

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



كلية الشريعة والاقتصاد

قسم الفقه وأصوله

جامعة الأمير عبد القادر

للعلوم الإسلامية

قسنطينة

رقم التسجيل: 04/د/ف/أ/ش ح / 09

الرقم التسلسلي:

نظرية الحاجة الشرعية

دراسة أصولية مقاصدية

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الفقه وأصوله

تحت إشراف الأستاذ:

أ.د. كمال لدع

تقديم الطالب:

عبد الرحيم بن غاشي

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
محمد بوركاب	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة	رئيساً
كمال لدع	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة	مشرفاً ومقرراً
مقلاتي صحراوي	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة	عضواً
عبد القادر بن عزوز	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر - 1	عضواً
بويكر بعداش	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة	عضواً
مسعودة علوش	أستاذ محاضر	جامعة الجزائر - 1	عضواً

السنة الجامعية: 1436هـ - 1437هـ / 2015م - 2016م

المقدمة

الحمدُ لله فاطر السماوات والأرض، جاعلِ الملائكة رسلاً أولي أجنحةٍ مثنى وثلاث ورباع، يزيد في الخلق ما يشاء؛ إنَّ الله على كل شيء قدير.

الحمدُ لله الذي خَلقَ السماواتِ والأرضَ، وجعلَ الظلماتِ والنورَ، ثم الذين كفروا برّبهم يعدلون.

الحمدُ لله الذي خَلقَ السماواتِ والأرضَ بالحقِّ، وأرسلَ رُسُلَهُ بالدينِ الصّديقِ، وجعلَ مسكاً ختامهم سيّدنا محمّداً البدر التّمام، المبعوث بشريعة الختام، ومنهج القوام، نبيّ المرحمة والملحمة، من أقسم الله تبارك وتعالى بعمره، تنويهاً بقدره، وتنبههاً على جليل أمره؛ فقال جلّ من قائل: ﴿لَعَمْرِكَ إِنَّهُمْ لَنفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ (٧٢)؛ فأكرم به من عُمر كلِّ أطواره أنوار، تعشّتها أسرار؛ عُمرُ جهادٍ وتضحية، وجلاد وتزكية؛ من أجل كشف الظلماء، وإزاحة الغمّاء، وتنوير الأفتدة، بالأنوار المُسعدة، ﴿هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾ (٢)؛ فاللهم صلِّ وسلِّم وبارك عليه، صلاةً وسلاماً يرفعانه إلى مقام الوسيلة، ويكونان لنا بفضلِكَ من موجبات الشفاعة يوم لا ينفع مالٌ ولا حيلة؛ أمّا بعد:

فإنَّ الله تعالى خَلقَ البشرَ ولم يتركهم هملاً؛ بل أرسل إليهم رسلاً وأنزل معهم كتباً ليهديهم بإذنه إلى المقصد الأوّل من خَلقهم في هذه الحياة الدنيا، وهو توحيد الله تعالى في عبادته؛ قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٥٦) (٣). ولهذا، جاءت

(١) سورة الحجر، الآية 72.

(٢) سورة البقرة، الآية 185.

(٣) سورة الذاريات، الآية 56.

الشريعة الإسلامية داعيةً إلى هذا المقصد الأعلى، والمطلب الأولى في قوله تعالى:

﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾⁽¹⁾، مبيّنة أنّ هذه الدعوة هي شأن كلِّ الرُّسل قبل

رسولنا الكريم محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ

إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾⁽²⁾.

والله تعالى كما أمر عباده بالتوحيد، أمرهم بعبادات أخرى تقوم أسسها عليه، ولا يُتصوّر حقيقتها إلاّ به؛ فأمرهم بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحجّ بيت الله الحرام وغيرها من الواجبات العينية، وأمرهم بطلب العلم والتفقه في الدين والجهاد في سبيل الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها من الواجبات الكفائية.

وعلماء الأصول إذ نظروا إلى هذه التكليفات الشرعية، نظروا إليها نظرةً كاملةً شاملةً غير قاصرة؛ جمعت بين المبنى والمعنى، بين النص والحكمة، وأدرجوها ضمن مقصد عام وضرورة من ضرورات الحياة، أطلقوا عليها: ضرورة حفظ الدين.

ولا يخفى على الدارسين أنّ الأصوليين استقرأوا آيات الكتاب العزيز وأحاديث السنّة المطهّرة ووقفوا على ضروراتٍ أُخر غير ضرورة حفظ الدين، وكانت جملتها عند الجمهور خمساً؛ وهي: ضرورة حفظ الدين - وهي كالأصل لغيرها - وضرورة حفظ النفس، وضرورة حفظ العقل، وضرورة حفظ النسل، وضرورة حفظ المال.

إذاً، فالدين والنفس والعقل والنسل والمال ضروراتٌ في الحياة، لا يمكن أن يستقيم العالم إلاّ بها؛ إذ الضرورة ما لا بدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث لو أهملت أو

(1) سورة النساء، الآية 36.

(2) سورة الأنبياء، الآية 25.

فُقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهاجر وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين.

لكن، لا يفهم من ذلك أنّ الشريعة لم تأتِ إلاّ بأحكام مراعاة الضرورة، سواء من جانب الوجود أم من جانب العدم؛ بل وُضعت أيضاً للمحافظة على ما يحتاج إليه المكلف من أمور في حياته، وإنّ لم تبلغ ذلك الحدّ من الاضطرار!

فمصالح الدّين والدنيا، وإن قامت فعلاً على الضرورات، إلاّ أنّ حياة المكلف لا تخلو من حوادث وتصرفات، وظروف وملايساتٍ وحاجاتٍ تعترض طريقه أثناء انشغاله بتحصيل الضرورات. والشريعة إنّ لم تُراعِ هذه الظروف والحاجات بالحفاظ على بيان أحكامها؛ لأدى ذلك إلى وقوع ضيقٍ وحرَجٍ وعنَتٍ، وقلقٍ ومشقّةٍ وعُسْرٍ؛ تُثقل ذمّة المكلف، ويصبح تحصيله لتلك الضرورات محتملاً غير محققٍ؛ إذ قد يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما.

فالحاجيات لم يبلغ فيها الافتقار مبلغ الضرورة بحيث لو فُقدت لاختلّ نظام الحياة ولتعطلت المنافع، بل لو فُقدت لَلحِقَ الناسَ عنَتٌ ومشقّةٌ وحرَجٌ يشوّش عليهم صفو حياتهم في مختلف مظاهرها من عبادات وعادات ومعاملات.

أضف إلى ذلك أنّ أكثر القضايا الفقهيّة المعاصرة، سواء تلك التي وقع البتُّ فيها من طرف الجامع الفقهيّة أو تلك التي لا تزال منشورةً أمامها، تُرجع إلى إشكالية تقدير الحاجة، وتقدير الحكم الذي ينشأ عنها: هل تلحق بالضرورة فتُعطى حُكمها أو لا تلحق بها؟ سواء كانت قضايا طبيّة، أو قضايا اقتصادية، أو قضايا سياسية.

من أجل هذا وذاك، أردتُ أن أخصَّ هذه الناحية من إعمال الحاجة ومكانتها في الشريعة بالبحث والجمع والتمحيص والتحليل؛ فسمَّيتُ موضوعي بإذن الله تعالى: "نظرية الحاجة الشرعية: دراسة أصولية مقاصدية".

إشكالية الموضوع:

إنَّ الإشكالية الرئيسة التي أريد أن أُجيب عنها من خلال هذا البحث هي: ما حقيقة الحاجة في الشريعة الإسلامية؟ وكيف نَظَرَ الشارعُ الحكيمُ في تشريع الأحكام إليها؟ وكيف يمكن للاجتهاد بناءً الأحكام الفقهيَّة على أساسٍ من الحاجة الشرعيَّة، استناداً إلى منهج الشرع في اعتبار الحاجة والتعويل عليها في أحكامه؟

وإلى جانب هذه الإشكالية الرئيسة، هناك إشكالاتٌ أخرى فرعية، تُسهمُ الإجابة عنها -بلا شك- في حلِّ أجزاء الإشكالية الرئيسة، ومن أهمّها:

1- ما هي ضوابط الحاجة المعتبرة شرعاً؟ وما الفروق بينها وبين الضرورة؟ وهل يمكن للحاجة أن تنزل منزلة الضرورة؛ فيباح المحرَّم لحاجة الناس إلى اقترافه، كما هو الشأن بالنسبة إلى الضرورة؟

2- ما هي أسباب الحاجة الشرعية؟ وما هي أنواعها؟ وهل يشترط العلماء شروطاً لاعتبارها؟

3- ما صلة الحاجة بالرُّخص العامَّة والخاصة؟ وما علاقتها بالمشقَّة ورفع الحرج؟ وهل اعتُبرت الحاجة في الأحكام التي جاءت على خلاف القياس؟

4- هل اختصَّت الحاجة بمجال فقهيٍّ أو أصوليٍّ واحد، أم أنَّ هناك مجالاتٍ أخرى كانت الحاجة عاملاً أساسياً في بعض أحكامها؟

5- ما دور المصالح المرسله والاستحسان والعرف والذرائع في اعتبار الحاجة؟

6- ما دور الحاجة في الموازنة بين المصالح والمفاسد والترجيح بينها؟

7- ما هي الآثار المترتبة على اعتبار الحاجة في الأحكام؟ وما حكم الحاجات إذا

تعارضت؟

8- ما هي القواعد الفقهية التي تعلقت بالحاجة: سواء كان تعلّقها مباشراً أم ضمناً؟

هذه أهمّ التساؤلات التي يريد الباحث أن يجيب عنها ليصل إلى حقيقة الحاجة

الشرعية بإذن الله تعالى.

أهمية الموضوع محلّ البحث:

وتظهر أهمية الموضوع محلّ البحث؛ في النقاط الآتية:

1- لقد توجّهت دراسات الباحثين إلى تناول الضّورة بالبحث والدراسة، ولم يكن

للحاجة تلك العناية التي كانت لقسميتها الضّورة؛ رغم كَوْنِ غالب المصالح المتعلقة بالفرد

والأمة مصالح حرجية.

2- إنّ عمارة المصالح المرسله في الشريعة ترتكز على الحاجة وتدور في فلكها، فمن

استقرأ المصالح في رتبها الثلاث؛ يلحظ أنّ جُلَّ هذه المصالح آيلة إلى رتبة الحاجيات،

ومنتظمة في سلكها.

3- معلوم عند الباحثين أنّ الرّتب البيئية (أي: الواقعة بين رتبتين)؛ ممّا يكتنفها

الإشكال ويعتوزها العموض؛ بحكم مجاذبة الطرفين: الأعلى والأدنى (والحاجة واقعة بين

الضرورة والتّحسين)؛ فكانت دراسة هذه الرّتبة من الأهميّة بمكان؛ رفقًا للإشكال، ودفعًا للغموض.

4- ممّا يستوقفُ الباحثَ أنّ مفهومَ الحاجةِ وضوابطها؛ غيرُ محرّرةٍ ذلكَ التّحريرِ الذي يَشْفِي غَلِيلَ النَّاطِرِ؛ فجاءتْ هذه الدّراسةُ لتبحثَ في الحاجة؛ حقيقةً ومفهوميًا، وتُبيّن الضّوابطَ التي تحكّمها.

5- وتظهرُ أهميّةُ بحثِ هذا الموضوعِ بإبرازِ المجالاتِ التي تُعدُّ فيها الحاجةُ عنصراً تكوينيّاً؛ فأبرزُ هذه المجالاتِ: المجالُ الاقتصاديُّ بما يحويه من أحكامِ المعاملاتِ، ومجالُ السّياسةِ الشّرعيّةِ، وليس خافياً بأنّ هذين المجالينِ من جليلِ المجالاتِ التي يكونُ الاجتهادُ الفقهيّ فيها متجدّداً وماسّاً؛ وذلك راجع لتجدّد حاجاتِ الأُمّة.

6- إذا كانتِ الضرورةُ بتلك الأهميّة التي جعلت العلماءَ قديماً وحديثاً يُخصّصونها بالبيان والإيضاح أكثر من قسيميّتها، وإذا كان الشاطيُّ قد قرّر أنّ الإحلالَ بالحاجة مطلقاً قد يؤدّي إلى الإحلال بالضرورة بوجهٍ ما؛ فإنّ الاهتمامَ بالحاجة دراسةً وبحثاً هو من تمام الاهتمام بالضرورة.

أسباب اختيار الموضوع:

ولقد دعاني إلى البحث في هذا الموضوع، جملة أسباب؛ منها:

1- تهافُ كثير من الناس في زماننا إلى اقتراف بعض المحرّمات المنصوص على تحريمها: كالربا والرشوة؛ بحجّة الضرورة. والناظر في حقيقة أمرهم لا يجد إلاّ حاجةً ظرفيّةً مؤقتةً مسّت بعضَ مصالحهم الدنيوية، حسبوها ضرورة؛ فهذا ممّا دفع الباحثَ إلى إثارة موضوع الحاجة

والبحث في مكوناته؛ لتبين حقيقتها من حقيقة الضرورة، ومدى تجويز الحرام بالاعتماد عليها.

2- تَوَجُّهُ كَثِيرٍ مِنَ الدَّرَاسَاتِ الأَصُولِيَّةِ وَالْمَقَاصِدِيَّةِ الأَكَادِمِيَّةِ إِلَى الاعْتِنَاءِ بِالضَّرُورَةِ وَأَحْوَالِهَا، وَلَمْ تَلَقَّ الْحَاجَةَ ذَلِكَ الْاهْتِمَامَ، رَغْمَ مَكَانَتِهَا فِي التَّشْرِيعِ وَبَاعِهَا فِي مِرَاعَاةِ أَحْوَالِ النَّاسِ؛ وَهُوَ الَّذِي رَغِبْنِي فِي بَحْثِهَا فِي دَرَاةٍ أكَادِمِيَّةٍ مُتَخَصِّصَةٍ.

3- تَوَفُّرُ مَادَّةٍ عِلْمِيَّةٍ لَا بِأَسْبَاطٍ حَوْلَ الْحَاجَةِ، مَبْنُوتَةٍ فِي بَطُونِ كُتُبِ الأَصُولِ وَالْمَقَاصِدِ وَالْفِقْهِ وَقَوَاعِدِهِ، مِنْهَا مَا هُوَ مَذْكُورٌ فِي مَحَلِّهِ، وَمِنْهَا مَا هُوَ مَذْكُورٌ عَلَى هَامِشٍ تَأْصِيلٍ بَعْضِ الْمَسْأَلِ أَوْ تَحْلِيلِهَا؛ مِمَّا يُصَعَّبُ تَتَبُّعَ جَزئِيَّاتِهَا أحيانًا. فَجَاءَتْ هَذِهِ الدَّرَاسَةُ لِتَجْمَعِ شَتَاتِهَا وَتَلَمَّ شَعَثَهَا، وَتَخْرِجَهَا بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى فِي حُلَّةٍ عِلْمِيَّةٍ مُنَهَجِيَّةٍ مُتَكَامِلَةٍ؛ تُسَهِّلُ عَلَى الْقَارِئِ الاطِّلَاعَ عَلَى مَضْمُونِهَا.

4- وَرُودُ بَعْضِ القَوَاعِدِ الفِقْهِيَّةِ المُتَعَلِّقَةِ بِالْحَاجَةِ، وَمَا يَظْهَرُ مِنْ تَعَارُضٍ فِي الجَمْعِ بَيْنِهَا؛ كَقَاعِدَةٍ: "الْحَاجَةُ تُنْزَلُ مِنْزِلَةَ الضَّرُورَةِ عَامَّةً كَانَتْ أَوْ خَاصَّةً". وَقَاعِدَةٍ: "الْحَاجَةُ الْخَاصَّةُ تَبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ". وَبِالْمُقَابِلِ تَوْجِدُ: "وَلَيْسَ يَحِلُّ بِالْحَاجَةِ مُحَرَّمٌ إِلَّا فِي الضَّرُورَاتِ". وَمِمَّا هُوَ مُوجُودٌ أَيْضًا: "الْحَاجَةُ لَا تَحَقُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَأْخُذَ مَا لَيْسَ بِهِ" (1). فَمِثْلُ هَذَا دَفَعَنِي إِلَى البَحْثِ عَنِ حَقِيقَتِهَا، وَبَسَطَ القَوْلَ فِي مَوْضُوعِ تِلْكَ القَوَاعِدِ وَفِي مَصْدَرِهَا وَتَطْبِيقَاتِهَا.

