالتالي يلزمنا هذا الفهم بأحد أمرين:

- إما القول بالتأثير الأحادي أي تأثير الأعلى في الأدنى أو الكبير في الأصغر دون العكس وهذا يخالف واقعية التأثير والتأثر بين عناصر المقاصد.
- أو القول بأن هناك تأثير متبادل، وهنا نُلزِمُ القائلين بهذا الرأي أي يُبَيِّنُوا لنا كيفية حدوث هذا التفاعل بين هذه الدوائر.

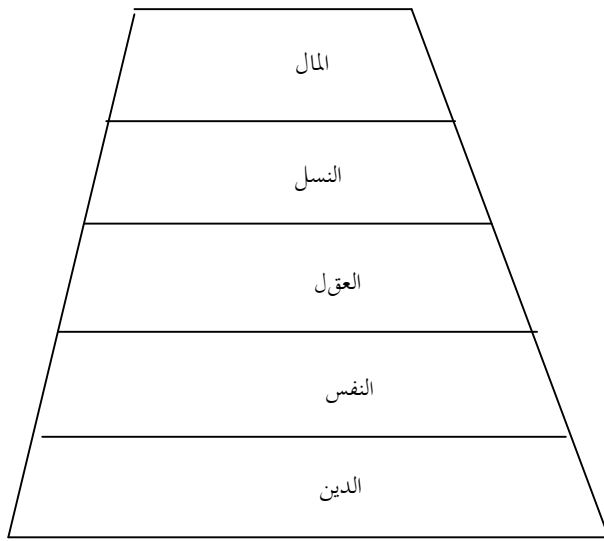
ومنه نرى أن هذا النظام لم يحل المشكلة بل أفرز إشكالاتٍ أخرى تحتاج إلى جواب.

¹ - نحو تفعيل مقاصد الشريعة لجمال ص 45.

3- لهذا طرح بعضهم رأياً جديداً على شكل نظام هَرَمِيّ ، هذا النظام يقودنا خطوة

بعد خطوة من قاعدةٍ هي الأساس لرتقي من خلالها الرتبة التي تليها وهكذا درجة بعد درجة

(انظر الشكل 4) .



(الشكل رقم 04)

ولكن إذا علمنا أن الضروريات تشكل

وحدة موحدة كالمجرة التي تحوي كواكبها

المنتظمة حول نفسها، فلا يتأخر

كوكب عن مساره نظراً لارتباطه

بلاحقة وسابقة بروابط تُؤَسِّسُ للتكامل

والتعاون بينها لأداء وظيفة معينة،

فكذلك الحال بين المقاصد الضرورية، فلا يمكن عقلاً أن ننتظر للانتقال للنفس حتى ننتهي من

اكتمال وتكامل مقصد الدين، فالتراخي بين الضروريات ينافي التكامل بينها.

4- ومن الآراء المعاصرة التي تستوقفنا، رأي أبداه الدكتور علي جمعة، فحواه: أن

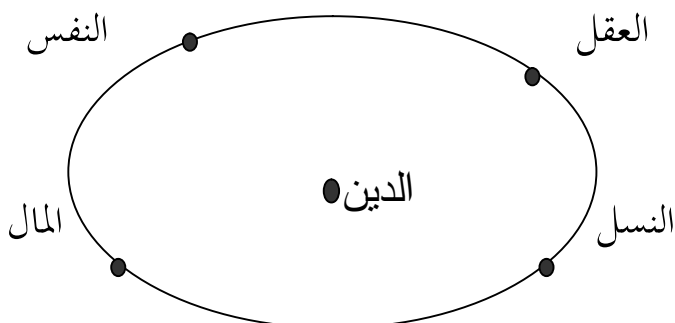
الضروريات في جانبها العملي التطبيقي لا تخضع لمنهج رتيب ثابت يشكل محور الترابط بينها،

فهي تمثل دائرة واحدة تتفاعل الضروريات داخلها تبعاً للظروف الموجودة حال وجود الفعل

الإنساني، يقول الدكتور علي جمعة: « نرى أن المقاصد الخمسة تمثل دائرة واحدة، فنحن وإن

رتبناها إلا أنها كالخيمة ذات العمود والأوتاد الأربعة، والخيمة هي الإسلام و العمود هو

الدين و الأوتاد الأربعة هي سائر المقاصد»⁽¹⁾ (انظر الشكل 05)



(الشكل رقم 05)

¹ - المدخل، علي جمعة، ص321.

لقد رأينا الأنظمة الأربعة منضاف إليها رأي العزّ و الشاطبي في ترتيب الأولويات، ولعل هذا الاختلاف ناتج عما نلاحظه من تغيّر أهمية هذه المصالح وتفاوتها في الفضل، بعضها على بعض، لتأثرها بالأحوال والأزمنة والأمكنة و ظروف الأشخاص، لذا لم يجتمع باحثونا على رأي واحد.

وأرجح الآراء في نظري هو رأي الدكتور علي جمعة، لأن الضروريات الخمس تشترك جميعها في محل تفاعلها و هو الواقع الإنساني ، كما أنها تقوم في علاقتها على مسلك البرهان الخلفي الذي اعتمده وأكدّه الشاطبي بقوله: «فلو عُدِمَ الدينُ عُدِمَ ترثُبُ الجزاءِ المرتجى، ولو عُدِمَ المكلفُ لِعُدِمَ من يتدبّن، ولو عُدِمَ العقلُ لارتفع التدبّن، ولو عُدِمَ النسلُ لم يكن في العادة بقاء، ولو عُدِمَ المالُ لم يبقَ عيشٌ»⁽¹⁾.

الخلاصة:

لم يختلف رأي المعاصرين عن رأي القدامى؛ إذ أيد كثير منهم خماسية المقاصد الضرورية عدداً و تسمية، مؤكدين كفايتها وأن كل مقصد مستجد يدخل تحت أحد الخمسة، إلاّ أنهم اختلفوا في تقديم و تأخير بعضها عن بعض، منهم من ارتضى ترتيب الغزالي و اعتبره أحسن ترتيب. بينما يذهب الدكتور علي جمعة إلى أن ظروف الحياة تغيرت ، والعلم تطور، مما يعني ضرورة مسايرة هذا الواقع بترتيب جديد يناسب واقع العصر، و ليس من المنطق أن نبقى في أسر القديم، لذا من الضروري إعادة ترتيبها على النحو التالي: النفس أولاً ثم العقل والدين و النسل و المال. ولعل رأيه في تقديم النفس على الدين أرجح عندي من غيره، هذا من حيث الترتيب.

أما من حيث إشكالية الأولويات، التي تُعنى بالنظر في الممارسة العملية و التطبيقية للمقاصد الضرورية و كيفية تفاعلها فيما بينها.

انطلاقاً من النظرة التي تميز بين مصالح الآخرة و مصالح الدنيا؛ إذ الأولى منهما تحفظ من خلال رعاية مصالح الدين الواجبة و المندوبة و اجتناب مفسدات الدين المحرمة و المكروهة.

¹ - الموافقات ج2، ص32.

أما الثانية فتحفظ برعاية مصالح الدنيا الضرورية و الحاجة. وبحفظ الجميع تحفظ المباحات الدينية و التحسينات الدنيوية.

ويميل الشاطبي إلى النظرة التكاملية المبنية على نظرية البرهان الخلفي، وللمعاصرين وجهة نظر متنوعة؛ منهم من يرى أن التفاعل يتم على شكل هرمي أو على شكل دوائر، و من أبرز الآراء في ها الموضوع رأي الشيخ علي جمعة الذي يرى أن التفاعل بين الضروريات يتم على شكل خيمة ذات عُمَد تحتاج إلى جميع أعمدتها، فكذلك المقاصد الضرورية في تفاعلها لا يستغني بعضها عن بعض، ويمثل الدين العنصر الأساس في المنظومة المقاصدية على اعتبار أنه أساس الصلاح في المعاش و المعاد.



الفصل الثالث

أثر الاختلاف في ترتيب المقاصد الضرورية على
الفروع الفقهية

المبحث الأول: أعمال المقاصد الضرورية بين التخصيص
والتوسيع

المبحث الثاني: نطاق تطبيقية على الفروع الفقهية

تمهيد:

صار لعلم المقاصد أثر كبير على الفقه الإسلامي؛ اجتهاداً و استنباطاً و إفتاءً ، حيث لم يعد النظر في النصوص الشرعية موقوف على حرفيتها و صيغتها، بل أن أهل العلم نظروا إلى النصوص الشرعية فعلموا محدوديتها و نظروا إلى الوقائع فوجدوها غير محدودة، و لا يمكن للمحدود أن يستوعب اللامحدود، كما استلهموا من تصرفات الرسول ﷺ و ما أفتي به للصحابة الكرام في أحوال مختلفة، أن هناك مسلكاً آخر يستعان به على فهم النصوص و توجيهها وإصدار الفتوى و ترشيدها، و تفعيل الاجتهاد الاستنباطي و اقتداره على مواكبة العصر.

هذا المسلك هو النظر المصلحي أو ما يسمى اليوم بالفقه المقاصدي الذي تعتبر المقاصد الضرورية محوره و أساسه. ولما كان للضروريات علاقة بالفقه الاجتهادي لزم معرفة خصائصها و موقعها من البناء المقاصدي منه نعرف أثرها على الفروع الفقهية. نعالج كل ذلك في مبحثين:

الأول: إعمال وإهمال المقاصد الضرورية بين التضييق و التوسعة.

الثاني: أثر الاختلاف في ترتيبها على الفروع الفقهية.

المبحث الأول

أعمال المقاصد الضرورية بين التضييق والتوسيع

المطلب الأول: عناصر المقاصد الضرورية

المطلب الثاني: موقع المقاصد الضرورية داخل

البناء المقاصدي

تقديم:

المقاصد أو المصالح الضرورية: هي قسم من أقسام المصالح من حيث قوتها في ذاتها، فالمقاصد عند أهل هذا الفن ثلاث مراتب هي: (الضرورية والحاجية والتحسينية). وقد أجمع المتقدمون على أن الضروريات خمسة، هي: الدين و النفس و العقل و النسل و المال، هذه الخمس لا بد منها لبقاء الحياة و استمرارها و انتظامها.

المطلب الأول: المقاصد الضرورية خاصتها و موقعها:

الفرع الأول: التضييق و التوسيع في إعمال المقاصد الضرورية

من المعلوم أن أحكام الشارع مراغٌ فيها مصالح العباد ، و لا يكاد حكم منها يخلو من مصلحة. لهذا سعى العلماء إلى العمل على إسقاط اللامتناهي من تصرفات الناس و انشغالهم على المتناهي من النصوص الشرعية؛ وذلك باستعمال الفقه المصلحي الذي تُراعى فيه مصالح الإنسان وفق ضوابط تُبَعْدُ تدخل الهوى و الشهوي في عملية الاجتهاد.

و في تراثنا الفقهي تَوَجَّه واضحٌ نحو فقه يعتبر مراعاة المصلحة مسلكاً من مسالك الاستنباط الفقهي. ولعل هذا المنحى الفقهي هو نهج جميع العلماء، إلا أن منهم الكثير و منهم المقل ، فهم في النهاية متفقون على تعليق الأحكام الشرعية على مصالحها، هذا مذهب، و المذهب الثاني هو مذهب المانعين من الاستناد إلى المصالح مطلقاً وهو مذهب الظاهرية وهو قول مفرع عن إنكارهم القياس.

البند الأول: القائلون بالعمل بالمصلحة مطلقاً

هؤلاء يقولون بالعمل بها مطلقاً، وقد نسب إمام الحرمين الجويني القول بهذا الرأي للإمام مالك رضي الله عنه فقال: (و أفرط الإمام مالك، إمام دار الهجرة، مالك بن أنس في القول بالاستدلال؛ فرئي يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة، و المعالي المعروفة في الشريعة و جرّه ذلك أن استحدث القتل، وأخذ المال بمصالح يقتضيها في غالب الظن، وإن لم يجد لتلك المصالح مستنداً إلى أصول)⁽¹⁾؛ ملخص رأيه، أنه (يجوز العمل بها في جميع صورها و أفرادها

¹ - البرهان ، الجويني، ص 1113.

لا فرق بين نوع و نوع منها، كانت ضرورية أو حاجية أو تحسينية، قربت من المصالح التي دلت عليها النصوص المعينة أو بعدت، طالما ثبت اعتبار الشارع لجنسها البعيد⁽¹⁾.

بيدا أن الآمدي لم يقتنع - وهو غير مالكي - بما قاله الجويني مستبعداً أخذ مالك بالمصلحة على إطلاقها موجهاً ما نُقل عنه فقال: (إلا ما نقل عن مالك، مع إنكار أصحابه لذلك عنه، ولعل النقل إن صح، فالأشبه أنه لم يقل بذلك في كل مصلحة، بل فيما كان من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة قطعاً)⁽²⁾.

و يؤيد رأي الآمدي ما أورده الزركشي في البحر من تردد الإمام الجويني في كتابه ترجيح الأقيسة في هذا القول إلى الإمام مالك فقال: (و لا نرى التعليق بكل مصلحة، ولم ير ذلك أحد من العلماء. قال: ومن ظن ذلك بمالك فقد أخطأ)⁽³⁾. هما نصان للجويني، أحدهما يثبت و الآخر ينفي فالمسألة تحقيق.

و مما يثير الشك حول هذا النقل هو إنكار المالكية له، يقول القرطبي مفنداً كلام الجويني: (وقد اجترأ إمام الحرمين وجازف فيما نسبه إلى مالك من الإفراط في هذا الأصل، وهذا لا يوجد في كتب مالك و لا في شيء من كتب أصحابه)⁽⁴⁾.

إضافة إلى ذلك فإن الشاطبي أورد كلاماً يفيد أن هناك رأياً آخر للإمام مالك، عكس ما نقل عن إمام الحرمين، مضمونه يقرر العمل بالمصالح الضرورية و الحاجية دون التحسينية، يقول الشاطبي: (أن حاصل المصلحة المرسله يرجع إلى حفظ أمر ضروري أو رفع حرج لازم في الدين ... أما رجوعها إلى أمر ضروري فظاهر... وكذلك رجوعها إلى رفع حرج لازم، و هو إما لاحق بالضروري وإما من الحاجي، وعلى كل تقدير فليس فيها ما يرجع إلى التحسين و التزيين البتة)⁽⁵⁾.

¹ - رأي الأصوليين في المصالح المرسله و الاستحسان، العبد محمد النور، ص255.

² - الأحكام، الآمدي، مج 2، ص308.

³ - البحر المحيط، الزركشي، ج5، ص218.

⁴ - إرشاد الفحول، ص792/793.

⁵ - الاعتصام، الشاطبي، ت: أبو عبيدة مشهور، مكتبة التوحيد، ط، ت، ج3، ص56.

الربط الثاني: القائلون بالمصلحة الملائمة أو بشروط معينة

و هناك رأي ثانٍ يقول أن المصالح المرسله يعمل بها إذا لاءمت المصالح المعتره بنصوص معينه وشاهتها (وهو المشهور عن الشافعي و معظم الحنفية، ونسب لمالك وهو مقابل المشهور عنه)⁽¹⁾

وذهب الغزالي إلى العمل بالمصلحة الضرورية وفق شروط حددها في المستصفي مخرجاً الرتبين الأخيرتين، فقال: (فنقول في الرتبين الأخيرتين أنه لا يجوز الحكم بمجرد إن لم يعتضد بشهادة الأصل... أما الواقع في رتبة الضروريات فلا يبعد أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد و إن لم يشهد له أصل معين)⁽²⁾.

و الخلاصة: أن العمل بالمصالح المرسله هو مسلك جميع الفقهاء، وكما يقول القرافي أنك (إذا افتقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا و جمعوا أو فرقوا بين المسالتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار ولذلك المعنى الذي جمعوا أو فرقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة و هذا هو المصلحة المرسله، فهي حينئذ في جميع المذاهب)⁽³⁾.

أما من حيث مقدار استعمالهم لها في جانبها التنظيري، فهم يختلفون في ذلك قرباً و بعداً، وضيقتاً واتساعاً، يلخص لنا ابن دقيق العيد نسبة تفاوتهم فيقول: (الذي لا شك فيه أن مالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع و يليه أحمد بن حنبل، و لا يكاد يخلوا غيرهما عن اعتباره في الجملة، ولكن لذين ترجيح للاستعمال لها على غيرهما)⁽⁴⁾

الفرع الثاني: خصائص المقاصد الضرورية:

بسماتها و ألفاظها تميزت المقاصد الكلية الضرورية، فهي مقاصد لأنها سر تشريع الأحكام بل سر الوجود كله، و هي كلية لأنها اتسمت بالشمول لجميع جزئيات المقاصد

¹ - إرشاد الفحول للشوكاني، ص793. و انظر رأي الأصوليين في المصالح المرسله، ج2، ص256

² - المستصفي، ج2، ص487.

³ - تنقيح الفصول، القرافي، ص

⁴ - إرشاد الفحول، الشوكاني، ص793

ومختلف مراتب المصالح، وهي ضرورية لأنها لا بد منها لصالح العالم فهي أركانها التي يبنى عليها الوجود الإنساني واستمرار الكون إلى نهايته المقدره.

وأمرٌ هذه سِمَاتِهِ حَرِي بِأَنْ تُعْرَفَ خصائصه وملامحه، و لَمَّا كانت المقاصد لها علاقة بالقرآن باعتبار أنها معاني مستخلصة من النصوص القرآنية الحاوية لأحكامه الشرعية لزم أن تكون المقاصد قرآنية.

ولمَّا كانت لها صلة بالإنسان كل إنسان من غير تحديد بزمان أو مكان، لزم أن تكون هذه المقاصد إنسانية، تخترق اللون والجنس والأرض والزمان والدين، فهي من هذا المنظور إنسانية بلا حدود.

و التكاليف التي تحملها هذه المقاصد و تتضمنها شاملة لجميع تصرفات الإنسان، فهي تنظر إلى أفعال الإنسان و أقواله، تنظر إلى حركته و سكونه، إلى حياته و بعد مماته، منفرداً وفي جماعته، في صغره و كبره، بعبارة أدق: ترقب الإنسان خلال مسيرة حياتها كلها.

خلاصة ما أجملاه : خصائص المقاصد الضرورية تتمثل في كونها مقاصد قرآنية ومقاصد إنسانية ، ومقاصد تعم جميع تصرفات الإنسان.

البند الأول: مقاصد قرآنية:

القرآن الكريم يعتبر أول منهل لفقهِ المقاصد، حيث أن نصوصه تنضح بأوجه المقاصد المختلفة، العامة منها والخاصة، والكلية والجزئية كذلك. وكما سبق أن قلنا أن القرآن الكريم أشار بوجه عام إلى المقاصد الضرورية الأساسية كما أشار إلى المقاصد الجزئية المتعلقة بكل دليل جزئي.

فدعوة القرآن إلى حفظ النفس بجلب ما يُصلحها ودفع ما يضرها، ودعوته إلى حفظ الوحدة والتركيز على الأحكام الجماعية، وتهديد المفارق للجماعة بشق العقوبات، ودعوته إلى حفظ المعاش برعاية المال، ودعوته إلى حفظ فروع الدين تطبيقاً لأوامره واجتناباً لنواهيه، يجعلنا نقطع بأن هذه المقاصد العليا أنها مقاصد قرآنية، أو قل: أنها كليات قرآنية

يمكن من خلالها فهم النصوص الجزئية وتوجيهها، كما يمكننا من خلالها رد المتشابهات إلى المحكمات ورد الفروع إلى الأصول.

فهي بهذا المعنى كما يقول طه جابر العلواني (كليات مطلقة قطعية تنحصر مصادرها في المصدر الأوحى في كليته وإطلاقه و قطعيته و كنوانيته وإنشائه للأحكام ألا وهو القرآن المجيد)⁽¹⁾

وقد عبر اليبوي عن هذه الخاصية بلفظ الربانية والإلهية، ولا شك أن قولنا قرآنية أفضل، لأن القرآن وحي الله، فهي بالضرورة إلهية ربانية، فقال: (أنها مقاصد مُنزَّلةٌ من عند الله تبارك وتعالى، فهي إلهية ربانية وبالإمكان أن يقال: أن مقاصد الشريعة مقاصد إلهية ربانية)⁽²⁾. إلا أنني أرى وصفها بالقرآنية أولى، نظراً لأن الأصل الذي استقرت منه هو القرآن الكريم كله، فهي لم تحدد بنصوص معينة ولم تعرف بدليل محدد بل دليل ذلك كما قال الشاطبي: (استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية وما انطوت عليه بدليل خاص بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة)⁽³⁾

إذن، وبوصفنا إياها بالقرآنية جعلها تتصف ضمناً بالعموم والثبات والقطعية والكلية. وكونها جامعة لهذه الأوصاف، بوأها أن تكون إنسانية وهي الخاصية الثانية.

البند الثاني: مقاصد إنسانية:

ونقصد بإنسانيتها: أنها لا تختص بأقوام دون آخرين، فهي بهذا المعنى لكل الناس مؤمنهم وكافرهم أسودهم وأصفرهم، لا تختص كذلك بزمان دون آخر فهي شاملة (لجميع التَّكْلِيفِ والمُكَلِّفِينَ والأحوال والأزمان والأماكن)⁽⁴⁾ وقصرها عن هذا العموم، يعني فقدانها

1 - مقاصد الشريعة لطفه العلواني ص 135

2 - مقاصد اليبوي ص 422.

3 - الموافقات، ج2، ص81.

4 - مقاصد اليبوي ص 422

لكليتها، وعدم اندراج الجزئيات تحتها، وفقدانها لخاصية الإرشاد والحاكمية. وأعتقد أن إنسانيتها اكتسبتها من كمال الدين، باعتباره النعمة التامة ومنهج الحياة الكامل ففي قوله

تعالى: M: K ML N O P Q R S UT

ل C المائدة نلمس هذا المعنى، فالدين المرتضى والنعمة التامة والمنهج الكامل، هذه الصفات تجعل المقاصد الشرعية إنسانية عامة، لأن أحكامه التشريعية الغرض منها جلب المصالح ودرء المفاسد عن الناس عامة في كل زمان ومكان (فلو تصور أن هذه الشريعة جاءت مقاصدها قاصرة على فئة دون أخرى أو مكان دون آخر أو زمان دون آخر لم تكن عامة لجميع الناس ولا صالحة لكل زمان ومكان)⁽¹⁾

ولمّا كانت الشريعة الإسلامية (بحسب المكلفين كلية عامة، بمعنى أنه: لا تختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، ولا يحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة)⁽²⁾ استحقت المقاصد المرعية بتشريع هذه الأحكام أن تكون إنسانية.

وربما قصدنا كذلك بالإنسانية أنها مقاصد تتماشى مع الفطرة الإنسانية، فلما كان الإنسان محب لنفسه ولما يملكه من أشياء، محب لجماعته التي ينتمي إليها، محب للعقيدة التي يؤمن بها ويرعاها بالسير تحت سلطانها، كانت هذه المقاصد مُلَبِّيةً لِعَرَضِهِ مُحَقِّقَةً لآماله لا بناءً على أهوائه لأن (المصالح الدينية والدينية لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى والمشى مع الأغراض، لما يلزم في ذلك من التهارج والتقاتل والهلاك الذي هو مضاد لتلك المصالح)⁽³⁾ وإنما بناءً على عبوديته الاضطرارية المفتقرة إلى قواعد إرشادية تأهلها لترتقي إلى العبودية الاختيارية.

¹ - مقاصد الشريعة ، اليوبي، ص435.

² - الموافقات، ج2، ص407.

³ - نفس المرجع، ج2، ص292.

فكانت الأحكام الشرعية ومقاصدها بمثابة النجوم الهادية إلى المقاصد الضرورية الحقيقية (حفظ النفس والمال والدين) و هي بغية الفطرة الإنسانية.

البند الثالث: خاصية الشمول أو خاصية العموم في التكاليف:

أي: عامة، شاملة لجميع أفعال المكلفين. وبيان ذلك، أن القرآن حوى كليات، تتصف بالعموم، ومنه تكون كذلك الأحكام الشرعية عامة لكل زمان ومكان ولجميع الأشخاص، ومهما يكن من حكم نلمح عليه سمات الخصوصية كالنازل لسبب خاص فهو عام يشمل الجميع لأن العبرة بخصوص اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في أصول الفقه. ما لم يكن خاصاً بالرسول صلى الله عليه وسلم. وكما قال الشاطبي (فلذلك جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الإطلاق، وإن كانت آحادها الخاصة لا تتناهى، فلا عمل يفرض و لا حركة و لا سكون يدعى، إلا و الشريعة عليه حاکمة إفراداً و تركيباً، وهو معنى كونها عامة)⁽¹⁾.

وتحت مظلة هذه الخاصية التي تميزت بها المقاصد الضرورية اكتسبت الشريعة الإسلامية صفة الشمول و الاستغراق لجميع الحوادث والمستجدات عبر الزمان المكان وتقلباتهما.

الخلاصة

المقاصد الكلية الضرورية بالمعنى الذي ذكرناه تتميز بأنها قرأ نية دلت عليها آي القرآن، وتضمن القرآن لها يعني أتصفها بأوصافه وتميزها بخصائصه، من كليه وعموم وقطعية وثبات، وأنها إنسانية تشمل جميع الناس دول تتميز للون أو المكان أو زمان. وكذلك كونها عامة في تكاليفها لجميع تصرفات الناس وأفعالهم، أينما كان الإنسان ففعله راجع إلى هذه التكاليف، وهذا رد على القائلين بفصل الدين عن الدولة، وأن السياسة و الاقتصاد والعلوم التكنولوجية لا دخل للدين فيها، وإنما حدود الدين لا تتجاوز في نظرهم العبادات الشرعية المعلومة وهذا فهم علماني، لا يسنده واقع ولا فطرة إنسانية.

¹ - الموافقات، ج1، ص108.

هذا وأن فساد الواقع وتماوج الأفكار فيه يدعو إلى عودة الفكر الإسلامي لحل المشاكل وتوجيه التصرفات. بل الفطرة الإنسانية نفسها ترنو و تتوق إلى مرشد يرشدها في خضم الحياة المضطربة.

الفرع الثالث: موقع المقاصد الضرورية داخل البناء المقاصدي

البند الأول: أقسام المقاصد الشرعية

لقد تحدث الشاطبي عن المقاصد وقسمها إلى قسمين: القسم الأول هو المقاصد التشريعية (مقاصد الشرع) بتعبير الشاطبي والقسم الثاني (المقاصد الخلقية) (مقاصد الخلق) بتعبير الشاطبي. فإذا علمنا أن لفظ المقاصد أو القصد له متعلق بعدة معانٍ من جهة معناه الاصطلاحي، منها: النية و الحكمة و الإرادة و العزم... الخ فقولهم: الأمور بمقاصدها، إشارة إلى معنى النية.

وقولهم: للأحكام الشرعية حِكْمٌ مقصودة شرعاً، إشارة إلى الحكمة.

وقولهم: مُطَابَقَةٌ قَصْدُ المخلوق تبعاً لقصد الخالق أي: إشارة إلى إرادته.

وبناء على المعنى الأخير تكلم أهل العلم عن مقصود الله ومراده، فتحدثوا عن الإرادة الإلهية وقسموها إلى إرادتين: إرادة كونية وإرادة تشريعية وبتعبير الشاطبي (القصد الخلقى والقصد التشريعي) حيث يقول (القصد التشريعي شيء والقصد الخلقى شيء آخر ولا ملازمة بينهما)⁽¹⁾. ولأجل معرفة كل منهما يقول: (فإن الله عز وجل أمر العباد بما أمرهم به فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني - يعني الشرعية - بالأمر؛ إذ الأمر يستلزمها، لأن حقيقة إلزام المكلف الفعل أو الترك، فلا بد أن يكون ذلك الإلزام مراداً، وإلا لم يكن مراداً، ولا تصور له معنى مفهوم، و أيضاً فلا يمكن مع ذلك إن يريد الإلزام مع العُرْوِ عن إرادة إيقاع الملزم به على المعنى المذكور، لكن الله تعالى أعان أهل الطاعة؛ فكان أيضاً مريداً لوقوع الطاعة منهم فوق على وفق إرادته على المعنى الأول وهو القدري، ولم يُعِنِ أهل المعصية؛ فلم يرد وقوع الطاعة منهم فكان

¹ - الموافقات، ج 2، ص 50.

الواقع الترك، وهو مقتضى إرادته بالمعنى الأول)⁽¹⁾

فالمقاصد الخلقية: أو القصد الخلقى أو القصد الكونى أو الإرادة القدرية أو الإرادة الكونية أو التكوينية يمكن أن نعبر عنها بأنها الحُكم الإلهي العام الشامل لجميع الخلق إنسهم و جنهم مؤمنهم وكافرهم لا يخالف مقتضاه الواقع البشري، فالمكلف بهذا المعنى داخل تحت العبودية الإضطرارية (فالقصد التكويني لا يتعلق به تكليف في الغالب إلا من حيث الأيمان و التسليم بمقتضياته)² كالأوصاف الجبلية : مثل الغريزة الجنسية و الشهوة إلى الطعام و الشراب والأيمان بالقضاء والقدر. وربما شملت المقاصد الخلقية الكون كله بجميع مخلوقاته حتى الغيبية منها والتي استأثر الله بعلمها.

أما المقاصد الشرعية: أو الإرادة التشريعية فهي التي عبر عنها الشاطبي بأن المقصد منها هو (إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً)⁽³⁾. وقد ثبت أن قصد الشارع في وضع الشريعة هو للتكليف بمقتضاها لذلك كان (شرط التكليف أو سببه القدرة على المكلف به، فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعاً وإن جاز عقلاً)⁽⁴⁾. وبهذا ينجلي الفرق بين المقصدين ويتضح أن كلامنا هو عن المقاصد الشرعية لا الكونية.

البند الثاني: موقع المقاصد الضرورية في البناء المقاصدي

وبحثاً عن موقعٍ للمقاصد الشرعية الضرورية في البناء المقاصدي العام. فقد حاول الدكتور جمال الدين عطية أن يصنع بناءً مقاصدياً متكوناً من خمسة طوابق. (أنظر الشكل

1 - الموافقات، ج3، ص371.

2 - ضوابط الإجتهد التزيلي، وورقية عبد الرزاق، 100. ذكر الدكتور عبد الرؤوف في كتابه ضوابط الإجتهد التزيلي ص 103 أن العز إلتمس من القصد التكويني ثماراً تكليفية على سبيل المثال: صفة الحياة من قوله تعالى (هو الحي لا إله إلا هو) معرفتها تُثمر التوكل على الله و الإلتجاء إليه. انظر شجرة المعارف ص3.

3 - الموافقات، ج2، ص289.

4 - نفس المرجع، ص171.

6) حيث تحتل المقاصد الشرعية الكلية - التي هي المقاصد الضرورية، الطابق الرابع بعد مقصد الشريعة العامة (المقاصد العالية)، ثم يأتي بعدها المقاصد الشرعية الخاصة، ثم مقاصد الشرعية الجزئية ثم مقاصد المكلفين (المخلوقين).

مقاصد الشريعة العليا
مقاصد الشريعة الكلية
المقاصد الخاصة
المقاصد الجزئية
مقاصد المكلفين

(الشكل رقم 6)

ولعل هذا التصنيف يُظهِر لنا بجلاء البناء التنازلي للمقاصد من الأعلى إلى الأدنى. كما نلاحظ في هذا البناء الجمع بين مقصود الشارع ومقاصد المكلفين. وشتان بين المقصدين، فالأول عارٍ عن النقص لأنه إرادة مُشَرِّع الأحكام التي لا تخلو عن حكمة ومصصلحة فيها للخلق، تفضلاً منه وإحساناً. بينما قصد المكلفين يخالجه الهوى والشهوة النفسية التي هي من أحد تركيبات الفطرة الإنسانية، هذا ومن جهة أخرى، قصود المكلفين لا تعتبر إلا من حيث الموافقة والمتابعة؛ وإلا فهوىً مردوداً.

لهذا كان من اللازم عدم إدخال مقاصد المكلفين في هذا البناء ليتحدد البناء المقاصدي على رأي الدكتور جمال بالمقاصد الأربعة فقط (المقاصد العليا و الكلية و الخاصة و الجزئية) دون مقاصد المكلفين. والله أعلم.

بينما يذهب طه جابر العلواني إلى تقسيم ثلاثي حدده بناء على رأيه في إيجاد مقاصد عالية حاكمة ثابتة، فالبناء المقاصدي عنده يتكون من ثلاث مستويات أعلاها المقاصد العالية، والتي حددها بالتوحيد والتزكية وال عمران ثم المستوى الثاني من المقاصد، وآخر المستويات في رأيه ما اصطلح عليه الأصوليون قديماً، مقاصد الشريعة المتمثل في مراتب المصالح الثلاث، الضروريات والحاجيات والتحسينات، يقول: (وهذه المقاصد الثلاث التوحيد والتزكية وال عمران [المستوى الأول]، تستدعي بالضرورة سائر المستويات الأخرى من المقاصد كالعمل والمساواة والحرية [المستوى الثاني]. فهذا المستوى من القيم والمقاصد ضروري لتحقيق المقاصد العليا التي يمكن إدراجها في المستوى الثاني الذي ذكرناه، وهو بدوره يستدعي المستوى الأخير الذي جرى تركيز الأصوليين والفقهاء عليه، حتى اعتبروا تلك الأمور هي مقاصد الشريعة [المستوى الثالث]

المستوى الأول (المقاصد العالية الحاكمة)
المستوى الثاني (المقاصد العامة)
المستوى الثالث المقاصد الشرعية (مراتب المصالح الثلاث)

وصنفوها إلى الضروريات الإنسانية والحاجيات والتحسينات⁽¹⁾. (أنظر الشكل (7))

(الشكل رقم 7)

وكأني بالدكتور طه -من وجهة نظره- يرى أن الضروريات وأحوالها تتعلق بالفروع الفقهية خلافاً للمقاصد العالية، وهذا التعلق يحد من دورها الإنساني ويعجزها عن الإجابة عن ما تثيره الحياة المتغيرة من الحوادث المستجدة والإشكالات العصرية ومختلف الهموم الإنسانية.

بينما يذهب الباحث العبادي عبد العزيز إلى البناء المقاصدي ذي الشكل الدائري حيث يقول (بالنظر إلى طبيعة هذه المقاصد نجد أن تكون دوائر ثلاث مرتبة في الكلية والجزئية

¹ - مقاصد الشريعة آفاق التجديد، ص 83.

بحيث يندرج الجزئي منها في الكلي وهو ما يؤول بالأحكام الشرعية كلها إلى الإنخراط في هذه الدوائر الثلاث في انطوائها على المقاصد ليحقق كل حكم مقصداً جزئياً ثم يحقق بواسطته ما هو أعلى منه إلى نهاية الدوائر)⁽¹⁾

وحاصل كلامه أن الدوائر تتشكل كآلاتي: (وأنظر الشكل 8).

1- الدائرة العليا وتشمل حفظ الأمة

واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن

عليه وهو الإنسان وهو المقصد العام

من الشريعة.

2- الدائرة الثانية وتشمل ما دون

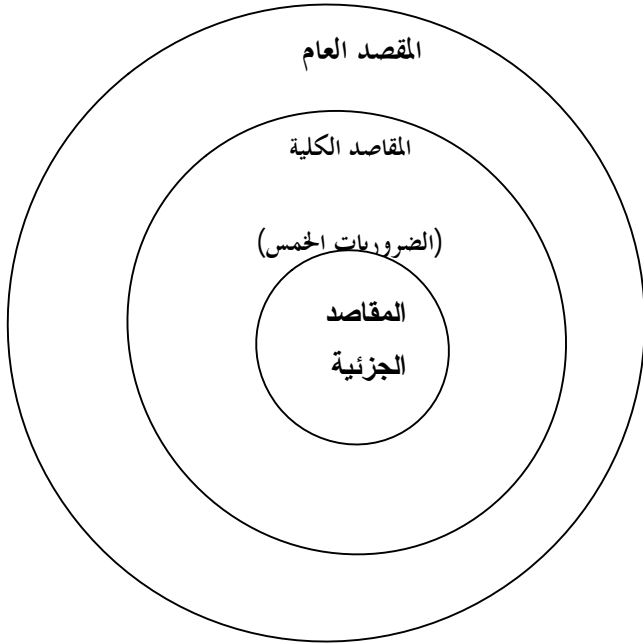
ذلك من المقاصد العامة المقاصد

الكلية أو الضروريات الخمس.

3- الدائرة الثالثة وتشمل ما دون

ذلك من المقاصد الجزئية أو ما يتعلق

بآحاد الأحكام الشرعية.



(الشكل 08)

البند الثالث: وجهة نظر في مسألة موقع الضروريات في البناء المقاصدي

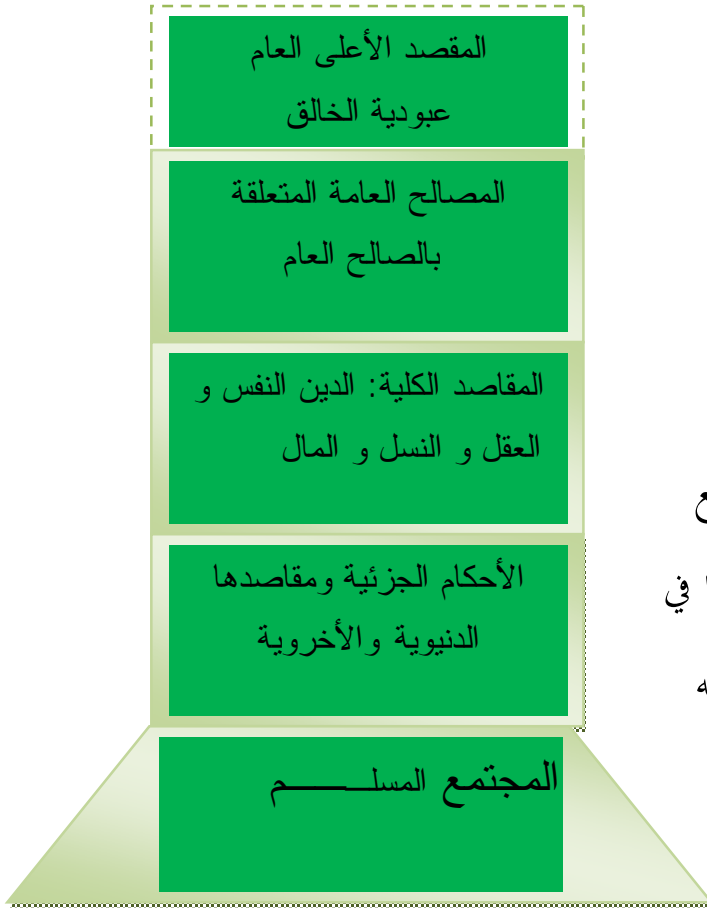
والذي أراه: أننا عند النظر للمقاصد من جهة الإرادة التي تعلق بها، فهي إما تتعلق بذات

الله **وَعَلَىٰ** أو بتصرفات الإنسان وأفعاله؛ فما تعلق منها بذات الله و إرادته فهو مقاصد عليا

والمقصود العظم من خلق الخلق.

¹ - الإجتهد المقاصدي و مناهجه، عبادي عبد العزيز، ص201.

أما المقاصد التي تتعلق بالفعل الإنساني، فالنظر فيها يكون من جهتين؛ من جهة كونها مقاصد كلية و من جهة كونها مقاصد عامة؛ و عليه فالبناء المقاصدي يتكون — في رأي من أربع مستويات مترابطة فيما بينها وتتفاعل تفاعلاً تصاعداً، من الأدنى على الأعلى، مرتبة كآتي:



الشكل رقم 10 أ

1- الأحكام الجزئية ومقاصدها.

2- المقاصد الكلية (الضروريات الخمس).

3- المقاصد والمصالح العامة.

4- المقصود الأعظم عبادة الله تعالى.

كما يشتد ترابطها وتظهر نتائجها في المجتمع

المسلم، بينما يظهر التفكك والانفصام بينها في

المجتمع غير المسلم، مهما كان مصدر ديانته

سماوية أو أرضية.

وفي المخطط التالي رقم 10 أُبين البناء

المقاصدي بطبقاته الأربع في كلٍّ من

المجتمعين المسلم وغير المسلم.

شرح الشكلين:

أما الشكل (10أ) فهو يمثل البناء المقاصدي في المجتمع المسلم الواسع القاعدة التي تمثل

الصلابة والمتانة والثبات والكلية واشتمالها على أمور الدنيا والآخرة وهي باللون الأخضر.

بينما الشكل (10ب) فتمثل قاعدته الضيق وعدم الانتشار وأنها تخص الجانب الدنيوي

فقط فهو باللون الأخضر القاتم. والطابق الأول في الشكل (10أ) باللون الأخضر جميعاً يعبر

عن تطبيق الشريعة ديناً ودنياً في جميع مجالات الحياة ومحاور العلوم الشرعية بينما في

الشكل (10ب) نجد الطابق الأول يتلون بلونين

أخضر قاتم وأحمر فاتح فالأخضر القاتم يعبر عن تطبيق ما يشبه أن يكون من أحكام الدنيا لكنه من غير قصد العبودية واللون الأحمر يدل على غياب الدين نهائياً في الحياة العملية.

في جهة المجتمع المسلم في كل الطبقات الباقية ينتشر اللون الأخضر إلى أن يصل إلى المقصد العام الأعلى وهو عبودية الله تعالى، حيث عندما تطبق الأحكام الجزئية الشرعية المعقولة المعنى وغير المعقولة المعنى، الدنيوية منها والدينية، فإن ذلك يحقق لنا المصالح الكلية الضرورية و ما يخدمها من المصالح الحاجية و التحسينية ، وإذا حفظت هذه المصالح خاصة الضرورية منها، تحققت المصالح العامة يجلب ما يوجدها ويبقيها ودفع ما يعدمها و يفيئها، وإذا



(الشكل رقم 10)

تحققت المصالح العامة - وأقصد بالمصالح العامة التي يعم فضلها وخيرها المجتمع أفراداً وجماعات دون اعتبار للونٍ أو دينٍ كالعدل والحرية والمساواة والأخوة الإنسانية والحقوق العامة كحق السكن والعمل والتعليم وغير ذلك - يتحقق المقصود الأكبر من وجود الخلق وهو عبادة الله تعالى حق عبادته.

أما في المجتمع غير المسلم نرى اللونين الأخضر القاتم والأحمر القاني يمتدان إلى طبقة المصالح العامة، بينما المستوى العالي من المقاصد و هو المقصود الأعظم، يتلون باللون الأسود للدلالة على أن المجتمع غير المسلم لم يحقق المقصد الضروري المهم و الأهم من

حيث التأثير في الحياة أولاً وهو مقصد الدين، حيث نجده اهتم بالأحكام الدنيوية من غير قصد شرعي، فتحقق له من المصالح ما هو دنيوي فقط سواء كان من الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات.

وبالتالي لما يكتمل حفظ المقاصد الخمسة غابت المصالح العامة جلباً ودفعاً، فتوقفت حياة المجتمع غير المسلم على عتبة الدنيا فلم ترق إلى المقصد الأعلى والذي هو الغاية من الوجود و هو عبادة الله تعالى، لذا لونه باللون الأسود.

وأخيراً يمكن القول أن المقاصد الضرورية الكلية الأساسية هي أساس البناء المقاصدي حيث تحتل الموقع الوسط، فهي مستهدفة بمختلف مقاصد الأحكام الجزائية ومصالحها، كما أنها تعتبر الأساس الحقيقي لتحقيق المصالح الكبرى والمقصد العام الذي هو عبودية الله تعالى.

المطلب الثاني: علاقة الأحكام الشرعية بالمقاصد الضرورية:

تقديم:

للأحكام التكليفية بمختلف أنواعها علاقة وطيدة بالمقاصد الشرعية عامة والمقاصد الضرورية خاصة، حيث ما من حكم شرعي إلا ويتضمن مصلحة مقصودة، المقصود من إتيانها حفظ أحد المقاصد الضرورية الخمسة التي ذكرناها سابقاً (الدين والنفس والعقل والنسل والمال)، فالله سبحانه وتعالى، شرع الأحكام لأجل سعادة العبادة في الدارين، ولا تكون هذه السعادة إلا بتحقيق مصالحهم الدنية والدنيوية .

غير أن هذه المصالح في علاقتها مع الأحكام، تستدعي معياراً يوضح أيهما منها يدل على الآخر، بمعنى آخر هل المصالح والمفاسد هي التي تعرفنا بأحكام التصرفات من وجوب وحرمة وندب وكراهة وإباحة؟ أو العكس، الأحكام هي التي تُبين لنا أن هذه المصلحة عظيمة لأن حكمها الوجوب، وأن هذه المفسدة عظيمة لأن حكمها التحريم، وقل مثل ذلك مع الندب و الكراهة والإباحة.

و تحت ظلال هذه الجدلية بين المقاصد والأحكام الشرعية يتبلور معياران، هما: المعيار

الشكلي القائل بأن أحكام التكاليف الشرعية هي المعرّف برُتب المصالح المجلوبة والمفاسد المستدفة. والمعيار الموضوعي : الذي يرى بأن المصالح والمفاسد، عظيمهما ودُونِيَّتَهُمَا، هما اللذان يقرران نوع الحكم الممكن إناطة التصرفات به .

وعند الرجوع لما كتبه الأصوليون في ذلك نجد أن كِتَابِي العزّ بن عبد السلام وأبي إسحاق الشاطبي، هما المصدران المهمان لفهم هذه الجدلية وتوضيحها، لكن بمنظورين مختلفين، فالعز وهو يُنظّر لنظرية المصلحة، يستعمل المعيار الشكلي تارة والموضوعي أخرى، أما الشاطبي وهو يؤسس لنظرية المقاصد يعتمد على المعيار الموضوعي .
ومحاولة منا لفهم هذه الجدلية المقاصدية نستطلع بعمق رؤية كلاّ منهما حيال المعيارين وكيف يمكن أن نفسر استعمالها للمعيارين أو أحدهما من خلال كتابيّهما قواعد الأحكام، والموافقات .

الفرع الأول: العز بن محمد السلام ومعيار ربط الأحكام بالمقاصد.

تحت ظلال قوله تعالى: R QP O N MLKM
L \ [Z Y W V U TS **النحل**
انطلق العزُّ يؤصّل لنظرية المصلحة والمفسدة، حيث رأى أن لفظتي الإحسان والفحشاء تحملان دلالات الجلب للمصالح والدفع للمفاسد حيث اعتبرها (أجمع آية في القرآن للحث على المصالح كلها والرجوع عن المفاسد بأسرها، فإن الألف واللام في العدل والإحسان للعموم والاستغراق ... فلا يبقى من دق، المصالح وجله شيء إلا اندرج في قوله تعالى (إنّ الله يأمرُ بالعدلِ) ولا يبقى من دق الإحسان وجله شيء إلا اندرج في أمره بالإحسان، والإحسان إما جلب مصلحة أو دفع مفسدة وكذلك اللام في الفحشاء والمنكر والبغي عام مستغرق لأن أنواع الفواحش ولما ينكر من الأقوال والأعمال).⁽¹⁾

هذا النص الذي ساقه العزُّ يشير بوضوح إلى علاقة شرع الأحكام بالمصالح وأن الشريعة الإسلامية كلها منهج يتوخى جلب المصالح ودرء المفاسد.

¹ قواعد الأحكام ، ج2، ص124.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه؟.

- أي الأمرين ؛ الأحكام أو المصالح والمفاسد، يدل على الآخر؟

بمعنى آخر: ما علاقة الأحكام الشرعية بالكليات المقاصدية الضرورية والحاجيات والتحسينيات؟

- أو ما هو المعيار الذي يعرفنا بأن هذا الحكم من أحد مراتب المصالح أو المفاسد أو ليس منها؟

لقد ساق العزُّ في كتابه نصوصاً كثيرة تشير إلى أنه يفرق بين مصالح الدنيا ومصالح الآخرة. يقول في موضع من كتابه عن مصالح الدنيا:

(فأما مصالح الدنيا فتنقسم إلى: الضرورات والحاجيات والتميمات والتكميلات فالضرورات، المأكل والمشرب والملبس والمسكن والمناهج والمراكب الجوالب للأقوات وغيرها مما تمس إليه الضرورات، وأقل المجزي من ذلك ضروري. وما كان في ذلك في أدنى المراتب كالمأكل الطيبات والملابس الناعمة والفرق العاليات والقصور الواسعات والمراكب النفيسات ونكاح الجوارى الفاتنات والسواري الفائقات فهو من التتمات والتكميلات، وما توسط بينهما فهو من الحاجيات)⁽¹⁾

أما عن مصالح الآخرة فيقول: (مصالح الآخرة ففعل الواجبات و اجتناب المحرمات من الضروريات وفعل السنن المؤكدة الفاضلات من الحاجيات وما عدا ذلك من المندوبات التابعة للفرائض و المستقلات فهي من التتمات و التكميلات)⁽²⁾

ومن خلال الربط بين مصالح الدنيا والآخرة في النص الأول وتقسيمه للمصلحة من حيث تحصيلها إلى ثلاثة أقسام، نلاحظ أن القسمة تصير ستة وذلك بضرب ثلاثة في اثنين. فينتج لدينا .

مصالح واجبة دنيوية وأخروية

¹ - قواعد الأحكام، ج2، ص47.

² - نفس المرجع والصفحة

مصالح مندوبة دنيوية وأخروية

مصالح مباحة دنيوية وأخروية

والفرق بين ما هو دنيوي وأخروي هو اختلاف تعلق كل واحدة منهما .

فالدنيوية تتعلق بالضرورات الدنيوية .

والأخروية تتعلق بالأحكام الشرعية .

وانطلاقاً من هذه النتيجة، يمكن معرفة سر استعمال العز للمعيارين الشكلي والموضوعي في كتابة قواعد الأحكام. ولتأكيد هذا الأمر نسوق بعض النصوص التي استعمالها في المعيارين.

البند الأول: المعيار الموضوعي عند العز

يقول العز: (فأحكام الله كلها مضبوطة بالحكم محالة على الأسباب والشرائط التي شرعها، كما أن تدبيره في خلقه مشروط بالحكم المبيّنة المخلوقة، مع كونه الفاعل للأسباب على الأسباب والمسببات)⁽¹⁾ في هذا النص يجعل الأحكام الشرعية تنضبط بالحكم.

ونقرأ في النص الآخر تعلق الأمر والنهي بالثمرات التي تضمنتها الأحكام،

وليست الثمرات إلا المصالح التي لحسنها كان الأمر، وتلك المفسدات التي لقبحها كان النهي، فيقول بعد أن ذكر الأفعال وقسمها إلى حسنة الثمرات و قبيحة كذلك أن من الأفعال (ما هو حسن في حقيقته وذاته ولكنه يُنهى عنه لقبح ثمراته ويؤمر به تارة لحسن ثمراته ويباح تارة لمصالح تتقارب في الأقدام عليه والأحجام عنه)⁽²⁾

بمعنى آخر، أن التصرف يكون حسناً لكنه يصير مفسدة لسوء نتائجه وحصول الضرر

منه. وقد يكون قبيحاً لكنه يصير مصلحة لحسن نتائجه وحصول نفعه. مثل القتل: حسن

لحسن نتائجه فيؤمر به في الجهاد، و قبيح لقبح نتائجه فينهى عنه كقتل النفس بغير حق،

ويشرع في القصاص ويباح لتقارب حسنه مع قبحه، إذ فيه مصلحة لورثة المقتول ومفسدة

¹ - قواعد الأحكام، ج 1، ص 76.

² قواعد الأحكام، ج 2، ص 70.

بإزهاق روح القاتل فرجحت مصلحة الورثة بالقصاص لما فيها من المصالح الدينية والدينية والاجتماعية.

ويقول في نص آخر: (المصالح ثلاث أقسام. واجبة التحصيل فإن عظمت المصلحة وجبت في كل شريعة. القسم الثاني: مندوب التحصيل. الثالث: مباحة التحصيل)⁽¹⁾ ويقول عن المفسد: (المفسد ثلاثة أقسام، أحدهما: ما يجب درؤه فإن عظمت مفسدته وجب درؤه في كل شريعة وذلك كالكفر والقتل والزنا والغضب وإفساد العقول ، [القسم الثالث] ما تختلف فيه الشرائع فيحظر في شرع ويباح في آخر تشديداً على من حُرِّم عليه، وتخفيفاً على من أبيع له، والقسم الثالث: ما تدرؤه الشرائع كراهية له)⁽²⁾ في هذين النصين يبين لنا العزُّ أن درجة المصلحة والمفسدة هما اللتان حَكَمَتَا بالوجوب أو الندب أو التحريم والكراهة، وهذا إعمال للمعاني التي يتضمنها النص الشرعي ويقصد تحقيقها.

وهذه طائفة من النصوص دون تعليق نوردها تبياناً وتأكيداً على استعمال العز للمعيار الموضوعي .

- (فالضرورات مناسبة لإباحة المحظورات جلباً لمصالحها والجنايات مناسبة لإيجاب العقوبات درءاً لمفاسدها)⁽³⁾

- و يقول أيضاً: (الأمر بالمعروف وسيلة إلى تحصيل ذلك المعروف المأمور به في رتبة الفضل والثواب منبه على رتبة مصلحة الفعل المأمور به في باب المصالح)⁽⁴⁾

- (جرح الشهود عند الحاكم فيه مفسدة هتك أستارهم لكنه واجب لأن المصلحة في حفظ الحقوق من الدماء والأموال والأعراض و الألبضاع والأنساب وسائر الحقوق أعم وأعظم)⁽¹⁾

¹ قواعد الأحكام ، ج 1، ص 32.

² قواعد الأحكام ، ج 1، ص 33.

³ قواعد الأحكام، ج 2، ص 4.

⁴ قواعد الأحكام ، ج 1، ص 85.

- (وجوب إجارة رسل الكفار مع كفرهم، لمصلحة ما يتعلق من المصالح الخاصة
والعامة) (2)

البند الثاني: المعيار الشكلي عند العز

لقد غلبَ المعيار الموضوعي، في كتاب العز - المعيار الشكلي، بل نجده يصرح بعدم
فعالية المعيار الشكلي أو صيغة الطلب في تسكين التصرفات الإنسانية داخل القواعد الكلية
الثلاث، وسبب عدم جدوى المعيار الشكلي عنده، هو لسبب تساوي الطلب في الخطاب
الشرعي حيث يقول (طلب الشرع لتحصيل أعلى الطاعات كطلبه لتحصيل أدناها في الحد
والحقيقة كما أن طلبه لدفع أعظم المعاصي كطلبه لدفع أدناها، إذ لا تفاوت بين طلب
وطلب وإنما التفاوت بين المطلوبات من جلب المصالح ودرء المفاسد ولذلك انقسمت
الطاعات إلى الفاضل والأفضل لانقسام مصالحها إلى الكامل والأكمل وانقسمت المعاصي
إلى الكبير والأكبر لانقسام مفسادها إلى الرذيل والأرذل) (3) فهو يرفض المعيار الشكلي
لأن صيغة الطلب لا تفيد تفاوتاً (4)

ولكننا إذا قرأنا له نصوصاً أخرى نجده يرجع إلى المعيار الشكلي فمثلاً في النص
التالي يعمل بالمعيار الشكلي عندما يقول (فصل في بيان رتب المصالح: وهي ضربان:
أحدهما: مصلحة أو جبهها الله عز وجل نظراً لعباده وهي متفاوتة الرتب؛ منقسمة إلى
الفاصل والأفضل والمتوسط بينهما فأفضل المصالح ما كان شريفاً في نفسه.
الضرب الثاني: من رتب المصالح ما ندب الله عباده إليه إصلاحاً وأعلى رتب الندب دون
أدنى رتب مصالح الواجب وتتفاوت إلى أن تنتهي إلى مصلحة يسيرة لو فاتت لصادفنا
مصالح المباح وكذلك مندوب الكفاية يتفاوت بتفاوت رتبة مصالحه وفضائله) (5)

¹ قواعد الأحكام، ج 1، ص 79.

² قواعد الأحكام، ج 1، ص 76.

³ - قواعد الأحكام، ج 1، ص 19.

⁴ - نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص 61.

⁵ - قواعد الأحكام، ج 1، ص 47.

ويؤكد هذا الأمر في هذا النص عندما يقول (المصالح التي أمر الشرع بتحصيلها ضربان : أحدهما مصالح الإيجاب والثاني مصالح الندب والمفاسد التي أمر الشارع بدرئها ضربان : أحدهما مفاسد الكراهة والثاني مفاسد التحريم، و الشرع يحتاط لدرء مفاسد الكراهة والتحريم كما يحتاط لجلب مصالح الندب والإيجاد)⁽¹⁾

في هذين النصين العز، يعمل بالمعيار الشكلي حيث يجعل المصالح متعلقة بأحكام الوجوب والندب والمفاسد متعلقة بأحكام الكراهة والتحريم، ويقول آخذاً بالمعيار الشكلي (وقد أبان [الله] في كتابه ما في بعض الأحكام من المفاسد حثاً على اجتناب المفاسد وما في بعض الأحكام من المصالح حثاً على إتيان المصالح)⁽²⁾.

ويقول كذلك (فكل مأمور به ففيه مصلحة الدارين أو أحدهما وكل منهي عنه ففيه مفسدة أو في أحدهما)⁽³⁾

البند الثالث: سبب استعمال العز للمعيارين.

أرى - والله أعلم - أن العزَّ خلال حديثه عن المصالح، يفرق بين مصالح الدنيا ومصالح الآخرة، فالأولى خاضعة لفعل الإنسان وتصرفاته وما تحققه من المصالح وما تجلبه من المفاسد، وهي تدور كلها حول حاجاته الضرورية والحاجية والتحسينية.

بينما مصالح الآخرة تخضع للأدلة النصية الشرعية وما يستفاد من صيغها الطلبية من أمر بدرجاته أو ترك بدرجاته كذلك .

بمعنى آخر، أن النظر في المصالح والمفاسد، وتبيان عظمتها من حقارتها هو الذي يدفعنا إلى صياغة الأحكام الشرعية من وجوب أو تحريم أو غيرهما، ولا يكون هذا إلا في الأمور الدنيوية المطلقة من النصوص الدالة على وجوبها أو تحريمها.

وقد سبق القول أنه جعل مصالح الآخرة هي فعل الواجبات واجتناب المحرمات أما مصالح الدنيا فهي الضروريات والحاجيات والتسميات.

¹ - قواعد الأحكام ، ج 2 ص 12.

² - قواعد الأحكام ، ج 1، ص 11.

³ - نفس المرجع ، ج 1، ص 10.

وانطلاقاً من هذه التفرقة بين مصالح الدين ومصالح الآخرة، نقول: إن العزَّ استعمل المعيارين: الشكلي والموضوعي، أما المعيار الشكلي فاستعماله مقيد بنصوص الأدلة وما ينطق به ظاهر صيغ نصوص الأحكام التكلفية، بخلاف المعيار الموضوعي فإنه المنهج الحُرِّيُّ بمعالجة القضايا غير المنصوص عليها، لأن المقصود من شرع الأحكام ليس هو ذات الأحكام بل المقصود هو تحقيق المعاني والحكم الملحوظة في هذا الأحكام، هذا في حالة وجود النص أما والنص غير موجود، فالأخذ بالمعاني والحكم هو المسلك الأقرب لتقرير الأحكام بدرجاتها وفق عظم الصالح و المفسد بتدرجاتها. والله أعلم.

البند الرابع: آليات الأخذ بالمعيار الموضوعي عند العزَّ

ذكر الدكتور جمال الدين عطية أن العزَّ لم يتخذ للأخذ بالمعيار الموضوعي آليات وقوالب كالشاطبي، بل جعلها مركوزة على مطلق المصلحة. والذي لاح لي، أن العز وضع بعض الآليات للتعرف على المصالح والمفاسد، من هذه الآليات.

1- آلية اعتماد النهي للفساد والأمر للمصالح:

حيث يقول: (فكل مأمور به ففيه مصلحة الدارين أو أحدهما وكل منهي عنه ففيه مفسدة فيهما أو في أحدهما فما كان من الاكتساب محصلاً لأحسن المصالح فهو أفضل الأعمال، وما كان منها محصلاً لأقبح المفسد فهو أرذل الأعمال)⁽¹⁾

2- آلية التشديد بالعقوبة أو الحد :

قد كان لفرض العقوبات الشديدة والحدود الأليمة أثر في معرفة ما في هذا الأمر الذي شرع لأجله الحد أو العقاب أو الثواب من المصالح والمفاسد وهذا ظاهر، حيث نجد أن الأحكام الحدية لها مصالح عظيمة تبين بصدق أن هذا الأمر فيه من المصالح أو المفسد ما ليس في غيرها التي لم يشرع لها عقاب زجري أو حد شرعي، يقول العز توضيحاً لهذه الآلية: (والإنسان بطبعه يؤثر ما رجحت مصلحته على مفسدته وينفر مما رجحت مفسدته على

¹ - قواعد الأنام ج 1 ص 10.

مصلحته، ولذلك شُرعت الحدود ووقع التهديد والزجر والوعيد⁽¹⁾ وقد نسب العزُّ هذا الضابط إلى العلماء ولم يُنكره ولم يعترض عليه بل زاده توضيحا فقال: (وقد ضبط بعض العلماء الكبائر بأن قال: كل ذنب قرن به وعيد أو حَدُّ أو لَعْن فهو من الكبائر، فتغيير منار الأرض كبيرة لاقتران اللعن به، وكذلك قتل المؤمن كبيرة لأنه اقترن به الوعيد واللعن والحد. والمحاربة والزنا والسرقة والقذف كبائر لاقتران الحدود بها، وعلى هذا كل ذنب علم أن مفسدته كمفسدة ما قرن به الوعيد أو اللعن أو الحد أو أكبر من مفسدته فهو كبيرة)²

3- آية القياس على المنصوص عليه من الكبائر والصغائر:

هذه المنهج من العزُّ أوردته للتفريق بين صغائر التصرفات وكبائرها، لأن الكبائر ما عُلّت مفسدها، والصغائر ما كانت دون ذلك. وبالتالي يمكن معرفة أن هذه المصلحة أو المفسدة عظيمة أو صغيرة بقياسها على مصلحة أو مفسدة منصوص عليها، فنأخذ حكمها وكما يقول: (إذا أردت معرفة الفرق بين الصغائر والكبائر فاعرض مفسدة الذنب على مفسدات الكبائر المنصوص عليها فإذا نقصت عن أقل مفسدات الكبائر فهي من الصغائر وإن ساوت أدني مفسدات الكبائر أو أربت عنها فهي من الكبائر)⁽³⁾ مثاله. شتم الرب أو الرسول أو الاستهانة بالرسول أو الكذب عليه أو ضمخ الكعبة بالعدرة أو ألقى المصحف في القاذورات فهذا من أكبر الكبائر ولم يصرح الشرع بأنها كبائر⁽⁴⁾ وإنما عرفنا ذلك قياساً على الكفر بالله وعدم الأيمان برسوله والكفر بالقرآن وقس على ذلك .

وقد أورد العزُّ ملاحظتين هامتين، عند العمل بهذه الآلية. هي أنه:

1- (لا يمكن ضبط المصالح والمفاسد إلا بالتقريب)⁽⁵⁾ خاصة عند تساوي المصالح والمفاسد مع بعضها.

¹ قواعد الأحكام ج1 ص14.

² قواعد الأحكام ج1\19

³ قواعد الأحكام ج1\20

⁴ - قواعد المعز ج1\19

⁵ - قواعد المعز ج1\20

2- (لا يلزم من النص على كون الذنب كبيرة أن يكون مساوياً لغيره من الكبائر)⁽¹⁾، كَسَبَ الرجل والديه أو لَعَنهما بطريق غير مباشر كما ورد في الحديث «إن من الكبائر أن يسب الرجل والديه» قال يارسول الله. وكيف يشتم الرجل والديه. قال: نعم، يسب أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه»⁽²⁾

حيث جعل السب إلى سبهما من الكبائر، وهذا تنبيه على أن مباشرة سبهما أكبر من التسبب إليه، فهما غير متساويين لكنهما جميعاً من الكبائر.

4-آلية النظر إلى عظم المصلحة والمفسدة:

هذا الضابط يُنظر منه إلى المصلحة من حيث عظمها من عدمه فإن كانت عظيمة فهي واجبة أو أقل عظمة فهي مندوبة أو مباحة يقول العز (المصالح ثلاثة أقسام، أحدها: واجب التحصيل فإن عظمت المصلحة وجبت في كل شريعة، القسم الثاني: مندوبة التحصيل، الثالث: مباحة التحصيل)⁽³⁾

والمصالح الواجبة تتميز عن غيره بمميزات، أكسبتها الأفضلية على غيرها. هذه الخصائص هي:

1- المصالح الواجبة شريفة في نفسها أي لها قدر و مكانة كالإيمان.

2- تدرأ أعظم المفسد وأقبحها

3- تجلب أعظم المصالح وأحسنها.

والمفسد كذلك، إذ أعظم المفسد هي الكبائر التي حرم الله قربانها وإتيانها وما دونها فهو داخل في نطاق المكروهات .

وخلاصة هذا المطلب الخاص برأي العز في الأخذ بالمعيارين، إنه فرق بين مصالح الدنيا

1 - نفس المرجع والصفحة

2 - رواه البخاري، كتاب الأدب، باب لا يسب الرجل والديه، ج10، ص469، رقم5973 بدايته (إن من الكبائر)

و رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر و أكبرها، مج01، ج02، ص66، رقم146(90)

3 - قواعد الأحكام ج1\32

القائم على النظر في مختلف التصرفات التي تدخل تحت دائرة الضرورات و الحاجيات والتحسينات فهنا يستعمل المعيار الموضوعي المبني على النظر في عظم المصلحة والمفسدة. بينما مصالح الآخرة، ولكونها تخضع للنص الشرعي المبيِّن لِحُكْمِهَا عن طريق مختلف خطابات الحكم الشرعي الخمسة، فقد أخذ بالنظر فيها عن طريق المعيار الشكلي، لأن صيغة النص الآمرة والناهية هي التي يتعرف عن طريقها على قوة المصلحة وكبرها وعظم المفسدة وضررها.

هذا التفريق الذي أوردناه للعزّ بين مصالح الدنيا ومصالح الآخرة، ما هو إلاّ تفريق شكلي لا حقيقي، مثل ما أوردته من التقسيمات و الأضرب عن المصالح والمفاسد، كل ذلك أملتّه طبيعة موضوع البحث الذي يسعى العز إلى صياغته في شكل دراسة موسعة عن نظرية المصلحة والمفسدة.