5- رَغْبَتِي الذَّائِئَةُ فِي دَرَاةٍ مَوْضُوعٍ مُوسَّعٍ فِي الشَّرِيعَةِ يَشْمَلُ أَبْوَابًا مُخْتَلِفَةً مِنَ الفِقْهِ وَالْأَصُولِ وَقَوَاعِدِ الفِقْهِ وَالْمَقَاصِدِ، وَوَجَدْتُ ضَالَّتِي فِي هَذَا المَوْضُوعِ: (نَظَرِيَّةُ الْحَاجَةِ الشَّرْعِيَّةِ) كَمَا سَتَبَيَّنُهُ الخُطَّةُ لِاحْتِمَاً؛ وَذَلِكَ بِغَرَضِ إِتْمَامِ تَكْوِينِي العِلْمِيِّ فِي تَخْصُّصِ الفِقْهِ وَأَصُولِهِ.

(1) سَتَأْتِي تَفَاصِيلُهَا فِي مَوْضِعِهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

6- رغبتى الذاتية أيضًا في إعداد بحث شرعي واقعي يمس نصيبًا وافرًا من تصرفات المكلفين في حياتهم اليومية؛ فالعبد ما دام مكلفًا، فهو في حركة تكليفه لا بد أن ينزل به ضيق أو حرج أو حاجة لا محالة، وحاجة المكلف متجددة غير منقضية؛ فمن ثمّ لزمته معرفه أحكام الحاجة في الشريعة ليكون على بينة من أمره، وليتمكن من تحقيق عبودية ربّه.

7- بعض التطبيقات المعاصرة لمبدأ الحاجة، وما جرّته وراءها من جدالٍ وردودٍ وتباين أقوال، كفتاوى بعض مجالس الإفتاء وبعض العلماء المعاصرين في القضايا الربويّة، وعقود المعاملات الماليّة، ومسائل السياسة الشرعيّة. ومن ذلك؛ فتوى المجلس الأوروبي للإفتاء القضائية بإباحة شراء بيوت السكنى في ديار غير المسلمين بقرضٍ ربويّ بواسطة البنوك التقليدية؛ ترجيحًا لمذهب أبي حنيفة ومن قال بقوله. فهذا الحدث ممّا يستدعي وقوف الباحث عند الحاجة بتأمل كبير، ويتطلب منه سبر أغوارها ليطلع على حقيقتها ويعرف ضوابطها، ثم يرى إن كانت حقًا تبلغ مبلغ إباحة المحرم!

أهداف البحث:

يقصد البحث إلى تحقيق جُملة أهدافٍ؛ منها:

- 1- جمعُ المادة العلمية المتعلقة بالحاجة الشرعية في بحثٍ علميٍّ يُسهّل على المهتمين والراغبين في الاطلاع عليها الرجوع إلى مظانّها ومصادرها الأصلية.
- 2- الوصول إلى حقيقة الحاجة في الشرع، ومعرفة قواعدها وضوابطها التي تحكّمها، والتي تجعل بناء الأحكام المستندة إليها جاريًا على عُرف الشريعة غير نابٍ عنه.
- 3- تحقيقُ التفريق العلميّ الدقيق بينها وبين الضرورة في نقاطٍ أساسيةٍ توضّح أوجه الائتلاف والاختلاف بينهما؛ رفعًا للبس الواقع أحيانًا من إدراج إحداهما في صلب الأخرى.

4- بيان واقعية الدّين الإسلاميّ الخفيف وشموليته لكلّ مناحي الحياة من خلال التوصل إلى معرفة: أنّ الحاجة معتبرة في بناء كثير من الأحكام العمليّة من عبادات وعبادات ومعاملات وجنایات.

5- بيان مقصد الشريعة الإسلامية في رفع الحرج والعنت عن المكلفين، والوقوف على يسر الإسلام وسماحته؛ وذلك إذا عرّفنا أنّ قدرًا من الأحكام شرع بناءً على أعمار العباد، وتماشياً مع أحوال أرباب الحاجات والمشقّات، بمنحهم عدّة رخصٍ من شأنها أن تضمن تحسّن السير في أداء العبادات، وتحصيل المعاشات دون اصطدام.

6- بيان التآلف الكبير والانسجام التام بين النصوص والمقاصد؛ فالمقاصد الحاجية لا تلغي النصوص ولا تُعطلّها، وإنّما تُكملّها بإعمال معناها في أوسع مداه إذا اعترض المبنى عارضٌ، وصار ذلك المبنى لا يُؤدّي الغرض المقصود من تشريعه.

الدراسات السابقة للموضوع محلّ البحث:

ومما وقفتُ عليه من دراسات سابقة للموضوع محلّ البحث؛ ما يأتي:

1- "الفرق بين الضرورة والحاجة: تطبيقاً على بعض أحوال الأقليات المسلمة"، بحث نُشر في مجلة دراسات اقتصادية إسلامية، التابعة للمعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، المنبثق عن البنك الإسلامي للتنمية بجدة، العدد الأوّل، رجب: 1421هـ، للشيخ عبد الله بن بيّة.

ولقد عالج الشيخُ في بحثه هذا الحاجة معالجة جيّدة؛ حيث ذكر تعريفها اللغوي ثم الاصطلاحي بتوسّع في ذلك: فعرّف الحاجة الأصولية ثم الحاجة الفقهيّة، ثم بيّن أنّ قاعدة تنزيل الحاجة منزلة الضرورة ليست على إطلاقها. ثم انتقل إلى ذكر المصطلحات ذات العلاقة

بموضوع الضرورة والحاجة، ثم أجمل الفروق الممكنة بين الضرورة والحاجة، لينتج بحثه بتطبيقات معاصرة من قرارات: المجلس الأوروبي للإفتاء، ومجمع الفقه الإسلامي بجدة مع التعليق على تلك القرارات.

والذي بدا لي أنّ الشيخ، وإن أظهر تفوّقًا في تحقيق معاني الحاجة والتفريق بينها وبين الضرورة، إلا أنه لم يستوعب مباحث الحاجة كلّها أو جُلّها؛ كعلاقتها بالأصول والمبادئ الشرعية، كمبدأ رفع الحرج والمشقة، وأصل تشريع الرخص، وغيرها. كما لم يُشير إلى استناد كثير من الأدلة الإجمالية إليها، كالمصلحة المرسلّة والاستحسان والعرف وغيرها؛ وذلك تقيّدًا منه بما أثبتّه في عنوان بحثه وهو: الفرق بين الضرورة والحاجة.

2- "الحاجة الشرعية: حقيقتها، أدلتها، ضوابطها"؛ للدكتور نور الدين الخادمي، وهو بحث منشور في مجلة العدل، التابعة لوزارة العدل بالمملكة العربية السعودية، في عددها الرابع عشر، من السنة الرابعة للإصدار، في شهر ربيع الآخر من عام 1423هـ.

وجاء البحث في تسع وأربعين صفحةً، وقد جعله صاحبه في مقدّمة وفصلين:

جعل الفصل الأوّل لحقيقة الحاجة الشرعية؛ وقد قسّمه بدوره إلى ستة مباحث: لتعريف الحاجة الشرعية، ولأمثلتها وشواهداها، ولأسمائها وإطلاقاتها، ولأسبابها، ولأنواعها، ولآثارها.

وجعل الفصل الثاني لأدلة الحاجة الشرعية وضوابطها؛ وقد قسّمه إلى أربعة مباحث: لحجّيتها وأدلتها، ولصلتها ببعض المصطلحات الأصولية، ثم لصلتها بالضرورة الشرعية، لينتج بالضوابط العامة للحاجة الشرعية.

والبحث في عمومه مختصر؛ إذ إنَّ المباحث التي أشار إليها المؤلف لم يكن طرحه فيها عميقًا ولا مفصلاً، إضافةً إلى غياب المباحث التأصيلية التي تتعلّق بالأدلة الكلية، وصلتها بالحاجة، والتي من شأنها إبراز حقيقة الحاجة ومدى استناد كثير من الأدلة إلى اعتبارها.

3- "الحاجة الشرعية: حدودها وقواعدها"؛ لصاحبه الأستاذ: أحمد كافي. وهو كتاب جعله مؤلفه في مائتين وأربع وعشرين صفحة، وهو بلا شك أوسع من البحثين السابقين.

وقد أورد الباحث في كتابه هذا بابين: جعل الباب الأول بعنوان: الحاجة الشرعية ومدى اعتبارها في الشريعة الإسلامية. وتطرّق فيه إلى: تعريف الحاجة لغهً واصطلاحاً، ثمّ فرق بينها وبين الضرورة، ليذكر بعد ذلك أقسامها وأسماءها؛ كلّ ذلك في فصل واحد، ثمّ خصّص الفصل الثاني منه لأدلة اعتبار الحاجة من القرآن والسنة وعمل الصحابة، لينتقل بعد ذلك إلى حجّيتها.

أمّا الباب الثاني فقد عنّونه ب: القواعد الحاجية. وبعد أن مهّد لهذا الباب وتناول فيه أهمّية القواعد بصفة عامّة، والقواعد الحاجية بصفة خاصّة؛ فسّمه إلى فصول، درس فيها: القواعد الأصولية الحاجية، والقواعد الفقهية الحاجية، والقواعد المقاصدية الحاجية، ثمّ الضوابط الحاجية. ثمّ ذيل بحثه بخاتمة لم تكن لنتائج البحث كما جرت العادة، وإنما جعلها للإشارة إلى ما بقي يؤرّقه في موضوع الحاجة.

والباحث قد أجاد -فعلاً- في جمع كثير ممّا يتعلّق بالحاجة وتحليله، إلاّ أنه ترك كثيراً أيضاً ممّا ينبغي بحثه فيها للوصول إلى حقيقتها. وبما أنّ بحثي سيكون دراسة أكاديمية متخصصة مقدّمة لنيل درجة علمية؛ فسأحاول أن أجمع فيها كلّ ما يتعلّق بالحاجة الشرعية، ممّا أرى أنّ الباحث قصّر فيه وهو من صميم بحث الحاجة؛ وذلك كما يأتي:

- مقومات الحاجة الشرعية؛ بدراسة أسبابها وضوابطها وشروط اعتبارها بعد ذكر تعريفها؛ لتبيّن حقيقتها أكثر.

- علاقة الحاجة بالمبادئ والقواعد الشرعية؛ كالرخص، والمشقة ورفع الحرج، والمستثنيات في الشرع؛ لتبيّن قيمتها ومكانتها في التشريع بصورة أوضح.

- بحث علاقة الحاجة بالأدلة التشريعية: من مصالح مرسلة، واستحسان، وعُرف، وذرائع، وقياس على الرخص؛ ممّا يساهم في تأصيل الحاجة الشرعية أكثر.

- بحث آثار اعتبار الحاجة، وحكم تعارض الحاجات، ومجال نظرية الحاجة؛ مساهمةً في تفعيل النظرية حقاً، وبيان تطبيقها في أحكام المكلفين.

4- "الحاجة وأثرها في الأحكام - دراسة نظرية تطبيقية-"، لصاحبها الدكتور:

أحمد الرشيد، وهي رسالة دكتوراه، تقدّم بها مؤلفها إلى قسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالرياض، بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، في عام 1428هـ.

وقد تكوّنت رسالته من أربعة أبواب:

جعل الباب الأوّل منها لحقيقة الحاجة، وضمّنه خمسة فصول: كان الأوّل منها لبيان معنى الحاجة وعلاقتها بالألفاظ ذات الصلة، وكان الثاني لبيان أقسام الحاجة، وجاء الثالث للحديث عن أدلة اعتبار الحاجة، وأسبابها، وشروط اعتبارها، وضوابطها، وكان الرابع منها لآثار اعتبار الحاجة وشواهد العمل بها، ثم ختم هذا الباب بفصل تقدير الحاجة.

وجاء الباب الثاني لبيان صلة الحاجة بمباحث أصول الفقه، وقسمه كذلك إلى خمسة فصول: كان الأوّل منها لبيان صلة الحاجة بمباحث الحكم الشرعي، وكان الثاني لبيان صلة الحاجة بمباحث الأدلة، وجاء الثالث لبيان صلة الحاجة بدلالات الألفاظ، وكان الرابع

للحديث عن صلة الحاجة بمباحث الاجتهاد والفتوى والترجيح، ليختم هذا الباب بفصل صلة الحاجة بمقاصد الشريعة.

وجعل الباب الثالث لبيان صلة الحاجة بالقواعد الفقهيّة، وقسمه إلى فصلين فقط؛ حيث كان الفصل الأول منهما لبيان أثر الحاجة في تقرير القواعد الفقهيّة، والاستدلال بها، والاستثناء منها. وجاء الفصل الآخر لذكر القواعد الفقهيّة المتعلقة بالحاجة.

وجاء الباب الرابع لتطبيقات الحاجة على بعض النوازل، وقسمه إلى خمسة فصول: وكانت حول تطبيقات الحاجة في نوازل العبادات، ثم في نوازل المعاملات، ثم في نوازل النكاح، ثم في نوازل الجنائيات، وختم بتطبيقات الحاجة في نوازل متفرقة.

والحقيقة أنّ هذا البحث هو أوسع البحوث المتعلّقة بالحاجة ممّا أمكنني الوقوف عليه من دراسات سابقة، والظاهر أنّ الباحث بذل جهداً كبيراً لتحقيق كلِّ ما بثّه في ثنايا هذا البحث ليُخرجه في تلك الحلة الطيّبة.

وممّا يُجسب له أنّه أتى على أغلب المباحث والمسائل المتعلّقة بالحاجة، ممّا كانت من مباحث الفقه والأصول والمقاصد، ونقل نقولاً نافعةً عن أهل العلم لزيادة بيان ما يتعلّق بالحاجة.

إلاّ أنّه ممّا يؤخذ عليه، أنّه بالغ في جمع المادة العلميّة المتعلّقة بالحاجة، حتى أقحم فيها ما ليس منها، أو ما كان بعيداً بحيث لا يمسُّ حقيقة الحاجة المبنية على رفع المشقّة والحرّج عن المكلف؛ كمبحث حكم تأخير البيان عن وقت الحاجة، على سبيل المثال لا الحصر.

وممّا يؤخذ عليه كذلك أنّه لم يستقصِ البحث عن صلة الحاجة بأهمّ وألصق مصطلحين بها؛ وهما: المشقّة والحرّج؛ اللذان يقوم عليهما التعريف الاصطلاحيّ؛ إذ لم يعد

عمله أن عدَّهما في المصطلحات ذات الصلة، ثم أشار إشارةً خفيفةً إلى وجه العلاقة بين كلٍّ منهما، وبين الحاجة.

ومما يؤخذ عليه أيضًا أنه لم يبحث علاقة الحاجة بدليل المصلحة المرسلة ولم يُشير إليه أصلاً، رغم تعلق الحاجة بالمصلحة؛ مُعتبرها ومُرسَلها. كما أن أخذَه لعلاقة الحاجة ببقية الأدلة كالاستحسان والعرف والذرائع لم يكن بتلك الدقة المنشودة في مثل هذا المقام؛ فمثل هذه الأدلة يقتضي من الناظر فيها تعميقَ الفكر وتقليبه للوقوف على مكانها وإثارة مكنوناتها؛ لأنَّ بها تميَّزت المذاهب واختلفت الفروع؛ ومعالجته لصلة الحاجة بهذه الأدلة، كانت في عمومها سطحيةً غير عميقة، ومشوبةً غير دقيقة؛ إذ لم يعدُّ عمله في الغالب على تعريف الدليل، والإشارة إلى أن له علاقة بالحاجة، لينتقل رأسًا إلى التمثيل ببعض الفروع؛ مُعرضًا في الجملة عن تأصيل تلك العلاقة بين الحاجة، والدليل محلّ البحث.

كما أنَّ طرحه لعلاقة الحاجة بمقاصد الشريعة لم يكن شاملًا؛ حيث غابت عنه بعضُ المباحث؛ كعلاقة الحاجة بالمقاصد الضرورية والمقاصد التحسينية مثلاً، وأثر الحاجة في الموازنة بين المصالح والمفاسد.