الفرع الثاني: الشاطبي ومعيّار معرفة المصالح والإحكام

البند الأول: تحديد المسألة عند الشاطبي

يضع الشاطبي المسألة على بساط البحث قائلاً:

(لا يخلو أن نعتبر في الأوامر والنواهي المصالح أولاً!. فإن لم نعتبرها فذلك أحرى في الوقوف على مجردها، وإن اعتبرناها فلم يحصل لنا من معقولها أمر يتحصل عندنا دون اعتبار الأوامر والنواهي)⁽¹⁾. بمعنى هل نجعل المصلحة ميزاناً لتفهم الأمر والنهي بحيث نجعل المصلحة هي الحكم في توجيه الأوامر و النواهي الشرعية، أو نكتفي بالوقوف على مجرد صيغة الأمر والنهي التي نطق بها النص من وجوب أو ندم أو كراهة وتحريم وإباحة. فهما إذاً نظران:

الأول: ينظر إلى مجرد الصيغة دو المعنى (وهذا نظر من يجرى مع مجرد الصيغة مجرى التعبد

المحض من غير تعليل فلا فرق عند صاحب هذا النظر بين أمر وأمر ولا بين نهي ونهي)⁽²⁾

¹ - الموافقات، ج3، ص409.

² - الموافقات، ج3، ص404.

وهو الذي نستخدمه عليه مصطلح المعيار الشكلي

والنظر الثاني: هو الذي يجعل من المصلحة والمفسدة دليلاً على معرفة نوع الحكم الشرعي، لأن الأحكام ما شرعت إلا لجلب المصالح ودرء المفسدات، فأصحاب هذا النظر ينظرون إلى ما (يفهم من الأوامر والنواهي من المقصود الشرعي سواء كان مصالِح في المأمورات أو مفسدات في المنهيات) ⁽¹⁾ وهذا أخذ بالمعيار الموضوعي.

وقبل أن يحدد الشاطبي المعيار الأرجح في نظره، يَضَعُ نظرنا على بعض الإشكالات التي تعترض الأخذ بالمعيرين .

الأشكال الأولى: معارضة نص آخر للمعنى المصلحي البادي في الأمر والنهي .

يقول: (و كثيراً ما يظهر لنا ببدئ الرأي للأمر أو النهي معنى مصلحي، ويكون في نفس الأمر بخلاف ذلك يُبَيِّنُه نص آخر يعارضه فلا بد من الرجوع إلى ذلك النص دون اعتبار المعنى). ⁽²⁾

معنى ذلك، أن المعنى المصلحي المفهوم من الصيغة قد يعترضه أمر أو نهي في نص آخر يبطل ذلك المعنى أو (بسبب اكتشاف قاعدة من أحكام الكون نفهم بها مصلحة للحكم الشرعي غير ما كنا نفهمها) ⁽³⁾

الأشكال الثانية: المعنى المصلحي قد يكر على الأمر والنهي بالإهمال

هو إشكال متفرع عن الأول، إذا علمنا أن كل أمر أو نهي لابد فيه من معنى مقصدي فيلزم من المعنى المفهوم للأمر والنهي أن لا يكر عليها بالإهمال، فإن كان كذلك، فلا سبيل إلى اعتبار ذلك المعنى والحاصل أن (الحكمة المعقولة للأمر والنهي إذا كانت تعارضها وتؤدي إلى إهمالها وإبطال مقتضاها فلا سبيل للأخذ بهذه الحكمة والبناء عليها وإن كانت لا تعارضها فمن باب أولى أن العمل إنما هو بمقتضاها) ⁽⁴⁾ [بمقتضى الأمر والنهي]

¹ - الموافقات، ج3، ص404.

² - الموافقات، ج3، ص410.

³ - هامش الموافقات، ج3، ص410.

⁴ - هامش الموافقات، ج3، ص411.

الإشكال الثالث : عدم اعتبار المصالح بإطلاق مخالف للشرع

(فلو تركنا اعتبارها [المصلحة] على الإطلاق لَكُنَّا قد خالفنا الشارع من حيث قصدنا موافقته، فإن الفرض [أي افتراضنا]، أن هذا الأمر وقع لهذه المصلحة فإذا ألغينا النظر فيها في التكليف بمقتضى الأمر، كنا قد أهملنا في الدخول تحت حكم الأمر ما اعتبره الشارع فيه، فيوشك أن نخالفه في وبعض موارد ذلك الأمر)⁽¹⁾ بل يصعب علينا ضبط حدود الأوامر والنواهي كما قال الشيخ دراز (لأنه لا يكون لنا مرشد إلى مقصد الشارع سوى مجرد الصيغة وقد لا تكون كافية في تحديد المقصد فإذا التزمنا الوقوف معها فقط فقد ننحرف عن الغرض الذي يرمي إليه الشارع)⁽²⁾

وقد اختصر الشاطبي الإجابة عن هذه الإشكالات بأن نجتمع بين مراعاة صيغ الأمر والنهي ومراعاة المعاني كذلك، لأن علاقتهما كعلاقة الفرع بالأصل فيقول: (وإذا كانت المعاني غير معتبرة بإطلاق، وإنما تعتبر من حيث هي مقصود الصيغ فإتباع أنفس الصيغ التي هي الأصل واجب لأنها مع المعاني كالأصل مع الفرع ولا يصح اتباع الفرع مع إلغاء الأصل)⁽³⁾

البند الثاني: الشاطبي والمعياري الموضوعي:

إن كتاب الشاطبي - جزء المقاصد منه - يدل بوضوح على الأخذ بالمصالح ومراعاتها عند النظر والاجتهاد، وإذا تصفحنا نصوصه وجدنا من ذلك كثيرا من نصوصه تشير بصراحة إلى أخذه بالمعياري الموضوعي يقول مثلاً: (فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوي في دلالة الاقتضاء، و التفرقة بين ما هو أمرٌ وجوب أو نذب وما هو نهي تحريم أو كراهة لا تعلم من النصوص وأن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم وما حصل لنا الفرق بينهما إلا باتباع المعاني والنظر إلى المصالح وفي أي مرتبة تقع وبالاستقراء المعنوي ولم نستند فيه لمجرد الصيغة وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا قسم واحد لا على

1 - الموافقات، ج3، ص415.

2 - هامش الموافقات، ج3، ص415.

3 - الموافقات، ج3، ص412.

أقسام متعددة والنهي كذلك أيضا⁽¹⁾

ويقول في موضع آخر من كتابه: (أن الشيء إذا كان له أحكام شرعية تقترب به فهي منوطة به على مقتضى المصالح الموضوعة في ذلك الشيء)

ويقول في نص آخر: (منها الفرق بين ما يطلب الخروج عنه من المباحات عند اعتراض العوارض المقتضية للفساد، ولا يطلب الخروج منه وإن اعترضت العوارض، وذلك أن القواعد المشروعة بالأصل إذا داخلتها المناكر، كالبيع والشراء و المخالطة و المساكنة إذا كثر الفساد في الأرض واشتهرت المناكر، بحيث صار المكلف عند أخذه في حاجته وتصرفه في أحواله لا يسلم في الغالب من لقاء المنكر أو ملابسته، الظاهر يقتضي الكف عن كل ما يؤديه إلى هذا، ولكن الحق يقتضي أن لا بدا له من اقتضاء حاجته لأنه أن فرض الكف عن ذلك أدى إلى التضييق والخرج وتكليف ما لا يطاق وذلك مرفوع عن هذه الأمة)⁽²⁾

ويضرب لنا ابن العربي مثلاً فيقول: (فإن قيل فالحمام دارا يغلب فيها المنكر فدخولها إلى أن يكون حراماً أقرب منه إلى أن يكون مكروهاً . فكيف أن يكون جائزاً؟ قلنا الحمام موضع تداوٍ وتطهر فصار بمنزلة النهر، فإن المنكر قد غلب فيه بكشف العورات وتظاهر المنكرات فإذا احتاج إليه المرء دخله ودفع المنكر عن بصره وسمعه ما أمكنه)⁽³⁾

وهذا نص آخر صريح في تبني المعيار الموضوعي، يقول الشاطبي: (إن الأوامر والنواهي في التأكيد ليس على رتبة واحدة في الطلب الفعلي أو التركي وإنما يحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر واجتناب النواهي والمفاسد الناشئة عن مخالفة ذلك)⁽⁴⁾

بمعنى أن دلالة الأوامر والنواهي عن الأحكام ليست على تساوي الطلبين، لكننا

نستطيع تمييز رتبته إن عجزنا عن معرفة ذلك من صيغها، عن طريق المصالح والمفاسد الناتجة

¹ - الموافقات، ج3، ص419.

² - الموافقات، ج3، ص419.

³ - الموافقات، ج3، ص526.

⁴ - الموافقات، ج3، ص536.

عن الامتثال فعلا أو تركا.

والخلاصة أن هذه الطائفة من النصوص التي أوردناها تدل بصدق وصرحة عن مدى اهتمام الشاطبي بالمصالح ومدى أهميتها عنده في الاجتهاد والاستنباط، بل وترشيد الأحكام وتوجيهها.

البند الثالث: المعيار الشكلي عند الشاطبي:

الشاطبي وهو الفقيه الأصولي المدقق، لا يعزب عنه ما للأحكام الشرعية من علاقة بالنص الشرعي باعتبار أن الأحكام مستقاة من صيغة النص الشرعي . كما لا يخفى عليه وهو الرجل المقاصدي ذو النظر المصلحي أن لهذه الأحكام مصالِح شرعت لأجل تحقيقها، سواء عقلنا معناها من خلال السياق النصي أو لم نعلقها توقفا عند حد الامتثال فحسب.

فالشاطبي، لا يستبعد استعمال المعيارين في الواقع التطبيقي لأنه يعتبر الأوامر والنواهي أصول والمصالح الواردة عليها فروعاً ولا يمكن أن نعمل بالفرع إلا من خلال أصله، كما لا يُكتفى بالأصل لأن الفرع نافذة أي زيادة تدعم الأصل، لهذا فإن المعيار الشكلي القائم على الأوامر والنواهي يستعان به في فهم الأحكام غير المعقولة أي التعبدية، وكما قال الشاطبي: (إن كل أمر ونهي لا بد فيه من معنى تعبدية وإذا ثبت هذا لم يكن لإهماله سبيل)⁽¹⁾، كذلك قد (يفهم من الأوامر والنواهي قصد شرعي، بحسب الاستقراء وما يقترن بها من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على أعيان المصالح في المأمورات والمفاسد في المنهيات، فإن المفهوم من قوله تعالى (أقيموا الصلاة) المحافظة عليها والإدامة لها)⁽²⁾ فصيغة النص، وفعل الرسول ﷺ، وقوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»⁽³⁾ و قول الله

¹ - نفس المرجع، ج3، ص411.

² - الموفقات، ج3، ص413.

³ - رواه البخاري، كتاب الأذان، باب الأذان للمسافرين، ج02، ص138/139، رقم 631، مطلع: ارجعوا إلى

أهليكم فأقيموا فيهم وعلموهم و مروهم ، وذكر أشياء أحفظها و لا أحفظها، وصلوا كما رأيتموني أصلي فإذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم و ليؤمكم أقرؤكم)

وَعَبَّكَ: (حافظوا على الصلوات) كلها قرائن حالية وقولية تدل على دوام المحافظة على الصلاة والتزامها .

قلت: أن الشاطبي غلب المعيار الموضوعي ولم يهمل المعيار الشكلي، لكن جمال الدين عطية في كتابه الموسوم (نحو تفعيل المقاصد الشرعية) يؤكد أن الشاطبي استعمل المعيار الشكلي مما يعني أنه يناقض نفسه، وقد التمس جمال الدين هذا التناقض من نص الشاطبي الذي يقول فيه:

(إن البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال في الغالب إلى أحكام الوجوب إذا المقاصد الأصلية دائرة على حكم الوجوب من حيث كانت حفظاً للأمر الضرورية في الدين المراعاة باتفاق وإذا كانت كذلك صارت الأعمال الخارجية عن الخط دائرة على الأمور العامة وقد تقدم أن غير الواجب بالجزء يصير واجبا بالكل وهذا عامل بالكل فيما هو مندوب بالجزء أو مكر أو مباح يختل النظام باختلاله فقد صار عاملا بالوجوب .

فأما البناء على المقاصد التابعة فهو بناء على الحظ الجزئي، والجزئي لا يستلزم الوجوب فالبناء على المقاصد التابعة لا يستلزم الوجوب فقد يكون العمل مباحا أما بالجزء وأما بالكل والجزء معا وأما مباحا بالجزء مكروهاً أو ممنوعا بالكل)⁽¹⁾

قال الأستاذ عطية (إذا كان الشاطبي يسعى في النص الأول إلى التعرف إلى مراتب التكليف من وجوب وندب وإباحة للتواصل إلى ترتيبها على الضروريات والحاجيات والتحسينات فإننا نجده قد ناقض ذلك في نص آخر حيث رتب على كون الأمر ضرورياً أن يكون واجبا)⁽²⁾

من وجهة نظري، وعلى حسب فهمي لكلام الشاطبي، أعتقد أن الشاطبي لا يناقض نفسه، خاصةً إذا عدنا إلى رأس المسألة التي بني عليها كلامه، فهو يتحدث عن العمل الموافق لمقاصد الشرع، والموافقة إما أن تكون للمقاصد الأصلية وإما للمقاصد التابعة.

1 - الموافقات، ج2، ص 340/339.

2 - نحوى تفعيل المقاصد الشرعية، ص 67.

كأني بالشاطبي - حسب ما فهمت من كلامه - يحقق ويدقق في أثر المقاصد الشرعية الأصلية إذا روعيت في العمل، وملخص ما أورده الشاطبي عن نتائج مراعاتها في العمل إن كان على وفقها يتمثل في النقاط الآتية:

- 1- مراعاة المقاصد الأصلية في العمل يصير العمل عبادة إذا توفرت الحقائق التالية :
 - أن يكون العامل يقصد مجرد الامتثال للأمر والنهي دون مراعاة حظ النفس.
 - أن لا يلتفت العامل إلى الحظوظ الخاصة لأنها ليست واجبة المراعاة.
 - العامل بالمقاصد الأصلية قائم بعبء ثقيل لأنه من الضروريات والضروريات هي المصالح المطلقة الخالية عن الحظوظ الذاتية أو الخاصة .
 - 2- العمل تحت ظل المقاصد الأصلية يجعل تصرفات المكلف كلها عبادة سواء كانت تصرفات تعبدية أو غير تعبدية .
 - 3- العمل بالمقاصد الأصلية ينقل الأعمال في الغالب إلى أحكام الوجوب لأن المقاصد الأصلية تدور على حكم الوجوب لأنها حفظ للضروريات.
 - 4- المقاصد الأصلية تتضمن حصول المصالح ودرء المفسد.
 - 5- تصير الطاعة أعظم وإذا خولفت كانت المعصية أعظم.
- وبعد أن ساق هذه الآثار المترتبة عن العمل بالمقاصد الأصلية استنتج من ذلك قاعدة مفادها أن (أصول الطاعات وجوامعها إذا تُتبع وتُجدت راجعة إلى اعتبار المقاصد الأصلية وكبائر الذنوب إذا اعتُبرت وتُجدت في مخالفتها) (1)
- وتقرير الشاطبي لهذه القاعدة كان بناء على أن المقاصد الأصلية (دائرة على حكم الوجوب حيث كانت حفظاً للأمور الضرورية في الدين المراعاة باتفاق) (2) فالواجب لا ينتج عنه إلا واجب.

والخلاصة إن ما قيل عن تناقض الشاطبي في أخذه بالمعيار الموضوعي تارة و بالمعيار

¹ الموفقات، ج2، ص343.

² الموفقات، ج2، ص339.

الشكلي أخرى - اعتقد خلاف ذلك - والنص الذي أورده جمال الدين عطية لم يرد فيه أن الضروريات حتى تعتبر ضروريات يلزم أن تكون واجبة، إنما وصفها بأنها تنقل الأعمال للوجوب، وهذا أمر واضح، لأن العمل بالضروريات يعني العمل بأعلى مراتب المصالح التي تمس الحاجة إليها ومنه كل عمل يرجع إلى تحقيق أمر ضروري يكون واجباً وهذا من باب إعمال المصالح في الأحكام. وبالتالي لا أرى أن هناك تناقضاً بين نصوص الشاطبي والله أعلم.

كما سجل جمال الدين عطية تناقضاً آخر للشاطبي، انطلاقاً من قوله (فعلى هذا إن كانت الطاعة والمخالفة تنتج إلاً أمراً جزئياً، فطاعة لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية، والمعصية صغيرة من الصغائر)⁽¹⁾. يقول الدكتور عطية: (فإن الدلالة الثانية تؤدي بنا إلى الدور لأن المطلوب الوصول إليه هو معرفة ما هو كلي وضروري فكيف نجعله طريقاً للتعرف ونحن لم نعرفه بعد)⁽²⁾

قلت: لمعرفة مقصود الشاطبي من كلامه السابق لا بد من ربط أوله بآخره، لأن كلامه كالسلسلة يطلب أوله آخره و يرجع أوله لآخره و لا يستغن بعضه عن بعض . أقول: قال الشاطبي في أول المسألة وهو يتكلم على ضروب المصالح و المفسد: (إلاً أن المصالح و المفسد ضربان .

أحدهما: ما به صلاح العالم أو فساده كأحياء النفوس في المصالح وقتلها في المفسد والثاني: ما به كمال ذلك الصلاح أو ذلك الفساد)⁽³⁾ وبعد أن بين أن للضربين مراتب، وضرب أمثلة لكل منهما، أسس كلاماً آخر مبنياً على ما تقدم فقال: (فعلى هذا إن كانت الطاعة والمخالفة تنتج من المصالح أو المفسد أمراً كلياً ضرورياً ... وإن لم تنتج إلاً أمراً جزئياً)⁽⁴⁾ عند مقابلة النصين نجد أن:

¹ الموافقات، ج2، ص 512.

² نحو تفعيل مقاصد الشرعية، ص65.

³ الموافقات، ج2، ص511.

⁴ الموافقات، ج2، ص 512.

ما به صلاح العالم يقابله — الأمر الكلي الضروري
وما به كمال ذلك الصلاح يقابله — الأمر الجزئي
وعندا ربط ما قلناه بالأمثلة التي ساقها نجد أن :

إحياء النفوس في المصالح وقتلها في المفاصد يعتبر أمراً كلياً ضرورياً به يكون صلاح العالم.
وعلى هذا فالطاعة فيما به صلاح العالم تعتبر آلية يتحدد به معرفة أن الأمر هو من
الضروريات والمخالفة مفسدة لهذا الأمر الضروري.
أما الطاعة فيما به كمال ذلك الصلاح أو الفساد فهي آلية تتحدد بها الحاجيات و
التحسينات لأنها تتعلق بأمور جزئية.
ومنه ندرك أن قتل النفس في الجهاد يؤكد لنا ضرورة الدين، وإحياء النفس ببذل المال،
وأكل الميتة تصرفان يدلان على ضرورة النفس. **والدين والنفس** هما مقصدان ضروريان
يجب المحافظ عليهما.

وبهذا الربط والتحليل نفهم كلام الشاطبي— وأنه ليس فيه تناقض البتة، وما يبدو من
كلامه أنه يأخذ بالمعيار الشكلي هو من قبيل الاعتبار لا الاعتماد؛ بمعنى آخر أنه لا يهمل
صيغة النص الدالة على الأحكام الشرعية كما أنه لا يعتمد عليها مطلقاً لأن ذلك يفضي إلى
الأخذ بظاهر النصوص؛ مما قد يؤدي إلى المخالفة من حيث نريد الموافقة، كما أنه لا يأخذ
بالمعيار الموضوعي على إطلاقه وإن كانت له الغلبة — بل وظفه تحت مظله ضوابط وآليات
نستعرضها في هذا العنوان.

البند الرابع: آليات الأخذ بالمعيار الموضوعي عن الشاطبي:

لم يأخذ الشيخ الشاطبي بالمعيار الموضوعي بإطلاق كما مر، لأنه يرى إهمال الصيغ الطلبية
أمراً ونهياً إغفالاً لبعض المراد الشرعي، لكن في مجال الظنيات حيث لا تدل الصيغ على
المطلوب صراحة فإن الأخذ بالمعاني الواردة على النص أمر محتوم، وهذا يستدعي منا
الاعتماد على بعض الآليات الموضوعية المفيدة للحكم عن طريق المعاني. وقد ذكر الأستاذ
جمال الدين بعض هذه الآليات نذكرها هنا

1- آلية معرفة المقصود الأصلي من المقصود التبعي

يقول الشاطبي عن هذه الآلية (فالضابط في ذلك أن ينظر في كل أمر هل هو مطلوب بالقصد الأول أم بالقصد الثاني فإن كان مقصوداً بالقصد الأول فهو في أعلى المراتب في ذلك النوع وإن كان من المطلوب بالقصد الثاني، نظر هل يصح إقامة أصل الضروري في الوجود بدونه حتى يطلق على العمل اسم ذلك الضروري أم لا. فإن لم يصح، فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء المقوم⁽¹⁾ لأصل الضروري، وإن صح أن يطلق عليه الاسم بدون ذلك المطلوب ليس بركن ولكنه مكمل ومتمم إما من الحاجيات وأما من التحسينات فينظر على الترتيب المذكور أو نحوه بحسب ما يؤدي إليه الاستقراء في الشرع في كل جزء منها)⁽²⁾.

كلام الشاطبي واضح في جعل ما كان من المقصود الأول فإنه ركن يضر فصله عن الضروري وإن كان من الثاني فلا يضر فصله فهو حاجي أو تحسيني، والضروري لا ينحرم بفقدانه لأي منهما وإن أدى إلى خلل جزئي

2- آلية التقدير بدرجة الطاعة والمعصية .

يقول الشاطبي (المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة عنها، وقد علم من الشريعة أن أعظم المصلحة جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة وأن أعظم المفساد ما يكر بالإخلال عليها)³

هذا يعني أن الأمور الضرورية يترتب عن فعلها أعظم الطاعات وعن مخالفتها أعظم المفساد، أما (إن كانت الطاعة والمخالفة تنتج من المصالح والمفاسد أمر كلياً ضرورياً كانت الطاعة لاحقة بأركان الدين والمعصية كبيرة من كبائر الذنوب وإن لم تنتج إلا أمراً جزئياً فالطاعة لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية والمعصية صغيرة من الصغائر)⁽⁴⁾.

¹ - ضبطها المحقق حسن آل سليمان مشهور - هكذا - المقوم - بينما ضبط دراز وغيره ب(المقام) قال مشهور

لأن المقام صفة للمطلوب فلا تدل على المعنى المطلوب الذي يريده الشاطبي

² - الموافقات، ج3، ص 494.

³ - الموافقات، ج2، ص 511.

⁴ - الموافقات، ج2، ص 512.

3- آية الاستناد إلى الوعيد والحدود الشرعية

هذه الآلية تعتبر من أعظم طرق معرفة عظم المصالح والمفاسد، فكل حكم توعده الله عليه بالعقاب الأليم أو الشديد ودخول النار والحرمان من الجنة واللعنة والبعد عن الحق أو أقام لأجل حفظه حداً معلوماً، يعتبر أمراً ضرورياً، حكمه الوجوب فعلاً أو التحريم تركاً. وكما أخذ بها العز - كما مر - أخذ بها الشاطبي كذلك حيث يقول (وقد علم من الشريعة أن أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة وأن أعظم المفاسد ما يكر بالإخلال عليها والدليل على ذلك ما جاء من الوعيد على الإخلال بها كما في الكفر وقتل النفس وما يرجع إليه، والزنا والسرقه وشرب الخمر وما يرجع إلى ذلك مما وضع له حد أو وعيد، بخلاف ما كان راجعاً إلى حاجي أو تكميلي فإنه لم يختص بوعيد في نفسه ولا بحد معلوم يخصه، فإن كان كذلك فهو راجع إلى أمر ضروري)⁽¹⁾

4- آية اعتبار جهة الخط .

الخطوط عند الشاطبي، قسمان: حظ عاجل و حظ غير عاجل .
الخط العاجل : كقيام الإنسان بمصالح نفسه و عياله من قوت و زوجة و مسكن و ملبس، هذا الحظوظ طلب الشارع تحصيلها طلب ندب لا وجوب، لأنه لو كانت تحت طلب الوجوب لكان أمر بما لا يطلق والشريعة مترهة عن ذلك .
الخط غير العاجل : فهو يشتمل على فروض الأعيان كالعبادات وعلى فروض الكفايات كالولايات العامة والقضاء والتعليم فقسم الأعيان من الحظوظ غير العاجلة، طلبه الشارع طلب وجوب ومخالفته تقتضى التحريم، وأقيمت لأجلها العقوبات.
أما قسم الكفايات فحظ المكلف فيها يأتي بالقصد الثاني لأنها لم تطلب لذاتها بل لما فيها من الخير العام و المصلحة العامة.

ملخص ما سبق : أن الحظوظ العاجلة خاصة بمصالح الدنيا بتعبير العز بن عبد السلام - أما الحظوظ غير العاجلة فهي خاصة بمصالح الآخرة، ومنه يمكن القول أن ما كان من مصالح

¹ - الموقوفات، ج 2، ص 511.

الدنيا فهو حظ عاجل مطلوب على الإباحة أو الندب فهو حاجي أو تحسيني
أما ما كان من المصالح الآخرة سواء من فروض الأعيان أو الكفاية فهو على الوجوب فهو
إذا من الضروريات .

ملاحظة:

رأى الأستاذ عطية في كلام الشاطبي عن الحظوظ وربطها بالقواعد الكلية تناقضاً
وتعارضاً حيث يقول الأستاذ أن: (الشاطبي ناقض ما قاله من قبل من تلازم بين الوجوب
والضروري سواء أدى الأول إلى الثاني أو الثاني إلى الأول - وقد فندنا ذلك - وحصر
الوجوب فيما ليس فيه حظ للمكلف بينما جعل ما فيه حظ للمكلف على الندب أو
الإباحة)⁽¹⁾.

قلت هذا من الشاطبي زيادة نشر وتفصيل، إذا علمنا أن المقاصد الأصلية عنده تعني
الضروريات والمقاصد التابعة تعني الحاجيات والتحسينات، فهناك رابط يربط المقاصد
الأصلية بالضروريات وهو رابط الوجوب، أي ما كان من الضروريات فهو من المقاصد
الأصلية لذا كانت فروض الأعيان والكفايات مقاصد أصلية مطلوبٌ فعلها على سبيل
الوجوب، فلا حظاً للمكلف فيها.

بخلاف المقاصد التابعة التي تتضمن الحاجيات والتحسينات فدخل تحت هذا الصنف
الحظوظ العاجلة للمكلف فهي غير مطلوبة وجوباً، إذ ليس على المكلف وجوب اكتساب
حظوظه، بل على الإباحة والندب، إلا لضرورة تمس الحاجة إليها لحفظ ضروري من
الضروريات الواجبة التحصيل والمطلوبة بالقصد الأول، فهنا نخرج من دائرة الحظوظ
العاجلة إلى غير العاجلة .

و مرَدُّ، التناقض الذي رآه جمال الدين مبنى على ما أورده من التناقض السابق، فإذا تبين أنه
لا تناقض في الأول نتج عنه لا تناقض هنا . والله أعلم

الفرع الثالث: طرق معرفة الأحكام عند بعض العلماء:

¹ - نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص 68.

البند الأول: القرافي و المعيار الموضوعي:

لقد تبني القرافي - وهو تلميذ العز بن عبد السلام - المعيار الموضوعي الذي تبناه شيخه، إذ يلخص لنا رأيه مفرقاً بين ما دلت صيغته على الأمر أو النهي وما لم تدل على ذلك. يقول في شأن ما دلت صيغته على أمر أو نهي: (وكذلك نعتقد فيما لم نطلع فيه على مفسدة و لا مصلحة، إنه مصلحة إن كان في جانب الأوامر، و فيه مفسدة إن كان في جانب النواهي طرداً لقاعدة الشرع في رعاية المصالح)⁽¹⁾.

أما ما دلت صيغته على أحد الأمرين، فيقول: (اعلم أن الأوامر تتبع المصالح كما أن النواهي تتبع المفساد و المصلحة وإن كانت في أدنى الرتب كان المرتب عليها الندب وإن كانت في أعلى الرتب كان المرتب عليها الوجوب. ثم إن المصلحة ترتقي ويرتقي الندب بارتقائها حتى يكون أعلى مراتب الندب يلي أعلى مراتب الوجوب، وكذلك نقول في المفسدة التقسيم بجملته، وترتقي الكراهة بارتقاء المفسدة حتى يكون أعلى مراتب المكروه يلي أدنى مراتب التحريم)⁽²⁾.

ويجلي القرافي بوضوح أخذه بالمعيار الموضوعي في هذا النص التالي حيث يقول: (فإن السرقة لما كان فيها ضياع المال نهي عنها، ولما كان القتل فوات الحياة نهي عنه، ولما كان في الخمر ذهاب العقول نهي عنه، فلا جرم لما صار الخمر خلاً ذهب عنه النهي، فالاستقراء دلّ على أن المفساد والمصالح سابقة على الأوامر والنواهي، والثواب والعقاب تابع للأوامر والنواهي، فما فيه مفسدة ينهى عنه فإذا فعل حصل العقاب. وما فيه مصلحة أمر به فإذا فعل حصل الثواب، فالثواب والعقاب في الثالثة والنهي والأمر في الرتبة الثانية والمفسدة والمصلحة في الرتبة الأولى)⁽³⁾. فالقرافي يأخذ بصراحة بالمعيار الموضوعي و يقرر (أن عادة الله تعالى في الشرائع أن الأحكام تتبع المصالح على اختلاف رتبها)⁽⁴⁾ و يؤكد هذه

¹ - القرافي، الفروق، القاعدة 66. ط/دار السلام ج2 ص483. ط/دار الكتب العلمية ج2، ص110/109.

² - الفروق، ف 136 (ج3\845) السلام. (3\94) المعرفة

³ - الفروق، ف 241. ط/دار السلام ج4 ص1281 ط/دار العلمية (ج4 ص262/263).

⁴ - الفروق، ف 136. ط/دار السلام ج3 ص847. ط/دار العلمية ج3 ص167.

التبعية بأسلوب آخر فيقول: (أن المصلحة التي تصلح للندب لا تصلح للوجوب ... وإن الشرع خصص المرتبة العليا من المصالح للوجوب و حث عليها بالزواج صوناً لتلك المصلحة جعن الضياع، كما خصص المفسد العظيمة بالزواج و الوعيد حسماً لمادة الفساد عن الدخول في الوجود)⁽¹⁾

والخلاصة أن القرآني و الشاطبي يأخذ بالمعيار الموضوعي فيعتمدان على نوع المصلحة ودرجتها لمعرفة نوع الحكم الذي شرع للمسألة، ولعل هذا المنهج أضبط من معرفة الأحكام من الوصول لِحَكَمِهَا و مصالحها لأن معرفة الحُكْم تحتاج إلى علم بالعربية إذا تعلق بالصيغة (وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلاً)⁽²⁾

وهذا المعيار أنسب لمعرفة أحكام المستجدات والحوادث المرسلة التي لا ترجع إلى نص أو إجماع أو قياس، إذ به يتسنى للشريعة بفقهها وأصولها مواكبة الأحداث ومسايرة الظروف.

البند الثاني: مصطفى زيد والمعيار الموضوعي:

(ليس بين العلماء خلاف في أن كل ما تضمن حفظ هذه الأصول فهو مصلحة واجبة الراعية)⁽³⁾، هكذا يقول مصطفى زيد لأن الأصول الخمسة (الضروريات) هي مصالح أو مقاصد عليا فكل ما يخدمها حفظاً فهو واجب لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . ويضرب الشيخ مصطفى أمثلة لذلك منها .

- جمع القرآن الكريم حيث أرسل أبوبكر إلى زيد (فكلفه جمع القرآن ولم يكن قد استشار الصحابة، وحصل على إجماع منهم فهو إذا حكم للمصلحة وحدها)⁽⁴⁾

1 - نفس المرجع . ط/ دار السلام ج3 ص845. ط/ دار العلمية ج3 ص165.

2 - الموافقات، ج5، ص124.

3 - المصلحة في التشريع الإسلامي مصطفى زيد، ص34.

4 - نفس المرجع، ص41.

- جمع القرآن في مصحف واحد في عهد الخليفة عثمان حيث (شرع له حكماً هو جمع الناس على مصحف واحد. حرص عثمان على أن يكون هو الصحيح وترك ما سواه ولم تتحدث الرواية عن إجماع اعتمد عليه عثمان وهو يشرع هذا الحكم فهو كسابقه شرع للمصلحة وحدها)⁽¹⁾

البند الثالث: الخادمي ومعايير التعرف على الأحكام و المصالح

كونه من المعاصرين للذين يبحثون في علم المقاصد ويجعلونها من الأهمية بمكان في العملية الاستنباطية، نقتطع بأخذه بالمعيار الموضوعي وكتابه الاجتهاد المقاصد ملئ بالنصوص الدالة على ذلك منها .