هذا، وإنَّ البحوث والدراسات المتعلقة بالضرورة والمشقة، تعتبر من البحوث التي لها علاقةٌ بالحاجة؛ إذ الحاجةُ هي قسيمَةُ الضرورة في رُتب المصالح (إضافةً إلى التحسين)، وهي حدُّها من الجانب الأدنى؛ لأنَّ ما نزل عن الضرورة وقع في رتبة الحاجة. وكما لا يخفى أيضًا أنَّ الحاجة هي ما يُفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدِّي إلى الحرج والمشقة؛ فمن درس المشقة حام حول الحاجة حتمًا.

وعليه؛ فإني سأشير إلى بعض الدراسات المتعلقة بهذين المصطلحين، ومن ذلك:

5- كتاب: "نظرية الضرورة الشرعية: - مقارنة مع القانون الوضعي-"، للدكتور وهبة الزحيلي، رحمه الله تعالى. وقد بحث الشيخ في هذا الكتاب الضرورة طبعاً، لكنّه عرّج على موضوع الحاجة مرتين: أولاهما؛ كانت في المبحث الثاني عندما تحدّث عن مقاصد الشريعة؛ فلمّا ذكر أنواع المصالح، بدأ بالضروريات ثم انتقل إلى الحاجيات، فكان ذكره لها بالتعريف والتمثيل فقط؛ إذ لم تتجاوز صفحة واحدة.

والآخرة: كانت في المبحث السادس عندما بحث قواعد الضرورة وتطبيقاتها. ففي القاعدة الثامنة التي كانت بعنوان: "الحاجة العامّة أو الخاصّة تنزل منزلة الضرورة"، ذكر معنى الحاجة العامّة والحاجة الخاصّة، ثمّ مثل للحاجة العامّة التي تُنزل منزلة الضرورة الخاصّة بأمثلة بلغت خمسة عشر مثلاً، ثمّ مثل كذلك للحاجة الخاصّة التي تُبيح المحظور بخمسة أمثلة، ثمّ فرّق بين الضرورة والحاجة، ليختم كلامه عنها بذكر شروطها.

ففي هذين الموضوعين تحدّث الشيخ عن الحاجة أصالةً، أمّا في قاعدة "المشقة تجلب التيسير"، وضمن الرّخص الشرعية، فتحدّث عن الحاجة إشارةً فقط وتبعاً للمشقة والرخصة. والظاهر أنه لم يأت على أغلب مباحث الحاجة الشرعية التي تُبين حقيقتها وتمييزها عن غيرها ممّا هو قريبٌ منها؛ وذلك راجع -في تقديري- إلى أنّ بحثه كان مُركّزاً على الضرورة الشرعية، وليس على الحاجة.

6- كتاب: "نظرية الضرورة الشرعية: - حدودها وضوابطها-"، لصاحبه: جميل محمد بن مبارك. والملاحظ في هذه الدراسة أنّ صاحبها ركّز تركيزاً كلياً على الضرورة، ولم يكن حديثه عن الحاجة إلّا في إشاراتٍ مقتضبة جدّاً عندما تحدّث عن "الضرورات الخمس وعلاقتها بالضرورة"، وعند الكلام عن قاعدة "المشقة تجلب التيسير"، وكذلك عند حديثه عن بعض التطبيقات المعاصرة لمبدأ الضرورة.

7- كتاب: "التحرير في قاعدة المشقة تجلب التيسير"، للدكتور: عامر سعيد الزبياري. ولقد طرق الباحث موضوع الحاجة عند حديثه عن "ما يتفرع عن قاعدة: المشقة تجلب التيسير"، فذكر في الفرع السادس: "الحاجة تُنزل منزلة الضرورة عامة أو خاصة"، لكنّ معالجته لها كانت بسيطة جداً؛ إذ لم تتجاوز صفحة واحدة وبضعة أسطر: وصف خلالها القاعدة (الحاجة تُنزل...)، وذكر لها ثلاثة أمثلة، ثمّ مثل أيضاً للحاجة الخاصة التي تُبيح المحذور بثلاثة أمثلة أخرى، وكفى.

8- كتاب: "قاعدة المشقة تجلب التيسير: دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية"، للدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباسين. ولقد ذكر الباحث الحاجة في بحثه مرتين: إحداهما؛ كانت في "بيان معاني بعض المصطلحات ذوات العلاقة بالمشقة"، فذكر الحاجة ذكرًا خفيًا؛ حيث أورد تعريفها باختصار وعلاقتها بالمشقة، وقال إنّ بينهما عمومًا وخصوصًا مطلقًا.

والأخرى: كانت في مبحث مخصّص لقاعدة: "الحاجة تُنزل منزلة الضرورة"؛ فهو يرى أنّ هذه القاعدة مبنية على قاعدة "المشقة تجلب التيسير". فأعاد ذكر تعريف الحاجة مفصّلًا هذه المرّة، ثمّ نبّه على أنّ الأصل عدم مخالفة النصوص الشرعية وارتكاب المحرّمات بناءً على الحاجات، ليُشير بعدها إلى ما ورد عن الشارع فيما يخصّ الترخيص للحاجة، ثمّ ذكر أقسامها، لينتقل بعد ذلك إلى عدّ بعض ضوابطها وشروطها، ثمّ ختم كلامه عن الحاجة بذكر قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي في دورة مؤتمره السادس المنعقد بجدة في شعبان 1410هـ؛ وذلك لعلاقته بالحاجة العامة.

ويُفسّر عدم استقصائه لمباحث الحاجة والتحقيق فيها طبيعة بحثه الذي كان منصبًا كليًا على المشقة.

هذا، وإنّ ما أفادت به تلك الدراسات السابقة ممّا يتعلّق بالحاجة، لم يزل بحاجة إلى إمعان النظر فيه، وإلى زيادة بعض ما كان ظاهره النقصان؛ بحيث لم يُذكر أو لم يُعط حقه من المناقشة والتحليل؛ وهذا ما يُفسّر ويبرّر إنشاء هذه الدراسة بغية زيادة البيان، وتكملة النقصان، إن شاء الله تعالى.

منهج البحث:

إنّ طبيعة الموضوع ومضامينه تنزع بالبحث إلى استخدام المناهج الآتية، من أجل معالجة جيّدة لمادّة بحثه:

1- **المنهج الاستقرائي:** وذلك بتتبع كلّ ما يتعلّق بالحاجة؛ بدءاً بنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، ثمّ نصوص أقوال العلماء والباحثين قديماً وحديثاً، وانتهاءً بالتطبيقات المعاصرة لمبدأ الحاجة. فيُجمع كلّ ذلك ثمّ يُرتّب وفق خطة مناسبة.

2- **المنهج التحليلي:** وذلك عند دراسة أقوال العلماء والباحثين وآرائهم المتعلّقة بالحاجة، والنظر في المآخذ والقواعد والأصول الفقهية والمقاصدية التي بنوا عليها تلك الآراء والأقوال.

3- **المنهج المقارن:** وذلك عند وجود اختلاف بين الأقوال والآراء؛ حيث يقوم الباحث بمقابلة الأقوال بعضها ببعض، ثمّ يبحث في مُستند كلّ منها؛ تحريماً منه للخروج بالقول الصائب ما أمكن.

أمّا ما يخصّ المنهجية في الجانب الشكليّ:

فإني سألتزم من البداية عزو الأقوال إلى أصحابها، بحيث أجعل الأقوال المنقولة عن أصحابها حرفياً بين قوسين على هذا الشكل: (...)، ثمّ أحيل في الهامش على اسم المؤلّف،

ثم عنوان الكتاب، ثم معلومات النشر؛ بذكر اسم المحقق إن وجد، ودار النشر، ورقم الطبعة، فتاريخ الطبعة، ثم أذكر الجزء والصفحة، هذا إن كانت الإحالة عليه لأول مرة. أما إذا تكررت الإحالة، فإنني أكتفي بذكر اسم المؤلف، ثم عنوان الكتاب، ثم أذكر الجزء والصفحة فقط. كما أتي سألتزم ذكر هذه الإحالة المختصرة كلما ظهر المرجع من جديد؛ تفادياً للمشقة المتوخاة في كلمة "المرجع السابق"؛ إذا كان هذا المرجع مما سبق ذكره قبل صفحات عديدة.

فإن لم أتمكن من عزو القول لصاحبه من كتابه؛ فإنني أنقله بالواسطة، ثم أبين ذلك في الهامش. وإن كان تحرير الفكرة بأسلوب، بحيث لا أعتمد على كلمات المؤلف؛ فإنني أزيد عند الإحالة في الهامش، كلمة: "انظر" قبل ذكر اسم المؤلف وبقية المعلومات. وقريباً منه إذا تصرف في نص المؤلف أحياناً، بحيث حذف منه قليلاً أو زدته عليه؛ فإنني أبين ذلك في الهامش بذكر كلمة: "بتصرف".

أما بالنسبة للآيات القرآنية الكريمة؛ فإنني سأجعلها بين قوسين على هذا الشكل:
(...) وسأحيل في الهامش على اسم السورة ورقم الآية، وإن تكررت في البحث.

أما بالنسبة إلى الأحاديث النبوية الشريفة والآثار؛ فإنني سأجعلها بين قوسين على هذا الشكل: «...»، ثم أحيل في الهامش على مظاهرها؛ فإن كان الحديث أو الأثر في الصحيحين أو في أحدهما، أكتفي بتخرجه منهما؛ وذلك بذكر الكتاب والباب ورقم الحديث إن أمكن. وإن كان في غير الصحيحين، أذكر المصادر التي ورد فيها، بذكر الكتاب والباب ورقم الحديث إن أمكن، مع الإشارة في أغلب الأحيان إلى درجة الحديث من الصحة والضعف بالاعتماد على كتب أهل الصناعة في ذلك، ما أمكنني ذلك.

أما الفهارس؛ فإني أضع أربعة فهارس: ابتداءً بفهرس الآيات القرآنية الكريمة؛ أين أذكر نصّ الآية مع السورة والرقم، ثم أشير إلى الصفحة التي وردت فيها في البحث، وذلك كلّه على ترتيب المصحف الشريف.

أما فهرس الأحاديث النبويّة الشريفه والآثار؛ فإني أذكر نصّ الحديث أو الأثر كاملاً إن كان قصيراً، أو أكتفي بطرفه إن كان طويلاً، ثم أشير إلى الصفحة التي ورد فيها في البحث.

أما فهرس المصادر والمراجع؛ فإني أعتمد الكيفيّة نفسها المعتمدة في الهامش، بذكر اسم المؤلّف ثم عنوان الكتاب ثم معلومات النشر، بالترتيب الأبجائي لأوّل حرف من اسم المؤلّف مع إهمال (ال) التعريف، ولفظتي (ابن) و(أبو)؛ إن وُجدت.

أما عن فهرس الأعلام؛ فإني لم أترجم لأيّ علم؛ لما رأيتُ من أنّ أغلب من ورد ذكره في البحث لم يكن من المغمورين؛ بحيث يحتاج إلى ترجمة أو تذكير. وختمت أخيراً بفهرس الموضوعات.

خطة البحث:

والخطّة التي سرتُ عليها في إنجاز هذا البحث (نظرية الحاجة الشرعيّة)، كانت مؤلّفة من مقدّمة وخمسة فصول وخاتمة؛ على النحو الآتي:

المقدّمة: وتحتوي على طرح إشكاليّة الموضوع، وبيان أهمّيّته، وبيان أسباب اختياره وأهدافه التي يتطلع الباحثُ إلى تحقيقها. وفيها أيضاً ذكرٌ للدراسات السابقة، والمنهج المتبع في الوصول إلى حقيقة الموضوع.

الفصل الأول: ماهية الحاجة الشرعية.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم النظرية.

المبحث الثاني: مفهوم الحاجة، وأسمائها والألفاظ ذات الصلة.

المبحث الثالث: الضرورة؛ والفروق بينها وبين الحاجة.

الفصل الثاني: مقومات الحاجة.

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: أنواع الحاجة.

المبحث الثاني: أسباب الحاجة.

المبحث الثالث: شروط اعتبار الحاجة.

المبحث الرابع: ضوابط الحاجة.

المبحث الخامس: آثار اعتبار الحاجة.

المبحث السادس: حكم تعارض الحاجات.

الفصل الثالث: مكانة الحاجة في التشريع الإسلامي.

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: أدلة اعتبار الحاجة.

المبحث الثاني: الرخصة؛ وصلتها بالحاجة.

المبحث الثالث: المشقة؛ وصلتها بالحاجة.

المبحث الرابع: رفع الحرج؛ وصلته الحاجة.

المبحث الخامس: المستثنيات في الشرع (ما جاء على خلاف القياس)؛ وصلتها بالحاجة.

الفصل الرابع: الأدلة التشريعية المستندة إلى اعتبار الحاجة.

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: المصالح المرسله؛ وارتكازها على الحاجة.

المبحث الثاني: الاستحسان؛ واستناده إلى الحاجة.

المبحث الثالث: العرف؛ وتأسيسه على الحاجة.

المبحث الرابع: الذرائع؛ واعتبار الحاجة فيها.

المبحث الخامس: القياس على الرخص؛ واعتبار الحاجة فيها.

الفصل الخامس: مجال نظرية الحاجة، وعلاقتها بمقاصد الشريعة، والقواعد المتعلقة بها.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: مجال نظرية الحاجة.

المبحث الثاني: علاقة الحاجة بمقاصد الشريعة.

المبحث الثالث: صلة الحاجة بمراتب المقاصد الشرعية والموازنة بينها.

المبحث الرابع: القواعد الفقهية والأصولية والمقاصدية المتعلقة بالحاجة.

الخاتمة: وتكون مخصصة لذكر نتائج البحث.

هذا، وإني لا أدعي أنني قد أتيتُ على كلِّ ما له تعلُّقٌ بالحاجة من حيث الاستقراء، ولا أنني قد أحسنتُ المناقشةَ والتحليلَ لكلِّ ما وُفِّقتَ لجمعه وترتيبه. ولعلمي أنني مخلوقٌ لن يكتملَ عملهُ مهما بذلَ من جهدٍ؛ فإنه يكفيني أنني قد تعلَّقتُ بطرفٍ من علم المقاصد؛ لِيُعلمَ أنه بحاجةٌ إلى مَنْ يَهْتَمُّ به أو يَزِيدُ.

وفي الآخِر؛ أحمَدُ اللهَ تعالى على ما ألهمَ وأرشد، وعلى ما وَفَّقَ وسَدَّدَ؛ فإنه المُستَحِقُّ وحده لأن يُحمدَ ويُعبدَ؛ فلك الحمدُ - ربِّ - بما أنعمتَ، وأسألكَ المزيدَ؛ فَرِدْ! كما أسألكَ - لزلَّتِي في البحث - أن تَعْفَوَ وتَغْفِرَ، ولخَطِيئِي فيه أن تَتَجَاوَزَ وتُكفِّرَ؛ فَإِنَّكَ الجَدِيدُ بأن تُسألَ فتجيبَ، وتُعطيَ وتُثيبَ.

وصلِّ اللهم وسلِّم وبارك على عبدك ونبِيِّك، محمَّد بن عبد الله خيرَ خلقك وخليلك، وعلى آله والأصحاب، ومَنْ تبعهم بإحسان إلى يوم الحساب.

عبد الرحيم بن بشير بن غاشي.

قسنطينة: ليلة السبت 21 ذي القعدة 1436هـ

الموافق ل: 05 أيلول/سبتمبر 2015م.

الفصل الأول

ماهية الحاجة الشرعية.

وفي هذا الفصل ثلاثة مباحث، وهي:

المبحث الأول: مفهوم النظرية.

المبحث الثاني: مفهوم الحاجة، وأسمائها والألفاظ ذات الصلة.

المبحث الثالث: الضرورة؛ والفروق بينها وبين الحاجة.

المبحث الأول: مفهوم النظرية.

أتناول مبحث مفهوم النظرية من أجل الوقوف على حقيقتها؛ لأنها بمثابة المجال العام الذي تدور فيه الدراسة؛ وذلك من خلال مطلبين اثنين:

المطلب الأول: النظرية في اللغة.

النظرية في اللغة مشتقة من النظر؛ والنظر: حسُّ العين⁽¹⁾، وهو أيضاً: تأمُّل الشيء بالعين⁽²⁾. ومنه النظريُّ: وهو الذي يتوقَّف حصوله على نظر وكسب كتصوُّر النفس والعقل، وكالتصديق بأنَّ العالم حادث⁽³⁾؛ فالنظريُّ إذًا يُطلق على كلِّ ما يُكتسب عن طريق التأمل والتفكير؛ بخلاف الضروريِّ، فإنَّه لا يُعتمد في إدراكه على التأمل والتفكير؛ فهو يُدرك بالبداهة.

المطلب الثاني: النظرية في الاصطلاح.

عُرِّفت النظرية اصطلاحاً بتعريفات متعدّدة، تختلف باختلاف أنظار المصطلحين؛ فمنهم من عرّفها بقوله:

(النظرية: قضية تثبت ببرهان، وهي عند الفلاسفة تركيبٌ عقليّ، مؤلّف من تصوّرات منسّقة، تهدف الى ربط النتائج بالمبادئ...)

⁽¹⁾ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414 هـ، 215/5.

⁽²⁾ ابن منظور، لسان العرب 215/5.

⁽³⁾ الجرجاني، التعريفات، ت: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1403 هـ - 1983 م، 241/1.

وإذا أُطلقت على ما يقابل المعرفة العامية، دلت على ما هو موضوعُ تصوّر منهجيّ منظمٍ ومتناسقٍ، تابع في صورته لبعض المواصفات العلمية التي يجهلها عامّة الناس.

وإذا أُطلقت على ما يقابل الحقائق العلمية الجزئية دلت على تركيب عقليّ واسع، يهدف إلى تفسير عدد كبير من الظواهر...⁽¹⁾.

وقريبٌ من هذا، قولٌ من قال إنّ: (النظرية: - في الفلسفة - طائفة من الآراء تُفسّر بها بعض الوقائع العلميّة أو الفنيّة...)⁽²⁾.

فالنظرية من هذين التعريفين تُستعمل لتفسير وتحليل جملة من الظواهر والوقائع العلميّة؛ لأجل الوصول إلى العلاقة التي تربط العناصر المكوّنة لهذه الواقعة أو تلك.

ومما يؤكّد هذا الربط الذي أشرتُ إليه؛ أنّ منهم من عرّف النظرية بأنّها: (جملة تصوّرات مؤلّفة تأليفاً عقليّاً تهدف إلى ربط النتائج بالمقدمات)⁽³⁾.

إلا أنّ منهم من سلك طريقاً آخر لبيان معنى النظرية؛ فغلب في تعريفه جانب الترتيب والتنسيق والتنظيم للقضايا التي تُشكّل بناءً عامّاً موحّداً؛ فقال: (النظرية: مرادفة للفظلة نسق)⁽⁴⁾... وقد عرّف النسق بأنه: مجموعة من القضايا المرتبة في نظام معيّن...⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1414هـ - 1994م، 477/2-478.

⁽²⁾ مجمع اللغة العربية: (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار)، المعجم الوسيط، دار الدعوة، القاهرة، 932/2.

⁽³⁾ انظر: نسيم مرعشلي وأسامة مرعشلي، الصحاح في اللغة، دار الحضارة العربية، بيروت، 580/2-583.

⁽⁴⁾ مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007م، ص 648.

⁽⁵⁾ مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص 645.

وقال الدكتور وهبة الزحيلي رحمه الله تعالى: (النظرية بناء عامّ لقضايا ذات مفهوم واسع مشترك)⁽¹⁾.

والظاهر من هذين التعريفين أنّهما حاما حول معنى النظرية التي نريد دراستها وإثباتها في مجال الحاجة وما يتعلّق بها؛ فالمنشود - بإذن الله تعالى - هو الوصول إلى: بناء عامّ يقوم على مفاهيم وحقائق متناسقة، تُسهّم في تشكيل تصوّر شامل ومتكامل عن الحاجة وحققيتها.

هذا، وسأرجع إلى بيان المقصود من نظرية الحاجة بعد أن أُعرج على معاني الحاجة اللغوية والاصطلاحية بإذن الله تعالى.

(1) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، سوربة، ط4، 4/2837.

المبحث الثاني: مفهوم الحاجة، وأسمائها والألفاظ ذات الصلة.

وبعد أن اتضح مفهوم النظرية، أنتقل إلى إيضاح مفهوم الحاجة التي تُعتبر الركن الأساس في هذه النظرية، ثم أذكر أسماء الحاجة والألفاظ التي لها علاقة بها؛ وذلك في مطلبين اثنين:

المطلب الأول: مفهوم الحاجة.

أتناول هذا المطلب ببيان معنى الحاجة لغةً واصطلاحًا، وذلك في فرعين اثنين:

الفرع الأول: الحاجة في اللغة.

من خلال بحثي في مختلف المعاجم اللغوية، وجدت أنّ اسم الحاجة يُطلقه اللغويون ويريدون به معاني متعددة؛ منها:

أولاً: المأربَةُ.

جاء في اللسان: (الحاجةُ والحائِجَةُ: المأربَةُ معروفةٌ، وقوله تعالى: ﴿وَلَتَبْلُغُنَّ عَلَيْهَا

حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ﴾⁽¹⁾، قال ثعلب: يعني الأسفار⁽²⁾.

⁽¹⁾ سورة غافر، الآية: 80.

⁽²⁾ ابن منظور، لسان العرب 2/242.

والظاهر من وصفه المأربة بأنها "معروفة"، أنه وافق الجوهريّ فيما أورده في كتابه الصحاح؛ حيث جاء فيه: (الحاجة معروفة، والجمع حاجٌ وحاجاتٌ وحوجٌ، وحوائجٌ على غير قياس...⁽¹⁾) غير أنّ ما جاء في اللسان قيّد عُرفها الذي أطلقه الجوهريّ بالمأربة.

ومما يؤيد ارتضائه معنى الحاجة أنّها المأربة؛ أنه لما عرّف المأربة لم يذكر لتعريفها غير كلمة واحدة، وهي الحاجة؛ حيث قال: (الإرْبَةُ والإِرْبُ: الحاجةُ، وفيه لغات: إِرْبٌ وإِرْبَةٌ وأَرْبٌ ومَأْرِبَةٌ ومَأْرِبَةٌ، وفي حديث عائشة رضي الله تعالى عنها: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمْلَكَكُمْ لِإِرْبِهِ»⁽²⁾ أي لحاجته...⁽³⁾).

كما يفهم أيضا من قولهم "معروفة"؛ أنّ الحاجة في اللغة لا يرد عليها التباسٌ في معناها، ولا إشكالٌ يُعكّر مغزاها؛ حتى إنهم نعتوها بأنها "معروفة"، بخلاف معناها الاصطلاحي؛ فقد أشكل على بعض من أهل العلم حتى وصفوها بأنها "مبهمّة لا يُضبط فيها قول"، وسيأتي بيان ذلك عند الحديث عن معنى الحاجة الاصطلاحيّ قريبا، إن شاء الله تعالى.

ثانياً: الضرورة.

ومن معاني الحاجة اللغويّة أيضاً: الضرورة؛ قال ابن فارس: (الحاء والواو والجيم (حوج) أصلٌ واحد، وهو الاضطرار إلى الشيء، فالحاجة واحدة الحاجات. والحُجْءاء: الحاجة. ويقال أحوج الرجلُ: احتاج. ويقال أيضاً: حاجٌ يُحوج، بمعنى احتاج. قال:

⁽¹⁾ الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407 هـ - 1987 م، 307/1.

⁽²⁾ رواه البخاري، كتاب الصوم، باب القبلة للصائم، رقم 1927، ومسلم، كتاب الصيام، باب بيان أن القبلة في الصوم ليست محرمة على من لم تحرك شهوته، رقم 1106.

⁽³⁾ ابن منظور، لسان العرب 208/1.

غَنَيْتُ فَلَمْ أَرُدُّكُمْ عِنْدَ بَغْيَةٍ *** وَحَجَّتْ فَلَمْ أَكْذُبْكُمْ⁽¹⁾ بِالأَصَابِعِ⁽²⁾.

وهذا المعنى ظاهر في أنّ مَنْ أطلقه لا يرى أنّ هنالك فرقاً بين الضرورة والحاجة في إطلاقهما اللغوية.

ولقد درج هذا المعنى اللغوي في كلام بعض الفقهاء حتى صاروا يُطلقون إحداهما على الأخرى؛ كما سنبينه في المباحث الآتية قريباً إن شاء الله تعالى.

ثالثاً: الْفَقْرُ.

ومن معاني الحاجة كذلك: الْفَقْرُ؛ يُقال: حَاجَ وَاحْتَأَجَ وَأَحْوَجَ وَأَحْوَجْتُهُ، والاحتياج: الْفَقْرُ. وَتَحَوَّجَ: طَلَبَهَا⁽³⁾؛ أي: الحاجة بعد الحاجة.

كما جاء في اللسان: (وَتَحَوَّجَ: طلب الحاجة... والتَحَوَّجُ: طلب الحاجة بعد الحاجة... والْحَوَّجُ الطَّلَبُ، وَالْحَوَّجُ الْفَقْرُ، وَأَحْوَجَهُ اللهُ، وَالْمَحْوَجُ الْمَعْدَمُ من قومٍ مَحَاوِجٍ)⁽⁴⁾.

ومن هذا المعنى سُمِّيَ الْفَقِيرُ محتاجاً؛ فقد قال صاحبُ القاموس: (الْفَقِيرُ: الْمُحْتَاجُ)⁽⁵⁾، ثم إنّ الشافعي رحمه الله تعالى - وهو من أئمة اللغة -، جمع أيضاً بين المعنيين حين عرّف

(1) (والكددة والكدادة: ما يلتزق بأسفل القدر بعد الغرف منها. قال الأصمعي: الكدادة ما بقي في أسفل القدر. قال الأزهري: إذا لصق الطبخ بأسفل البرمة فكذلك بالأصابع؛ فهي الكدادة). انظر: ابن منظور، لسان العرب 3/378.

(2) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، 114/2.

(3) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 8، 1426 هـ - 2005 م، 185/1.

(4) ابن منظور، لسان العرب 2/242-243.

(5) الفيروزآبادي، القاموس المحيط 1/457.

الفقراء؛ فقال: (الفُقراء: الرِّمَى الذين لا حِرْفَةَ لَهُمْ، وأهلُ الحِرْفِ الذين لا تَفْعُ حِرْفَتُهُمْ من حاجتِهِمْ مَوْقِعًا) (1).

والناظر فيما أوردت من معاني الحاجة اللغوية، يجد أن صاحب المآرب مفتقر إليها قبل قضائها، فإن اشتد فقره إلى قضائها صار مضطراً إليها؛ فيلاحظ أن المعاني الثلاثة التي أوردتها يُؤدّي بعضها إلى بعض، أو أنها تصبُّ في معنى واحد عام؛ وهو الافتقار إلى الشيء.

والحاجة لها عدة جُمُوع؛ فقد مرّ معنا قبل قليل في الصّحاح أنها تُجمع على: حاجٍ، وحاجاتٍ، وحوجٍ، وحوائجٍ.

الفرع الثاني: الحاجة في اصطلاح الأصوليين.

وكما سبقت الإشارة إليه في المعنى اللغويّ الأوّل؛ فإنّ التعريف الاصطلاحيّ للحاجة لم يكن بتلك السهولة التي تُعري الأصوليين لوضع بيان لها بالحدّ أو الرّسم، كما لم يكن بذلك الاتّضاح الذي يُوحّد كلماتهم في تشخيص معناها؛ بل الأمر فيها ممّا اضطرب فيه القول عند الأصوليين ولم ينضبط، وبخاصّة المتقدّمين منهم ممّن كان قبل الشاطبي؛ إذ إنك تجد أحدهم يصف الحاجة تارة بأنّ أمرها بيّن سهل، ويصفها أخرى بأنها مُبهمّة لا يُضبط فيها قولٌ، وتجد آخر يكتفي في تعريفها بالإشارة إلى مثال يُقرّب معناها، وتجد غيره يحوم حول حقيقتها بتبيين درجتها في الاعتبار المصلحي؛ وأنها واقعةٌ دون الضرورة وفوق التحسين.

ومن ذلك:

(1) الفيروزآبادي، القاموس المحيط 457/1. وانظر نصّ الإمام الشافعيّ - رحمه الله تعالى - كاملاً في كتابه الأمّ، طبعة دار المعرفة، بيروت، 1410هـ - 1990م، 91/2.

أولاً: تعريف الجويني للحاجة.

يرى بعضُ الدارسين أنّ الإمام الجويني رحمه الله تعالى هو صاحب التقسيم الثلاثي للمصالح: ضروريّات وحاجيّات وتحسينيّات، وهو أوّل من وقف وقفة خاصّة ومميّزة في بيان معنى الحاجة⁽¹⁾، وإيّ لما أمعنتُ النظر فيما كُتِبَ حول الحاجة من دراسات ورسائلٍ معاصرةٍ، سواء أكانت أكاديمية أم غير أكاديمية؛ لم أجد من أشار إلى من عرّف الحاجة قبل الجويني⁽²⁾؛ لذلك، فإني أجد نفسي مضطراً إلى أن أبدأ بما أورده الإمام الجويني من توضيحات للحاجة في كتابه: البرهان والغيثي.

والإمام الجويني رحمه الله تعالى هو الذي إذا نظرت في نصوصه حول بيان معنى الحاجة؛ وجدت شيئاً من الاضطراب ما حاولت الجمع بينها. ومهما يكن من أمر، فإنه لا بُدّ من عرض هذه النصوص والتدقيق في معانيها؛ لنخلص في النهاية إلى تصوّر الجويني للحاجة، وننظر مدى استفادة العلماء بعده من هذا التصرّو وبنائهم عليه.

قال الجويني رحمه الله تعالى في كتابه الغيائي: (فإذا تقرّر قطعاً أنّ المرعيّ الحاجة؛ فالحاجة لفظةٌ مبهمّة لا يُضبط فيها قول... وليس من الممكن أن نأتيّ بعبارة عن الحاجة

(1) أحمد الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة، دار الأمان، الرباط، المغرب، ودار السلام، القاهرة، مصر، ط1، 1430هـ-2009م، ص 68. والظاهر أنّ الدكتور أحمد الريسوني يقصد بكلامه فكرة نشوء المراتب الثلاث للمصالح، لا أنّها محصورة في ثلاث مراتب من قبيل الإمام الجويني؛ لأنه بالرجوع إلى كلام الإمام، نجد أنه حصر مراتب المصالح في خمسة أضرب. انظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه، ت: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ-1997م، 79/2-80. والذي اختصرها في ثلاث مراتب؛ وسماها بالضرورات والحاجات والتحسينات، هو تلميذه أبو حامد الغزالي. انظر: الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ-1993م، ص174.

(2) منهم الأستاذ أحمد كافي في كتابه: الحاجة الشرعية، ص28، والدكتور نور الدين الخادمي في رسالته الحاجة الشرعية، ص6، والدكتور أحمد الرشيد في كتابه: الحاجة وأثرها في الأحكام 51/1.

تَضْبِطُهَا ضَبْطَ التَّخْصِصِ وَالتَّمْيِيزِ، حَتَّى تَتَمَيَّزَ تَمَيَّزَ الْمَسْمُومَاتِ وَالمُتَلَقَّبَاتِ بِذِكْرِ أَسْمَائِهَا وَأَلْقَابِهَا، وَلَكِنْ أَقْصَى الإِمْكَانِ فِي ذَلِكَ مِنَ البَيَانِ تَقْرِيبٌ وَحَسُنُ تَرْتِيبٌ يُنَبِّهُ عَلَى الغَرَضِ؛ فَنَقُولُ: لَسْنَا نَعْنِي بِالحَاجَةِ تَشَوُّفِ النَّاسِ إِلَى الطَّعَامِ وَتَشَوُّقِهَا إِلَيْهِ، فَرُبَّ مُشْتَهٍ لَشَيْءٍ لَا يَضُرُّهُ الإِنْكَفَافُ عَنْهُ، فَلَا مَعْتَبَرَ بِالتَّشْهِي وَالتَّشَوُّفِ؛ فَالْمَرْعِيُّ إِذَا دَفَعُ الضَّرَارَ وَاسْتَمْرَارُ النَّاسِ عَلَى مَا يَقِيمُ قَوَاهِمَ⁽¹⁾.