فقوله مثلاً: (وإجمالاً فإن الأحكام بمقاصدها المختلفة تشكل النظام الشامل والنسيج الأصولي المتناسق الذي على المجتهد أن يستحضره ويطبقه في عملية الاستنباط وأن لا يكتفي تجاهه بالاهتمام بالألفاظ والمباني وظواهر النصوص والأحكام دون النظر إلى المعاني والأسرار ومختلف أوجه التأويل والتعليل)⁽²⁾

ويقول في موضع آخر عن دور المقاصد أنها (تمكّن الفقيه من الاستنباط على ضوء المقصد الذي سيعينه على فهم الحكم وتحديدته وتطبيقه)⁽³⁾

لكن الملاحظ من بعض نصوص الأستاذ الخادمي أنه يفرق بين الأحكام الثابتة

بالنصوص والإجماع وبين الأحكام الثابتة بالظنيات وهو ما فهمناه من نصوص العز و الشاطبي كما سبق .

فعن الأحكام الثابتة بالنص أو الإجماع يقول الخادمي: (ومعنى أن الاجتهاد المقاصدي لا يشملها ولا ينطبق عليها لا يفيد عدم قابليتها للمعقولية والتعليلية وكونها من الأمور التي لا تفهم مصالحتها ومقاصدها وغير ذلك وإنما يعني ذلك أنه لا يجوز تغييرها في وقت من الأوقات تحت موجب المصلحة أو مقتضى مقصد معين يتم ذلك التغيير، بل كل مجالات

¹ - نفس المرجع ص42.

² - الاجتهاد المقاصد الخادمي ص 42\43

³ - نفس المرجع ص 44(انظر ابن عاشور ص8)

الشرعية يمكن فهم مصالحها ومشروعيتها بناء على قاعدة كون الشريعة قد انطوت على ما فيه مصالح الناس في العاجل والأجل⁽¹⁾

أما مسائل الظنيات أو التي لا ترجع إلى نص أو إجماع فهي كما يقول (تسمى منطقة الفراغ أو منطقة العفو والتي يحكم فيها بموجب النظر المصلحي و المقاصد الشرعية عن طريق القياس الفرعي والكلي والاستحسان والعرف واعتبار المآل)⁽²⁾

فمن وجهة نظر الخادمي، المعيار الموضوعي الغالب أنه يكشف عن أحكام المستجدات وحوادث العصر التي لا نص يرشد إليها، هذا ما يؤكد في هذا النص بقوله (فالمقاصد الشرعية من المعطيات الضرورية التي يعاد إليها في معرفة أحكام حوادث الزمن وأحواله ولا سيما في عصرنا الحالي الذي تكاثرت قضاياها وتضخمت مستجداته وتشابكت ظواهره و أوضاعه..... وليس لذلك من سبيل سوى جعل المقاصد إطاراً جامعاً وميداناً عاماً يمكن أن ندرج فيه طائفة مهمة من أوضاع عصرنا)⁽³⁾

الخلاصة:

هي أن الجمع بين المعيارين وهو مذهب أغلب العلماء - و هو الرأي السديد في اعتقادي المقبول عقلاً وشرعاً - فلا يعني الأخذ بالمعيار الموضوعي هو طرح للمعيار الشكلي (وإنما يعني استخدام المقاصد باعتبار كونها معاني وقواعد مستخلصة من عموم الأدلة وسائر التصرفات والأمارات الشرعية المثبوتة في الكتاب والسنة والآثار الشرعية المتعددة)⁽⁴⁾

و يبقى رأي الشاطبي أكثر دقة في أعمال المعيارين، حيث لم يهمل الصيغة ولا المعاني لأن الصيغة هي الأصل والمعاني هي الفرع، وانعدام الأصل يعني انعدام الفرع فلم يبق إلا العمل بهما معاً في إطار تكاملي يدفعنا إلى القول بالجمع بين المعيارين وهذا ما أكدته

1 - الاجتهاد المقاصد، ص 183.

2 - نفس المرجع، ص 196.

3 - نفس المرجع، ص 221.

4 - نفس المرجع، ص 221.

الخادمي في آخر كتابه: الاجتهاد المقاصدي حيث يقول: (فبيان حكم وضع أو حال معاصر يتم بإعمال المقاصد والأدلة معاً؟ بإعمال المقاصد بصفة مباشرة وبصفتها قواعد مستنتجة من الأدلة. وبإعمال الأدلة بصفة غير مباشرة بصفتها الشرعية باعتبار كونها أساس تلك المقاصد)⁽¹⁾

وبهذا الفهم نتجنب التفريط الواقع في فهم النصوص والأدلة على ظاهرها وبمجرد صيغها، كما نتجنب الإفراط الآتي من إهمال صيغ النصوص والاعتماد في كل الأحوال على المعاني المستوحاة من النص وحدها، لأن كلا الطرفين، يفضي العمل به إلى مخالفه مقصود الشارع من حيث نريد الموافقة، لهذا كان الأخذ بهما معاً، هو المنهج الوسط بين الإقدام والإحجام .



¹ - الاجتهاد المقاصدي ص221.

المبحث الثاني

نماذج تطبيقية من أثر هذا الاختلاف

المطلب الأول : أثر المقاصد على الفروع

المطلب الثاني : مسائل تطبيقية لأثرها على الفروع

تمهيد:

لا شك أن للمقاصد علاقة بالعلوم الشرعية خاصة الأحكام الفقهية الجزئية وذلك لأن الأحكام الشرعية ما وجدت إلا لتحقيق مقاصدها في الخلق أي إما أحكاماً للمصالح جالبة أو أحكاماً للمفاسد دارئة، ولما كانت الأحكام الشرعية شديدة الصلة بالفعل الإنساني تحت نظرية التكليف الشرعي لزم أن يكون الفعل الإنساني التكليفي ذو مقصد شرعي، خصوصاً إذا علمنا (أن الإنسان مُكَلَّفٌ خُلِقَ ليلتزم بما فيه كلفة ومشقة بحيث ينتهي ذلك إلى تحقيق هدف واحد هو عبودية الإنسان لله تعالى)⁽¹⁾

ومن جهة أخرى أن الفعل الإنساني⁽²⁾ أو تصرفات الإنسان تمثل واقعاً إنسانياً يتأثر بالظروف المحيطة به، سلباً وإيجاباً، قوة وضعفاً، خطأً وصواباً، قصداً أو من غير قصد، وهذا الواقع الذي اكتنفته الأشياء وما يناقضها لزم أن تبرز وتظهر المقاصد الشرعية كمجسات استنطاق لهذا الواقع، تمُدُّه بما يحتاج إليه من الترشيد والتوجيه والتقصيد.

ومن هنا ندرك أن للمقاصد الشرعية، أثر بليغ في الفروع الفقهية والأحكام الجزئية على اعتبار أنها وجهة الأحكام المقصودة، وأن كل حكم أو فرع فقهي لا يجلب أثراً إيجابياً أو يدفع أثراً سلبياً فهو حكماً فقهي غير مؤسس، غير مقبول من وجهة النظر الشرعي.

المطلب الأول: الضروريات الخمس وأثرها على الفروع:

الفرع الأول: دراسة الضروريات بين النظرية و التطبيق

¹ - مقاصد الشريعة آفاق التجديد ، ص 127.

² - هو تلك التصرفات التي تصدر عن الإنسان بإرادته واختياره تلبية لدواعيه ودوافعه التي تنشأ فيه مقاصد

الشريعة آفاق التجديد، ص 81.

القارئ لكتب علماء الأصول القدامى وما دونه في مبحث القياس خصوصاً عند مسلك المناسبة ومبحث المصالح المرسله ومبحث التعارض والترجيح عن الضروريات الخمس يلاحظ ما يلي:

- عدم التجديد في مبحث الضروريات الخمس من لدى الغزالي حتى الشاطبي.
- تكرار الأمثلة ومحدوديتها في التمثيل لكل ضروري.
- تكرار الأمثلة الخاصة بتعارض الضروريات في نفسها.

حيث بقيت الدراسة حول الضروريات الخمس في الدراسات الأصولية القديمة والمعاصرة عبارة عن بحوث تجريدية أو كما يقول عبد الرحمان القرضاوي (هي رياضة ذهنية بحتة يحفظها المتلقي بألفاظها وأمثلتها وإذا فعل، فقد ألمَّ بها كاملة. فهذه النظرية لا وجود لها في كتب الفروع الفقهية)⁽¹⁾

ومن تتبع الأمثلة المحدودة المكررة في كتب القدامى والتي أعادها المعاصرون تجعلنا نتساءل عن أهمية هذه النظرية في عالم الواقع الإنساني!!!

هذا ما دفع عبد الرحمان القرضاوي ليقول: أن (النظرية بشكلها وتفصيلها غير مذكورة إلا في كتب الأصول، وتطبيقاتها الفقهية معدودة ومحدود، ذلك أن تطبيقاتها الفقهية محصورة في الأمثلة الروتينية المستهلكة المكررة المملة التي ذكرها الغزالي في القرن السادس الهجري)⁽²⁾. إذا علمنا إن للأمثلة دور كبير في توضيح المضمون، و دور فعال في إبراز الفكرة وقد نبه الغزالي في شفاؤه إلى هذه الحقيقة عندما لاحظ اضطراب الخائضين في شرح مبحث المناسبة من مبحث العلة في القياس فقال: (و معظم الغموض في هذه القواعد منشأه الاكتفاء بالتراجم و المعاهد دون التهذيب بالأمثلة)⁽³⁾

1 - عبد الرحمان القرضاوي ، مقاصد ابن تيمية والجمهور ص340.

2 - مقاصد الشريعة بين ابن تيمية و الجمهور، ص340.

3 - شفاء الغليل، الغزالي، ص207

كما انتقد كثير من الباحثين هذه النظرية منهم طه جابر العلواني الذي أبدى تدمره الفكري منها حيث أكد أن (هذه الأمور التي عدوها مقاصد للشرعية - لم تستطيع أن تقدم أو تُؤكّد منظومة الأحكام التي نحتاجها لتغطية ومعالجة كل مستجدات الحياة التي سيتعلق بها الفعل الإنساني حتى يوم الدين، بل اكتفتُ بأن بينت لنا حِكَمَ الشريعة والتشريع وفوائدها التي تعود على ضرورياتنا وحاجياتنا وتحسينياتنا بالحفظ والتسديد والحماية فهي في وضعها الذي حدده ابتداء من إمام الحرمين الجويني ثم الغزالي إلى ابن عاشور، تعتبر بمقام الحِكَمِ والمقاصد لدعم القياس وتوسيع آفاقه من ناحية، ولتعزيز ودعم الأحكام الشرعية لمصالح العباد، وبقيت الأحكام الشرعية التكليفية منها والوضعية تدور على محاور الأوامر والنواهي والمنطلقات اللغوية التي أدت إلى بناء وتدعيم الاتجاه الجزئي في النظر الفقهي)⁽¹⁾

ورغم ما قيل عن هذه الضروريات فإنها تبقى صامدة أمام كل انتقاد، وهي نقطة انطلاق و وصول كل باحث في علم المقاصد. ويتأكد ذلك عند معرفتنا لأثرها على الأحكام الفقهية.

الفرع الثاني: جوانب تأثير المقاصد على الفروع

للمقاصد بصفة عامة أثر على الأحكام الفقهية، سواء منها الأحكام الثابتة بالنص أو الإجماع أو القياس أو أحكام القضايا التي لم يشهد لها الشارع بالاعتبار أو الإبطال كالنوازل والمسائل المستجدة . ويزداد هذا الأثر مع المقاصد الضرورية الكلية باعتبارها الأصل الكلي الذي تنطوي تحته جميع الأحكام الجزئية. يقول الجويني: (إذا وقعت الواقعة فأحوج المجتهد إلى طلب الحكم فيها، فينظر أولاً في نصوص الكتاب، فإن وجد مسلكاً دالاً على الحكم فهو المراد و إن أعوزه انحدر إلى نصوص الأخبار المتواترة، فإن وجد وإلا انحط إلى نصوص أخبار الآحاد ... فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشرع و مصالحه العامة)⁽²⁾

¹ - مقاصد الشريعة آفاق التجديد ، ص84.

² - البرهان ، الجويني، ج2 نص874/875.

فالمقاصد بوجه عام والمقاصد الضرورية بوجه خاص هي قبة المجتهدين ومصباح المتفهمين (ومرجعاً بينهم عند اختلاف النظائر، وتبدل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودربة على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف)⁽¹⁾

وبخصوص المقاصد الضرورية فإن لها أثراً بليغاً على الفروع الفقهية، تتضح معالمه على الأحكام الشرعية الفروعية من ثلاث جوانب : جانب التأكيد وجانب التقرير وجانب الترجيح.

فإذا علمنا أن الأحكام الشرعية:

منها المستندة إلى دليل: سواء كان قطعياً: كالحُدود والمقدرات والمعدودات وما ثبت بنص قاطع. أو ظنياً: لسبب من أسباب الظنية، كالاشتراك في اللفظ مثل لفظ القُرء، أو لدلالة الاقتضاء مما يقتضي زيادته لصحة الكلام أو صدقه أو كماله.

ومنها غير المستندة إلى دليل: أي، لم يشهد لها الشارع لا بالاعتبار ولا بالإبطال، كالأقضية والحوادث والمستجدات التي لم نجد لها دليل نستند عليه ولا نظير تقاس عليه، ما يقتضي النظر إلى مبادئ الشرع العامة ومقاصده ومصالحه التي يتوخاها من تشريع الأحكام.

من هنا يتوضح لنا جلياً أثر المقاصد الضرورية على الأحكام الفقهية فهي مؤكدة ، و مقررة و مرجحة للحكم الذي يتماشى مع مقاصد الشرع، وفق مبدأ جلب المصلحة ودرء المفسدة. هذا أثرها إجمالاً، نفصل القول فيها فيما يأتي:

البند الأول: المقاصد الضرورية مؤكدة للحكم:

(وهو ما ثبتت وتأكدت مصالحه المعتمدة لإجرائه على دوامه واستقراره وثباته ومن قبيل ذلك نجد العبادات والمقدرات والكفارات وأصول الفضائل والقيم والمعاملات وغيرها)⁽²⁾،

¹ - مقاصد الشريعة ، ابن عاشور، تحقيق ابن الخوجة، ج3 ص05 .

² - الإجهاد المقاصدي، ص173

فمثل هذه الأمور لا يطرأ عليها تغيير ولا تتأثر لا بالزمان ولا بالمكان. وبالتالي، فالمصالح والمقاصد مبثوثة فيها، منها ما هو ظاهر، ومنها ما هو خفي، والظاهر منها مقاصده قد تتحقق لشخص بأعلى مراتبها، ولآخر أدون من ذلك. فمثلاً: الحج، مقاصده المعلومة تتمثل في أداء المناسك تعبدًا، وتقوية الإيمان، والتشبه بالرسول ﷺ في مناسكه، اجتماع المسلمين للتناصح والتشاور، تحقيق عالمية الرسالة المحمدية، تذكرو يوم المحشر، التواضع... فهذه المعاني، من الحجاج من يتذكرها جميعها ومنهم من يتذكر بعضها لكن هذه المعاني تبقى ثابتة في جميع مناسك الحج.

أما دور المقصد الضرورية فهو تأكيد هذه المقاصد وبيان انسجامها مع أحكامها، وربطها مع أسبابها. فالحج على سبيل المثال هو من الأعمال الداخلة تحت مقصد الدين، وحفظ الدين يعني حفظ أسبابه، فتحقيق معاني الحج قلبًا وقلبا هو حفظ للدين من جانب وجوده. ومن هنا يتبين لنا أن مقصد الدين، يؤكد لنا ضرورة حفظ معاني العبادات بمختلف أنواعها ومرتبتها، فالاجتهاد المقاصدي اليوم هو تحت رعاية المقاصد الضرورية التي تعمل على (تأكيد الثوابت الإسلامية وجعلها غير قابلة للتغيير والتعديل تحت ضغوط الواقع المعاصر وبموجب تغيراته وتقلبات)⁽¹⁾.

وبالتالي: لا يمكن أن نجد حكمًا قطعيًا الدلالة بنص أو إجماع أو قياس صحيح إلا وهو داخل تحت مقصد ضروري، به يزداد الحكم قوة وسلامة من عبثية استنباط الأحكام والخلو من المصلحة.

وإذا نظرنا إلى علاقة الأحكام الشرعية بالمقاصد الشرعية العامة لظهر لنا أن الأحكام موجهة لتحقيق مقاصد ومصالح هي مراد الشارع من شرع الأحكام، إذ أن الله لم يأمرنا إلا بما فيه مصلحة في الدارين أو في أحدهما، وكما يقول العز (و لم يشرع حكما من أحكامه إلا لمصلحة عاجلة أو آجلة تفضلا منه على عباده)⁽²⁾.

¹ - الإجهاد المقاصدي، ص 223.

² - شجرة النور، ص 401.

وإذا تتبعنا أقسام الأحكام الشرعية بمختلف أنواعها، لاتضح لنا أن لها علاقة بالكليات المصلحية الثلاث (الضروريات والحاجيات والتحسينيات).

فالمصالح الضرورية أغلب أحكامها، الوجوب للمأمورات العالية، والتحریم للمنهيات العالية. والمصالح الحاجية أغلب أحكامها الندب للمأمورات والكراهة للمنهيات، والمصالح التحسينية أغلب أحكامها إباحة الفعل ما لم يرد حكما بالنهي عنه.

وبوجه عام، فإن (أوامر الشرع تتبع المصالح الخالصة والراجحة، ونواهيها تتبع المفسد الخالصة أو الراجحة)⁽¹⁾. ويقول العز عن رتب المصالح أنها (ضربان: أحدهما مصلحة أوجبها الله عز وجل نظرا لعباده وهي متفاوتة الرتب إلى الفاضل والأفضل والمتوسط... الضرب الثاني من رتب المصالح: ما ندب الله عباده إليه إصلاحا له، وأعلى رتب مصالح الندب دون أدنى رتب مصالح الواجب)⁽²⁾، أما عن رتب مصالح المباح فيقول بعد أن ذكر تفاوت الأولان بعضهما عن بعض، قال: (وتفاوت إلى أن تنتهي إلى مصلحة يسيرة لو فاتت لصادفنا المباح)⁽³⁾. وجميع هذه المصالح بمختلف رتبها تدور حول إقامة المقاصد الضرورية ودفع أسباب الفساد عنها.

فعلى سبيل المثال:

- النكاح: مصالحه كثيرة ومن أهمها حفظ النسل من عدة جهات منها التَّحصن والعفاف، الأولاد وتربيتهم، الأُنس بالزوجة، استمرار النوع الإنساني، كل هذه المصالح باختلاف رتبها ضرورية و حاجية وتحسينية خادمة لمقصد النفس.

- الزكاة: فيها مصالح عامة وخاصة، تطهير المال، إغناء الفقراء، التكافل و التحابب بين الناس، حصول الأجر والثواب، كلها خادمة لمقصد المال.

1 - الفروق، القراني، الفرق 85، ج2، ص227.

2 - قواعد الأحكام، ج1، ص41/40.

3 - نفس المرجع ص41.

- الصلاة: وما فيها من قيام بالعبودية وحفظ الأمر الشرعي، الراحة النفسية و الدعاء، وإحياء العبادة الجماعية، حفظ الإيمان وتقويته، كلها مصالح تعود على مقصد الدين بالحفظ والرعاية.

- طاعة الأمير أو الحاكم: والجهد معه وتطبيق أمره ونصحه وفَضِّهِ للخصومات و التزاعات وإقامته الحدود على السُّراق والبلغاة والزناة وإرساء مبادئ الدولة، كلها مصالح، المقصود منها حفظ مقصد الدين.

وإذا ثبت أن هذه المصالح دعت إليها أدلة نصية، فينظر في هذه المصالح، من حيث مدى خدمتها للمقاصد الضرورية (الدين والنفس و العقل و النسل و المال)، فكل مصلحة شأنها حفظ مقصد من هذه المقاصد، يكون ذلك تأكيداً ثانٍ بعد دلالة النص على أنها مصلحة مقصودة شرعاً. وكل مفسدة شأنها الإخلال بمقصد من المقاصد الضرورية فهو تأكيد ثانٍ على أنها مفسدة مستدفة بعد دلالة النص على تحريمها، ولأنه كما قال ابن القيم: كل (مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العنت، فليست من الشريعة ولو أدخلت فيها بالتأويل)⁽¹⁾.

إضافة إلى ذلك فإن أثر المقاصد الضرورية يتأكد إذا علمنا أن كل ضروري واجب وليس كل واجب ضرورياً، لأن الواجب كما رأى العز تتفاوت رتبه إلى عال ومتوسط ودون ذلك، وقد مثل لذلك بالحديث الذي سئل فيه رسول الله ﷺ عن أي الأعمال أفضل، فقال: (إيمان بالله. قيل ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل. قيل ثم أي؟ قال: حج مبرور)⁽²⁾، (فجعل الإيمان أفضل الأعمال لجلبه لأحسن المصالح ودرئه لأقبح المفاسد مع شرفه في نفسه

¹ - أعلام الموقعين عن رب العالمين ج4 ص337.

² - أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب من قال إن الإيمان هو العمل، ج1، ص98، رقم26.

و في كتاب الحج، باب فضل الحج المبرور، ج3، ص467، رقم1519.

و مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، مج1، ج2، ص58، رقم135(83).

وشرف متعلقه... وجعل الجهاد تلو الإيمان لأنه ليس شريفاً في نفسه، وإنما وجب وجوب الوسائل... وجعل الحج في الرتبة الثالثة لانحطاط مصالحه عن مصالح الجهاد⁽¹⁾.

والخلاصة، أن هناك تداخل بين الأحكام الجزئية وبين المقاصد الضرورية تداخلاً كترابط الجزئي بالكلية، فمصالح الأحكام الجزئية هي في خدمة المصالح الكلية جلباً ودفعاً، ولهذا لزم النظر إلى النصوص الجزئية ومعانيها من خلال ما تؤديه من خدمة للمقاصد الضرورية (فمن أخذ مثلاً بنص في جزئي معرضاً عن كليه فقد أخطأ، وكَمَا أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليه فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلية معرضاً عن جزئيه)⁽²⁾، لأن الشريعة كل متكامل تتظافر جميع نصوصها وأحكامها ومقاصدها لتحقيق الهدف الأسمى والمقصد الأعظم من الوجود وهو عبادة الله بما شرع.

البند الثاني: المقاصد الضرورية مقررة للحكم:

في ساحة الظنيات والحوادث المستجدة - وهو المجال الأرحب في الشريعة الإسلامية - يظهر دور المقاصد الضرورية والحاجة إليها، وأن استنفار الواقع لها بمستجداته وحوادثه اللامتناهية تبعث في المقاصد دور التقرير للأحكام وفق مبادئ الشرع وأساراره وحكمه المتغاية من تشريع الأحكام. ففي مجال النصوص الظنية التي تحتمل ألفاظها أكثر من معنى، مثل: لفظي القرء والملامسة وغيرها (يكون الاجتهاد قائماً على حصر كل تلك المعاني والأحكام وتحديد أقربها إلى المراد الإلهي وأنسبها إلى المصلحة المشروعة)⁽³⁾. ولضمان استمرارية الشريعة الإسلامية ومواكبتها للحياة المتغيرة وإقامة مصالحها (اقتضى إن يكون في تعاليمها قواعد كلية تدرج فيها أحكام الوقائع التي تعرض للأفراد والجماعات وليس على الراسخين في العلم سوى النظر في تلك الوقائع و فحص ما يترتب عليها من المصالح و المفسد حتى يصوغوا لها من تلك القواعد القيمة حكماً عادلاً)⁽⁴⁾

1 - قواعد الأحكام، العز، ج1، ص40.

2 - الموافقات، ج3، ص174.

3 - الإجهاد المقاصدي، ج، ص151.

4 - هامش الموافقات، ج2، ص78. (من كلام الشيخ محمد لخضر حسين أحد محققي الموافقات)

فمثلاً: لفظ القرء في قوله تعالى: M: H I J K L M النقرة

228. للعلماء في القرء معنيان هو بمعنى الطهر أو الحيض ، ولكل رأي دليله ومستنده، لكن لو عُلِم وجه المصلحة في المسألة ونُظِرَ إلى الأمر من وجهة نظر مقصدية لاتضح أن الشرع لم يرد ليُطِيل على المرأة عدتها، ولا هو يريد حبسها للإضرار بها، بل قصده براءة رحمها وبراءته يدل عليها خروج دم الحيض، لا عدمه، وهذه مصلحة تدخل تحت حفظ النفس ، فكان اعتبار معنى القرء بمعنى الحيض أولى، وهذا تقرير بدلالة المقاصد الضرورية، (فكلما كان النص ظنياً كان تقديم المصالح وارداً ومطلوباً ومدعواً حتى يُتوصل إلى ما هو أقرب للمراد الإلهي، وأجلب للمصلحة الإنسانية وأضمن لتطبيق الحكم على أحسن وجه وأتمه)⁽¹⁾ ومن الأمثلة التي تبين دور المقاصد الضرورية في المصادقة بالتأكيد على أحكام المستجدات، قضية عمل المرأة، الذي يعتبر من القضايا الشائكة اليوم، حيث خاض الخائضون فيها من مانع على الإطلاق ومجوز على الإطلاق، وقلّ ما تجد محققاً في المسألة ناظراً إليها بعين الفقيه المتبصر لمقاصد الشريعة و مبادئها.

فلو وضعت القضية على بساط البحث المقاصدي تحت مجهر المقاصد الضرورية لتقرر حكم مناسب للمسألة يتناسق مع النظر الشرعي و الواقع العصري.

إن عمل المرأة و خروجها من المنزل، لا بد أن تكون له مصالح و مفاسد، فينظر في نسبة هذه المصالح من المفاسد وكذا في تعلق هذه المصالح بالمقاصد الضرورية، وكذا النظر في المفاسد و مدى اختراقها للمقاصد الضرورية . فعند التحقيق نجد عمل المرأة يدور بين مقصد المال - من حيث حصولها على المال الذي يوفر لها ولأسرتها الرفاهية المادية، كما للدولة نصيبها من وفرة اليد العاملة الدافعة لاقتصادها، كما يقول أرباب الاقتصاد العصري- وبين حماية مقصد النفس و ما يكتنفه من أضرار تمس المرأة في نفسها بورودها موارد المهالك وتعرضها للمساومة في شرفها، وأضرار تمس الأسرة بحدوث الخلل في بنائها، وتحييد المرأة عن دورها الأسري... وأضرار تمس المجتمع - بإثارة مفاسد الاختلاط و انتشار

¹ - الإجهاد المقاصدي، ص152.

رذيلة الخنا (الزنا) وذهاب الأخلاق على رأسها خلق الحياء أخ الإيمان... إلى جانب المساس بالوحدة- بحدوث التنازع و الخصام كنتيجة سلبية لغياب روح التعاون على الخيور و المبرات و التي استبدلت بالأناية وحب الذات و المصلحة الشخصية- وبين حفظ الدين- حيث ذهاب الأخلاق وظهور الميوعة و التخث في الرجال وذهاب المروءة جزئياً أو كلياً بارتكاب المحرمات كالزنا واللواط واضمحلال أثر العبادة في النفوس أو ذهابها رأساً، وتبدد القيم الشرعية العليا وشعائره الكبرى، وهذا ضرر بليغ لا يُعلم منتهاه، يربو عن مصالح خروجها بالأضعاف، والواقع دليل على ما قلناه ويفسره.

و الخلاصة، أن خروج المرأة لغير ضرورة ملحة ترفضه الرؤية المقاصدية، حيث غلبنا حفظ الدين وحفظ النفس على حفظ المال، لأن لهذا الأخير مندوحات أخرى يمكن تحصيل المال منها للفرد و الأسرة و المجتمع وللأمة كذلك.

(إذاً ترجح للمجتهد مثلاً أن تقوية الإقتصاد من حفظ المال و مصلحة الأسرة من حفظ الدين والعقل، و مصلحة المجتمع من حفظ النسل، فإنه بلا شك سيقدر إن مصلحة حفظ المال مرجوحة أمام مصلحة الدين والعقل و النسل)⁽¹⁾

ومثال ما تقرره المقاصد الضرورية من الأحكام، مسألة قتل الجماعة بالواحد حيث حكم بذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقال (لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً)⁽²⁾. وهو أمر يستند إلى مراعاة مقصد حفظ النفس باعتباره مقصداً ضرورياً، فقتل الجماعة بالواحد عدوان وحيث في صورته وقد رتب الله عز وجل عن القتل العدوان القصاص بالمثل إلا أن أهل الإجماع عدلوا(عن الأصل المتفق عليه لحكمة كلية ومصلحة معقولة، وذلك أن المماثلة لو روعيت هاهنا، لأفضى الأمر إلى سفك الدماء المفضي إلى الفناء، إذ الغالب وقوع القتل بصفة الشركة... فقلنا بوجوب القتل؛ دفعاً لأعظم الضررين بأيسرهما، وهذه مصلحة لم يشهد لها أصل معين في الشرع ، ولا دل عليها نص كتاب أو سنة ، بل هي مستندة إلى

¹ - الاجتهاد المقاصدي، ص158.

² - أخرجه البخاري كتاب الديات، باب إذا أصاب قوم من رجل هل يعاقب ج12 ص275 رقم 6896.

بلفظ لو اشترك فيه.

كلي الشرع، وهو حفظ قانونه في حفظ الدماء، مبالغة في حسم مواد القتل واستبقاء جنس الإنسان⁽¹⁾.

ففي هذا النص -وهو للزنجاني⁽²⁾- تأكيد واضح لدور المقاصد الضرورية في تقرير الأحكام الشرعية.

من هذين المثالين نستطيع القول أن تفعيل المقاصد الضرورية داخل المساحة الظنية أو المساحة الحرة، يستلزم تزيل الواقعة بملاساتها وظروفها و معرفة ما يتجاوزها من المصالح و المفسد، فإذا عرفنا مصالح الواقعة و مفسادها سهّل علينا تسكينها في ما يناسبها من المقاصد الضرورية أو مدى تعلقها بمجموعهم. و حصولنا على هذه الأمارات يحقق لنا عرفان يقيني بحكم النازلة سلباً كان أو إيجابياً.

إذن، على مستوى القضايا ذات الأدلة الظنية أو الخالية عن الدليل النصي، لا بد من قراءة في النص الشرعي، وتشريح للواقع الإنساني، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، معرفة المقدم والمؤخر من المقاصد الكلية الضرورية الثابتة، سواء من جهة الترتيب العالي (الدين والنفس والنسل و العقل و المال)، أو من جهة الترتيب الأدنى (النفس و النسل و العقل و المال و الدين). و تحت ظل هذا الفهم يمكن أن تكون المقاصد الضرورية السبيل الأنجع و الأجدر للإجابة عن أسئلة العصر و حوادثه و مشاكله المتجددة و اللامتناهية.

البند الثالث: المقاصد الضرورية مرجحة لحكم على آخر:

مما تتميز به المقاصد الضرورية في علاقتها مع الأحكام الفقهية أنها تضطلع بمهمة الترجيح إذا ما تساوت أدلة النفي و الإثبات لقضية ما، فينظر عندئذ في المسألة، من جهة

1 - تخرّيج الفروع على الأصول، الزنجاني، ص 279.

2 - الزنجاني، هو: أبو البقاء محمود بن أحمد بن محمود بن بختيار (نسبة إلى زنجان مدينة على حدود أذربجان الشافعي ولد سنة 357هـ أصبح قاضي القضاة ببغداد قال عنه الذهبي: (كان من بحور العلم له تصانيف) وقد استشهد بسيف التتار في نكبة بغداد درس بالمدرسة النظامية و المستنصرية من آثاره الباقية ، تخرّيج الفروع على الأصول. انظر ترجمته في طبقات الشافعية لابن السبكي ج 8 ص 368 و طبقات المفسرين للداودي ج 2 ص 309، و معجم المؤلفين لرضا كحالة ج 12 ص 148/149 و الأعلام للزركلي ج 7 ص 161/162).

ما يكتنفها من المصالح و المفسد، و من جهة تعلق المصالح و المفسد بالمقاصد الضرورية الخمسة، فيغلب في هذه الحالة الجهة المتعلقة بالدين عند من قدمه أو ما تعلق بالنفس على رأي من قدمها.

و لتأكيد دور المقاصد الضرورية في ترجيح الأحكام، نضرب هذين المثالين:

الأول: إخراج القيمة بدل العين في الزكاة.

اختلف الفقهاء في إخراج القيمة بدل العين في الزكاة (فقال مالك، و الشافعي: لا يجوز إخراج القيمة في الزكوات بدل المنصوص عليه في الزكوات. وقال أبو حنيفة: يجوز، سواء قدر على المنصوص عليه، أو لم يقدر. و سبب اختلافهم: هل الزكاة عبادة، أو حق للمساكين؟)⁽¹⁾

استدل المانعون من إخراج القيمة بأدلة، منها:

- حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في زكاة الإبل: «ليس فيما دون خمسة من الإبل صدقة، و لا في الأربع شيء، فإذا بلغت خمسا ففيها شاة... فإذا بلغت خمسا عشرين ففيها بنت مخاض إلى خمس و ثلاثين، فإن لم تكن بنت مخاض فابن لبون ذكر»⁽²⁾، قالوا: الرسول صلى الله عليه وسلم أمر بأخذ بنت لبون عند عدم بنت مخاض مع علمه صلى الله عليه وسلم باختلاف قيمتهما و لم يأمر صلى الله عليه وسلم بقيمة بنت مخاض.