وَالظَّاهِرُ مِنَ كَلَامِ الإِمَامِ أَنَّ الحَاجَةَ عِنْدَهُ لَمْ يَتَّضِحْ مَفْهُومُهَا بَعْدُ؛ فَهُوَ يُصْرِّحُ دُونَ كِنَايَةِ بَعْدَمِ إِمْكَانِ ضَبْطِهَا بِعِبَارَةٍ تُمَيِّزُهَا عَمَّا هُوَ قَرِيبٌ مِنْهَا، أَوْ تَمْنَعُ غَيْرَهَا مِنَ الدَّخُولِ فِي مَعْنَاهَا؛ إِذْ لَمْ تُسَعِّفْهُ الطَّاقَةُ فِي الحَصُولِ عَلَى عِبَارَةٍ نَاصَّةٍ تَفِي بِالغَرَضِ المُنْشُودِ، بَلْ وَيَجْعَلُ غَايَةَ نَطْقِ اللِّسَانِ، إِذَا أَرَادَ البَيَانُ: أَنْ يَجْمَعَ أَلْفَاظًا وَتُجَيِّدُ تَنْسِيقَهَا مِنْ أَجْلِ تَقْرِيبِ المَعْنَى المُرَادِ تَوْضِيحُهُ وَالدَّنْوُ مِنْهُ.

ثُمَّ إِنَّ النَّاظِرَ فِي هَذَا التَّقْرِيبِ الَّذِي صَنَعَهُ الجَوَيْنِيُّ؛ وَهُوَ قَوْلُهُ: "دَفَعُ الضَّرَارَ وَاسْتَمْرَارِ النَّاسِ عَلَى مَا يَقِيمُ قَوَاهِمَ"؛ يَرَى أَنَّهُ لَا يَقُومُ مَقَامَ التَّعْرِيفِ الإِصْطِلَاحِيِّ لِلحَاجَةِ كَالَّذِي سَنَقَفَ عَلَيْهِ مَعَ الإِمَامِ الشَّاطِبِيِّ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى وَمَنْ جَاءَ بَعْدَهُ مِنَ المَعَاصِرِينَ، إِلاَّ أَنَّ النِّقْدَ هُنَا لِلإِمَامِ الجَوَيْنِيِّ لَنْ يَكُونَ وَجِيهًا، وَلَيْسَ مِنَ الصَّوَابِ فِي شَيْءٍ؛ فَهُوَ لَمْ يَدِّعِ التَّعْرِيفَ، وَصَرِّحَ بِعَجْزِهِ عَنِ ذَلِكَ.

وَلَكِنْ بِإِمْعَانِ النِّظَرِ فِي هَذَا التَّقْرِيبِ مِنَ الإِمَامِ لِلحَاجَةِ، نَجِدُ أَنَّهُ أَشَارَ فِيهِ إِلَى مَسْلُكِي حِفْظِ الضَّرُورِيَّاتِ، وَذَلِكَ مِنْ جَانِبِ الوجودِ وَمِنْ جَانِبِ العَدَمِ؛ فَقَوْلُهُ: "دَفَعُ الضَّرَارَ" فِيهِ

(1) الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم (الغياثي)، ت: عبد العظيم الديب، دار مكتبة إمام الحرمين، ط2، 1401هـ، ص 479-480.

تلميحٌ بارزٌ إلى حفظ مقوّمات حياة الناس من جانب العدم؛ وذلك بدفع الضرر والفساد والخلل الواقع أو المتوقع الذي يُهدّد ديمومة تلك المقوّمات بعد أن وُجدت.

وقوله: "واستمرار الناس على ما يقيم قواهم" هو التلميح الآخر إلى حفظ مقوّمات الحياة من جانب الوجود؛ فتعبيره بلفظة "استمرار" يوحي بلزوم تحصيل تلك المقوّمات وتنميتها وتكثيرها ما أمكن.

وإذا ثبت ذلك؛ فلا شكّ أنّ هذا التقريب يصدّق على الضرورة أيضاً، وإن كان مراد الإمام الحاجة؛ وعليه، يظهر عدم مانعية هذا التقريب للحاجة؛ إذ إنه أذن للضرورة بالدخول في معناها؛ وعليه، فإنّ الضرورة والحاجة من خلال هذا التقريب لم تفترقا بعد، ولم تزل إحدهما متضمّنة في الأخرى. والله درّه من إمام!! كم كان صادقاً في الإفصاح عمّا كان في نفسه، من عدم إمكان تخصيص الحاجة بعبارته تميّزها عن غيرها! ولعلّ هذا التقريب الذي اختاره الإمام؛ لأكبر دليل على عدم تميّزها عن شقيقتها الضرورة.

أمّا في كتابه البرهان، فالظاهر أنّ الحاجة عند الإمام بدأت تتيسّر حقيقتها، وتظهر رسوم معالمها، ويسهل حزن مداركها؛ فهو لم يصفها بالإجماع وعدم الضبط كما قال آنفاً؛ حيث جاء فيه عند تعريفه للوصف المناسب الحاجي⁽¹⁾: (ما يتعلّق بالحاجة العامّة، ولا ينتهي إلى حدّ الضرورة، ومثل هذا: تصحيح الإجارة⁽²⁾)؛ فإنّها مبنية على الحاجة إلى المساكن

(1) وسيأتي في المطلب الموالي أن المناسب الحاجي هو من أسماء الحاجة.

(2) لكنّ الإمام الشاطبي يقول: (وكذلك الإجارة ضرورية أو حاجية)، يقول الشيخ عبد الله دراز معلّقاً: قد تكون الإجارة ضرورية كالاستئجار لإرضاع من لا مرضعة له وتربيته، وقد تكون حاجية وهو الأكثر... انظر: الشاطبي، الموافقات، ت: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن القيم، الرياض، السعودية - دار ابن عفان، القاهرة، مصر، ط2، 1427هـ. 2006م، 26/2-27.

مع القصور عن تملكها، وضنّة ملاكها بما على سبيل العارية، فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة المفروضة في البيع وغيره...⁽¹⁾.

وبالنظر في هذا التقريب الثاني من الإمام للحاجة؛ نجد أنه صرّح هذه المرّة بانفصال الحاجة عن الضرورة، بل وجعل الضرورة هي الحدّ العلويّ للحاجة؛ فما يتشوّف إليه عمومّ الناس من منافع في حياتهم ولم يبلغ حدّ الضرورة؛ فتلك هي الحاجة!

وزاد على ذلك، فضرب لنا مثلاً يُقَرَّب معنى الحاجة إلى الأذهان أكثر؛ وهو تصحيح الإجارة، وكان يهدف من ذلك إلى أنّه من عَرَفَ الإجارة حُكْمًا ومقصدًا، عَرَفَ الأُفُقَ الذي تُدَوِّر في فلكه الحاجة، وتستمدُّ منه كُنْهَهَا وحقيقتَهَا.

وممّا يؤكّد اعتقادنا بأنّ الحاجة قد سهلت حقًّا، وانبلج فجرٌ حقيقتها عند الإمام؛ هو أنه قد صرّح بعد صفحات قليلة من تقريبه هذا في البرهان: أنّ الحاجة أمرها بيّنٌ ودركُها سهلٌ⁽²⁾. إلاّ أنّ بيان أمرها وسهولة دركها هذين لم يُمكننا الإمام الجويني من إعطاء تعريف حقيقي لها بذكر قيود تُبرز معناها وتُميِّزها عن غيرها؛ فهو لا يعدو أن يكون تعريفًا بالمثال.

ثمّ إنّ الإمام لم يُشِرْ في تقريبه هذا إلاّ إلى نوع واحد من أنواع الحاجة؛ وهي الحاجة العامة؛ والحاجة أنواع وأقسام كما سيأتي لاحقًا إن شاء الله تعالى. إضافةً إلى أنّ ذكر الأنواع في التعريفات لا يُعدّ من صميم التعريفات ولا من جوهرها.

هذا، وممّا هو واضح للناظر أنّ نصوصَ إمام الحرمين السالفة الذكر بادٍ عليها تعارضٌ ظاهريٌّ؛ إذ يَصِفُ الحاجة تارة بأنها مُبْهَمة لا يُضْبَطُ فيها قول، ويصفها أخرى بأنّ أمرها بيّنٌ ودركها سهل، وباعتبار أنّ الجويني هو أوّل من تعرّض للحاجة بالتعريف والتقريب والبيان،

⁽¹⁾ الجويني، البرهان في أصول الفقه 79/2.

⁽²⁾ الجويني، البرهان في أصول الفقه 86/2.

فإنّه من الطبيعيّ أن تُضطرب عنده المعاني في أوّل الأمر وتختلف، فيقبل من تلك المعاني تارة، ويُنكر منها تارة أخرى... لكن إذا عرفنا أنّ نصّه الوارد في الغيائي، والذي وَصف فيه الحاجة بأنّها مبهمّة، سابقٌ على نصّ البرهان القاضي بسهولة دركها؛ فإنّه لا إشكال هنالك، وحتى الاضطراب الذي ادّعيناه على الإمام يكون قد انضبط؛ إذ كان يرى الحاجة مبهمّةً في أوّل الأمر، ثمّ بعد إمعان النظر فيها وتقليبها من شتى نواحيها؛ تبين له أمرها وسهّل عليه دركها؛ فقال ما قال. وهذا التوجيه الأوّل هو الذي أرتضيه وأميل إليه؛ ومن الشواهد على ذلك ما أورده الإمام نفسه في كتابه البرهان، حيث قال: (وتفاصيل الاستصلاحات لا تطلع عليها العقول، ولا يحسم باب البيع، ففي انخسامه ضرورة عظيمة، وقد ذكرتُ طرفًا من هذا في الكتاب الغيائي⁽¹⁾). وذكر في البرهان أيضًا خطّته في إثبات الإجماع التي ذكرها في الغيائي قائلاً: إنه لم يسبق إليها⁽²⁾. وإذا ثبت هذا، فإنّي أظنّ ظنًا راجحًا بسبق الغيائي في التأليف على البرهان؛ وعليه فإنّ الإشكال المفترض يزول بما قُلّته قبل قليل.

وإذا كان تأليف البرهان سابقًا على الغيائي؛ لاحتمال أن يكون قد أملى البرهان مرتين، فذكر فيه الغيائي في المرة الثانية، ولأنّه أشار في الغيائي إلى أنّ له مجموعاتٍ في أصول الفقه؛ فيحتمل أن يكون البرهان منها فيكون سابقًا على الغيائي. ثمّ إنّ محقق كُتب الجويني الأستاذ الدكتور عبد العظيم الديب رحمه الله تعالى لم يقطع بشيءٍ في ذلك رغم اطلاعه الواسع والدقيق على كتب الإمام، وترك مجالًا للاحتمال⁽³⁾؛ فإنّي أقول: إنّ الجويني استسهل معنى الحاجة في بادئ الأمر لما رأى من عدم بلوغها حدّ الضرورة، والضرورة معروفةٌ قبل الجويني؛ فهي كلّ ما تقوم عليه مصالح الدارين، فلعلّه كان يرى أنّ كلّ ما إذا ضاع ولم يُؤدّ

(1) الجويني، البرهان في أصول الفقه، 84/2.

(2) الجويني، الغيائي، ت: عبد العظيم الديب، دار المنهاج، بيروت، لبنان، ط1، 1432هـ-2011م، ص84.

(3) انظر: الجويني، الغيائي، (ط: دار المنهاج)، ص84.

إلى فوات تلك المصالح، فهو ليس ضروريًا، وإنما يتشوّف إليه الناس لأغراضٍ أُخَرَ زائدةً على معنى الضرورة، وهذا هو معنى الحاجة عنده.

وإذا سائرنا الإمام في هذا المعنى وجدنا أنّ الحاجة فعلاً سهلٌ دركها؛ فما من أمرٍ إلا وعرضناه على ضابط الضرورة، فإن كان في مسمى عناصر المصالح المقيمة للدنيا والآخرة فهو ضروريّ، وإلا فهو من قبيل الحاجات؛ فنظر الإمام إذاً وميزانه كان الحدّ العلويّ فقط، وهو الضرورة، فما لم يبلغ ذلك الحدّ فهو المرعيّ في درجة الحاجات.

ثمّ لما أراد أن يضبط هذا المعنى ضبطاً حقيقياً مستقلاً عن قسيمتها الضرورة، واجهته مشكلة العبارات الناصّة والألفاظ الدقيقة التي تضبطها ضبطاً التخصيص وتُميّزها تميّز المسمّيات؛ هنالك اعترف بعدم إمكان ذلك، وارتضى التقريب وحسن الترتيب تبييناً على الغرض!

فخلاصة القول إن كان البرهان سابقاً على الغيائي: إنّ ما أشار إليه الإمام من أنّ الحاجة أمرها بيّنٌ ودركها سهل كان في معناها، وأمّا إجماعها وعدم ضبطها فهو في لفظها، والله أعلم.

وأياً كان الأمر؛ فالفضل كلُّ الفضل بعد الله تعالى إلى الإمام الجويني في إثارة هذا المعنى وعرضه في كتبه ليطلع عليه غيره، فربما أراح العلماء اللاحقين من فكرة تأسيس هذا المعنى وإنشائه؛ ليشغلوا بتنميته وتطويره، وضبطه وتمييزه. وهكذا السُنّة في الوجود؛ حيث يبدأ الشيء صغيراً حقيراً، ثم يكبر ويكتمل؛ ليستوي؛ فسبحان الذي خلق فسوّى!

ثانياً: تعريف العز بن عبد السلام للحاجة.

قال العز بن عبد السلام رحمه الله تعالى: (فأما مصالح الدنيا فتتقسم إلى الضرورات والحاجات والتمتات والتكملات. فالضرورات: كالمأكل والمشرب والملابس والمسكن والمناخ والمراكب الجوالب للأقوات وغيرها مما تمس إليه الضرورات، وأقل المجزئ من ذلك ضروري، وما كان في ذلك في أعلا المراتب كالمأكل الطيبات والملابس الناعمة...؛ فهو من التمتات والتكملات، وما توسط بينهما فهو من الحاجات.)⁽¹⁾.

وكما هو واضح، فإن الإمام عز الدين رحمه الله تعالى لم يأت هو الآخر بالتعريف المنشود للحاجة، إذ عرفها بالمثل، ولم يذكر قيوداً ولا أوصافاً تُبين حقيقة الحاجة وتُميّزها بلقب خاص عن غيرها من المتلقّبات. فإذا كان الإمام الجويني قد حدّها من الأعلى بالضرورات؛ فإن الإمام عز الدين جعل يُحدّها من الأسفل بالتكميلات والتحسينات، بعد أن رضي بحدّ الجويني الأعلى، وقدمها لنا في درجة وسطى بين الدرجتين ولم يزد على ذلك.

ولا يخفى على الناظرين ما في هذا التحديد بالوسط من قلة البيان وغموض صورة المبيّن، فهو وإن أجاد في تقرير حدّها الثاني بالتكميلات – لأن لا تنفرط الحاجة وتختلط بأحكام التحسينات؛ إذ ليس كل ما دون الضرورة حاجة – إلا أنه يرد عليه إشكال: هل عرفنا الحاجة استقلالاً وتفرداً حتى نعرف أنزلت عن الضرورة وارتفعت عن التحسين أم لا؟

ثم إن التوسط أمر نسبي، وما رآه متشرّع وسطاً فهو ليس بالضرورة أن يكون وسطاً عند غيره؛ وهذا ما يُؤدّي إلى اختلاف أنظار المتشرّعين في إطلاق الأوصاف على كثير من الأمور والنوازل؛ فينتج عن ذلك مجال يستهوي المتطّقلين على موائد الشريعة بالدخول إليه،

(1) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ت: نزيه كمال حماد، وعثمان جمعة ضميرية، دار

القلم، دمشق، ط1، 1421هـ-2000م، 123/2.

والإجهاز على أحكام الدّين وضرب بعضها ببعض؛ لذلك فيأتي أرى أنّ ضبطها بما يجعلها
مميّزة متعلّقة في الأذهان أقرب إلى الصواب، وأحفظ لأحكام الدّين من التلاعب والارتياب!

ثالثاً: تعريف الشاطبي للحاجة.