- حديث ابن عمر رضي الله عنه قال: «فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعا من تمر أو صاعا من شعير على العبد و الحر و الذكر و الأنثى و الصغير و الكبير من المسلمين...»⁽³⁾

- قالوا: الأمر بإخراج الزكاة في القرآن مجمل، فجاءت السنة ففصلت الجمل بتبيان المقادير الشرعية الواجب إخراجها؛ فلو جاز إخراج القيمة لبينته السنة.

¹ - بداية المجتهد و نهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد، مج3 ص 109.

² - سنن ابن ماجه، أبي عبد الله محمد القزويني، تحقيق ناصر الدين الألباني، كتاب الزكاة، باب صدقة الإبل، ص 312/313 رقم 1789.

³ - أخرجه البخاري (مع الفتح)، كتاب الزكاة، باب فرض صدقة الفطر، مج3، ص 448 رقم 1503. وأخرجه مسلم (مع النووي)، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر، مج3، ج7، ص 69 رقم 984.

- وقياساً على الرقبة في الكفارات لا يجزئ فيها القيمة فكذلك في زكاة العين فهي معينة بالتعيين .

و استدلال المجيزون للقيمة بما يلي:

- قوله تعالى: ﴿ خذ من أموالهم صدقة ﴾ الآية تشير إلى المأخوذ مال ، والقيمة مال كالعين .

- حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: « ايتوني بخميس أو لبيس آخذه منكم مكان الصدقة فإنه أهون عليكم وخير للمهاجرين بالمدينة»⁽¹⁾ .

- حديث ابن عمر رضي الله عنه قال: فرض رسول الله زكاة الفطر وقال: « أغنوهم هذا اليوم»⁽²⁾ .

- قياساً على زكاة التجارة، لما جازت القيمة في عروض التجارة جازت كذلك في المواشي وغيرها من المنصوص عليها وغيرها .

فهذه المسألة تقاربت فيها أدلة الفريقين، حيث اشتركت في الدلالة بالعموم و الفحوى، والقياس، و المخرج من هذه المجادلة الاستدلالية، أن ننظر للمسألة من وجهة نظر مقصدية؛ (فالمقصود من الزكاة إغناء الفقير و سدّ حاجة المحتاج، وهذا يتحقق بأداء القيمة)⁽³⁾، خاصة في عصرنا اليوم فالفقير أحوج ما يكون إلى القيمة النقدية منه إلى الأعيان و الحاجة و المصلحة في عصرنا تقتضي جواز أخذ القيمة ما لم يكن في ذلك ضرر بالفقير أو أرباب الأموال)⁽⁴⁾ و بهذه الرؤية المقاصدية (يصبح الاحتكام إلى الكلي المقاصدي مساعداً في الترجيح و توجيه كثير من الأدلة إلى خدمة المقاصد الشرعية)⁽⁵⁾ .

الثانية: مسألة زكاة الخضروات

1 - أخرجه البيهقي في سننه، كتاب الزكاة ، باب من أخذ القيمة في الزكوات، ج4، ص189، رقم 7372، .

2 - أخرجه الدار قطني ، كتاب زكاة الفطر، مج3، ص 89، رقم 2133 .

3 - الفقه الإسلامي و أدلته ، وهبة الزحيلي، مج3 ، ص856 .

4 - فقه الزكاة ، يوف القرضاوي ، ج2 ، ص814 .

5 - ضوابط الاجتهاد التزيلي، وورقية عبد الرزاق، ص236 .

من المسائل التي اختلف فيها فقهاؤنا، ما يعرف بزكاة الخضروات. المذاهب⁽¹⁾ في ذلك:

ذهب المالكية و الشافعية و الحنابلة، ألا زكاة في الفواكه و الخضروات؛ حجتهم في ذلك أنها ليست مما يقتات و يدخر أو يبس و يكال عند أحمد بن حنبل و مذهب الحنفية على خلافهم، فهو يوجب الزكاة في كل ما أخرجت الأرض و يقصد بزراعته النماء. و من أقوى أدلته، عموم قوله تعالى: و مما أخرجنا لكم من الأرض و قوله تعالى: و آتوا حقه يوم حصاده و بالنظر إلى العلة التي اعتمد عليها الفريق الأول و هم الجمهور غير الأحناف تتلخص في الاقتيات و الادخار و الكيل، هذه الأوصاف لم تعد في عصرنا - بغض النظر عن ضعف الأدلة الحاصرة لهذه الأوصاف - تثير إشكالا بفعل التطور العلمي و التكنولوجي، هذا من جهة، و من جهة أخرى، أن ما تدره الخضراوات و الفواكه على أصحابها من الأرباح و الفوائد أضعاف ما يربحه تجار الملابس و الخردوات، فباقصاء تجار الفواكه و الخضروات من أداء الزكاة يعد إجحافا بغيره من التجار، و الشريعة مبنية على العدل و الميزان تأبى الظلم و الجور. لهذا لزم عرض المسألة على النظر المقاصدي لترجح مذهب أبي حنيفة. و من هذا المنطلق شايح ابن العربي المالكي مذهب أبي حنيفة و قواه، فقال عند شرحه للحديث الذي رواه الترمذي عن معاذ بن جبل أنه كتب للنبي يسأله عن الخضروات، هل فيها الزكاة أم لا فقال: «ليس فيها شيء»⁽²⁾ وعند التحقيق في المسألة مقاصديا نجد أن «أقوى المذاهب في المسألة مذهب أبي حنيفة دليلا، و أحوطها للمساكين، و أولها قياما بشكر النعمة، و عليه يدل عموم الآية و الحديث»⁽³⁾

و الخلاصة:

إن المقاصد الضرورية، تعتبر المركز الأساس الذي تحتمي به النصوص الشرعية من جهل الجاهلين و انتحال المبطلين و تأويل الغالين؛ فهي و إن حملت قوالب ألفاظها و مبانيها معانٍ

¹ - انظر: الفقه الإسلامي وأدلته، ج2، ص802/803.

² - أخرجه الترمذي في صحيحه (مع العارضة)، باب ما جاء في زكاة الخضروات ج3، ص132. و صححه الألباني في صحيح الجامع برقم 5411.

³ - عارضة الأحوذى شرح سنن الترمذي، ج3، ص135.

تحتملها؛ فلا يُركن إليها على الدوام، حتى تظهر مقاصدها و مصالحها المتغياة من تشريعها. فيكون للمقاصد الضرورية أثرها على الفروع الفقهية تأكيداً أو تقريراً أو ترجيحاً بين متعارضاتها، وبهذا الأعمال المقاصدي يستمر الفقه الإسلامي بثبات مجيباً عن كل سؤال.

المطلب الثاني: مسائل تطبيقية لأثر الضروريات على الفروع:

تقديم:

سبق القول أن الأمثلة التطبيقية محدودة ومعدودة ردها العلماء من لذات الغزالي حتى الشاطبي وأعاد المعاصرون تكرارها لأنهم جميعاً يحومون حول المصالح والمفاسد عند تزاخمها وتعارضها.

كما أنا قد أوضحنا أن القدامى اتفقوا على الضروريات الخمس تعداداً لكنهم اختلفوا فيها ترتيباً، واختلافهم في الترتيب يتمحور على أربعة نقاط هي :

- 1- تقديم الدين على النفس والعكس.
- 2- تقديم العقل على النسل والعكس.
- 3- تقديم المال على النسل والعكس.
- 4- تقديم الكل (الدنيوية) على الدين

وأكثر الأمثلة التي ذكروها أنها ترجع إلى المحور الدائر بين الدين والنفس ومن أشهر الأمثلة الناتجة عن الاختلاف في ترتيب الضروريات:

الفرع الأول: مسائل تطبيقية من الفقه القديم

البند الأول: مسألة التترس:

قد أورد هذه المسألة الغزالي في المستصفى وتابعه على ذلك الأمدي وغيره، يقول الغزالي: (أما الواقع في رتبة الضروريات فلا يبعد أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد وإن لم يشهد له أصل معني، ومثاله: أن الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين فلو كففنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الإسلام وقتلوا كافة المسلمين ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً

معصوما لم يذنب ذنبا وهذا لا عهد به في الشرع ولو كفلنا لسلطن الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارى أيضا، فيجوز أن يقول قاتلا هذا الأسير مقتول بكل حال فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع⁽¹⁾. فهنا مفسدة قتل المترس بهم أقل من مفسدة قتل جميع الباقين من المدافعين عن أنفسهم وأهلهم و ذراريهم وبلادهم، لذا جاز قتل المترس بهم وذلك لأنه (انفتح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف أنها ضرورية قطعية و كلية)⁽²⁾

وعن المسألة نفسها يقول الآمدي بوضوح: (كما لو تترس الكفار بجماعة من المسلمين بحيث لو كففنا عنهم لغلب الكفار على دار الإسلام واستأصلوا كافة المسلمين ولو رمينا الترس وقتلناهم اندفعت المفسدة عن كافة المسلمين قطعا، غير أنه يلزم منه قتل مسلم لا جريرة له)⁽³⁾

فهذه المسألة كما نرى، تعارضت فيها مصلحة مع مفسدة هما: مصلحة حفظ الجماعة الكثيرة ومفسدة قتل الجماعة المعدودة المحدودة أو قل تعارض مصلحة عامة مع مصلحة خاصة، وهنا بلا ريب تقديم المصلحة العامة على الخاصة وهو أمر متفق عليه. وربما نُظِرَ إليها من زاوية أخرى كأن يقول قائل: أن المسألة تتعلق بتعارض مصلحي الدين مع النفس ذلك: أن غرض الكفار من التترس هو تحقيق غلبتهم على المسلمين قصد استئصالهم واستئصال عقيدتهم. وفي حالة تخوف المسلمين وإحجامهم عن قتل الترس يتحقق للكفار غرضهم، وإن قاتلناهم مع الترس هزمناهم أو على الأقل قللنا من المفسدة العامة ورددناهم خائبين.

فالمسألة كما قال في شرح التلويح على التوضيح تحتمل الأمرين، أي: مصلحة

¹ - المستصفي الأصل الرابع من الأصول الموهومة، ج2، ص487.

² - نفس المرجع و الصفحة.

³ - الأحكام للآمدي ج4 ص 160.

الدين ومصلحة نفوس عامة المسلمين، يقول: المصلحة هنا (ضرورية، لأن صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية إلى جواز الرمي إلى الترس. وتكون قطيعة، لأن حصول المصلحة وهي صيانة الدين ونفوس عامة المسلمين برمي الترس

تكون قطيعة... وتكون كلية، لأن استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية)⁽¹⁾

والذي يمكن قوله في هذه المسألة هي أنها ليست من باب تعارض المقاصد الضرورية وإنما هي من باب تعارض المصالح، حيث أنه إذا تعارضت مصلحتان أحدهما أكبر من الأخرى أو أعم منها قدمت الأكبر والأعم، كما في هذه المسألة لذلك لم يعتبر صاحب التقرير والتحجير المصلحة قطيعة قطعاً تاماً حيث قال: (وهي كونها ضرورية لتعلقها بالدين والنفوس، قطيعة أي ظنية ظناً قريباً من القطع كما هو الظاهر بجواز دفعهم عن المسلمين بغير رميهم)⁽²⁾ كدفع المال لهم أو مصالحتهم أو غيرهما، ثم أن نفوس المسلمين أمر كلي ونفوس المترس بهم أمر جزئي (ومن المعلوم أن الشارع يؤثر الكلي على الجزئي وأن حفظ أهل الإسلام أهم من حفظ دم مسلم واحد)⁽³⁾

والخلاصة أن مسألة الترس هي من باب تعارض المصالح لذا اختلف الفقهاء فيها كما حكى ذلك العز في المثال التاسع والثلاثين قال فيه: (قتل من لا ذنب له من المسلمين مفسدة إلا إذا ترس بهم الكفار وخيف من ذلك اصطدام المسلمين ففي جواز قتلهم خلاف لأن قتل عشرة من المسلمين أقل مفسدة من قتل جميع المسلمين)⁽⁴⁾

ولو كانت المسألة من المقاصد الضرورية لقدم مقصد الدين على رأي من يقول بتقديم الدين أو قدمت النفس على رأي من يرى تقديم النفس ولكن لما كان الأمر راجع إلى اعتبارات مصلحة حصل الخلاف فيها نظراً لتلك الاعتبارات

البند الثاني: مسألة التولي يوم الزحف.

¹ - شرح التلويح على التوضيح الثالث المناسبة ج2، ص 152.

² - التقرير والتحجير شرح التحرير ج3، ص 192.

³ - نفس المرجع والصفحة

⁴ - قواعد الأحكام للز، ج1، ص 77.

روى البخاري قال: حدثنا عبد العزيز بن عبد الله حدثنا سليمان عن ثور بن زيد عن أبي الغيث عن أبي هريرة رضي الله عنه على النبي صلى الله عليه وسلم قال: «اجتنبوا السبع الموبقات قال يا رسول الله وما هن، قال: الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق وأكل الربا وأكل مال اليتيم والتوالي يوم الزحف وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات»⁽¹⁾.

الحديث يشير إلى أن التولي يوم الزحف من أعظم الكبائر التي لها مفسد عظيمة مفوتة لمصالح عظيمة، لكن هذه المفسدة تمون أما مفسد تزيد عليها ضرراً، وربما كان التولي يوم الزحف مصلحة، فأنت ترى أن التولي يوم الزحف فيه مفسدتان. الأولى: كشف عورة المسلمين ونقاط الضعف فيهم وتحذيلهم.

الثانية: الهروب والفرار من المعركة، ومن خلال النظر المصلحي نجد أنه من دل الكفار على (عورة المسلمين مع علمه بأنهم يستأصلونهم بدلالته ويسبون حرّمهم وأطفالهم ويغتتمون أموالهم ويزنون بنسائهم ويخربون ديارهم فإن تسببه إلى هذه المفسد أعظم من توليه يوم الزحف بغير عذر مع كونه من الكبائر)⁽²⁾

وفي هذا الكلام دلالة على أن التولي يوم الزحف قد تصغر مفسدته أما كشف عورة المسلمين للعدو وإخباره بأسرارهم، وهذا من باب تغليب المصلحة العامة على المصلحة الخاصة أو قل تحمل أدنى المفسدتين بدفع أعلاهما.

كما تتضاءل مفسدة التولي يوم الزحف أمام إماتة النفس في الجهاد من غير نكاية في العدو، إذ أن التولي يوم الزحف مفسدة كبيرة لكنه واجب لما فيه من مصلحة إعزاز الدين بالنكاية في المشركين (فإذا لم تحصل النكاية وجب الانهزام لما في الثبوت من فوات النفوس مع شفاء صدور الكفار وإرغام أهل الإسلام وقد صار الثبوت هاهنا مفسدة محضة ليس في

¹ - أخرج البخاري، كتاب الوصايا، باب قول الله تعالى: (إن الذين يأكلون أموال اليتامى)، ج5، ص465 رقم 2766 . وفي كتاب الحدود، باب رمي المحصنات، ج12، ص217، رقم6857.

ومسلم كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، مج1، ج2، ص66، رقم(145)89

² - قواعد الأحكام العز ج1، ص19.

طيها مصلحة⁽¹⁾ مفوتة لمصالح عظيمة، فكلام العلامة العز يشعرنا بأن التولي يوم الزحف فيه حفظ للنفس إذا علم أن الثبوت فيه إهدارها من غير نكاية في العدو.

وقد ذكر العز كثيراً من المسائل التي تقدم فيها المصالح بعضها على بعض على حسب انتمائها إلى حقوق الله وحقوق العباد حيث ذكر في الفصل السابع فيما يتقدم من حقوق العباد على حقوق الله رفقا بهم في دنياهم فقال (التلفظ بكلمة الكفر عند الإكراه حفظاً للنفوس والأعضاء ليقوم المكلف بعد ذلك بوظائف الطاعات والعبادات ومنها ترك الصلاة والصيام وكل حق يجيب الله هي ، بالإلجاء والإكراه ومنها الأعذار المجوزة لقطع الصلاة ومنها الأعذار المجوزة لترك الجماعات والجهات ومنها الأعذار المجوزة لترك الجهاد ومنها الانهزام يوم الزحف وهو جائز إذا أربى عدد الكفرة على عدد الإسلام... ومنها التحلل بالإحصار بالعدو... ومنها تأخير الصيام بالأراضي والأسفار، ومنها قصر الصلوات الثلاث في السفر، ومنها جمع التقديم بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء بالأسفار والأمطار ومنها الشرب في أواني الذهب والفضة عند الحاجة ولبس الحرير عند الحكمة⁽²⁾)

نلاحظ أن العز في هذا النص ذكر مختلف المصالح ، أعلاها وأدناها دون تمييز بين ما هو مصلحة من صنف الضروريات وما هو مصلحة من صنف الرخص الشرعية ، هذا منه - رحمه الله - بناءً على مذهبه في مفهوم المصلحة كما مرَّ معنا في المبحث السابق.

البند الثالث: أكل مال الغير في حالة الاضطرار :

من اضطر في مخمصة ومجاعة لأكل مال الغير خوفاً على نفسه من الهلاك أو أكره إكراهاً تاماً كما لو هُدِّدَ بالقتل على أن يأكل مال غيره أو إتلافه فإنه يفعل ما طُلبَ منه حقناً لدمه وحفظاً لنفسه لأن مصلحة النفس مقدمة على مصلحة المال لذا قال المالكية: (لا يُقَدَّم الميتة (أي المضطر) على طعام غيره، بل يقدم ندباً طعام الغير على الميتة إن لم يخف القطع أو الضرب أو الأذى وإلا قدم الميتة، وَقَاتِلَ الْمُضْطَرُّ جَوَازاً رَبَّ الطَّعَامِ إِنْ امْتَنَعَ مِنْ دَفْعِهِ لَهُ)⁽³⁾

¹ - قواعد الأحكام العز ج1، ص77.

² - قواعد الأحكام العز ج1، ص117.

³ - الشرح الكبير للشيخ الدردير ج3، ص116.

وقال في الفواكه الدواني: (فإنه يحرم مال الغير لوجوب مواساة المضطر. ويقدم مال الغير على الميتة ويُقاتل صاحبه عليه ويجوز له سرقة) (1)

وتقديم مصلحة النفس على المال عام الرمادة وحلول الجماعة زمن الخليفة عمر رضي الله عنه، هو (فهم عمري عميق لمقاصد الشريعة فقد نظر عمر إلى جوهر الموضوع ولم يكتف بالظواهر نظراً إلى السبب الدافع إلى السرقة فوجد أنه في الحالتين الجوع يعتبر من الضروريات التي تبيح المحظورات) (2)

البند الرابع: الإكراه على الزنا:

اختلف العلماء فيمن أكره على الزنا وهدد بالقتل، هل يفعل ما هدد من أجله أم يصبر وإن قتل؟

أولاً: العلماء متفقون على أن التهديد غير الملجئ لا يعتبر ذريعة لفعل الحرام، كالحبس والضرب غير المميت أو التغريم بالمال... الخ. وكما قال بن العربي (ولو أكره رجل بالسجن على الزنا ما جاز له ذلك إجماعاً، فإن أكره بالضرب فاختلف فيه العلماء و الصحيح أنه إذا كان فادحاً فإنه يسقط إثم الزنا وحده) (3)

لكنهم اختلفوا في التهديد بالقتل وقطع العضو إلى أقوال.

القول الأول: وهو قول عامة الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة، أنه يجوز لمن أكره على الزنا بالقتل إن يفعل ما أكره عليه، ودليلهم الأثر المروي عن عمر رضي الله عنه أنه (أتيت بامرأة زنت فأقرت فأمر برجمها، فقال علي رضي الله عنه لعل لها عذراً ثم قال لها: ما حملك على الزنا. قالت: كان لي خليط وفي إبله ماء ولبن ولم يكن في إبلي ماء ولا لبن، فظممت، فاستسقيته فأبى أن يسقيني حتى أعطيه نفسي، فأبيت عليه ثلاثاً، فلما ظممت وظننت أن نفسي ستخرج أعطيته الذي أراد، فسقاني. فقال علي رضي الله عنه: الله أكبر ثم تلا (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم

¹ - الفواكه الدواني، ج2، ص462.

² - التأصيل الشرعي لفقهِه الواقع محمد إبراهيم الهسنياني ص 127.

³ - أحكام القرآن، ابن العربي، ج3، ص1086.

عليه إن الله غفور رحيم⁽¹⁾، قال ابن القيم في الطرق الحكمية بعد تفسيره لآيات سجن يوسف عليه السلام قال: (والعمل على هذا لو اضطرت المرأة إلى طعام أو شراب عند رجل فمنعها إلا بنفسها وخافت الهلاك فسلمته من نفسها فلا حد عليها)⁽²⁾.

القول الثاني: وهو قول الحنفية. قال الكاساني الحنفي⁽³⁾: (وكذا الزنا من هذا القبيل فإنه لا يباح ولا يرخص للرجل بالإكراه وإن كان تاماً ولو فعل يأثم لأن حرمة الزنا ثابتة في

العقول قال تعالى: $Z M [\wedge] _ \wedge \setminus [Z M]$ الإسراء⁽⁴⁾ وذهب إلى هذا الرأي (مُطرف)⁽⁵⁾ وأصبع⁽⁶⁾ و ابن عبد الحكم⁽⁷⁾ وابن الماجشون⁽¹⁾ [وهم من المالكية فقالوا]: لا يفعل أحد ذلك، وإن قُتل لم يفعل، فإن فعله فهو آثم ويلزمه

¹ - رواه البيهقي قريباً هذا اللفظ في السنن الكبرى، كتاب الحدود، باب من وقع على ذات محرم أو على ذات زوج، ج8، ص411، رقم17050. وانظر لفظه في: الطرق الحكمية لابن القيم، ص79.

² - الطرق الحكمية، ابن القيم، ص79.

³ - الكاساني، هو: علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد، (ت: 587) الكاساني نسبة إلى كاسان من بلاد تركستان، من آثاره السلطان المبين في أصول الدين و بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. انظر ترجمته في (معجم المؤلفين ج3ص76، الأعلام ج2ص70).

⁴ - البدائع الصنائع، الكاساني، ج7، ص178.

⁵ - مطرف، هو: مطرف بن عبد الله بن مطرف بن سليمان بن يسار اليساري الهلالي كان أصماً، أبو مصعب، (ت: 220هـ)، تفقه بابن الماجشون و ابن أبي حازم و بابن دينار و ابن كنانة و روى عنه أبو زرعة و أبو حاتم و البخاري و خرج له في صحيحه، انظر: (تدريب المدارك ج1 ص127، الديباج المذهب في معرفة علماء أعيان المذهب ج1 ص172).

⁶ - أصبع، هو: بن الفرغ بن سعيد بن نافع الأصبهاني، رحل إلى المدينة ليسمع من مالك، فدخل يوم مات، صحب ابن القاسم وأشهب و ابن وهب، كان من أفقه أهل مصر، عليه تفقه ابن المواز و ابن حبيب، له تواليف منها: كتاب سمعه من ابن القاسم اثنان وعشرون كتاباً، انظر ترجمته في: تدريب المدارك ج4 ص17.

⁷ - ابن الحكم، هو: عبد الله بن عبد الحكم بن أعين، ولد بمصر (ت: 214)، سمع من مالك و روى عن ابن وهب و ابن القاسم و أشهب، انتهت إليه رئاسة المذهب بعد وفاة أشهب، انظر ترجمته في: (طبقات الفقهاء ص156، و تدريب المدارك ج3 ص363).

الحد، و به قال أبو ثور⁽²⁾⁽³⁾. وعند النظر في القولين نلاحظ أن كل منها أخذ منهجاً مختلفاً عن الآخر في تقرير النتيجة، فأصحاب القول الأول أعملوا المقاصد في المسألة فقدموا مصلحة حفظ المهجة على مصلحة حفظ النسل لأن المفسدة المترتبة عن الامتناع أعظم من مفسدة الإقدام . أما أصحاب القول الثاني فنظروا إلى صيغ النصوص المحرمة و المجرمة لفعل الزنا فلم يأبهوا بذهاب النفس أمام فعل الحرام وإن فعل بآء بالأمرين، الإثم و الحد معاً، قال ابن العربي معلقاً على هذا الرأي بقوله: (وهو ضعيف فإن الله لا يجمع على عبده العذابين ولا يصرفه بين البلائين فإنه من أعظم الحرج)⁽⁴⁾.

ومن وجهة النظر المصلحي وتغليياً لمصلحة النفس على مصلحة النسل نصح جواز الفعل صوناً للنفس و كما قال ابن العربي (والصحيح أنه يجوز الإقدام على الزنا و لا حد عليه، خلافاً لمن ألزمه ذلك)⁽⁵⁾.

الفرع الثاني: مسائل الواقع المعاصر

البند الأول: مسألة حكم الإجماض للمغتصبة

الإجماض: هو إلقاء الحمل ناقص الخلق أو ناقص المدة، وهو يصدق على الإلقاء بفعل فاعل أو تلقائياً ويعبر عن الإجماض بالإسقاط و الإلقاء و الطرح و الإملاص. جاء في لسان العرب: (الإجماض هو الإزلاق و الجهيض: السقطة - جهضت: أجهضت الناقة إجهاضاً و هي مجهاض؛ ألقته ولدها لغير تمام و الجمع مجاهيض)⁽⁶⁾

¹ - ابن الماجشون: هو أبو مروان، عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون القرشي التميمي،

(ت: 213) تفقه بمالك و أبيه عبد العزيز، فقيه المدينة في زمانه، رجعت إليه الفتيا، تتلمذ على ابن المعدل و

سحنون و ابن حبيب، انظر ترجمته في: (تدريب المدارك ج3 ص143 و الأعلام ج4 ص160).

² - أبو ثور، هو: إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان البغدادي الكلبي، (ت: 240هـ)، مؤسس مدرسة فقهية، أخذ عن

الشافعي، انظر (طبقات الفقهاء ج1 ص101، و معجم المؤلفين ج1 ص28).

³ - الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، مج ج10، ص151.

⁴ - أحكام القرآن، ابن العربي، ج3، ص1086.

⁵ - نفس المرجع و الصفحة.

⁶ - لسان العرب، مج1، ج9، ص713.

وهذه العملية لها دواعي كثيرة: منها دواعي طبية لضرر يلحق الحابل في الحاضر أو المستقبل بموت أو ضرر مؤكد من طرف خبير يصيب الحمل في بدنها أو عقلها. أو ضرر بالجنين كأن يولد مشوه الأطراف تشوها لا تستمر معه الحياة.

و من دواعيه كذلك : الدواعي الإنسانية كحامل من اغتصاب أو قاصر أو مجنونة حملتا من وقاع بالإكراه.

و كذا دواعي اجتماعية اقتصادية مثل ما تَسُنُّه بعض الدول الغربية من تحديد النسل، فلا تأمين لمن زاد من الأطفال على العدد المسموح به قانوناً؛ فتضطر العوائل، خشية الفقر إلى الإجهاض.

إضافة إلى ما سبق، هناك أسباب مردها رغبة الزوجين في تأخير الإنجاب؛ لانشغالهما عن تربية الأطفال أو لغرض الاحتفاظ بنضارة وجهيهما و صحتهما و شباههما.

والذي يهمنا من كل ذلك هو الإجهاض في حالة الاغتصاب. فإذا طرح سؤال مفاده: ما تقول في المرأة المسلمة يغتصبها المختل فتحبل منه وهي كارهة كما حدث في البوسنة و الهرسك ويحدث في العراق وفلسطين، أيجوز لها إسقاط ما في بطنها حفظاً لكرامتها الاجتماعية وحالتها النفسية أم تصبر وتنتظر مولدها من غير أب شرعي تربيها وتعني به !!!؟

فبل الإجابة عن السؤال لا بد من معرفة حكم الإجهاض عند الفقهاء.

و الإجهاض إما أن يكون قبل نفخ الروح أو بعدها، فبالنسبة لما بعد نفخ الروح و هو ما بعد مائة وعشرين يوماً من الإخصاب عند أغلب العلماء، أنه لا خلاف بينهم على تحريمه. أما قبل نفخ الروح، فللعلماء في ذلك أقوال نستعرضها مختصرة في ما يلي:

المذهب القائل بالحرمة:

- ذهب إلى هذا الرأي المالكية ولعله المعتمد عندهم وكذا بعض الحنفية و الشافعية و الحنابلة. قال الدردير في الشرح الكبير: (لا يجوز إخراج المني المتكون في الرحم ولو قبل الأربعين يوماً و إذا نفخ فيه الروح حرم إجماعاً) قال الدسوقي معلقاً على قوله : و لو قبل

الأربعين :هذا هو المعتمد⁽¹⁾ .وقال الخطاب في مواهبه:(و إما استخراج ما حصل من الماء في الرحم فمذهب الجمهور المنع مطلقاً و أحفظ للحمي أنه يجوز قبل الأربعين ما دام نطفة)⁽²⁾ . وجعل صاحب نهاية المحتاج هذا الرأي (الأوجه عند الشافعية والحنابلة)⁽³⁾ . وقال ابن تيمية: (إسقاط الحمل حرام بإجماع المسلمين وهو - من الوأد)⁽⁴⁾

- ولعل يريد ما بعد نفخ الروح.

المذهب القائل بالجواز :

- ذهب بعض الأحناف إلى جوازه مطلقاً أي قبل نفخ الروح و هو زمن التخلق، قال في حاشية بن عابدين: (قالوا: و هل يباح الإسقاط بعد الحبل؟ يباح ما لم يتخلق شيء منه، ولن يكون ذلك إلا بعد مائة وعشرين يوماً، وهذا يقضي أنهم أرادوا بالتخليق نفخ الروح، و إلا فهو غلط لأن التخليق بالمشاهدة قبل هذه المدة)⁽⁵⁾ . و أكد محقق الحنفية ابن عابدين في رد المحتار رأي الأحناف السابق بقوله: (قالوا: يباح لها أن تعالج استرسال الدم مادام الحمل مضغة أو علقة و لم يخلق له عضو، وقدرت تلك المدة بمائة وعشرين يوماً ؛ وإنما أباحوا ذلك لأنه ليس بآدمي)⁽⁶⁾ . وقال في البهجة الوردية مطلقاً الجواز، فقال: (إسقاط الحمل إن كان قبل نفخ الروح جاز أو بعدها حرم)⁽⁷⁾

المذهب القائل بالكرهية:

¹ - الشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي، ج2، ص267.

² - مواهب الجليل شرح خليل، الخطاب، تح: زكريا عميرات ، دار عالم الكتب، ط 2003 ج5، ص134.

³ - نهاية المحتاج شرح المنهاج للملبي، ج5، ص 121.

⁴ - الفتاوى الكبرى مسألة إسقاط الحمل، ج3، ص400. و مجموع الفتاوى مسألة أقر بوطء جاريتة وحملت ج34، ص101.

⁵ - حاشية رد المحتار ، محمد الأمين بن عابدين، دار الفكر بيروت ، ط 1386، ج3، ص176

⁶ - حاشية رد المحتار، مطلب في أحوال السقط و أحكامه، ج 1 ، ص 500.

⁷ - البهجة الوردية ج4 ص125.

نقل ابن عابدين القول بکراهة الإلقاء قبل مضي زمن نفخ الروح فيه، عن علي بن موسى من الحنفية معللاً الكراهة كونه ماء لا حياة له، فقال: (و كان الفقيه علي بن موسى⁽¹⁾ يقول انه يكرهه، فإن الماء بعد ما وقع في الرحم ما له حياة فيكون له حكم الحياة كما في بيضة صيد الحرم)⁽²⁾.

المذهب القائل بالجواز لعذر:

هذا المذهب يراعي الضرورة والحاجة لإسقاطه، يُفهم من اعتماده الجواز للأعذار أنه لا يباح لغير عذر. ومن أمثلة الأعذار، كأن (لو كانت النطفة من زنا فقد يتخيل الجواز قبل نفخ الروح)⁽³⁾. ومن الأعذار كذلك (أن ينقطع لبنها بعد ظهور الحمل و ليس لأبي الصبي ما يستأجر به الظئر و يخاف هلاكه)⁽⁴⁾.

لو نظرنا بتمحيص للعذرین: فالأول مبني على اعتبارين، هما: أن الماء المتكون في الرحم لا حرمة له ، و الثاني: أن الحياة لم تسر فيه بعد؛ لهذا جاز طرحه، وهو عذر له وجه. أما الثاني فهو مبني على شدة حاجة الطفل للحليب، وهذا العذر لم يعد له اعتبار لوجود المغذي البديل المغني عن حليب الأم. ومن الأعذار كذلك تضرر الأم وهي الأصل، بموت أو مرض لا يحتمل، سواء أثناء الحمل أو بعده . ومن العجيب أن ابن عابدين يرى أن موت الأم بسبب جنينها أمر موهوم و عليه كما يقول: (لو كان الجنين حيا و يخشى على حياة الأم من بقاءه، فإنه لا يجوز تقطيعه لأن موت الأم أمر موهوم)⁽⁵⁾. وقد خالفت اللجنة العلمية للموسوعة الفقهية واعتبرت حفظ الأم مقدم على ما في بطنها باعتبارها الأصل⁽⁶⁾. وواقع

¹ - الهاملي، هو: أبو بكر بن علي بن موسى الهاملي، سراج الدين، فقيه حنفي يعني نزل زبيد بالعراق و توفي بها سنة 769هـ من كتبه: در المهدي و ذخر المقتدي نظم في الفروع الفقهية يعرف بالمنظومة الهاملية ، و له أيضاً شرح مختصر القدوري، انظر ترجمته في (هدية العارفين ج 1 ص 235 و الأعلام للزركلي، ج 2، ص 69).