قال الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى: (وأما الحاجيات فمعناها أنّها مُفتقرٌ إليها من حيث
التوسعة ورفع الضيق المؤدّي إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تُراعَ دخل
على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنّه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقّع في
المصالح العامّة)⁽¹⁾.

إنّ تعريف الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى للحاجة جاء نوراً مُبيناً لحقيقة الحاجة
وماهيتها، وشعاعاً مُضيئاً لكثير من الأركان التي يقوم عليها بناؤها. والظاهر أنّه قد تجاوز
مشكلة الإبهام وعدم إمكان الضبط التي شوّشت على الجويني قديماً، كما لم نُلفه مضطراً إلى
التقريب من أجل توضيح المعنى، ولم يكتفِ بجعل صفة الحاجة الرئيسة أنّها دون الضرورة
فقط، أو أنّها دون الضرورة وفوق التكميل كما صنع عزُّ الدين بن عبد السلام؛ فالشاطبي
صاحبُ نظر ثاقب في الموضوع؛ أدّاه ذلك إلى إِبصار محورها الأساسي، وعنصرها التكويني
الذي صار صبغةً للحاجة لا تنفكُ عنها؛ وبيان ذلك كالآتي:

أنّه أعطى الحاجة مرادفاً منفرداً ومستقلاً يدلّ عليها خاصّةً⁽²⁾؛ وهو الافتقار: أي أنّ
معنى الحاجة أن تفتقر إلى الشيء. والملاحظ من هذا المعنى أنّه مأخوذ من المعاني اللغويّة التي
مرّ ذكرها فيما سبق؛ فالشاطبي لم يأتِ بمعنى غريبٍ عن الحاجة وأقحمه فيها، بل ارتضى من
معانيها اللغوية ما رآه مناسباً لمعناها الاصطلاحيّ.

(1) الشاطبي، الموافقات 21/2.

(2) أقصد أنّه ميّزها بلفظة "الافتقار" عن قسيميّتها: الضرورة والتحسين، فلم يستعمل في تعريفهما هذه اللفظة.

ثم لم يترك الإفتقارَ على إطلاقه حتى يدخل في الحاجة ما ليس منها؛ فالضرورة أيضاً يُفتقر إليها، ويكون الإفتقار فيها إلى الشيء أشدَّ؛ فراح يُقيّد ذلك الإفتقار من حيث كونه يطلب التوسعة على المكلفين، وينشُد رفع الضيق والعنت عنهم، حتى لا يقعوا في الحرج والمشقة عند تحصيلهم لمصالحهم؛ فوضع يده على لبّ الحاجة وجوهرها، وأصاب بلا ريب معدنها النفيس، وهو: **التوسعة على الخلق برفع الحرج والمشقة عنهم.**

وزاد على ذلك، فبيّن أنّ عدم مراعاة أحكام الحاجة يُدخل على عموم المكلفين الحرج والمشقة؛ وهذه مفسدة بلا شكّ، لأنّها تُعوّق الناس عن كسب أنفع المنافع فأنفعها.. إلّا أنّها لا تبلغ مبلغ المفسدة الناجمة عن ضياع الضروريات مثلاً؛ فيلحظ من كلامه هذا أنّ الحاجة هي دون الضرورة حقّاً؛ إذ بفواتها لا يفوت الدّين والدنيا، بل يستمرّ الناس في تحصيل معاشاتهم، لكنّ ذلك يكون بمعيرة عُسر وعنت ومشقة تُهدّد أصول حياتهم!

غير أنه ممّا يؤخذ على تعريف الإمام الشاطبيّ هذا؛ أنّه ركّز كلامه حول الحاجة العامّة بقوله: **"على الجملة"**، ولم يُشر إلى الحاجة الخاصّة وهي من أقسامها، مع أني لا أرى من الصواب ذكر أنواع الشيء في تعريفه؛ ولولا ذلك لم تكفّر تجد للإمام ثغرة في كلامه؛ فهو رضي الله عنه عرّفنا بالحاجة استقلالاً، ثمّ ميّزها بعدُ عن الضرورة بكيفية غير مسبوقة. وتعريفه بحقّ يُعدّ أفضلَ تعريف وأحكمه عند المتقدّمين⁽¹⁾، وهو عمدة تعريفات المعاصرين ومادّتهم

(1) لقد أعرضت عن ذكر بعض التعريفات للمتقدّمين: كالرازي في قوله: (أمّا القسم الأوّل - ويقصد المناسب الحقيقي - فهو على ثلاثة أقسام؛ لأنّ رعاية تلك المصلحة إمّا أن تكون في محلّ الضرورة، أو في محلّ الحاجة، أو لا في محلّ الضرورة ولا في محلّ الحاجة. أمّا التي في محلّ الضرورة فهي التي تتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة... وأمّا التي في محلّ الحاجة فتمكين الولي من تزويج الصغيرة؛ فإنّ مصالح النكاح غير ضرورية لها في الحال، إلّا أنّ الحاجة إليه بوجه ما حاصلة وهي تقييد الكفء الذي لو فات فربما فات لا إلى بدل. وأمّا التي لا تكون في محلّ الضرورة ولا الحاجة فهي التي تجري مجرى التحسينات...). انظر: المحصول، ت: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3، 1418 هـ - 1997م، 160/5. والقراي في قوله: (والمناسب ينقسم إلى ما هو في محلّ الضرورات، وإلى ما هو في محلّ الحاجات، وإلى ما هو في محلّ

الأولية، وهو المنعطف الحاسم الذي قادهم إلى الطريق القاصد الذي وصلوا من خلاله إلى سرّ الحاجة وروحها؛ فالكثير منهم راح يقتبس من نور تعريفه ويستبصر، ويُغيث سنوات جفافه وربما يعصر؛ وهذا ما سنقف عليه بعد إيرادها إن شاء الله تعالى.

رابعاً: تعريف الشيخ أحمد الزرقا للحاجة.

قال الشيخ أحمد الزرقا رحمه الله تعالى: (والحاجة هي الحالة التي تستدعي تيسيراً أو تسهيلاتاً لأجل الحصول على المقصود، فهي دون الضرورة من هذه الجهة، وإن كان الحكم الثابت لأجلها مستمرّاً، والثابت للضرورة مؤقتاً كما تقدّم)⁽¹⁾.

والملاحظ من تعريف الشيخ الزرقا رحمه الله تعالى أنّه ربط الحاجة بالتيسير والتسهيل؛ فما تطلّب تيسيراً من أجل الحصول على نفعه وخيره فهو من قبيل الحاجة، وهذا هو المقصود بالتوسعة التي أشار إليها الإمام الشاطبي في تعريفه، ثمّ إنّ حاصل مفهوم كلامه أنّه إذا لم

التمتات، فيقدّم الأوّل على الثاني والثاني على الثالث عند التعارض، فالأوّل نحو الكليات الخمس وهي حفظ النفوس والأديان والأنساب والعقول والأموال، قيل والأعراض، والثاني مثل تزويج الولي الصغيرة، فإنّ النكاح غير ضروري، لكنّ الحاجة تدعو إليه في تحصيل الكفء لئلا يفوت، والثالث ما كان حثّاً على مكارم الأخلاق..). انظر: شرح تنقيح الفصول، ت: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1393 هـ - 1973 م، ص391. وعبد الوهاب السبكي فيما أورده في الإبهاج: (وأما المصالح فيرى - ويقصد به الحاجي - فنكصب الولي للصغير فيمكن من تزويج الصغيرة؛ لأنّ مصالح النكاح غير ضرورية، ولكن واقعة في محلّ الحاجة؛ فإنها داعية إلى الكفء الموافق، وهو لا يوجد في كلّ وقت، فلو لم يقيد بالنكاح لأوشك فوائده لا إلى بدل. ومثله تجويز الإجارة؛ فإنها مبنية على ميسر الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها وضنّة مالها ببدلها عارية..). انظر: الإبهاج شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416 هـ - 1995 م، 55/3؛ وغيرهم لما في ذلك من بساطة في تعريفاتهم وتُعد عن حقيقة الحاجة وماهيتها، ومُلتصّص تعريفاتهم لا يخرج عن تقريب كما فعل الجويني، أو تعريف بالمثل، أو تبيين للمحال بذكر درجات المصالح الثلاث.

(1) أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، صحّحه وعلّق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، سوريا، ط9، 1432 هـ - 2011 م، ص209.

يتوقّر ذلك التيسير، وقع الناس في الضيق والحرّج من أجل تحصيل المقصود؛ فكلامه إذًا منطوقًا ومفهومًا مستوحى من تعريف الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى.

ثم بيّن رحمه الله تعالى أنّ الحاجة واقعةٌ دون الضرورة، وهو ما أشار إليه المتقدّمون سلفًا، إلاّ أنّه أضاف فرقًا آخر بين الحاجة والضرورة: وهو أنّ الحكم الثابت للحاجة دائم ومستمرّ ولو زال الافتقار المتسبّب في إنشائه، بخلاف الضرورة فإنّ الحكم الناشئ عنها ينتهي بانتهاء الاضطرار؛ فلا يستمرّ، وهذا ما سنأخذه بمزيد من البيان إن شاء الله تعالى في المطلب المخصّص لبيان الفروق بين الحاجة والضرورة؛ وهو مما يؤخذ عليه في التعريف؛ إذ ليس من صميم التعريفات أن تُذكر فيها الفروق بين المعرّف وما يقاربه تصرّيحًا، وإمّا يُعلم ذلك من مفهوم القيود مثلاً.

خامسًا: تعريف الإمام ابن عاشور للحاجة.

قال الإمام ابن عاشور رحمه الله تعالى: (صنف الحاجي: وهو ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها على وجه حسن، بحيث لولا مراعاته لَمَا فسد النظام، ولكنه كان على حالة غير منتظمة؛ فلذلك كان لا يبلغ مرتبة الضروري⁽¹⁾).

والظاهر من تعريف الإمام ابن عاشور رحمه الله تعالى أنّه استقلّ بألفاظه في تعريف الحاجة عن الإمام الشاطبي، وخالف بذلك جماهير المعاصرين الذين اعتمدوا ألفاظ الشاطبي في تعريفاتهم للحاجة، كما سيأتي معنا إن شاء الله تعالى، وما ذلك إلاّ لنبوغه في علم المقاصد عامّةً وعُلُوّ كعبه فيه، بل وبلوغه درجة التنظير والتأصيل كما هو واضح في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية".

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ت: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط3،

1432هـ-2011م، ص 306.

وبالتدقيق في تعريف الإمام ابن عاشور، نجد أنه لم يُهمل معاني الحاجة التي أسسها الإمام الشاطبي ولم يحد عنها، وأتى له ذلك ولم يوجد في المتقدمين من رسم معالمها وميزها عن غيرها تميّز المسّميات غير الشاطبي؛ لذلك، فإنّ اقتناء مصالح الأمة وانتظام أمورها على وجه حسن - فيما كان دون الضرورة طبعاً - لا يتحقق إلا بالتوسعة على الأمة ورفع الضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة غالباً؛ لأنه بوقوع المشقة والحرج على المكلفين أثناء تحصيلهم لمصالحهم لا تنتظم أمورهم ولا يحسن حالهم.

ومما يؤيد ذلك، تمام تعريف ابن عاشور لما قال: "بجيث لولا مراعاته لَمَا فسد النظام، ولكنه كان على حالة غير منتظمة"، وهو ما يُقابل عند الشاطبي قوله: "إذا لم تُراعَ دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة؛ فالحرج والمشقة فعلاً مما يُعكران صفو اكتساب المكلفين للمصالح، ويُشوّشان عليهم نظام اقتنائها.

ومما يُدعم ذلك أيضاً؛ قول ابن عاشور في موضع آخر: (وأما الحاجي فهو الذي به قوام النظام المدني... وهذا كالبيع والإجارة واشتراط العدالة؛ فإنه لو فرضنا انعدامها لاستقام النوع في الجملة، باعتماد كل على نفسه في جلب ما يلزمه من دواعي الحياة البسيطة، ولكنه يفقد النظام المدني...) ⁽¹⁾. فقوله رحمه الله تعالى: "فإنه لو فرضنا انعدامها لاستقام النوع في الجملة، باعتماد كل على نفسه في جلب ما يلزمه من دواعي الحياة البسيطة؛ يُفهم منه أنه بانعدام مراعاة أحكام الحاجيات، يظهر الحرج والمشقة على عموم الناس؛ فاعتماد كل إنسان على نفسه في تحصيل مصالحه دون استعانة بأحد من بني جنسه مما يشقّ على المكلف غالباً، ويوقعه في حرج أكيد. وهو وإن لم تُخرم الضروريات بعد بانعدام

⁽¹⁾ ابن عاشور، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التقيح، مطبعة النهضة، تونس، ط1، 1341هـ،

الحاجيات؛ إلا أنّ المشقة المستمرة من خلال ذلك ممّا تُضعف المكلف في تحصيل الضروريات، وتُهدّد أصولها بالانحرام والزوال.

وبالنظر إلى تمام التعريف⁽¹⁾، نجد أنّ ابن عاشور ختم تعريفه هذا ببيان أنّ الحاجة أقلّ رتبةً من الضرورة انطلاقاً من تقدير الفساد المترتب على إهمال أحكام الحاجة، وهو عيّن ما ختم به الإمام الشاطبيّ حينما قال: "ولكنّه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقّع في المصالح العامّة"؛ وهذا ممّا يؤكّد أنّ ابن عاشور رحمه الله تعالى لم يخرج عن النسق العامّ لتعريف الحاجة الذي رفع قواعده أبو إسحاق الشاطبيّ، غير أنّ ابن عاشور لم يُشِرْ إلى أيّ نوع من أنواع الحاجة مثلما أشار الشاطبيّ إلى الحاجة العامّة مثلاً، وهذا من محاسن ابن عاشور في التعريف.

وعليه؛ فإنّ تعريف ابن عاشور يُعدّ الأجود في العصر الحديث؛ إذ حافظ الشيخُ على نفس الشاطبيّ في تعريف الحاجة، مُعرضاً عن تقليده في حروفه وعباراته، ومقرّراً لما رآه ثابتاً من معانيها، مُضيفاً بذلك شرحاً وتفسيراً⁽²⁾.

سادساً: تعريف الإمام أبي زهرة للحاجة.

قال الإمام أبو زهرة رحمه الله تعالى: (أمّا الحاجة التي تُبيح المحرم لغيره أو لعارض فهي أن يترتب على الترك ضيقٌ وحرَجٌ...) ⁽³⁾.

والظاهر من تعريف الإمام أبي زهرة رحمه الله تعالى أنّه قدّم وصفاً للحاجة قبل أن يُعرّفها، فوصفها وصفَ السببية معتبراً إياها أمّا التي يجوز بسببها اقتراف الحكم المحرّم، غير أنّه

⁽¹⁾ أقصد التعريف الأوّل محلّ الدراسة.

⁽²⁾ أي أنّ الحرج والمشقة إذا وقعا فإنهما يُؤدّيان إلى حالة غير منتظمة للأمة.

⁽³⁾ محمّد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، 1417هـ، ص 45.

قيّد المحرّم الذي يُباح بالحاجة بأنّه المحرّم لغيره أو لعذر طارئ؛ حتى يُفَرَّق -والله أعلم- بين ما يُباح بالحاجة وهو الذي أشار إليه، وما يُباح بالضرورة وهو ما يشمل المحرّم لذاته.

غير أنّي لا أرى أنّ ذكر نوع المحرّم الذي تُبيحه الحاجة هو من جوهر معناها أو من لبّ حقيقتها، والظاهر أنّ ذلك من الأمور الزائدة عن ماهية الشيء وحقيقته.

ثمّ عرّفها بقيد واحد، وهو قيد جوهريّ: مفاده أنّ الحاجة لو تُركت مراعاة أحكامها لوقع بسبب ذلك الضيُّق والخرج. ولا يخفى على ناظر أنّ هذا المعنى مأخوذ من تعريف الإمام الشاطبيّ السالف الذكر.

سابعاً: تعريف الشيخ عبد الله بن بيّة للحاجة.