² - حاشية رد المختار لابن عابدين، ج 4، ص 336

³ - نهاية المحتاج شرح المنهاج ، ج 8، ص 442.

⁴ - حاشية رد المختار لابن عابدين ج 4 ، ص 336.

⁵ - نفس المرجع ، ج 2، ص 602.

⁶ - الموسوعة الفقهية ، ج 8 ص 57.

الأبحاث العلمية في هذا الميدان يسند رأي اللجنة ولو عاش ابن عابدين إلى اليوم لغير رأيه من المنع للجواز .

وقد رد الصنعاني في سبل السلام سبب اختلاف العلماء في هذه المسألة إلى اختلافهم في حكم العزل، فقال: (معالجة المرأة لإسقاط النطفة قبل نفخ الروح يتفرع جوازه وعدمه على الخلاف في العزل فمن أجازته المعالجة ومن حرّمه حرم هذا بالأولى)⁽¹⁾

حكم الإجهاض بالنسبة للمرأة المغتصبة:

بيننا سابقاً أن الإسقاط بعد نفخ الروح حرام إجماعاً. أما قبله فهو دائر بين الحرمة والكراهة و الجواز. وحبل المرأة الحامل يكون إما حملاً شرعياً ناشئاً عن زواج شرعي أو عن معصية الزنا أو عن إكراه وهو الاغتصاب القهري.

- أما الشرعي منه، لا خلاف في حرمة إسقاطه لغير ضرورة ملحة.

- أما ما كان مصدره المعصية، فينظر هل هو فعلٌ عاهرٌ بغني تتعاطى المعصية علناً وشهرة.

أو كان فعل زانية لأول مرة، يعترىها الخوف والندم و ترجو التوبة والستر. فهما حالتان لكل منهما اجتهاد.

- أما الحمل نتيجة الاغتصاب، كحال نساء كوسوفا و البوسنة و الهرسك و العراق و فلسطين و أفغانستان، فالأمر يختلف. حيث تبقى المرأة أو الفتاة المسلمة (في حيرة لا نهاية لها، وتظل في تردد بين إسقاطه وما يستتبع ذلك من شعور بإثم الجناية على مخلوق وبين إبقائه و ما يستتبع ذلك من شعور بالخزي و حصول أمراض نفسية و جسمية)⁽²⁾ و هذا يحتاج إلى اجتهاد شرعي مبني على رؤية مقاصدية.

وعليه، لو نظرنا للحامل من اغتصاب من وجهة نظر مقصدية، وفتشنا عن المصالح المتوقعة من إجهاض الحمل في مرحلة الجواز مقارنة بالمفاسد المتوقعة، من ترك الجنين إلى حين الوضع و الولادة، أمكننا ذلك من حكم نتوخى فيه الموافقة لمبادئ الشرع و مقاصده.

¹ - سبل السلام، كتاب النكاح، ج3، ص305.

² - الاجتهاد المقاصدي، الخادمي، ج2، ص212.

ولتوضيح هذا الأمر يحسن بنا تلخيص المصالح والمفاسد المتوقعة من عملية إجهاض أجنة هذا الصنف من النساء.

مصالح الإجهاض:

- حفظ كرامة المعتصبة من الإهانة وقالة السوء.
- إعفاؤها من تبعات الأمومة المكلفة و التي لم تتشرف بها من وجهها الشرعي.
- النطفة ماء حرام لا حرمة له فالأولى إزالته.
- بهذا العمل، نحفظ المجتمع من أبناء قد يتضرر بهم أو يتضررون به، نفسياً واجتماعياً وذلك بأن (وجود طفل غير شرعي يحتاج إلى نفقة و إلى مَنْ يقوم بتربيته، ناهيك بأن المجتمع المحافظ كما هو الحال في المجتمعات الإسلامية لا تقبل في الغالب وجود أطفال غير شرعيين، الأمر الذي ينتج عنه أضرار لهم أنفسهم وللمجتمع الذي يعيشون فيه)⁽¹⁾.
- الستر خلق إسلامي يسري على من اطلعنا عليه متلبساً بفعل الفاحشة نقول لفاشي أمره هلا سترته بثوبك - ما لم يكن مجاهراً - فكيف بمن أكره على الفاحشة، فهو أحق بالستر من غيره، و رسول الله ﷺ يقول: (من ستر مسلماً ستره الله في الدنيا و الآخرة)⁽²⁾ . بل تُستر تبعاً لذلك الأسر المسلمة و المجتمع المسلم.
- حماية لهذه النطفة قبل استوائها وخروجها إلى عالم الحياة، من الأذى النفسي و الظلم الاجتماعي و التشرذم و الانتقاص الذي يلاحقها مما يؤدي إلى الاكتئاب ثم الانتحار.

أما المفاسد المتوهمة:

- منها الاعتداء على ماء مآله الحياة فهو كالحی. المعرفة المستقبلية لرزقه و حال حياته هي عند الله ﷻ و حديث ابن مسعود رضي الله عنه واضح في الدلالة على ذلك، الذي رواه البخاري رضي الله عنه جاء فيه عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رضي الله عنه قَالَ : حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ : ((إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا نُطْفَةً ، ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ، ثُمَّ

¹ - مجلة البحوث الفقهية المعاصرة ، العدد17، السنة 05، ص204. نقلا عن الاجتهاد المقاصدي للخدامي

ج2، ص213.

² - رواه مسلم ، كتاب الذكر و الدعاء ، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن و الذكر، ج17، مج06، رقم2699.

يكون مُضغَةً مِثْلَ ذَلِكَ ، ثُمَّ يُرْسِلُ اللَّهُ إِلَيْهِ الْمَلَكَ ، فَيَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ ، وَيُؤَمِّرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ :
بِكِتَابِ رِزْقِهِ وَعَمَلِهِ وَأَجَلِهِ ، وَشَقِيًّا أَوْ سَعِيدًا ، فَوَالَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ
أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّىٰ مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ
فَيَدْخُلُهَا ، وَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّىٰ مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ
عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَدْخُلُهَا(1).

- إذا كان العزل هو الوأد الخفي كما ورد في الحديث ، فإن إلقاء النطفة الأمشاج من
الرحم بعد تمكنها منه هو الوأد بعينه.

وبعد معرفة المصالح و المفسد المترتبة عن هذه العملية و موازنتها ، إلى جانب الاختلاف
بين العلماء في حكم الإجهاض قبل نفخ الروح، يدفعنا إلى القول بأن حفظ العرض مقدم
ها هنا على حفظ ماء محرم لا حياة له. فيترجح عندئذ القول بإتلاف الماء الملقى في رحم
المسلمات جراء الاغتصاب و الإكراه. واه أعلم

وقد وسع الخادمي ضرورة الإجهاض لا ما قبل زمن نفخ الروح فقط، بل يجوز عنده
فعل ذلك بعد مرور مائة وعشرون يوماً على الجنين، لعذر معتبر هو (إذا لم تتمكن [المرأة
المغتصبة] من ذلك [الإجهاض] لعذر شرعي كحالة الحروب ، كما وقع في حروب البوسنة
والهرسك وبلغ الجنين مائة و عشرين يوماً فإن قواعد الشرع تتسع لجواز الإسقاط كحالة من
حالات الضرورة مع دفع الكفارة و الضرورة لها أحكامها)(2). وغم القول بطرح الماء
المتكون في رحم المغتصبة للضرورة التي أبديناها، يبقى لها الخيار في احتضان جنينها و الصبر
على حملها و تربيته، و هو رأي قال الخادمي بوجوبه إذا (لم توجد ضرورة قاهرة و حرج
أقصى، و جب عليها عندئذ المحافظة عليه و رعايته، و إخراجها إنساناً صالحاً)(3).

¹ - رواه البخاري، كتاب بدأ الخلق، باب ذكر الملائكة، ج6، ص382، رقم 3208 وأطرافه في 3332 و6594 و7454).

و رواه مسلم ، كتاب القدر ، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه ، ج16، ص06، مج179، رقم 2643).

² - الاجتهاد المقاصدي ، الخادمي، ج2، ص212.

³ - نفس المرجع و الصفحة

ولعل القول بالوجوب يصادم قوله قبل ذلك: (إن أرادت الاحتفاظ به) ؛ لهذا أرى ترك الأمر على إباحته ما سلمت مصالح الأسرة و المجتمع من مفاسد الإبقاء عليه.

والخلاصة: أن إجهاض المغتصبة يحرم بعد نفخ الروح فيه. أما قبلها فالإبقاء عليه يبقى على الإباحة احتراماً لما قد يؤول إليه من نفس معصومة شرعاً، أما جواز طرحه وإفساده فيخضع للموازنة بين المصالح و المفاسد الناتجة عن طرحه وعدمه، و التي تمس المعتدى عليها وأسرقتها و المجتمع كذلك. والله أعلم

البند الثاني: مسألة قتل الرحمة (قتل المريض الميؤوس من حياته)

فحوى هذه المسألة يقول أن الإنسان قد يمرض مرضاً مؤلماً يصحبه طول حياته بمعرفة طبيب خبير أو عرفنا ذلك بالتجربة، حيث يتأثر من حول المريض من قريب أو زائر بل و سامع بخبره. فهل يجوز قتل هذا المريض سواء بطلب منه، أو من أهله، أو الهيئة الطبية المشرفة على معالجته. ويدخل تحت هذه الصورة صور شتى منها:

- قتل أسير يعذب عذاباً شديداً من طرف العدو للإدلاء بمعلومات عن جماعته كما يحدث في فلسطين المسلوبة للعناصر المجاهدة.

- قتل المريض بمرض معد مميت لا يرجى البرء منه و لا دواء يوصف له كمرض الإيدز (السيدا) و الأمراض العصرية الخبيثة.

- قتل المريض الميؤوس من حياته الذي لا كافل له من أقاربه و لا متطوعاً يقوم بشؤونه.

- مجنون جُنُونه لا يُحتمل، يُؤذي الناس دون استثناء، غير مقدور على كبح جماحه.

ويقاس عليها غيرها من الصور. فهل يصح تنفيذ حكم القتل في حقهم. ربما الإجابة عن الصورة موضوع البحث تعطينا الإطار العام لاحتواء مثل هذه الصور و غيرها.

تعرف هذه المسألة في الأبحاث المعاصرة بمسألة (قتل الرحمة)

مفهوم قتل الرحمة

هو تعمد إنهاء حياة إنسان بإضافة شيء قاتل كدواء قاتل أو منع شيء كغذاء أو شراب لازم، برضاه أو بغير رضاه من طرف آخر بدافع الشفقة لوضع حد لما يعانیه، أو بدعوى المحافظة على كرامته الإنسانية من هذا المعاناة، أو تخليص المجتمع من ضرره.

في قتله؛). ، فالأول انتحار والثاني عدوان على الغير بالقتل ، وإذنه لا يجلل الحرام، فهو لا يملك روحه حتى يأذن لغيره أن يقضى عليها؛ و لأن (الإذن بالقتل لا يبيح القتل؛ لأن عصمة النفس لا تباح إلا بما نص عليه الشرع والإذن بالقتل ليس منها، فكان الإذن عدماً لا أثر له على الفعل فيبقى الفعل محرماً معاقباً عليه باعتباره قتلاً عمداً)⁽¹⁾، والشريعة الإسلامية تُحَرِّم (الانتحار كما تحرم القتل، وقد جاء التحريم في القرآن فالله تعالى يقول: [f e d]

Zk j i h g الإسراء: ٣٣ ، والانتحار قتل نفس، ويقول جل شأنه: [J I H]

ZQ P O N M K النساء: ٢٩، ويقول الرسول ﷺ: «من قتل نفسه بحديدة

فحديده في يده يجأ بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً ومن قتل نفسه بسم فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن تردى من جبل فقتل نفسه فهو مترد في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً»⁽²⁾⁽³⁾ كما جاءت في السنة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «كان فيمن قبلكم رجل به جرح فجزع فأخذ سكيناً فحز بها يده ، فما رقا الدم حتى مات " قال الله تعالى "بادرني عبدي بنفسه ، حرمت عليه الجنة»⁽⁴⁾.

أما المريض الذي يخشى انتقال مرضه إلى غيره بالعدوى حتى لو كان مئوساً من شفائه، فلا يجوز قتله من أجل منع ضرره ؛ ذلك لأن هناك وسائل أخرى لمنع الضرر أخف من القتل ومنها العزل ومنع الاختلاط به على وجه ينقل المرض ، فوسائل انتقال المرض متنوعة وتختلف من مرض إلى مرض ، وليس كل اختلاط بالمريض يفقد المناعة "الإيدز" مثلاً محققاً للعدوى ، فهي لا تكون إلا باختلاط معين كما ذكره المختصون، فالإجراء الذي يتخذ معه

¹ - التشريع الجنائي ، عبد القادر عودة، ج2، ص84.

² - رواه البخاري، كتاب الطب، باب شرب السم و الدواء به وبما يخاف منه و الخبيث، ج10، ص287، رقم 5778.

رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه، ج02، مج01، ص94، رقم 109.

³ - التشريع الجنائي ، عبد القادر عودة، ج2، ص86.

⁴ - رواه البخاري ، كتاب أحاديث الأنبياء ، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، ج06 ص616 رقم 3463.

رواه مسلم ، كتاب الإيمان ، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه ، ج02، مج01، ص96 رقم 113

هو منع هذه الاتصالات الخاصة، مع المحافظة على حياته كآدمي يقدم إليه الغذاء حتى يقضى الله أمرا كان مفعولا .

وعدم الاختلاط بالمريض مرضا معديا ، أي العزل أو الحجر الصحي ، مبدأ إسلامي جاء فيه قول النبي ﷺ: « لا عدوى و لا طيرة و لا هامة و لا صفر، و فرّ من المجذوم كما تفر من الأسد»⁽¹⁾ وقوله ﷺ: « إذا سمعتم بالطاعون في أرض فلا تدخلوها وإذا وقع بأرض وأنتم بها

فلا تخرجوا منها»⁽²⁾ والله ﷻ يقول: [i h g f Z النساء: ٧١

والمعلوم شرعا وعقلا أن الله ﷻ هو واهب الحياة، فيكون سبحانه هو صاحب الحق في سلبها، و لا يملك أحد إزهاق نفس إلا بحد من الحدود التي شرعها الله ﷻ ومن قتل نفساً بغير حق ولو في الترع وجب منه القصاص كما قال النووي: (ولو قتل مريضاً في الترع وعيشه عيش مذبوح وجب القصاص)⁽³⁾.

و الخلاصة أن الرؤية الإسلامية لقتل الرحمة حرام حرمة قتل النفس بغير حق، بل هي حرام في حق الحيوان فكيف والمجني عليه آدمي، ولعله الإجماع الذي لا ينقض كما قال القرافي: (الحيوان الذي لا يؤكل إذا وصل في المرض لحد لا يرجى، هل يذبح تسهلاً عليه وإراحة له من ألم الوجع؟ الذي رأيته [القرافي] المنع إلا أن يكون مما يذكر لأخذ جلده كالسباع و أجمع الناس على منع ذلك في حق الآدمي و إن اشتد ألمه)⁽⁴⁾.

القائلين بقتل الرحمة

لا يتصور القول بهذا العمل الرحيم في مظهره الإجرامي في حقيقته إلا شفاف الفهم، العاري الضمير، الملحد بوجود الله الخالق، الدهري الوجود، هؤلاء المجوزون استندوا في رأيهم على جملة أوهام منها:

¹ - رواه البخاري ، كتاب الطب ، باب الجذام، ج 10 ص 185، رقم 5707.

² - رواه البخاري ، كتاب الطب ، باب ما يذكر في الطاعون ، ج 10 ص 208 رقم 5728.

رواه مسلم، كتاب السلام ، باب الطاعون و الطيرة و الكهانة، ج 14، مج 05، ص 168، رقم 2218.

³ - المنهاج للنووي، ج 1، ص 532.

⁴ - شرح تنقيح الفصول، القرافي ، ص 361.

- أن حياة الإنسان ملك له ، وحق ذاتي له حرية التصرف فيه إبقاءً وإفناءً.
- وشفقة عليه من العذاب و الآلام جاز رفع ذلك عنه ولا يكون إلا بإزهاق روحه بنفسه وبفعل أهله بإذنه أو بغير إذنه شفقة عليه.
- قد تقتضي ضرورة حفظ المجتمع من أذى المريض مرضاً معدياً التخلص منه لعدم جدوى بقاءه على قيد الحياة.

هذه مجمل ما يعولون عليه في تجويز هذا الفعل!!!!!!

المسألة من رؤية مقصدية

- عرفنا حكم قتل الرحمة من وجهة النظر الإسلامية و أنه حرام باتفاق، فلو سلمنا جدلاً بقول المجوزين، فما هي نسبة المصالح المحتملة من هذا الفعل إلى مفاسده.
- نعتقد أن **المصالح** المتوهمة تتلخص في:

- تخليص المريض من آلامه بإنهاء حياته مع علمنا ببراءته من كل ذنب يستدعي قتله إلا مرض أصابه بغير رضاه.
- و كذلك راحة المشرفين عليه من أطباء و ممرضين و أهل و أقارب أعيانهم وجوده بينهم.
- أما **المفاسد** فهي كثيرة نذكر منها ما استحضرناه:
- تعميم القول بقتل الرحمة يعني ذهاب ربع سكان المستشفيات من الزمنى و المقعدين و المحجور عليهم الاختلاط بالأصحاء خوف العدوى، والميئوس من شفائهم ...
- وجودهم عبء لغيرهم، خاصة إذا عرفنا سبب مرضهم، كمرضى الإيدز و الأمراض المعدية الأخرى، فقتلهم تحت مسمى الرحمة يُذهب عن الأصحاء أخذ العبرة و الاعتبار.
- وجودهم دافع مهم لإجراء و استمرار الأبحاث الطبية و اكتشاف الأمراض و أسبابها؛ لإنتاج الأدوية المناسبة لعلاجها، فقتلهم قتل للعقل الباحث و إماتة للكشوف الطبية و تعويق لأبحاثها.
- إن زيارة المرضى و عيادتهم في مواقعهم تكافل اجتماعي، ودواء نفسي للمريض، كما أن في ذلك الأجر العظيم من رب العالمين، والتخلص منهم يذهب بكل ذلك.
- من مفاسد قتل الرحمة المزعوم، ذهاب الحب بين الأهل و الأقارب، و ضرب من

ضروب الإبادة الجماعية تحت غطاء الشفقة و الحنية و هذا يعارض مقصد حفظ النفس.

- ومن المفسد كذلك ذهاب حقوق الناس من حفظ النفوس و الأجساد و الأعراس و حقهم في الاستطباب و حق الحياة و حق الرعاية الصحية للأشخاص حق مكفول من طرف الدولة باعتبارها المسئول الأول عن حياتهم.

و في الخلاصة نقول: إن المصالح المحققة و المتيقنة الوجود أهم و أفضل من المصالح المتوهمة التي تختبئ من خلفها المفسد النفسية والاجتماعية و الدينية و الأخلاقية و الطبية.

ولو قلنا جدلاً بنظرية قتل الرحمة بناء على مختلف أسبابه التي ذكرناها لقلنا بإزهاق روح شارون الصهيوني و هو يعيش داخل سجن من أنابيب العيش و الإنعاش في غرفة معقمة، لكن، في بقائه عبرة لأمثاله من شرار الخلق و جزاء في الدنيا قبل الآخرة. إلا أنا نقول و بكل بساطة و وسطية واعتدال: إن حرمة النفس الإنسانية تدخل تحت دائرة مقصد حفظ النفس وهو مقصد يعلو على كل تمييز لوني أو ديني أو عرقي أو مكاني، فلا تقتل نفس إلا بحق. والله أعلم

البند الثالث: مسألة رتق غطاء البكارة لمن اغتصب

الاغتصاب مشكلة تؤرق المجتمعات منذ القدم، لكنها صارت تهدد المجتمعات المعاصرة، بشكل لافت، وهي تعتبر من أحد إفرازات الفوضى الفكرية و الأخلاقية، و أثر من آثار ومخلفات الحروب، ونتاج من نتائج الثورة المعلوماتية غير المنضبطة، خاصة الانترنت.

و الاغتصاب لم يختص بالمجتمعات الإباحية فحسب، بل انتقلت عدواه إلى داخل المجتمعات الإسلامية بل المحافظة منها كذلك؛ لأسباب مختلفة ليس هذا موضع بيانها. وإن كان نصيب البلدان الإسلامية المحتلة التي تعاني الغزو الغربي [الصليبي] مثل ما هو واقع الحال في أفغانستان و العراق و الشيشان و فلسطين و البلدان التي فتحت أبواب السياحة الغربية، النصيب الأكبر من كل ذلك.

والذي يعيننا في هذه المسألة، هو المشكلة التي تؤرق الفتاة المسلمة التي اغتصبت في شرفها، كيف يؤثر ذلك على حياتها النفسية و الاجتماعية و حياتها المستقبلية، بمعنى آخر: هل من سبيل شرعي يسمح لها بالاندماج في المجتمع بعد اغتصابها؟، فيقبلها كزوجة لم تُفتض

بكارتها التي هي علامة الصلاح في مجتمعاتنا، وهل يمكن لها أن تجري عملية جراحية لإصلاح غشاء بكارتها إذا اضطرت لذلك؟.

رتق غشاء البكارة بين الشرع و الواقع

الواقع المعاصر - في كل لحظة- يخبرنا عن حالة اغتصاب بالرضا أو الإكراه، وفي المقابل نجد عيادات إصلاح البكارة صارت سوقاً مربحة لأصحابها، والمقبلات على ذلك تختلف نياتهن، منهن طالبت السترة، ومنهن المخادعات.

أما الشرع فقد نهى وحرّم وجرّم مقدمات الفاحشة قبل وقوعها، [Z [8 7

أما وقد حدث ذلك، فإن الشريعة الإسلامية تنظر للفتاة المغتصبة قهراً، أنها بريئة لم تخرج من دائرة الأبكار، فتزف مثل ما تزف البكر ليلة زفافها، لكن الأعراف الاجتماعية لم تراع هذا الظرف؛ لأنها ترى ذلك من حفظ العرض و الكرامة الأسرية، و بعداً عن قالة السوء.

في خضم هذه الأعراف لجأت بعض العوائل إلى الإجهاض عند حدوث الحمل - وقد سبق الكلام عن هذه المشكلة- و في حالة عدم الحمل كان اللجوء إلى رتق غشاء البكارة عن طريق العملية الجراحية.

حكم رتق غشاء البكارة للفتاة المغتصبة

ذكر بعض الباحثين أن هذا الإجراء الإصلاحي ليس له موضع في كتب الفقهاء، يقول واحد من أساتذة من الجامعة الأمريكية: (لم أعر فيما وصلت إليه من مصادر الفقه الإسلامي على قول يفترض رتق غشاء البكارة على الرغم من أن الفقهاء ذكروا أحكام البكارة و الثيوبة و ذكروا أسباباً مختلفة لذهاب غشاء البكارة مما يرجح أن رتقه من الأمور الحادثة الجديدة التي عرفها الناس بعد تقدم العلوم و المعارف الطبية التكنولوجية. ولذلك فإن إعطاء حكم شرعي يحتاج إلى دراسة مستفيضة لمقاصد الشريعة الإسلامية و أحكامها)⁽¹⁾.

وفي اعتقادي أن غياب هذه المسألة من كتب الفقهاء مرده إلى واقع المجتمع الإسلامي

¹ - فقه النوازل الأمريكية، جماعة من الأساتذة، ص 193.

القائم على العفة في غالبه و شذراً تجدد قضية من هذا النوع فهي مغمورة داخل خلق الستر الأسري، و هذا يدل أن فقهاء في غالبه هو فقه واقعي و إنساني.

رتق غشاء البكارة للفتاة المغتصبة بين المصلحة و المفسدة

إذا تبين أن هذه المسألة هي من المستجدات فإيجاد حكم شرعي لها يدعونا إلى معرفة المصالح و المفسدات الناتجة عن هذه العملية ثم الموازنة بينها، بعدها نقرر الحكم اعتماداً على البعد المقاصدي في المسألة. و(هذه المسألة تتعلق بالنسل و العرض و العفة و الكرامة، وهي تتأرجح في العقل بين المصلحة و المفسدة، فقد يتراءى للعقل في أحد وجهيها أنها مصلحة؛ لما فيها من الستر على الناس و لما فيها من دفن جريمة أخلاقية ارتكبت. وقد يتراءى للعقل في وجهها الآخر أنها مفسدة؛ لما فيها من الغش و التغرير و التدليس و الكذب، ولما يترتب عليها من شيوع الخطيئة، فهل يترجح جانب الستر فنبیح للطبيب إجراء عملية رتق غشاء البكارة أو إصلاحه أم ترجيح المفسدة فمنع الطبيب من إجراء العملية؟⁽¹⁾).

معالج رتق غشاء البكارة

يمكن للعقل أن يعدد من مصالح الرتق الكثير، حسب مجال ارتباطها و تعلقها، فمنها ما يتعلق بالجانب النفسي للفتاة و الاجتماعي و الأسري و التربوي، نختصرها في هذه النقاط التالية:

- الستر الفتاة على اعتبار أنه لا ذنب لها فيما حصل بها فلا لوم عليها - و الستر خير - و يحقق لها الراحة النفسية و استواء شخصيتها.
- حماية الأسرة من الانهيار و التدمير النفسي باحتضانها لفتاة زالت بكارتها من غير نكاح.
- الوقاية من سوء الظن بأخلاق الفتاة بل و الطعن في عرض أمها بسببها.
- الرتق فيه أثر تربوي عام، هو حصر المعصية في نطاق ضيق.
- الرتق فيه أثر تربوي خاص بالفتاة حيث يشجعها على التوبة و الثبات على العفاف.
- في الرتق مصلحة مستقبلية للأسرة المكونة من الفتاة المغتصبة و زوجها حيث افتضح الأمر بعد زواجها يهيب القول بزناها و بالتالي يُعير الزوج بها فيقض لك مضجعهما.

¹ - فقه نوازل الجامعة الأمريكية، ص 194

مفاسد رتق غشاء البكارة

إلى جانب المصالح السابقة توجد مفاسد نعدد منها:

- يعتبر الرتق من الغش الحرم و الخداع المنهي عنه، حيث إخفاؤها لزوال بكارتها فيه تستر على أمر لو علمه الزوج لما أقدم على الزواج، فتركه أولى. وقد رُدَّ بأن هذا ليس بغش لأن الغش هو (إخفاء غيب أو نقص في المحل بحيث يبدو أمام طالبه خالياً من هذا العيب، فيترتب عنه الإضرار)⁽¹⁾. و ما قامت به الفتاة هو إصلاح لشيء يجب أن لا يتغير إلا بوجه شرعي.

- في عملية الرتق مفسدة التشجيع على الفاحشة و ذلك بأن يسهل عندها إصلاح هذا الغشاء بعد كل جريمة أو قبل زواجها لإثبات عذريتها. و قد أجاب المجوزون للرتق بأن ترك إصلاح حالها، قد يدفعها للإحباط و اليأس من حفظ حيائها بعد ذهاب علامة صلاحها إلى الانزلاق نحو مستنقع الرذيلة مطاوعة للشيطان الذي يأسها من دوام عفتها وطهارة بعد معرفة أمرها بعد زواجها، فالرتق أنفع لها عندئذ من تركه.

- قالوا أن هذا العمل مدعاة إلى كشف العورات و الإطلاع على السوءات، و ذلك محرم شرعاً و زوال غشاء البكارة بالاغتصاب لا يعتبر عذراً شرعياً لكشف العورة، ويمكن الاستعاضة عن ذلك بشهادة طيبة تثبت عفتها و ما حصل لها هو اعتداء لا يطعن في شرفها. و قد رد ذلك بأن مجتمعاتنا اليوم تولي عناية كبيرة للعذرية نظراً لفساد الأخلاق و الانحلال الأسري و الديوثية حيث عزَّ وجود طالب عفة و شرف. و غشاء البكارة من أهم العلامات الدالة على العفة والطهارة، فإعادة رمز العفة لمحتشمة اغتصبت فيه خير كثير للفتاة وأرتها و للمجتمع كذلك.

وبعد عرض جملة من المصالح و المفاسد التي تكتنف القول برتق غشاء البكارة وعدمه نخلص لوضع موازنة بينها لمعرفة الراجح منهما.

¹ - نفس المرجع، ص 211

الإسلام يسعى بأحكامه ومبادئه و مقاصده إلى بناء الفرد السوي و الأسرة السوية و المجتمع السوي و الأمة السوية بدفع الأذى عن أنفسهم ودينهم و نسلهم و أعراضهم و أمالهم. و الاغتصاب جريمة من غير اختيار من الجني عليها، ورغم ذلك فإنها تتأثر بالغ التأثير في حاضرها و مستقبلها و ربما عاد على ماضيها بالضرر و الشناعة و قد يصل الضرر منها بالانتقام من المجتمع بإعلان الرذيلة ونشرها، فيكون عدم رتق بكرتها سبباً في انتقالها من مكرهة على الفاحشة إلى مختارة، فأبي الأمرين خير، مصالح مُرجوة مُتوقعة أو مفسد مُتوهمة أمام هذه الموازنة المقاصدية قالت لجنة إعداد المناهج بالجامعة الأمريكية: (يغلب على الظن إمكان القول بجواز ذلك و استحباب الستر على الفتاة برتق بكرتها و لولا أن ما ذكر من المفسد لكان القول بالوجوب ممكناً؛ لأن دفع المفسدة التي يغلب على الظن وقوعها إذا تعين على أحد كان واجباً شرعاً عليه... وبذلك ينبغي على الطبيب لدفع الشر و الأذى إذا كان يغلب وقوعه في مجتمع من المجتمعات إن يقوم بإصلاح غشاء البكارة ... و يرجى له أن يكون مأجوراً غير مأزور إن شاء الله ﷻ)⁽¹⁾. رأي حري بالاحترام، لكن إمكانية القول بالوجوب فيه نظر!! لأن النظر إلى المغتصبة يختلف من مجتمع إلى آخر؛ فإذا كانت بعض المجتمعات ترى بعين السخط للمغتصبة لزوال عذريتها و لا يرون في إكراهها عذراً يبرئها فإن هناك مجتمعات أخرى تبرئ ساحتها وتغض الطرف عن ما أصابها و ترى في عدم لجوئها لإصلاح غشاء بكارتها قمة في عفتها وحيائها. لذا تبقى مسألة الرتق على الجواز والاستحباب، لمن اضطرت إليه من المغتصابات وكذلك من زانية (حيث لا يكون زنى الفتاة معروفاً بين الناس و لم يصدر عليها حكم قضائي)⁽²⁾ إذا تحققت بهذا العمل المصالح المرجوة، من توبة نصوح و ثبات على عفة...و إلا فالحرمة كحرمة فعل ذلك لزانية مجاهرة. والله أعلم

ملخص المسألة: أن رتق غشاء البكارة من محدثات الأمور، وليدة زمن التحرر الأخلاقي و الانفلات الأمني و الاستخفاف بالأعراض، فهي قضية إذاً لم تتناولها نصوص الشريعة

¹ - فقه النوازل، ص214.

² - نفس المرجع 218.

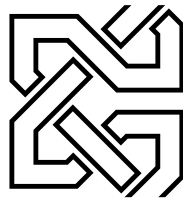
الإسلامية، ولم يتعرض لها فقهاؤنا في كتبهم، و ليس لها مثيل تقاس عليه، فلم يبق من آليات معالجة الوقائع المستجدة إلا اعتماد منهج الاستهداء و الاستنوار بروح الشريعة و مقاصدها العامة و مسلك الترجيح بين المصالح و المفساد.

ومن خلال هذا المنهج أتضح أن مسألة الرتق لغشاء البكارة هي إلى الجواز أقرب منه إلى المنع، في حالة الضرورة مع النظر إلى ما تحققه من المصالح. والله أعلم

الخلاصة:

الحديث عن أمثلة نموذجية عن تعارض المقاصد الضرورية في كتب أهل العلم نادرة إن لم أقل مفقودة؛ مما جعل الغموض يكتف جانبها التطبيقي ويقلل من أهمية الجانب النظري، وقد تنبه الغزالي على سبب هذا الغموض فعزاه إلى شح الأمثلة التطبيقية.

ولعل الخلاصة التي أصل إليها بعد أن أوردت بعض الأمثلة للدلالة على تأثر الفروع الفقهية بالمقاصد الضرورية، هي أن عنصر الموازنة بين المصالح و المفساد له أثر في إعمال المقاصد الضرورية، إذ لما كانت الضروريات هي أعلى مراتب المصالح و أقواها كان دور هام في ترجيح جانب المصالح من كل قضية مستجدة، بمعنى آخر أن كل ما يحفظ هذه الأصول الخمسة يعتبر مصلحة يجب مراعاته و ما يفوتها هو مفسدة لزم درأه. فالغرض المرجو من كل ذلك هو جلب مصالح الدنيا و الآخرة و درأ مفسدتهما، وهو الغاية من بعث الرسل وإنزال الكتب و تشريع الأحكام الشرعية.



ملخص الرسالة

موضوع المذكرة يتحدث عن الضروريات الخمس التي تسمى في كتب الأصول: بالمقاصد الضرورية و المصالح الضرورية و الكليات الضرورية و المقاصد الشرعية و الأصول الكلية و المناسب الضروري. حيث لم يُبَيِّث إلى اليوم، في الخلاف الحاصل في تسميتها و عددها و ترتيبها. هذه الإشكالية ظهرت منذ أن صاغ الإمام الغزالي أقسام مراتب المصالح الثلاث؛ الضرورية و التحسينية و الحاجية ، و جعل المصالح الضرورية هي مقاصد الشرع الخمسة بدعوى اتفاق جميع الشرائع و الملل على المحافظة عليها.

وقد ورث هذا الخلاف عن القدامى، الباحثون المعاصرون، وهم كذلك و رغم الجهود المبذولة من قبلهم، اختلفوا بشأنها، منهم المؤيد لطرح القدامى بحماسيتها و يرى أن كل زيادة دائرة في فلكها، و أن ما تحتاجه اليوم هو تفعيلها واقعياً. و منهم من طلب إعادة النظر في عددها، بل شكك في قدرتها في استيعاب حاجات عصر الثورة التكنولوجية و الرقمية، مطالباً بالبحث عن مقاصد عالية جديدة لها القدرة على غرابة الفقه القديم و بعث روح

الفقه لمواكبة العصر الجديد. و قد زاد بعضهم حفظ العرض ونسب ذلك للطوفي، و صحح إضافته بعض المعاصرين بناء على ما ورد فيه من العقوبة المغلظة وهي الحد. وأكد بعض المعاصرين على إضافة مقصد الحرية و العدالة و حقوق الإنسان. و هذا جمال الدين عطية يُوصلها إلى أربعة و عشرين مقصداً ضرورياً موزعة على المجالات الأربع.

و لم يقف الاختلاف عند عددها فحسب، بل انتقل إلى ترتيبها. فإن كان مؤسس الصياغة المقاصدية الأولى، أبو حامد الغزالي يرتبها كالتالي: (الدين و النفس و النسل و العقل و المال)، فإن من جاء بعده من أعلام الفقه و الأصول لم يسلكوا منهجه في الترتيب، أشهرهم تلميذه الآمدي الذي قدم النسل على العقل، ورتبها كآتي: (الدين و النفس و العقل و النسل و المال). ويستمر الخلاف لينتقل إلى الدين و النفس، أيهما أولى بالتقديم. والعلماء في ذلك على قسمين: قسم يرى تقديم الدين لأنه الأصل في نجاحات الدنيا و الآخرة و هو الفلاح الديني و الدنيوي و غيره تبعاً له، و هذا مسلك الغزالي و الآمدي. و قسم آخر يرى تقديم النفس لأن ذهابها يعني غياب من يتدين و انقطاع الحياة بفنائها و بهذا يكون حفظ النفس هو بقاء للدين و الدنيا معاً. كما أنهم اختلفوا في ترتيب بقية الضروريات، و قد بينا مختلف آرائهم موضحة في الجدول.

أما المعاصرون فأغلبهم سار على رأي القدامى معتبرين ترتيب الغزالي هو الترتيب المنطقي؛ لأنه ركز على أهمية كل ضروري من الخمسة في واقع الحياة، و منهم من رجح ترتيب الآمدي الذي قدم العقل على النسل خلاف الغزالي؛ لأن العقل هو مِلاك الأمر كله. و من المعاصرين من قدم النفس لليلة التي أبقاها المتقدمون.

و من إشكالية الترتيب للضروريات، تتفرع مسألة إشكالية ترتيب الأولويات عند التفعيل الواقعي للمقاصد، أقصد الممارسة العملية لأحكام الشريعة في إطار البعد المقاصدي. في هذا المنحى نجد العز بن عبد السلام: يفرق بين مصالح الآخرة و مصالح الدنيا، اللتان يلتقيان في دائرة مصالح المباحات (التحسينيات). فالأولى تسلك لذلك ما يسميه العز مصالح الوجوب و مصالح المكروه (مراتب الأحكام الشرعية). أما الثاني فيصل لدائرة المباحات عبر المصالح الضرورية و المصالح الحاجية (مراتب الكليات الضرورية).

أما الشاطبي فيتعرض لهذه المسألة باستعماله نظرية البرهان الخلفي، أي: انعدام الدين يعني فساد الدنيا والآخرة، و انعدام النفس يعني انعدام من يتدين، و بذهاب العقل يرتفع التكليف، و إذا انقطع النسل لم يعد وجود، ويفسد العيش نتيجة لضياح المال.

أما المعاصرون، فكل نظر إلى الإشكال من زاوية، فمنهم من رأى استقلالية كل ضروري عن غيره ومنهم من رأى العلاقة بينها تتكامل في شكل دائري، وبعضهم اقترح الشكل الهرمي و آخر يرى التكامل في شكل الخيمة ذات الأعمدة. هذه خلاصة الفصل الثاني.

وأخيرا الفصل الثالث: وقد ضمنته أثر الاختلاف في ترتيب المقاصد الضرورية. وفيه تحدثت عن إعمال وإهمال المقاصد الضرورية. وخلاصته أن العلماء وظفوا كلهم - كما أكد ذلك بن عبد البر - المقاصد في اجتهادهم الفقهية، و استنبطوا من خلالها أحكاماً شرعية لكثير من القضايا الطارئة مراعين ظروف عصرهم و الملابس التي لابسَت قضاياهم، لكنهم لم يكونوا في ذلك على مستوى واحد؛ فمنهم الكثير ومنهم المقل، و لولا استعمالهم للمقاصد لضاعت حياة الناس في واد الانحراف.

هذا بخصوص المقاصد بوجه عام، أما المقاصد الضرورية و هي موضوعنا، فقد حازت بين مباحث الفكر المقاصدي مكاناً رفيعاً؛ كونها تعتبر نقطة انطلاقة الفقيه والمتفقه معاً، فمصالح الناس في حياتهم المعتادة لن تتحقق إلا إذا تطابقت تصرفاتهم مع مقاصد الشرع الأساسية، دافعة عنها موانع انعدامها و جالبة لها أسباب حفظها و بقائها.

وللمقاصد الضرورية خصائص تميزها عن المقاصد الأخرى ، فهي قرآنية و إنسانية و عامة. كما تتميز المقاصد الضرورية بالتداخل في مجال التطبيق الأولوياتي، حيث يتأثر بعضها ببعض مع تقدُّم مقصد النفس باعتباره محور الكون و أساسه.

كما أنها تحتل المركز الوسط من حيث موقعها داخل البناء المقاصدي؛ لأن مدار الوجود المادي و الإنساني عليها، فهي بهذا الموقع تعتبر مرجع جميع الأحكام الشرعية و المصالح الجزئية على كثرتها، كما أنها مصدر لحفظ المصالح العامة (العدل و الحقوق العامة (كالتعليم و السكن ..) وهي أساس تحقيق المقصود الأعظم من خلق الخلق و هو عبادة الله ﷻ. موقعها هذا يجعل لها علاقة متواصلة بالأحكام الشرعية، تتخذ هذه العلاقة

معيارين: المعيار الشكلي و المعيار الموضوعي. فالشكلي هو الذي يستدل بالأحكام الشرعية الخمسة (الوجوب و التحريم و الكراهة و الندب و الإباحة) على المقاصد الضرورية وتسكينها في مراتبها الثلاثة. أما الموضوعي فهو الذي نحكم من خلاله على التصرفات الإنسانية بالإيجاب أو التحريم ... بالنظر إلى عظم المصلحة و المفسدة أو ضعفهما. وقد كان لنا مع العز و الشاطبي، وقفة حول المعيارين و آليات العمل بالمعيار الموضوعي. إذا تبين لنا قوة المقاصد الضرورية في نفسها و شدة علاقتها بالأحكام الشرعية أدركنا عمق أثرها على الفروع الفقهية، من خلال نماذج تطبيقية، كمسألة تترس الكفار بأسرى المسلمين، وإجهاض حمل المزي بها غصباً عنها (المغتصبة)، و أكل مال الغير اضطراراً ، وقضايا أخرى مستجدة تدعوا بالضرورة إلى إشراك المقاصد الضرورية في العملية الاجتهادية، فالعودة إلى الفقه المقاصدي تحي نصوص الشريعة الإسلامية وتبعث فيها معنى الصلاحية لكل زمان و مكان.

Message Digest

The subject of the note is talking about the five basic necessities that are called assets in the books: the purposes necessary and essential interests and colleges necessary and legitimate purposes and total assets and appropriate necessary. Which was not broadcast to the day, in the current conflict in the name and number and order. This problem has emerged since that coined the Imam Al-Ghazali sections of the three places; necessary and desirable and needful, and to make essential interests are the purposes of Islam under the pretext of the five laws and the agreement of all sects to maintain them.

He inherited this difference from the old, the researchers of today, and they are well and despite the efforts made by them, they differed on them, put them in favor of veterans Boukmasiha and believes that any increase in Department of satellites, and that you need today is actually activated. Some of them request to reconsider the issue, but questioned their ability to accommodate the needs of the age of technological revolution and the digital, calling the search for the purposes of the new high with the capacity to Principles of screening and sent the spirit of the old doctrine to keep pace with the new era. And has increased each save

the ratios for the Toffee, and corrected to add some contemporary building on what was the punishment severe, namely the limit. Emphasized by some contemporaries to add the destination of freedom, justice and human rights. And this is a Jamal-Din Attia lead them to four and twenty destination necessary distributed on the four areas.

Did not stop when the difference in number, but go to the order. If the founder of the Drafting Almqasidip first, Abu Hamid al-Ghazali arranged as follows: (religion, life and birth control, mind, and money), it was followed by the flags of Jurisprudence and assets did not embrace the approach in the order, the most famous disciple Aamidi who gave birth to the mind, and arranged as follows : (religion and psychology, mind, and cattle and money). And continue the dispute goes to the religion and psychology, whichever is first eligible. And scientists at the two sections: the view to the religion because the parent's successes this life and the Hereafter and farmer was religious and secular and others depending on it, and this course Ghazali and Aamidi. And another section to see self as she went Itdin means the absence of life and break through annihilation and thus for life is the survival of religion and the world together. They also differed in the order of the rest of the necessities, and we have explained the different views and clear in the table.

The contemporary view: most veterans marched on, considering the order of Al-Ghazali is the logical order because it focused on the importance of each of the five essential in the reality of life, from whom the likely order of Aamidi who gave birth to mind other than Al-Ghazali; because the mind is the angel of the whole thing.

It is made of contemporary psychology of the bug made by the applicants.

It is the problem of arranging for necessities, forks problematic order of priorities when you activate realistic purposes, I mean the practice of Sharia in the context of the thing in dimension.

In this regard, we find Ezz Bin Abdulsalam: distinguish between the interests of the Hereafter, and the interests of the world, who meet in the interests of the Department of permissible (Althasinyat). The former behave so what he calls good old interests and the interests of the obligatory Abomination (hierarchy of legal provisions). The Faisal II of the Department of permissible cross-essential interests and interests needful (rank colleges necessary).

The Shatby expose themselves to this issue using it Proof theory back,

namely: lack of religion meant that corruption and worldly affairs, and lack of self means the lack of Itdin, and spoken of the mind brings the assignment, and if you lost birth no longer exist, and the corruption of livelihood as a result of loss of money.

As of today, all forms of consideration to the corner, some of them considered essential for the independence of every other of them were considered the relationship between them is integrated in the form of a pie, and some suggested that the pyramid and the other believes in integration in the form of Al Khaimah with the columns. This is a summary of chapter II.

Finally, Chapter III: The guaranteed under the impact of differences in the order of the essential aims. And it talked about the realization of the essential aims and neglect. It concluded that the scientists recruited all of them - as confirmed by the bin Abd al-Barr - Destinations reasoning jurisprudence, and they have developed through which the provisions of the legitimacy of many of the emerging issues keeping in view the circumstances of their time and circumstances in the evolution of their issues, but they were not at the level of one; Some Almkther including eyeballs , and not for the purposes of their use of the lost lives of people in a valley deviation.

This is for the purposes in general, and the essential aims and is the subject, has won the Investigation thought the thing in place senior; being considered as a start-Faqih, consistent together, the interests of people in normal life is possible only if matched by their actions with the purposes of Sharia basic, driving her contraceptive absence and her reasons for bringing conservation and survival.

For the purposes of the necessary characteristics that distinguish them for other purposes, they are verses and humanitarian and public. Also characterized purposes necessary overlap in the area of application Aooloyati, affecting each other with the purpose of providing self as the center of the universe and its foundation.

It also ranks the middle of its location inside the building the thing in; because over the physical presence and humanizing, it is on this site is a reference to all legal provisions and partial interests, though plentiful, and as a source of keeping the public interest (justice and public rights (such as education, housing, ..) is .Ythe basis of achieving the purpose behind the creation of the creation and worship of God is

This location makes it an ongoing relationship to the provisions of legitimacy, to take this relationship two criteria: the standard formal and objective criterion. Valchukli is evidenced by the legality of the provisions of the five (obligatory, and the prohibition and disliked and scars and permitted) on the purposes necessary and hosting in the ranking of the three. The objective is that through which to judge human behavior positively or prohibition ... Given the great interest and corrupting or weakness. It was us with pride, Shatiby, pause on the criteria and mechanisms of action objective test.

If you show us the power of the essential aims of itself and the intensity of their relationship to Islamic rulings realized the depth of its impact on the branches of jurisprudence, through the models applied, as a matter of hoarding infidels Muslims prisoners and to abort the pregnancy woman with whom he forcibly by the (usurped), and eat other people's property by force; and other issues emerging let not necessarily to involve the essential aims of discretionary process, Jurisprudence Going back to the thing in bias of Islamic texts and bring them to the meaning of power every time and place.

خاتمة البحث:

المقاصد الضرورية، موضوع له في علم المقاصد أهمية ومكانة، إذ أن علم المقاصد يدور كله على المقاصد الضرورية باعتبارها أصل المصالح كلها. وبعد البحث والمدارسة تبين لي أن المقاصد الضرورية مختلف عليها من حيث الشكل و المضمون، أي من جهة المصطلح و التعداد، فهي عند علمائنا تسمى المقاصد الضرورية، و المصالح الضرورية، و المناسب الضروري، و الكليات الخمس، والضروريات الخمس، ومقاصد الشريعة، وهذا راجع إلى العلاقة الوثيقة بين هذه المصطلحات، خاصة الثلاثة الأولى (المقاصد و المصالح و المناسبة) إذ لها صلة بمفهوم العلة

إذا لم يُؤثر الخلاف في تسمية المقاصد الضرورية على الفروع الفقهية. فإن الخلاف في ترتيبها كان له أثر كبير على المستوى التطبيقي عند تعارضها، لكن كُتِب علمائنا لم تسعفنا بأمثلة واقعية بحيث لا تجد من المسائل التطبيقية عن تعارضها إلا مكروراً معاداً من لدن الجويني إلى يومنا هذا وهذا راجع إلى طبيعة الموضوع التي تحتاج إلى مراس يجمع بين المعرفة الشرعية و المعرفة الواقعية .

صحيح، لقد ربط المعاصرون بين الواقع الحياتي و النظر المصلحي تقعيّاً وتطبيقاً، يتضح ذلك من خلال الدراسات المعاصرة لقضايا عصرية أسفرت عن إجابات شرعية شافية زاوجت بين مبنى النص الشرعي و المعنى التشريعي.

لكن !! بخصوص تعارض المقاصد الضرورية بالمنظور الكلاسيكي لها، لم نر من الباحثين من أضاف مثلاً عملياً غير ما ذكره الأقدمون، يدل حقيقة، على أثر اختلاف ترتيب المقاصد الضرورية على الفروع الفقهية.

وسبب ذلك - في أعتقد - هو غياب ضابط حقيقي يستعان به على تمييز المقاصد الضرورية عن غيرها من المقاصد الشرعية الأخرى.

ورغم ذلك تبقى الضروريات الخمس (الدين و النفس و العقل والنسل و المال) هي المقاصد الحيوية لحد اليوم، و ما أضافه المعاصرون من الإضافات المقاصدية الجديدة لا تعدو أن تكون إضافات داخلة تحت دائرة المقاصد الضرورية.

وختاماً لفصول هذه المذكرة ومباحثها، أسجل هذه النتائج التي أعتبرها محاولة للإجابة عن الإشكال الذي حددناه كنقطة الانطلاقة من بداية هذا البحث.

النتائج :

بعد الرحلة الشاقة مع موضوع الضروريات الخمس أدون في الختام نتائج ما توصلت إليه في هذه النقاط التالية .

1- الضروريات من حيث عددها وتسميتها عند القدامى، يكاد رأيهم فيها يكون رأياً متفقاً عليه - وما برز من خلاف في بعض التسميات فهو خلاف شكلي، خاصة مسمى النسل فمنهم من سماه العرض ومنهم من سماه النسب، وهم يعنون النسل بدلالة الأمثلة الذي يستقونها، أمّا زيادة العرض فهي زيادة غير ثابتة، وما قيل عن إضافة الطوفي له فليس لها وجه، لأنه لم يصرح بسداسيته بل صرح بالخمس في شرح المختصر ورسالة المصلحة.

وإن كنت أرى - وهو من نتائج هذا البحث - أن العقل والنسل والعرض، هذه الثلاثة هي تابعة للنفس وترجع إليها، فلا قيام للنفس إلا بالعقل ولا استمرار لها إلا بالنسل ولا قيمة لها إلا بالعرض، ومنه يمكن القول أن المقاصد الضرورية الحقيقية ثلاثة، هي: (النفس و الدين و المال) وقد بينت ذلك في صلب المذكرة.

2- ما أضافه المعاصرون من العدل والحرية والكرامة الأساسية وغيرها، كلها مقاصد ضرورية ترجع بشكل أو بآخر للضروريات الخمسة، فهي من باب تفصيل الجمل وتجزئ الكل.

فما أحدث على المقاصد الضرورية من التغيير، سواء كان استبدالاً لها بالتوحيد والتزكية والعمران، أو إيصالها إلى أربعة وعشرين، أو تغييرها بألفاظ أخرى، فيه نظر. فالأول: تنظير يحتاج إلى تطبيقات.

والثاني: هو تفعيل للمصالح الضرورية داخل الفرد والأسرة والمجتمع والأمة.

والثالث: أقل ما يقال عنه أنه استبدال ألفاظ بألفاظ. والله أعلم

3- وعن ترتيب المقاصد الضرورية، فإنه لم يتغير، لا في كتب القدامى، ولا في أبحاث المعاصرين، حيث بقيت الضروريات محصورة في الدين والنفس والعقل والنسل والمال،

أولها الدين أو النفس وأخرها المال، أما باقي الضروريات فهو عرضة للتقديم والتأخير، وإن كان أكثرهم جعل العقل بعد النفس.

وهذا التخبط سببه - والله أعلم - اعتبار العقل والنسل ضروريات مستقلان عن النفس - إذ لكل منهما صلة بالنفس، فمن قوّى صلة العقل قدمه على النسل، ومن قوّى رابطة النسل بالنفس قدمه.

4- المقاصد الضرورية تحتل المرتبة الوسطى في البناء المقاصدي. فهي تقع بين مقاصد الأحكام الجزئية وبين المصالح العامة و المقصد الأعظم وهو عبادة الله تعالى)

5- أما أثرها على الفرع الفقهيية يتمثل في ثلاثة أمور .

الأول: تأكيد شرعية الأحكام الثابتة بالشرع المستندة إلى الدليل.

الثاني: تقرير أحكام التصرفات التي لا سند لها من الشرع ويشمل المستجدات المرسلّة عن الأحكام و الظنيات المختلف فيها.

الثالث: الترجيح بين الأحكام المتعارضة.

التوصيات

1- ندعو إلى إعادة النظر في المصطلحات المقصدية والأصولية على السواء، و قراءتها قراءة عم محاولة من أجل الوصول إلى مصطلح محدد لا يختلف عليه الباحثون، حيثما ذكر ذلك المصطلح في على الفور مضمونه، فكثرة المصطلحات لمسمى واحد تثير الحيرة، فنحن نقرأ في كتب الأص مصطلح المقاصد الضرورية والمقاصد الشرعية والكليات والمصالح الضرورية فهي لا تعني دائماً الضروريات الخمس بل يقصد بها غير ذلك.

فمثلاً المقاصد الشرعية، تطلق على الضروريات كما تطلق على مقاصد النصوص والأحكام الجزئية، ويقصد بها أيضاً المقاصد العامة للأحكام الشرعية، وتطلق الكليات على الضروريات كما تطلق على (التحسينات والحاجيات).

لهذا كانت الحاجة ماسة إلى الاتفاق على مصطلح محدد و لا يكف القول: لا مشاحة في الأص خاصة في الأبحاث العلمية.

2- ندعو إلى التحقيق في المصطلحات الأصولية و المقصدية التالية: القياس الكلي أو الموس والضرورة الخاصة والعامة، ومصطلح المناسب أو المناسبة وعلاقتها بالعلة والمصالح والمقاصد. و لا كان السابقون درسوها بما يعطيهم فضل السبق في التأسيس، فإنها في حاجة إلى التحقيق والتلاسيما فيما يتعلق بتطبيقاتها وفروعها المعاصرة.

3- العودة إلى فهم النصوص القرآنية والسنة بمقاصدها، وهذا لا يعني إطلاق الأمر لكل ناظر، بل بد من ضبط الأمر بضوابطه وإرجاع الأمر لأهله.

4- البعد عن تكرار ما كتبه العلماء الأولون - فكثير من كتب المقاصد ليس فيها إلا إعادة ما ك الشاطبي أو غيره بأسلوب جديد، لذا ندعو إلى الخروج من شاطبية المقاصد إلى شرعية المقاصد، أن ننظر في القرآن والسنة مستقرين و مستنبطين، ولا ضير إن اعتمدنا على فهم الشاطبي رحمه تعالى، كالمصباح نستضيء به داخل بحر علم المقاصد، فإن فضل الشاطبي لا ينكره إلا متجر يعرف لأهل الفضل فضلهم- و لا يعرف الفضل لأهل الفضل إلا أهل الفضل. و كما لم يقف ال عند رسالة الشافعي في الأصول مقلدين، فكذلك الأمر بخصوص الشاطبي في علم المقاصد، فلا المقصديون عند أقوال الشاطبي(ر)

5- ندعو إلى إنشاء تنظيم علمي على هيئة (هيئة شرعية عالمية) تتكون من أساتذة ودكاترة وباحثين لهم بالشرعية علم وفهم، مَهْمَتُهُم دراسة القضايا العصرية والمستجدات الحالية على طاولة الذم الشرعي متخذين من المقاصد الشرعية وخاصة المقاصد الضرورية آلية للبحث و التدقيق - على مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية التابع لمؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي بلندن - و يصدر عن هذه الهيئة من الأحكام الشرعية لأية قضية من القضايا المبحوثة يكون بمثابة الإجماع الشرعي، حتى يتسنى للشريعة الإسلامية من مواكبة العصر و الإجابة عن قضاياها.

6- أدعو إلى قراءة متأنية لكتاب الشاطبي، الموافقات. رغم أنه تعرض له كثير من الباحثين شر تعليقاً ودراسة، إلا أنه في حاجة إلى مزيد نظر في مفرداته و مباحثه، فاختلاف تحليلاتهم لفك المقاصدي بل لنظريته المقاصدية ترجع إلى الزاوية التي يستشرف منها كل باحث عمل الشاطبي هذا - فمنهم من نظر إليه على أنه المؤسس لقواعد هذا العلم، وجامع أشتاته، وواضح أبحاثه، فيكذ الشاطبي فخراً استكشافه لهذا الكثر العلمي الثمين. وبناء على هذه الرؤية ساق هذا الفريق، نظر الشاطبي على أنها نظرية مقاصدية اكتملت معالمها بموافقاته.

- ومنهم من نظر إلى الشاطبي، على أنه نَظَم نظرية المقاصد في عقد سبيك معتمداً على ما وجد مبعثراً في كتب السابقين فلملمه، وفي فروع فقعد له، و مشتتاً فجمعه، فله فضل الصياغة و لسا فضل البداية، وعليه، فلا يمكن الوقوف عند جميع ما قرره، مَوْقف القنوع من غير اعتراض، فنتاج عمل يعتريه النقص كغيره. لهذا فلا بد من النظر الحصيف في نظريته المقصدية بروح علمية ودراس تحليلية مُحَوَسَّبة لألفاظه و مصطلحاته التي أوردها في كتابه، لتكشف لنا عن مرادات الشاطبي العلمية، من خلالها نُبرِز بدقة نظرية الشاطبي المتكاملة، ثم نبني عليها للوصول إلى نظرية مقاصد شرعية تؤسس لمباحث علم المقاصد المختلف إلى اليوم في علميته و استقلاله.

الفهرسة العامة

- فهرس الآيات القرآنية
- فهرس الأحاديث النبوية
- فهرس الإعراب المترجم للأعراب
- قائمة المصطلح و المراجع
- فهرس الموضوعات

فهرس الآيات

الصفحة	رقم الآية	السورة	الآية
		البقرة	
111	30	" ") (' & % \$ # " !
75	155	" "	8 7 65 4 3 21 0
12	173	" "	n ml k j i
59	198	" "] \ [Z Y X W V
186	228	" "	L K J I H
		آل عمران	
23	91	" "	إِنَّ الَّذِينَ
23	170	" "	فَلَنْ يُعْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ
23	171	" "	x w v u t s

		النساء	© بِنِعْمَةِ مِّنَ اللَّهِ وَفَضْلِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَمْرًا
208	69	" "	
208	93	" "	Q P ONMK J I
		المائدة	j i h g f e d c
141	03	" "	
208	32	" "	Q P O N ML K
		الأنعام	' & % \$ # " مِّنَ
208 -86	153/151	" "	
		الرد	قُلْ تَعَالَوْا أَنزَلْ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا
71	29	" "	
		إبراهيم	_ ^] \ [Z Y XW
23	17	" "	
		النحل	> = < © وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِّن
06	09	" "	
151	90	" "	F E D C A @ ?
			R Q P O N MLK
الصفحة	رقم الآية	السورة	الآية
		الإسراء	
87	36/31	" "	R Q P NML K J
213/199	32	" "	b a ` _ ^ \ [Z
208	33	" "	o nmk j i h g f e d
108	23	الأنبياء	لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ
24	22	الحج	كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا
75	30	الروم	فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۗ © اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا
23	46/45	الصفافات	يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ
59	11	الشورى	7 6 5 3 2 1
23	71	الزخرف	يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِّن ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ

110	56	الذاريات	H G F E D C
58	37	الرحمن	فَإِذَا أَنْشَقَّتْ أَسْمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ
69	25	الحديد	(' & % \$ # " !
86	12	الممتحنة	, + *) (' & % \$ # " !
71	02	التغابن	@ ? > = < : 9 8 7 6 5
73	03	الإنسان	إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا
23	11	" "	S R Q P O N M L
23	17/15	" "	{ z y x w v u t s r q p o n
23	19	" "	وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا
71	10	البلد	q p
75	04/03	قريش	4 32 1 0 / . - , + *)

فهرس الأحاديث

الصفحة	راوي الحديث	طرف الحديث
		(أ)
107	البخاري ومسلم	أندري ماحق الله على العباد وما حقهم عليه
195	البخاري ومسلم	اجتنبوا السبع الموبقات
210	البخاري ومسلم	إذا سمعتم بالطاعون في أرض فلا تدخلوها
191	الدارقطني	أغنوهم هذا اليوم
205	البخاري ومسلم	إن أحدكم ليجمع خلقه في بطن أمه
75	ابن حبان والترمذي	إن أقربكم مني مجلسا يوم القيامة أحاسنكم أخلاقا
48	البخاري ومسلم	إن دماءكم و أموالكم وأعراضكم عليكم حرام
76	الحاكم و البيهقي	إنكم لن تسعوا الناس بأموالكم ولكن بأخلاقكم

75	البخاري في الأدب	إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق
198	البيهقي	أوتي بامرأة زنت فأقرت فأمر برجمها (أثر)
191	البيهقي	أيتوني بخميس أو لبيس آخذه منكم (ص)
165	البخاري	صلوا كما رأيتموني أصلي (ف)
51	البخاري و مسلم	فإن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم
52	مسلم و أحمد	فإن دماءكم وأموالكم وأحسبه قال
108	البخاري و مسلم	فدين الله أحق بالقضاء
190	البخاري و مسلم	فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر (ك)
209	البخاري و مسلم	كان فيمن كان قبلكم رجل به جرح فجزع
53/48	مسلم	كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه

الصفحة	راوي الحديث	طرف الحديث
		(لا)
208/50	البخاري و مسلم	لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث
209	البخاري	لا عدوي ولا طيرة ولا هامة و صفر
		(ل)
292	الترمذي	ليس فيها شيء
188	البخاري	لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعا
190	ابن ماجة	ليس فيما دون خمسة من الإبل صدقة
		(م)
50	عبد الرزاق والطبراني	ما فائدة أفادها امرؤ مسلم خيرا له
209	البخاري و مسلم	من قتل نفسه بجديدة فحديده في يده
205	مسلم	من ستر مسلما في الدنيا ستره الله
112	أحمد و أبو داوود	من قتل دون ماله فهو شهيد
		(هـ)
21	البخاري	هو الله خير
		(ي)
49	البخاري	يا أيها الناس أي يوم هذا ؟ قالوا : يوم حرام

فهرس الأعلام

الصفحة	العلم
57	ابن الحاجب، عثمان بن أبي بكر بن يونس
199	ابن الحكم، عبد الله بن عبد الحكم بن أعين
199	ابن الماجشون ، أبو مروان عبد الملك بن عبد العزيز
47	ابن النجار الفتوحى ، تقي الدين محمد بن محمد
95	ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد
94	ابن إمام الكاملية، محمد بن عبد الرحمن
28	ابن أمير الحاج، محمد بن محمد بن محمد بن الحسن الحنفي
07	ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام
60	ابن رشد الحفيد، محمد بن محمد بن رشد القرطبي
94	ابن رشيق، أبو علي الحسين بن أبي الفضل
93	ابن عبد الشكور، محب الدين بن عبد الشكور البهاري
93	ابن فرحون ، إبراهيم بن علي بن برهان اليعمرى
200	أبو ثور، إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان البغدادي
56	الأزميري، سليمان بن عبد الله الكردي
26	الإسترباذي، رضي الدين محمد بن الحسن
42	الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن
199	أصبغ، بن الفرغ بن سعيد الأصبهاني
04	الآمدي، علي بن محمد بن سالم
93	الأنصاري ، أبو يحيى زكرياء بن محمد بن أحمد
42	البدخشى، محمد بن الحسن

الصفحة	العلم
46	البرماوي، محمد بن عبد الدايم المصري
43	البغدادى، أبو محمد موفق الدين ابن قدامة المقدسي
58	البناني، عبد الرحمن بن جار الله
58	البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد
28	تاج الدين السبكي، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي
64	الجزائري، طاهر بن صالح بن محمد بن موهوب
94	الجزري، محمد بن يوسف بن عبد الله بن محمود
13	الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي
43	الجوهري، إسماعيل بن حماد اللغوي
38	الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله
13	الدر دير، أحمد بن محمد العدوي
08	الدهلوي، أحمد شاه بن عبد الرحيم
26	الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن حسين
13	الراغب الأصبهاني، الحسين بن محمد بن الفاضل
33	الزر كشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله
189	الزنجاني، أبو البقاء محمود بن أحمد
22	سلطان العلماء، أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام السلمي
04	السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر
07	الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي
58	الشر بيني، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد

الصفحة	العلم
53	الشوكانى، محمد بن علي الصنعاني
20	الطوفي، سليمان بن عبد القوي
41	العامري، أبو الحسن محمد بن يوسف النيسابوري
95	عضد الدين الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار
58	العطار، حسن بن محمد بن محمود
05	الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي
34	الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان
21	الفيومي، أحمد بن أحمد بن علي
07	القاضي عياض، بن موسى بن عياض اليحصبي
04	القرافي، أحمد بن إدريس
95	القنوجي، محمد صديق حسن خان بن حسين بن علي
199	الكسائي، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد
12	الكفوي، أيوب بن موسى بن الحسين القزيمي الكفوي
46	المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد بن إبراهيم
14	المرداوي، علاء الدين علي بن سليمان بن أحمد
199	مطرف بن عبد الله بن مطرف بن سليمان
56	منلا خسرو، محمد بن فرموز بن علي
202	الهاملبي، أبو بكر بن علي بن موسى الهاملبي

قائمة بأسماء المصادر و المراجع

أ:المصادر الأصولية

- * ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي ، السعودية، ط1، 1423.
- * ابن إمام الكاملية ،كمال الدين محمد بن محمد بن عبد الرحمن، تسيير الوصول إلى مناهج الأصول من المنقول والمعقول، تح: عبد الفتاح أحمد قطب الدخيسي، الفاروق الحديثة، القاهرة، ط1، 2002.
- * ابن عبد الشكور محب الدين، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، ضبط: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط1، 2002.
- * أبو إسحاق الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي، الموافقات (إسرار التشريع)، تح:أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار بن عفان، ط1، 1997.
- * أبو حامد، محمد بن محمد الغزالي،المستصفى في أصول الفقه، تح: حمزة بن زهير حافظ د دار الطبع (د ط) (د ت) الإزميري، شرح مختصر العلامة منلا خسرو المسمي، مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول
- * الأصبهاني، أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن بن احمد ، بيان المختصر شرح مختصر بن الحاجب، تح: محمد مظهر بقا، جامعة أم القرى - السعودية ، ط ، ت ط
- * إمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، تح: عبد العظيم ديب، ط1، 2001.
- * الآمدي، سيف الدين ، الأحكام في أصول الأحكام، إشراف مكتب البحوث الإسلامية، دار الفكر بيروت - لبنان، ط1، 1997.
- * البدخشي ،محمد بن الحسن، شرح البدخشي على مناهج الأصول (المسمى منهاج العقول)، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بمصر، (د ط) (د ت) .
- * البقوري ،أبو عبد الله بن إبراهيم، ترتيب فروق القراني وتلخيصها والاستدراك عليها، تح: الميلودي بن جمعة والحبيب بن الطاهر، مؤسسة المعارف، بيروت - لبنان ، ط1، 2003.
- * تاج الدين، عبد الوهاب بن عبد الكافي ابن السبكي ، شرح المحلي على جمع الجوامع و حاشية البناني و تقارير الشريبي، دار الفكر، (د ط) و (د ت)

- * التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر ، شرح التلويح على التوضيح لمتن التلقيح، ضبط: زكريا عميرات ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط1، 1416هـ.
- * الجزري، شمس الدين محمد بن يوسف، معرج الوصول لمنهاج الأصول، تح: شعبان محمد إسماعيل، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1995.
- * الحسين بن رشيق المالكي، لباب الحصول في علم الأصول، تح: محمد غزالي عمر جايي، دار البحوث الإسلامية و إحياء التراث، ط1، 2001.
- * الرازي، فخر الدين ، الحصول في أصول الفقه ، تح: طه جابر فيض العلواني ، مؤسسة الرسالة، (د ط) و (د ت) الزركشي ، بدر الدين محمد بن بهدار ، البحر المحيط في أصول الفقه، تح: عبد الستار أبوغدة ،مراجعة عبد القادر عبد الله العاني دار الصفوة، ط1، 1988
- * الزنجاني، محمد بن أحمد، تخرج الفروع على الأصول ، تح: محمد أديب صالح، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1999.
- * السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن الكافي ، جمع الجوامع في أصول الفقه، علق عليه :عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط2، 2002
- * السبكي، تاج الدين، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي ، رفع الحجاب عن مختصر بن الحاجب ، تح: علي محمد معوض و عادل أحمد عبد الموجود عالم الكتب ، بيروت - لبنان، (د ط)، 1999
- * سلطان العلماء، أبي محمد العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1999.
- * السيوطي ،جلال الدين، شرح الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع، تح: محمد إبراهيم الحفناوي، مكتبة الإيمان المنصورة- القاهرة، (د ط)، 2000.
- * الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: صبحي بن حسن حلاق ،دار ابن كثير، بيروت - لبنان ، ط2 ، 2007.
- * الطوفي، رسالة في رعاية المصالح ، تح: أحمد عبد الحلیم السياح الدار المصرية اللبنانية - القاهرة ، ط1، 1993.
- شرح مختصر الروضة ، تح: عبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1990.
- * عضد الدين الإيجي، شرح مختصر المنهجي الأصولي م معه حواشيه، تح: محمد حسين محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط1، 2004.