إنّ تعريف الشيخ عبد الله بن بيّة حفظه الله تعالى للحاجة يختلف عن أغلب تعريفات المعاصرين؛ إذ نحا الشيخُ بتعريفه منحى منفرداً وذلك بحسب منظوره وتصوّره لمعنى الحاجة، فهو يرى أنّ الحاجة نوعان: حاجة أصوليّة، وحاجة فقهية، ولكلّ منهما حقيقة تختلف عن الأخرى.

قال الشيخ: (أمّا الحاجة في الاصطلاح فعلى ضربين:

* حاجة عامّة قد تُنزل منزلة الضرورة، وهذه هي الحاجة الأصولية، وقد سمّاها بعضهم بالضرورة العامّة كما أسلفنا.

* وحاجة فقهية خاصّة، حكمها مؤقّت، تُعتبر توسيعاً لمعنى الضرورة⁽¹⁾.

(1) عبد الله بن بيّة، صناعة الفتوى وفقه الأقلّيات، مركز الدراسات والأبحاث للرابطة المحمدية للعلماء، الرباط،

المملكة المغربية، الطبعة الأولى: 1433هـ - 2012م، ص 265.

وبالنظر في هذا التعريف، نجد أنّ الشيخ يقصد بالحاجة الأصولية ما كان وصفها العموم والشمول لمجموع الأمة، أمّا ما كان وصفها الخصوص فهي الحاجة الفقهية؛ وعليه فإنّ الحاجة الأصولية عند الشيخ ابن بية هي ما توافق عند غيره الحاجة الاصطلاحية عمومًا، وإذا ثبت ذلك، فإنّ تعريفه للحاجة من النقص بمكان؛ إذ لم يُعطيها ألفاظًا وقيودًا تُعين على فهم معناها وتُسهّل دركها على القارئ، بل اكتفى بوصفها بالعموم واحتمالية إنزالها منزلة الضرورة وإلحاقها بها، ثمّ زاد فسّمّاها اسمًا آخر وهو: "الضرورة العامة".

أمّا الحاجة الفقهية عنده، وهي ما كانت خاصّة وكان حكمها مؤقتًا، فهي لا تعدو أن تكون نوعًا من أنواع الحاجة عند غيره كما سيأتي إن شاء الله، وذكر أنواع الشيء وحكمه في التعريف ليس محمودًا عند كثيرين، فهي أمور زائدة عن التعريف لأنّها لا تُعبّر بدقّة عن حقيقة الشيء وماهيته؛ وبالجملة، فإنّ ما أشار إليه الشيخ أقرب إلى التقريب منه إلى التعريف.

غير أنّ الشيخ ابن بية عاد ليُشير إلى معنى الحاجة الأصولية في موضع آخر من كتابه؛ حيث قال: (وفي معناها الأصولي -ويقصد الحاجة- هي كَلِّي أورث عدمُ اعتباره مشقّة وحرَجًا للعامة، وأدّى اعتباره إلى سهولة ويسر...) (1). ثمّ أعاد تعريفها في خاتمة بحثه؛ فقال: (وعرّفناها اصطلاحًا بأنّها ما نزل عن الضرورة، بحيث يُؤدّي فقده إلى مشقّة وقلق وحصولُه إلى سعة وتبسُّط) (2). ولا شك أنّ هذين التعريفين أجود من التعريف السابق؛ فقد وصف الحاجة بأنّها معنى كَلِّي، وهذا يُفهم منه أنه يضمّ تحته أحكامًا وجزئيات. ثمّ وصف هذا الكَلِّي بأنّ مراعاته تُحقّق اليسر على المكلفين وتُسهّل عليهم تحصيل منافعهم بحيث تجعلهم يَحْيُونَ في سعة وبسطة. وبالمقابل، فإنّ عدم مراعاته ينشأ عنه الحرَج والمشقّة والقلق لعموم الناس.

(1) عبد الله بن بية، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، ص 294.

(2) عبد الله بن بية، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، ص 311.

وبالطبع، فلا مرء في أنّ ما قاله ابن بيّة مأخوذاً ومستوحى من تعريف الإمام الشاطبيّ السابق ذكره.

ثامناً: تعريف الدكتور نور الدين الخادمي للحاجة.

حيث قال في تعريفه: (الحاجة الشرعية هي الحالة التي يكون فيها الاحتياج واقعاً دون الضرورة أو الاضطرار، فيباح المحرم لعارض، وعلى خلاف القواعد، لإزالة الحرج والمشقة، ولجلب التيسير والتخفيف، ويكون ذلك الحكم مؤبداً ودائماً)⁽¹⁾.

وتعريف الدكتور الخادمي يُبرز استفادته الكبيرة من تعريفات السابقين: متقدمين ومعاصرين؛ فالقيود المستعملة في تعريفه مرّ أغلبها فيما سبق من تعريفات؛ إذ إنّهُ افتتح تعريفه ببيان درجة الحاجة ومحلّها الواقع دون الضرورة، وهذا من تقريب الجويبيّ، ثمّ ثنّى بإباحة المحرّم لعارض، وهو ما وجدناه عند أبي زهرة، ثمّ أردف بإزالة الحرج والمشقة، ولجلب التيسير والتخفيف، وهو جوهر تعريف الشاطبيّ، ثمّ ختم بتأييد حكم الحاجة ودوامه، وهو ما سبق ذكره في تعريف الزرقا.

وعلى العموم، فإنّ تعريف الخادمي جيّد؛ فهو مجموع ومركّب من كثير من القيود والعبارات المهمّة في بيان معنى الحاجة وإظهار حقيقتها؛ إلّا أنّه مما يرد عليه أنّه أدخل في التعريف ذكر بعض أنواع الحاجة، ونوع المحرّم الذي تبيحه الحاجة؛ ولا شك أنّ ذلك ليس من حقيقة الحاجة.

(1) نور الدين الخادمي، الحاجة الشرعية، بحث منشور في مجلة العدل، عن وزارة العدل السعودية، العدد 14،

السنة الرابعة، ربيع الآخر 1423هـ، ص 9-10.

تاسعاً: تعريف الأستاذ أحمد كافي للحاجة.

حيث قال: (الحاجة هي: ما يحتاجه الأفراد أو تحتاجه الأمة، للتوسعة ورفع الضيق، إما على جهة التأقيت أو التأييد، فإذا لم تُراعَ دَخَلَ على المكلفين -على الجملة- الحرج والمشقة، وقد تبلغ مبلغ الفساد المتوقع في الضرورة)⁽¹⁾.

والملاحظ من تعريف الأستاذ أحمد كافي أنه اعتمد تعريف الإمام الشاطبي أصلاً أصيلاً في تعريفه، حيث إنه حافظ على سياقه وحتى على ألفاظه، مع إضافة بعض ما رآه لازماً ليستكمل به ما رآه ناقصاً؛ كإضافة لفظ "الأفراد" ولفظ "الأمة" ليشمل التعريف الحاجة العامة والحاجة الخاصة، وزاد لفظة "التأقيت أو التأييد" ليُدْرَج الحاجة المستمرة والحاجة المؤقتة، ثم خالف الشاطبي أخيراً باستدراكه لبعض الصور الحاجية التي يمكن أن يبلغ فيها الافتقار حدَّ الضرورة، فأعرض عمّا قاله الشاطبي: "ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة"، وعبر هو باحتمالية بلوغه ذلك؛ فقال: "وقد تبلغ مبلغ الفساد المتوقع في الضرورة". ومثّل لهذه الصور بمسألة استئجار الظئر؛ وهي أن يستأجر الولي من يقوم بحضانة الطفل إذا لم يجد من يقوم بذلك مع اشتغاله هو بما هو أهم من الحضانة⁽²⁾.

(1) أحمد كافي، الحاجة الشرعية، حدودها وقواعدها، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004م-1424هـ، ص33-34.

(2) أحمد كافي، الحاجة الشرعية، ص35.

عاشراً: تعريف الدكتور أحمد الرشيد للحاجة.

حيث قال: (الحاجة: الافتقار إلى الشيء، لأجل التوسعة ورفع الضيق والمشقة، ممّا يخالف الأدلة أو القواعد الشرعية)⁽¹⁾.

لقد صرّح الدكتور أحمد الرشيد بتأثير تعريف الإمام الشاطبي للحاجة في تعريفه هو، وهذا ما يُلاحظ فعلاً من خلال قراءة قيوده الأولى؛ إذ أخذ منه وصف الافتقار والتوسعة ورفع الضيق والمشقة، وهي الأوصاف التي فتق بها الشاطبي معنى الحاجة وحقيقتها، غير أنه أعرض عن تمام تعريف الشاطبي واستعاض عنه بقيد قال فيه: "ممّا يخالف الأدلة أو القواعد الشرعية"، حيث أراد بذلك أن يُبين أنّ الأحكام الثابتة بالحاجة ليست أحكاماً أصليّة، وإمّا هي من قبيل الأحكام الاستثنائية التي خولفت فيها أدلة الشريعة الخاصّة أو قواعدها العامّة لأمر يقتضي ذلك⁽²⁾.

وهو وإن أجاد في بيان معنى هذا القيد، إلا أنه ممّا يرد عليه أنّ في الشرع من أحكام الحاجة ما شرع ابتداءً ولم تُخالَف فيه الأدلة والقواعد؛ إذ ليست كلُّ حاجة كانت سبباً في الاستثناء من القواعد والأدلة؛ كأحكام الحاجة التي شرعت في باب العادات مثلاً، فقد مثل لها الشاطبي رحمه الله تعالى بإباحة الصيد والتمتع بالطيبات ممّا هو حلالٌ، مأكلاً ومشرباً وملبساً ومسكناً ومركباً، وما أشبه ذلك⁽³⁾. وعليه؛ فإنّ تعريفه ليس جامعاً للحاجة، فقد تخلّف بابٌ بأجمعه. إضافةً إلى أنّ هذا القيد يُعتبر فضل زيادة في التعريف وليس من لُبّه؛ لأنّه يشير به إلى نوع الأحكام التي تُثبتها الحاجة، وذكر الأنواع في التعريف ليس من جوهره؛ إذ

⁽¹⁾ أحمد الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام، دار كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 2008م-1429هـ، 61/1.

⁽²⁾ أحمد الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام 62/1.

⁽³⁾ انظر: الشاطبي، الموافقات 22/2.

جوهر الحاجة ما افتقر إليه لأجل التوسعة ورفع الحرج، وهو متحقق بألفاظ الشاطبي قبل زيادته تلك.

*ملخص التعريفات الاصطلاحية:

من خلال ما تقدّم من تعريفات اصطلاحية للحاجة، يظهر جلياً أنّ مصطلح الحاجة مرّ بمراحل مختلفة حتى صار على ما هو عليه الآن، وإذا أردنا التدقيق أكثر فإننا نقول إنّ هنالك مرحلة ما قبل الشاطبي، فمرحلة الشاطبي، فمرحلة ما بعد الشاطبي.

أمّا المرحلة الأولى؛ وهي التي انطلقت مع الإمام الجويني وامتدّت إلى ما قبل الشاطبي، وهي وإن كانت مرحلة التأسيس لمعنى الحاجة وتقريبها للأفهام، إلا أنّ ما ميّزها هو عدم إصابة جوهرها المكنون، وقلّة مصادفتها للّبها المصون؛ إذ جُلّ ما فيها أنّها خصّتها بدرجة دون الضرورة وفوق التحسين والتزيين، وعزّزت ذلك بأمثلة من الفقه تؤكّد درجتها تلك، وربما زادت ألفاظاً لتقريب معناها أكثر.

وأما المرحلة الثانية؛ وهي مرحلة الشاطبي وحده، وهي التي فخر فيها الإمام عيون حقيقة الحاجة وسوّى مجاريها، فراحت تسقي وتروي ما من شأنه أن يثمر التوسعة على الناس، ورفع الضيق عنهم، ودفع المشقة والحرج؛ حتى أصبحت هذه الأوصاف الركن الركين الذي يلتجأ إليه في إدراك حقيقة الحاجة والتعريف بها. وعليه؛ فإنّ هذه المرحلة هي التي استوت فيها الحاجة وصارت تُدرك بصفات الأساسية مستقلة عن قسيميّتها: الضرورة والتحسين.

وأما المرحلة الثالثة؛ وهي التي تلت مرحلة الشاطبي المزهرة، فهي مرحلة المعاصرين الذين صاروا يتفنّنون في إطلاق الألفاظ المرادفة لما أسسه الشاطبي، وكيف لا يحدث ذلك وقد هُذِّبوا إلى مرعى خصيب يسرُّ أنظارهم، ومعين صافٍ يفتن أبصارهم؟ فنهلوا وعلّوا حتى

ابتلوا، وصاروا يذكرون في تعريف الحاجة أنواعها وأقسامها، والمحرم الذي تُبيحه وأسبابها؛ لما رأوا من بيانها ووضوحها. أضف إلى ذلك، فإنهم قد كفوا مؤنة الإبهام وعدم الضبط، واجتازوا عقبة التعريف الدقيق المتوسل به إلى الحقيقة؛ فأكثرنا من التعريفات وذكر ما يتعلق بها.

وعليه؛ فإنني أقول تبعاً لذلك:

التعريف المختار:

الحاجة: "ما كان مُفتقراً إليها، بحيث يستدعي ذلك الإفساح والتوسعة على المكلفين ورفع الصيق عنهم؛ فإذا أهملت وقعت عليهم مشقة وحرَج في تحصيل مصالحهم، دون أن يُفیت عليهم ذلك ضرورات حياتهم".

وبيان هذا التعريف: أنّ فكرته الأساسية ومحوره الرئيس مأخوذ من تعريف الإمام الشاطبي كما هو واضح، وما ذلك إلا لاعتقادي أنّ تعريف الشاطبي هو الأجدر والأقوم، والأظهر بعناصر الحاجة من غيره؛ فبيّنت أنّ معنى الحاجة هو ما يتشوّف إليه الناس بحثاً عن السعة واليسر أثناء كسبهم للمنافع والخيرات، بحيث إذا غُدموا ذلك لم تنخرم أصول معاشهم، ولم يلحقهم فسادٌ يُذهب دنياهم وأخراهم، ولكن يلج عليهم عسرٌ ومشقة وحرَج من شأنها التعكير والتشويش في تحصيل المصالح.

ثمّ إنني حافظت على كثير من ألفاظ الشاطبي لما لها من دقة في إحرار المعنى، وما زدته من ألفاظ فهو لمزيد البيان وتيسير الإدراك، إلاّ أنّي حذفته عبارته "على الجملة" لأنّ فيها إشارةً إلى أنواع الحاجة؛ وقد قدّمت من قبل أنّ الأنواع والأحكام والمحرم الذي تُبيحه الحاجة وما إلى ذلك؛ لا يحسن أن يُذكر في التعريفات.

وعليه؛ فإنِّي أرى أنّ العناصر التي لا بدّ من ذكرها في تعريف الحاجة وتقريب معناها، والمرتكزات التي يقوم عليها؛ هي: الافتقار إلى أمرٍ طلبًا للتوسعة، فإن أُهملت وقعت المشقّة، دون أن تُعدم الضرورات؛ والله أعلم.

فإذا تبين ذلك؛ فإنّ المقصود بنظرية الحاجة الشرعيّة: هو ذلك النّسق العامّ الموحد؛ المؤلّف من قضايا: الافتقار المتسبّب في جلب التوسعة، ودرجة المشقّة الواقعة أو المتوقّعة عند عدم حصول ذلك. كما يدخل في ذلك -بالطبع- مختلف الأحكام المتعلّقة بالحاجة وأدلتها وأنواعها، وتبيين وجه العلاقة والربط من حيث التلازم وعدمه بين المشقّة والحاجة من جهة، وبين الحاجة وحكمها من جهة أخرى؛ أي: هل كلّما لاحت بوادر مشقّة في أيّ ناحية من نواحي الحياة أدخلناها في معنى الحاجة؛ فأعطيناها حكمها، أم لا؟ ولا شكّ أنّ كلّ ذلك يُدرس ويُخرّج على قضايا هذه النظرية ومفاهيمها كلّها، بحيث يُنظر إلى نسبة تحقّق التوسعة المطلوبة من خلال الحكم، وإلى نسبة وقوع الحرج والمشقّة في حالة الانعدام؛ والله أعلم.

المطلب الثاني: أسماء الحاجة، والألفاظ ذات الصلة.