- * الفتوحى ، ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز، شرح الكوكب المنير المسمى مختصر التحرير ، تح:محمد الزحيلي و نزيه حماد ،مكتبة العبيكان ، الرياض ، (د ط) ، 1993.
- * القرافى ،أبي العباس احمد بن إدريس، الفروق ومعه إدرار الشروق وحاشية فهديب الفروق، ضبط: خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ، ط 1، 1997.
- * القرافى ،أحمد بن إدريس ، شرح تفتيح الفصول في اختصار المحصول، دار الفكر، تنقيح و تصحيح مكتب الدراسات بدار الفكر ، بيروت، دط، 2004م.
- نفائس الأصول شرح المحصول، تح: عادل أحمد الموجود علي، محمد معوض،مكتبة نزار الباز، ط1، 1995.
- * محمد بن أمير الحاج ،التقرير والتحير شرح التحرير،تح: عبد الله محمود عمر ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1999.
- * المر داوي، علاء الدين أبي الحسن،التحير شرح التحرير، تح: أحمد بن محمد السراج، مكتبة الرشد الرباط، ط1، 2000.

ب: المراجع الأصولية

- * أبو المكارم إسماعيل عبد الحميد، الأدلة المختلف فيها وأثرها في الفقه الإسلامي دار السلم القاهرة د ط د ت ط
* أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده ، منشورات جريدة الزمن، ديسمبر، 1999.
- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، دار الكلمة المنصورة، ط 01 ، 1997.
* أحمد محمد البدوي ، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية ، دار النفائس، ط 1، 2000.
* إسماعيل الحسيني ، مقاصد الشريعة عند ابن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 01، 1995.
* بركات أحمد بن ملحم: مقاصد الشريعة في الشهادات، دار النفائس ، الأردن، ط 2005، 1.
* جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، دار الفكر دمشق، (د ط) ، 2003
* جميل محمد مبارك، نظرية الضرورة الشريعة حدودها وضوابطها ، دار الوفاء المنصورة - القاهرة، ط 1، 1997.
* الجيلالي المريني، القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي، دار ابن القيم، الدمام ، السعودية و دار ابن عفان، القاهرة، ط 1، 2002.
* الحبيب بن الخوجة، المقاصد بين علمي أصول الفقه و مقاصد الشريعة (دراسة لكتاب مقاصد الشريعة لابن عاشور) ، وزارة الأوقاف بدولة قطر، ط 1، 2000.
* حمادي العبيدي ،الشاطبي ومقاصد الشريعة ، دار قتيبة ، ط 1، 1992.
* زياد محمد احمدان، مقاصد الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة ببيروت، ط 1، 2004.

- * زين العابدين العبد محمد النور، رأي الأصوليين في المصلحة والاستحسان، دار البحوث الإسلامية و دراسة التراث ، الإمارات، ط1، 01، 2004.
- * سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط6، 2000.
- * الشنقيطي، محمد الأمين، نثر الورود على مراقبي السعود، تحقيق وإكمال: محمد ولد سيدي واد حبيب الشنقيطي، دار المنارة، السعودية، ط3، 2002.
- * طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، دار الهدى، بيروت ، ط1، 01، 2001.
- * عادل الشويخ، تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية، دار البشائر للثقافة والعلوم، طنطا، ط1، 01، 2000.
- * عبد الرحمان إبراهيم الكيلاني، قواعد المقاصد عن الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفكر دمشق ، ط1، 01، 2000.
- * عبد الحفيظ قطاش، الأصول الكبرى لنظرية المقاصد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006.
- * عبد الحكيم السعدي، مباحث العلة في القياس، دار البشائر الإسلامية ، بيروت ، ط1، 2000
- * عبد الرحمان بن معمر السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، دار ابن الجوزي، السعودية ، ط1، 1424
- * عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي و دار الفكر، دمشق، ط1، 2000.
- * عبد الكريم النملة، إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر، دار العاصمة، السعودية ، ط1، 1996.
- * عبد الله الكمامي ، مقاصد الشريعة في ضوء فقه الموازنات، دار ابن حزم، ط1، 2000.
- * عبد الله بن إبراهيم العلوم الشنقيطي، نشر البنود على مراقبي السعود، (د دار الطبع)، (د ط)، (د ت)
- * عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط1، 1994.
- * عمر بن صالح بن عمر، مقاصد الشريعة عند الإمام العز، دار النفائس، الأردن، ط1، 2003.
- * عيسى منون، نراس العقول في تحقيق معنى القياس عند علماء الأصول، عناية : إدارة الطباعة المنيرية، مطبعة التضامن الأخوي، ط1، (د ت)
- * القرضاوي، يوسف، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ط1، 1997، 2.
- * محمد الزحيلي، مقاصد الشريعة أساس حقوق الإنسان (ضمن مجموعة بحوث، بعنوان: مقاصد الشريعة محور حقوق الإنسان، مجموعة من الباحثين ، سلسلة كتاب الأمة رقم 87)، وزارة الأوقاف و الشؤون الدينية بدولة قطر، ط1، 2002.
- * محمد بن حين بن حسن الجيزاني، معالم أصول الفقه عند علماء السنة، دار ابن الجوزي ، السعودية، ط1، 1996.
- * محمد سعد بن أحمد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، دار الهجرة ، الرباط، ط1، 1998.

- * مصطفى بن كرامة مخدوم، قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، دار إشبيلية ، السعودية، ط1، 1999.
- * مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي، عناية: محمد يسري، دار اليسر، مصر، ط3، 2006.
- * مناع القطان ، تاريخ التشريع الإسلامي، دار المعارف ، الرياض، ط2، 1996.
- * نور الدين الخادمي ، الإجتهد المقاصدي، مكتبة الرشد، السعودية، ط1، 2005.
- * نور الدين عباسي، الإجتهد الإستصلاحي حجته و ضوابطه، دار ابن حزم السعودية، ط1. 2004.
- * وهبة الزحيلي ، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر ، دمشق، (د ط)، 2003.
- الوجيز في أصول الفقه، دار الفكر ، دمشق، ط1 معادة ، 1999.
- نظرية الضرورة الشرعية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1997.
- * وورقية عبد الرؤوف، ضوابط الإجتهد التتريلي، دار لبنان، بيروت، ط1، 2003.
- * يوسف العالم، نظرية الضرورة في الفقه الجنائي الإسلامي والقانون الجنائي الوضعي، دار النهضة، القاهرة و مطبعة جامعة القاهرة،
- * يوسف حامد البدوي، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار العلمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1994.

كتب الفقه

أ: المصادر الفقهية

- * ابن تيمية، تقي الدين أحمد ، مجموع الفتاوى ت: عامر الجزائر و أنور الباز، دار الوفاء المنصورة، ط3، 2005.
- * ابن رشد الحفيد أبو الوليد محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تح: علي محمد معوض و عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996.
- * إطفيش، محمد بن يوسف بن عيسى، شرح النيل وشقاء الغليل، مكتبة الإرشاد،
- * الخطاب، أبي عبد الله محمد بن محمد مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ت: زكريا عميرات دار الكتب العلمية بيروت ط1، 1995.
- * الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد، الشرح الكبير على الرسالة، مع تقارير عيش، إحياء الكتب العلمية عيسى البابي (د ط) و (د ت)
- * الصاوي، أحمد بن محمد ، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، ت: مصطفى كمال وصفي ، دار المعارف القاهرة (د ط) و (د ت)
- * القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، ت: محمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994.
- * الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط2، 1986.

ب: المراجع الفقهية

- * علي حفيف، أحكام المعاملات الشرعية، دار الفكر العربي ط3 (د ت ط)
- * القرضاوي، يوسف بن عبد الله، فقه الزكاة، مكتبة رحاب، الجزائر، ط 20
- * محمد علي جمعة، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، دار السلام، مصر، ط1، 2004.

كتب الحديث وشروحه

- * ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله: عارضضة الأحوذى بشرح سنن الترمذى، دار الكتب العلمية ، (د ط) (د ت)
- * ابن حنبل، مسند الإمام أحمد : تح: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1995.
- * ابن عبد البر، أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، تح: عبد المعطي أمين قلجعي، دار قتيبة، بيروت و دار الوعي، القاهرة، ط1، 1993.
- * أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي: عون المعبود شرح سنن أبي داوود، معه شرح ابن القيم، تح: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط2، 1969.
- * أبو داوود سليمان بن الأشعث: سنن أبي داوود مع معالم السنن للخطابي، عزت عبيد الدعاس و عادل السيد، دار ابن حزم ، بيروت، ط1، 1997.
- * أبو عوانة، يعقوب بن إسحاق الأسفرائني: مسند أبي عوانة، تح: أيمن بن عارف الدمشقي دار المعرفة ببيروت ، ط1، 1998.
- * أبو يعلى الموصلي، أحمد بن علي بن المثني التميمي: مسند أبي يعلى الموصلي ، تح: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث دمشق، ط1، 1973.
- * أبي عبد الله الحاكم النيسابوري: المستدرک علی صحیحین ، دار الحرمين، السعودية، ط1، 1997.
- * الألباني، محمد ناصر الدين: صحيح سنن الترمذى، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 2000.
- صحيح الأدب المفرد للبخاري، مكتبة الدليل، السعودية، ط4، 1997.
- ضعيف الجامع الصغير وزيادته، المكتبة الإسلامى، بيروت، ط3، 1988.
- * الترمذى، أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة: الجامع الصحيح وهو (سنن الترمذى)، تح: أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابى الحلبي، ط2، 1978.
- * الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد: المعجم الكبير، تح: حمدي عبد الحميد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، 1983.
- * العسقلاني، أحمد علي بن حجر: فتح الباري شرح صحيح البخاري تح: محمود بن الجميل، مكتبة الصفا ، القاهرة، ط1، 2003.

- * علي حسن الحلبي وإبراهيم طه القيسي وحمد محمود مراد: موسوعة الأحاديث والآثار الضعيفة، مكتبة المعارف الرياض، ط1، 1999.
- * الكشميري محمد أنور شاه بن معظم شاه، الهندي: العرف الشذي لشرح سنن الترمذي، تح: محمد أحمد شاكر مؤسسة ضحي، ط1، (د ت)
- * النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب: السنن الكبرى، تح: حسن عبد المنعم شليبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2001.
- * النووي، محمد الدين بن زكريا: شرح النووي على صحيح مسلم، تح: محمود بن عبادي بن عبد الحلیم، مكتبة الصفا، ط1، 2003.

مكتبة التفسير وعلوم القرآن

- * ابن باديس عبد الحميد: مجالس التذكير من كلام العلامة الخبير، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ط1، 1982.
- * ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر: تفسير القرآن العظيم، تح: محمد بن الحميل و وليد بن محمد بن سلام و خالد بن محمد بن عثمان، مكتبة الصفا، القاهرة، ط1، 2002.
- * البقاعي، برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر: تفسير البقاعي (نظم الدرر في تناسب الآيات و السور)، تح: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت (د ط)، 1995.
- * القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تح: عماد زكي البارودي وخير سعيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، (د ط) (د ت).
- * الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي: أحكام القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، (د ط) (د ت).
- * الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن حسن: تفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار الفكر، بيروت، ط1، 1981.
- * الزمخشري جار الله أبي القياس محمد بن عمر: تفسير الكشاف، تح: عادل أحمد عبد الوهاب الموجود و علي محمد معرض مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1987.

مكتبة العامة و الفكر الإسلامي

- * ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم: رسالة في العقل والروح ضمن مجموعة الرسائل المنبرية، مجموعة من العلماء، إدارة الطباعة المنبرية لصاحبها محمد منير عبدة أغا الدمشقي، (د ط)، (د ت)
- * ابن قيم، إغانة اللفهان من مصائد الشيطان، محققة غير أن المحقق غير مذكور، دار العقيدة، القاهرة، ط1، 2003.
- * حبنكة الميداني، عبد الرحمن بن حسن: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال و المناظرة، دار القلم، دمشق، ط1، 1993.
- * دراز، محمد عبد الله: الدين، بحوث ممهدة لدراسة الأديان، دار القلم، الكويت، (د ط) (د ت).
- * سعود بن عبد العزيز الخلف: دراسات في الأديان اليهودية و النصرانية، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط1، 1997.

* طالبي عمار: اصطلاحات الفلاسفة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د ط)، 1983.

* عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن بن ملوح: موسوعة نظرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم، دار الوسيلة، السعودية، ط1، 1988.

* الفارابي، أبو نصر: الألفاظ المستعملة في المنطق تح: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، (د ت).

كتب التراجم والميسر

* ابن عماد ، أبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد، شذرات الذهب في معرفة أخبار من ذهب، تح: عبد القادر الأرنؤوط و محمد الأرنؤوط، دار ابن كثير— دمشق، ط1، 1988.

* ابن فرحون، إبراهيم بن نور الدين، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، تح: مأمون بن محيي الدين الجنان دارالمكتبة العلمية ط1، 1996.

* ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، اعتنى به : عبد العليم خان، عالم الكتب بيروت، ط1، 1987.

* ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر: البداية و النهاية، تح: محمد محمد تامر و شريف محمد و محمد عبد العظيم و محمد سعيد محمد ، دار الوعي، الجزائر، (د ط) 2006.

* أبو بكر بن هداية الله الحسيني، طبقات الشافعية، تح: عادل نويهض، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1971.

* الأذنروي، أحمد بن محمد، طبقات المفسرين، تح: سليمان بن الصالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم في المدينة المنورة ط1، 1997.

* إلياس سر كيس، معجم المطبوعات العربية، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، (د ط)، 1410هـ.

* البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين وأسماء المؤلفين و آثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج1 طبع سنة 1950 (معادة) و ج2 طبع سنة 1955 (معادة).

* خير الدين الزركلي ، الأعلام ، دار العلم للملايين، ط5، 1980.

* الداودي، محمد بن علي بن أحمد، طبقات المفسرين، تح: علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة ، ط2، 1994.

* الذهبي ، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط9، 1993.

* السبكي، تاج الدين، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود محمد الطناحي و عبد الفتاح محمد الحاو، دار إحياء الكتب العربية، مطبعة عيسى البابي، ط1، 1964.

* السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة، بيروت، (د ط) (د ت).

* السيوطي، جلال الدين، طبقات المفسرين، تح: علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1976.

* السيوطي، عبد الرحمان، بغية الوعاة في طبقات اللغويين، تح: محمد إبراهيم أبو الفضل، دار الفكر، ط2، 1979.

- * شهاب الدين أبي الفضل احمد بن علي العسقلاني، الدرر الكاملة في أعيان المائة الثامنة، تح: محمد عبد المعيد ضمان دائرة المعارف الثمانية - الهند (د ط)، 1972.
- * الشوكاني، محمد بن علي، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، تح: حسن العمري، دار الفكر، دمشق، ط1، 1998.
- * الشيرازي الشافعي، طبقات الفقهاء، تح: إحسان عباس، دار الرائد العربي، (د ص)، 1970.
- * عادل نويهض، معجم المفسرين، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، ط1988، 3.
- * عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى دار إحياء التراث العربي، (د ط)، (د ت).
- * مخلوف، محمد بن محمد، شجرة النور الزكية، المكتبة السلفية، القاهرة، (د ط)، 1349هـ.

كتب المعاجم و اللغة

- * ابن الأثير، المجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري: النهاية في غريب الحديث و الأثر، تح: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د ط) (د ت).
- * ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب، تح: نخبة من العمال بدار المعارف، دار المعارف، القاهرة، (د ط) (د ت).
- * الإصفيهاني، الحسين بن محمد: مفردات غريب القرآن، تح: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، (د ط) (د ت).
- * الأنصاري، زين الدين أبو يحيى زكريا بن محمد بن زكريا: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، تح: مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1991.
- * الجرجاني، علي بن محمد الشريف: التعريفات، مكتبة لبنان، (د ط)، 1985.
- * الجوهري، إسماعيل بن حماد: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1990.
- * الرازي، محمد ابن أبي بكر بن عبد القادر: مختار الصحاح محمد، ضبط: مصطفى ديب البغا، دار الهدى، عين ميلة، الجزائر، ط4، 1990.
- * الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس، تح: عبد الستار محمد فراج، وزارت الإرشاد والإفتاء، الكويت، (د ط)، 1965.
- * الزمخشري جار الله محمد بن عمر: أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.
- الفائق في غير بن الحديث والأثر، تح: علي محمد البخاري و محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت، (د ط)، 1993.
- * الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم: القاموس المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995.

- * الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، ط1، 1996.
- * الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني: الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1992.
- * مخلوف، حسين محمد: كلمات القرآن تفسير وبيان، مكتبة رحاب، الجزائر، (د ط) (د ت)

الرسائل و الدوريات و المجلات

- * سميح عبد الوهاب الجندي، أهمية المقاصد في الشريعة الإسلامية إشراف: الدكتور، حسن محمد الأهدل، دار الأيمان، مصر و دار لقمان (د ت) (ود ط)
- * صونيا وافق، حفظ العرض في القرآن الكريم، رسالة دكتوراة من جامعة الأمير عبد القادر بدولة الجزائر لسنة 2003، إشراف الدكتور، أحمد رحماني مكتبة الدوريات بأدرار رقم 20.
- * الساسي حسناوي: صيانة العرض و النسب في القرآن الكريم، مذكرة ماجستير من جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة، 1999 إشراف: سعيد فكر دوريات أدرار، رقم 169.
- * سوابغة مخلوف: مقاصد الشريعة عند ابن عاشور، ماجستير قسنطينة 1996، إشراف إسماعيل يحي رضوان مكتبة الدوريات بأدرار رقم 76.
- * عادل مبارك المطيرات: أحكام الجوائح في الفقه الإسلامي وصلتها بنظري الضرورة والظروف الطارئة مذكرة ماجستير، إشراف محمد بلتاجي حسان (د ط)، 2001.
- * عبد الرؤف دبابش: حرمة الأجساد و أثرها في التشريع الإسلامي، ماجستير من المعهد العالي بباتنة، لسنة 1997/1996، إشراف محمد محدة.
- * عبد الرحمان يوسف القرضاوي: نظرية المقاصد بين ابن تيمية و جمهور الأصوليين، إشراف محمد بلتاجي حسان (د ط) (د ت).
- * عبد الرحمن عبد المجيد جمعة الجزازي، القواعد الفقهية المستخرجة من أعلام الموقعين، تقديم بكر بن عبد الله أبو زيد، دار ابن القيم و دار ابن عفان، ط1، 1421هـ.
- * حبيبة معنصر: مقصد الحرية عند ابن عاشور، ماجستير من جامعة قسنطينة لسنة 2003/2002، مكتبة الدوريات بجامعة الأمير، رقم 216 (73/1).
- * مجلة المسلم المعاصر عدد 103 السنة السادسة و العشرون.
- * مقاصد الشريعة أفاق و تجديد (مجلة)، حوارات مع المفكرين، دار الفكر، دمشق، ط1، 2002.
- * عز الدين بن زغنية: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، أطروحة دكتوراة، إشراف محمد أبو الاجفان، لسنة 1994 دوريات أدرار رقم 51
- * منصور رحماني: حفظ النفس في الشريعة الإسلامية، مذكرة ماجستير جامعة قسنطينة، إشراف: الدكتور، محمد محدة، دوريات أدرار، رقم (211)، 1993.

فهرس الموضوعات

الفصل الأول

- 01 تحديد مفهوم الضروريات وبيان محدها
- 02 تمهيد
- 03 المبحث الأول: مفهوم الضروريات الخمس وبيان مطالباتها
- 04 تقديم
- 04 المطلوب الأول: المقاصد الضرورية وتعريفها
- 05 *الفرع الأول: مصطلح المقاصد
- 05 - البند الأول: المقاصد لغة و اصطلاحا
- 10 - البند الثاني: علاقة المقاصد بالمصالح
- 11 - البند الثالث: الفرق بين المقاصد و المصالح
- 12 *الفرع الثاني: مصطلح الضرورة
- 12 - البند الأول: تعريف الضرورة لغة و اصطلاحا
- 15 - البند الثاني: تعريف المقاصد الضرورية
- 17 - البند الثالث: نظرة حول تعريف الشاطبي
- 18 - البند الرابع: تعريف المعاصرين للمقاصد الضرورية
- 19 الخلاصة:
- 19 المطلوب الثاني: بيان المصطلحات ذات الصلة بالمقاصد الضرورية
- 18 تقديم
- 20 * الفرع الأول: مصطلح المصلحة
- 20 - البند الأول: معنى المصلحة عند أهل اللغة
- 20 - البند الثاني: معناها عند العلماء
- 21 - البند الثالث: دلالة المعاني اللغوية للمصلحة أشتات

- 25 - البند الرابع: المصلحة اصطلاحا
- 28 * الفرع الثاني: مصطلح المناسبة أو المناسب الضروري
- 29 - البند الأول: تعريف المناسبة لغة
- 29 - البند الثاني: المناسبة اصطلاحا
- 30 - البند الثالث: العلاقة بين المناسبة و المصلحة
- 32 * الفرع الثالث: مصطلح لأصول والكليات الضرورية
- 32 - البند الأول: معنى مصطلح الأصول
- 32 - البند الثاني: معنى مصطلح الكليات
- 33 - البند الثالث: معنى الكل عند المناطقة
- 36 - البند الرابع: رأينا في تحديد المصطلح
- 36 * **الخلاصة:**

38 **المبحث الثاني: بيان محدد الضروريات وحصرها**

39 **تمهيد**

المطلب الأول: الضروريات عند القدامى

40 **تقديم:**

- 40 * الفرع الأول: عدد الضروريات عند القدامى
- 41 - البند الأول: اكتشاف الضروريات الخمس
- 42 - البند الثاني: الاختلاف في تسمية الضروريات الخمس
- 43 - البند الثالث: علاقة النسل بالنسب
- 45 * الفرع الثاني: الاختلاف في ضروري العرض
- 45 - البند الأول: مناقشة الرأي القائل بضرورة العرض
- 49 - البند الثاني: أدلة اعتبار العرض ضروريا سادسا والرد عليه
- 55 * الفرع الثالث: مبررات الحصر عند القدامى
- 55 - البند الأول: مناقشة تبرير الأمدي ومن تبعه في ذلك
- 60 - البند الثاني: الضروريات عند القدامى مربوطة بالحدود
- 62 - البند الثالث: رأي ابن تيمية في ربط الضروريات بالحدود

المطلب الثاني: عدد الضرورات عند المعاصرين

- 63 * **تقديم:**
- 63 * الفرع الأول: رأي المعاصرين في عدد الضرورات
- 63 - البند الأول: المعاصرون ورأيهم في عدد الضرورات
- 64 - البند الثاني: المقاصد الضرورية في نظر المجددين
- 66 - البند الثالث: تبريرات المعاصرين للزيادة على الضرورات الخمس
- 68 * الفرع الثاني: الإضافات المقاصدية عند المعاصرين
- 68 - البند الأول: ضروري العدل
- 72 - البند الثاني: مقصد الحرية
- 74 - البند الثالث: حفظ الأمن و الكرامة الإنسانية و حفظ الدولة
- 77 - البند الرابع: حفظ الكون و حفظ الجسد
- 80 * الفرع الثالث: المقاصد برؤية جديدة
- 80 - البند الأول: رأي طه جابر العلواني والمقاصد العالية الحاكمة
- 82 - البند الثاني: رأي جمال الدين عطية والمجالات المقاصدية
- 84 - البند الثالث: رؤية طه عبد الرحمن
- البند الرابع: أدلة بعض المعاصرين على خماسية المقاصد
- 86 ومنا قشتها
- 88 **الخلاصة:**

الفصل الثاني

- 89 **ترتيب الضرورات بين القدامى و المعاصرين**
- 90 **تمهيد:**
- 91 **المبحث الأول: ترتيب الضرورات عند القدامى**
- 92 **تقديم**
- المطلب الأول: القدامى و ترتيب الضرورات**
- 93 * الفرع الأول: تقديم الدين على النفس أحدهما على الآخر

- 94 * الفرع الثاني: الخلاف في ترتيب النسل و العقل
- 96 * الفرع الثالث: تقديم الكل على الدينية
- 99 **الخلاصة:** مع جدول ترتيب الضروريات عند العلماء

المطلب الثاني: تبريرات ترتيب الضروريات عند القدامى و معياره

- 105 * الفرع الأول: الأمدى وتبرير ترتيب الضروريات
- 105 * الفرع الثاني: تبرير الجزري وغيره
- 109 * الفرع الثالث: معيار ترتيب الضروريات عند القدامى
- 110 - المعيار القائم على الوجود التعبدى للإنسان
- 111 - المعيار القائم على الوجود الذاتى للإنسان

الخلاصة:

المبحث الثاني: ترتيب الضروريات عند المعاصرين

وتبريراتهم 113

المطلب الأول: ترتيب المعاصرين وتبريراتهم

تقديم:

- 114 * الفرع الأول: ترتيب القائلين بالحصر
- 115 - البند الأول: ترتيب القائلين بالحصر في الخمس المذكورة
- 117 - البند الثاني: مناقشة الأستاذ قطاش في دعس
- 116 - البند الثالث: الترتيب المختار للدكتورين المريني و الريسوني ومناقشته

- 119 * الفرع الثاني: رأي الشيخ علي جمعة في الترتيب
- * الفرع الثالث: المعيار المعتمد في الترتيب الضروريات عند

المعاصرين 123

المطلب الثاني: إشكالية الترتيب عند تفعيل المقاصد الضرورية

تقديم:

- 124 * الفرع الأول: العز و إشكالية الأولويات في ترتيب المقاصد

- 127 * الفرع الثاني: الشاطبي وإشكالية الأولويات
- 128 * الفرع الثالث: المعاصرون وإشكالية الأولويات
- 131 **الخلاصة**

الفصل الثالث

أثر الاختلاف في ترتيب المقاصد الضرورية على الفروع الفقهية

134 **تمهيد**

المبحث الأول: المقاصد الضرورية بين التضييق و التوسيع

135 **تقديم:**

المطلب الأول: المقاصد الضرورية خائما و موقعا في البناء

المقاصدي 135

136 * الفرع الأول: التضييق و التوسيع في أعمال المقاصد الضرورية

136 - البند الأول: القائلون بالعمل بالمصلحة مطلقا

138 - البند الثاني: القائلون بالمصلحة الملائمة أو بشروط معينة

138 * الفرع الثاني: خصائص المقاصد الضرورية

139 - البند الأول: مقاصد قرآنية

140 - البند الثاني: مقاصد إنسانية

142 - البند الثالث: خاصية الشمول أو خاصية العموم في تكليف

143 * الفرع الرابع: موقع المقاصد الضرورية داخل البناء المقاصدي

143 - البند الأول: أقسام المقاصد الشرعية

144 - البند الثاني: موقع المقاصد الضرورية في البناء المقاصدي

- البند الثالث: وجهة نظر في موقع الضروريات في البناء

147 المقاصدي

المطلب الثاني: علاقة الأحكام الشرعية بالمقاصد الضرورية

تقديم:

150

* الفرع الأول: العز ومعيار ا ربط الأحكام بالمقاصد

153

- البند الأول: المعيار الموضوعي عند العز

155

- البند الثاني: المعيار الشكلي عند العز

156

- البند الثالث: سبب استعمال العز للمعيارين

157

- البند الرابع: آليات الآخذ بالمعيار الموضوعي عند العز

160

* الفرع الثاني: الشاطبي و معيار معرفة المقاصد و الأحكام

160

- البند الأول: تحديد المسألة عند الشاطبي

162

- البند الثاني: الشاطبي و المعيار الموضوعي

164

- البند الثالث: المعيار الشكلي عند الشاطبي

168

- البند الرابع: آليات الآخذ بالمعيار الموضوعي عند الشاطبي

171

* الفرع الثالث: طرق معرفة الأحكام و المصالح عند بعض العلماء

171

- البند الأول: القرافي و المعيار الموضوعي

172

- البند الثاني: مصطفى زيد و المعيار الموضوعي

174

- البند الرابع: الخادمي و معايير التعرف على الأحكام و المصالح

175

الخلاصة:

المبحث الثاني: نماذج تطبيقية عن أثر الاختلاف

177

تمهيد:

178

المطلب الأول: الضروريات الخمس وأثرها على الفروع

178

* الفرع الأول: دراسة الضروريات بين النظرية و التطبيق

178

* الفرع الثاني: جوانب تأثير الضروريات على الفروع

180

- البند الأول: المقاصد الضرورية مؤكدة للحكم

185

- البند الثاني: المقاصد الضرورية مقررة للحكم

188

- البند الثالث: المقاصد الضرورية مرجحة لحكم على آخر

أمثلة ذلك:

189

- إخراج القيمة بدل العين في الزكاة

190

- مسألة زكاة الخضروات

المطلب الثالث: مسائل تطبيقية لأثر الضروريات على الفروع

192 تقديم

* الفرع الأول: مسائل تطبيقية من الفقه القديم

192 - البند الأول: مسألة التترس

194 - البند الثاني: مسألة التولي يوم الزحف

196 - البند الثالث: أكل مال الغير في حالة الاضطرار

197 - البند الرابع: الإكراه على الزنا

199 * الفرع الثاني: مسائل من الواقع المعاصر

199 - البند الأول: مسألة حكم الإجهاض للمغتصبة

206 - البند الثاني: مسألة قتل الرحمة من وجهة مقاصدية

211 - البند الثالث: مسألة رتق غشاء البكارة لمن اغتصبت

216 الخلاصة:

217 * الخاتمة و النتائج

220 * التوصيات

222 * ملخص الرسالة باللغتين (العربية و الإنجليزية)

الفهارس العامة

228 * فهرس الآيات القرآنية

230 * فهرس الأحاديث النبوية

232 * فهرس الأعلام المترجم لهم

235 * قائمة المصادر و المراجع

246 * فهرس الموضوعات