أتناول هذا المطلب ببيان أسماء الحاجة؛ وأقصد بذلك الألفاظ المرادفة التي يُطلقها العلماء على الحاجة، ثمّ أثني بالمصطلحات ذات الصلة؛ وأقصد بذلك الألفاظ التي لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بمعنى الحاجة؛ وذلك في فرعين اثنين:

الفرع الأول: أسماء الحاجة:

يُطلق العلماء أسماءً متعددة على الحاجة؛ فمنها:

أولاً: المناسب الحاجي (أو الحاجي فقط): لَمَّا تحدث علماء الأصول عن المناسب⁽¹⁾، وقسموه تقسيماتٍ متعدّدةً بحسب اعتباراتٍ معيّنة؛ بينوا أنّ المناسب قد يكون واقعاً في محلّ الضرورة، أو في محلّ الحاجة، أو في محلّ التحسين. قال الشيخ محمد الخضري رحمه الله تعالى: (وهذا النوع يُسمّيه متكلمو الأصوليين المناسب المرسل الملائم، ويُسمّيه المالكيّة المصلح المرسل... هذا الوصف إمّا أن يكون مناسباً لمصلحة ضرورية، وإمّا أن يكون مناسباً لما هو دونها من الحاجي والتحسيني)⁽²⁾؛ فإذا كان الوصف مناسباً لمصلحة حاجيّة - أي أنه واقع في محلّ الحاجة -؛ فهو المسمّى: المناسب الحاجي⁽³⁾.

ثانياً: المناسب المصلحي (أو المصلحي فقط): استعمل كثيرٌ من الأصوليين لفظ المصلحة وقصدوا بها الحاجة؛ إذ اعتمدوا في كثير من اجتهاداتهم على المصلحة الحاجيّة، وهي المصلحة المناسبة الواقعة في محلّ الحاجة.

قال الإمام الجويني رحمه الله تعالى عند حديثه عن مستند أصل البيع: (وكان من الممكن أن يُقال إذا تراضى المتعاقدان على الإلزام لزم، وإن أطلقاه فالحكم بلزومه من غير

(1) المناسب: (عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم، وسواء كان ذلك الحكم نفيّاً أو إثباتاً، وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة). قاله الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، علّق عليه: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ-2003م، 339/3.

(2) محمد الخضري، أصول الفقه، دار الحديث، القاهرة، ص 356.

(3) انظر هذا الاسم في: الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ت: الشيخ أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، دمشق، ط1، 1419هـ - 1999م، 131/2، والشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود، ت: فادي نصيف وطارق يحيى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1426هـ-2005م، 113/2، أبو زهرة، أصول الفقه، ص 371، أحمد كافي، الحاجة الشرعية، ص 56-57، نور الدين الخادمي، الحاجة الشرعية، ص 25.

تراضيها فيه؛ **مصلحي** وليس ضروريًا، وكذلك المصير إلى اقتضاء مقتضى العقد حلول
العوذين **مصلحي** ⁽¹⁾؛ فيلحظ أنه عبّر عن الحاجي بالمصلحي.

وقال البيضاوي في المنهاج أيضًا: (المناسب ما يجلب للإنسان نفعًا أو يدفع عنه
ضررًا...، وهو حقيقي دنيوي ضروري كحفظ النفس بالقصاص...، و**مصلحي** كنصب الولي
للصغير) ⁽²⁾؛ والملاحظ أنه عبّر هو الآخر عن المناسب الحاجي بالمناسب المصلحي.

والملاحظ من هذين الاسمين "المناسب الحاجي" و"المناسب المصلحي"، أنهما قرينان،
ولا يكاد ينفك أحدهما عن الآخر؛ فمن نظر إلى المناسب نفسه، وإلى محل وقوعه ضمن
الدرجات الثلاث؛ أطلق عليه "المناسب الحاجي"، ومن نظر إلى ما يؤدي إليه هذا المناسب،
وما يؤول إليه من تحقيق مصلحة للمكلفين تعود عليهم بالنفع؛ أطلق عليه "المناسب
المصلحي".

ثالثًا: المصلحة: وهذا الاسم لا يختلف كثيرًا عن سابقه، إلا أن الإطلاق هنا صريح
بالمصلحة دون التلبس بالمناسبة.

والمصلحة أعم من الحاجة؛ إذ تُطلق المصلحة على الحاجة وغيرها، والحاجة في الغالب
متضمنة في المصالح بحسب رتبها. وممن أطلق المصلحة على الحاجة الإمام العز بن عبد
السلام حينما قال: (لأن المصلحة العامة كالضرورة الخاصة) ⁽³⁾، وهو يُشير طبعًا إلى قاعدة
تنزيل الحاجة العامة منزلة الضرورة الخاصة.

⁽¹⁾ الجويني، البرهان في أصول الفقه 83/2.

⁽²⁾ انظر: عبد الوهاب السبكي، الإجماع في شرح المنهاج 54/3-55. وانظر أيضًا هذا الاسم للحاجة: أحمد
كافي، الحاجة الشرعية، ص 57-58، نور الدين الخادمي، الحاجة الشرعية، ص 25.

⁽³⁾ العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 314/2. وانظر: ابن بيّة، صناعة الفتوى، ص 283.

رابعاً: **الضرورة**: كثيراً ما يُعبّر الأصوليون والفقهاء خاصة عن الحاجة باسم الضرورة، وهم لا يقصدون أنهما سواء في الحكم، بل قصدهم من ذلك مجرد تساهل في إطلاق ألفاظ وأسماء لا تؤثر في معاني المصطلحات، ولا تغير حقائقها، ولعلمهم أرادوا بذلك المعنى اللغوي؛ فقد مرّ معنا في المعاني اللغوية أنّ الحاجة تُطلق على الضرورة، والعكس صحيح. أو قد يكون المسوّغ لهم في هذا الإطلاق هو دافع المشقة والإلجاء الموجود في كليهما.

غير أنّ هذا لا يُجيز التسوية بين متعلّق كلّ منهما في الحكم؛ فالضرورة اصطلاحاً وحكماً تختلف عن الحاجة، وبينهما فروق ستذكر في موضعها، إن شاء الله تعالى⁽¹⁾.

ومن الشواهد على إطلاق الضرورة ويكون القصد منها الحاجة، ما قاله الإمام القرائيّ رحمه الله تعالى: (... ووسّع في السّلم والقراض والمساقاة وسائر العقود المستثناة لمزيد الضرورة)⁽²⁾. وكذلك ما أورده الإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى في مسألة إباحة استعمال الذهب للرجال؛ حيث قال: (وأما الحليّة فإنّما أبيض الذهب للأنف، وربط الأسنان؛ لأنّه اضطرار)⁽³⁾، ولا يخفى أنّ قصد القرائيّ وابن تيمية هنا الحاجة لا الضرورة!

الفرع الثاني: الألفاظ ذات الصلة بمعنى الحاجة:

لقد خصّصتُ هذا الفرع للحديث عن الألفاظ والمصطلحات التي لها علاقة بالحاجة، سواء من جهة العموم والخصوص، أو من جهة السببية، أو من غيرهما.

(1) انظر: أحمد كافي، الحاجة الشرعية، ص 60-61، نور الدين الخادمي، الحاجة الشرعية، ص 25.

(2) القرائيّ، الذخيرة، ت: محمد حجّي وسعيد أعراب ومحمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994 م، 45/10.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، نشر مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية 1416هـ/1995م، 567/21.

أولاً: عموم البلوى.

وهو الحالة التي تشمل عدداً كثيراً من الناس، ويتعدّد الاحتراز منها؛ بحيث تقع عامّةً جُلّ المكلفين أو كلّهم مع عسر التخلّص منها إلاّ بمشقة زائدة تقتضي التيسير والتخفيف؛ ولذلك ذهب بعض الباحثين المعاصرين في شرحهم لعموم البلوى إلى أنه: الحادثة التي تقع شاملة مع تعلق التكليف بها بحيث يعسر احتراز المكلفين منها، أو استغناء المكلفين عن العمل بها إلاّ بمشقة زائدة تقتضي التيسير والتخفيف، أو يحتاج جميع المكلفين أو كثيرٌ منهم إلى معرفة حكمها مما يقتضي كثرة السؤال عنه واشتهاره⁽¹⁾.

ومثاله في المسائل المستجدّة: استعمال التقويم في تحديد مواقيت الصلاة دون الاعتماد المباشر على حركة الشمس؛ فهو مما شاع بين عامّة المسلمين، وانتشر العمل به بين المؤدّنين خاصّة، وعسر استغنائهم عن العمل به، حتى عمّت بذلك البلوى، بحيث يلزم من القول بعدم جواز العمل بالتقويم في تحديد المواقيت إلحاق المشقة العامة بالمكلفين⁽²⁾؛ فصاروا بذلك محتاجين حاجةً عامّةً إلى العمل بذلك دفعاً لتلك المشقة.

وبناءً على ما قاله صاحب تهذيب الفروق: (والقاعدة في الملة السّمحة تخفيف كلّ ما عمّت به البلوى، والتشديد فيما لم تعمّ البلوى به)⁽³⁾؛ فإننا نقرّر أنّ عموم البلوى يُعتبر سبباً من أسباب وجود الحاجة، بل ومن أسباب عمومها كذلك. أمّا الحاجة الخاصّة؛ فليس عموم البلوى من أسبابها؛ لأنها لا تعمّ المكلفين ولا تشملهم، كما هو واضح. وارتباط عموم البلوى بالحاجة العامّة يبدو ظاهرًا من اشتراك كلّ من المصطلحين في العموم والشمول.

⁽¹⁾ انظر: مسلم الدوسري، عموم البلوى، دراسة نظرية تطبيقية، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة السعودية، الطبعة الأولى: 1420هـ-2000م، ص 61-62.

⁽²⁾ انظر: مسلم الدوسري، عموم البلوى، ص 424-425.

⁽³⁾ محمد علي حسين، تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهيّة، عالم الكتب، بيروت، 182/3.

ثانيًا: عُسر الاحتراز.

وهو الحالة التي يصعب فيها التحفظ⁽¹⁾ عن أمر يتكرر وقوعه ويكثر التلبس به، بحيث لا يمكن الانفكاك عنه إلا بعسر شديد.

ويُمثّل له العلماء بما يُصيب النعل والقدم من النجاسة؛ فالناس يتكرّر مرورهم في الطرقات، وإذا كانت تلك الطرقات لا تخلو من نجاسات، فإنّها قد تعلق بأحذيتهم وأقدامهم وثيابهم، ويعسر احترازهم منها؛ فعُفي عن غسل تلك النجاسات، وشرع الاكتفاء بمسحها أو دلّكها بالأرض⁽²⁾؛ تخفيفًا عن المكلفين ورفعًا للمشقة عنهم.

قال أبو الوليد الباجي: (وعندنا أنّ المسح يجزي فيها بعد إزالة العين؛ لأنّ العلة المبيحة لمسح الخفّ تكررّ لهذه العين، وعدم خلوّ الطرقات منها)⁽³⁾.

ومما ورد في هذا المقام أيضًا، قول الإمام النووي رحمه الله تعالى: (وطيئُ الشارع المتيقّن بنجاسته يُعفى عنه عمّا يتعدّر الاحتراز منه غالبًا...)⁽⁴⁾؛ حيث جاء شرح ذلك في مغني المحتاج: (إذ لا بدّ للناس من الانتشار في حوائجهم، وكثيرٌ منهم لا يملك أكثر من ثوب، فلو أمروا بالغسل كلّما أصابتهم؛ عظمت المشقة عليهم، بخلاف ما لا يتعسر الاحتراز عنه؛ فلا يُعفى عنه...)⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ ابن بية، صناعة الفتوى، ص284.

⁽²⁾ انظر: مسلم الدوسري، عموم البلوى، ص364.

⁽³⁾ الباجي، أبو الوليد، المتقى، نشر مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1332 هـ، 45/1.

⁽⁴⁾ النووي، منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، ت: عوض قاسم أحمد عوض، دار الفكر، ط1، 1425هـ/2005م، ص31.

⁽⁵⁾ الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط1، 1415 هـ - 1994 م، 408/1.

ووجه علاقة عسر الاحتراز بالحاجة: أنّ عسر الاحتراز هو عبارة عن المشقة اللاحقة بالمكلفين لو كلفوا بالاحتراز والتحقّظ عمّا عُفي عنه، وعمل الحاجيات هو رفع تلك المشقة ودفعها عنهم؛ لذلك فإنّ عسر الاحتراز هنا كان سبباً للحاجيات القاضية بالتوسعة والتخفيف، وذلك بإسقاط الشاقّ والعفو عنه.

ثالثاً: المشقة.

هي حالة من الشدة والعسر تقع على المكلف؛ بحيث يمكنها أن تعطله عن اكتساب مصالح معتبرة، أو تصعب عليه اكتسابها.

رابعاً: الحرج.

هو ما يجده المكلف من مشقة وعسر في نفسه؛ يُعطّلانه عن التحصيل الطبيعي للمصالح.

والحرج والمشقة - كما هو واضح - سببان من أسباب الحاجة؛ إذ بالرجوع إلى تعريف الإمام الشاطبي - وحتى إلى التعريف المختار - نجد أنه إذا ظهر الافتقار حلّت المشقة والحرج؛ فنزلت الحاجيات بأحكامها فرفعتهما وأعدمتهما بإحلال التوسعة محلّهما. فإذا لم تُراعَ - ويقصد بذلك الحاجيات - دخل على المكلفين الحرج والمشقة.

هذا، وسنزيد هذين المصطلحين ضبطاً وبياناً لعلاقتهما بالحاجة أكثر في المبحث الخاصّ بهما، إن شاء الله تعالى.

المبحث الثالث: الضرورة، والفروق بينها وبين الحاجة.

سبقَت الإشارة إلى أنّ الضرورة يُطلقها كثيرٌ من الفقهاء على الحاجة، كما يُطلق بعضهم الحاجة على الضرورة، وربما قصدوا بذلك المعنى اللغوي؛ لِمَا للكلمتين من اشتراك في معنى الافتقار إلى الشيء؛ إلاّ أنّ حقيقة المصطلحين تختلف حُكْمًا ومتعلّقًا؛ ولذلك لزم علينا تبيين مفهوم الضرورة أولًا، ثمّ تحرير الفروق الممكنة بينها وبين الحاجة محلّ الدراسة؛ وذلك في مطلبين:

المطلب الأوّل: مفهوم الضرورة.

الفرع الأوّل: الضرورة في اللغة.

جاء في اللسان: (والاضطرار: الاحتياج إلى الشيء... والاسم الضرّة... والضرورة كالضرة، والضّرار: المضارة، وليس عليك ضرر ولا ضرورة... ورجل ذو ضارورة وضرة أي ذو حاجة، وقد اضطرّ إلى الشيء أي ألجئ إليه... الضرورة اسمٌ لمصدرِ الاضطرار، تقول حَمَلْتَنِي الضرورة على كذا وكذا، وقد اضطرّ فلان إلى كذا وكذا...، وأصله من الضّرر وهو الضيق)⁽¹⁾.

والملاحظ الأوّل من هذا النصّ أنّ معنى الضرورة مساوٍ لمعنى الحاجة في اللغة؛ فقد عبّر عن الاضطرار بالاحتياج، وعن صاحب الضرورة بصاحب الحاجة. وهذا ما يؤكّد المعنى المذكور في تعريف الحاجة اللغويّ أنّها تأتي بمعنى الضرورة⁽²⁾؛ وعليه، فإنّ الضرورة والحاجة

(1) ابن منظور، لسان العرب 4/483-484.

(2) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة 2/114.

لفظتان مترادفتان لغةً؛ ولعلّ هذا الترادف اللغويّ هو الذي أثار في إطلاق إحداهما على الأخرى في الإطلاقات الاصطلاحية عند كثير من العلماء.

الفرع الثاني: الضرورة في الاصطلاح.

والظاهر أنّ ذلك الائتلاف الوارف في المعاني اللغوية بين الحاجة والضرورة لم يُلْقَ بظلاله على المعاني الاصطلاحية للفظتين؛ وذلك من وجهين:

الأول: عدم وضوح معنى كلٍّ من اللفظتين ذلك الوضوح الذي يُمكن العلماء من إعطائهما تعريفاتٍ تقوم على تمييزهما تمييزًا كاملاً؛ عن بعضهما من جهة، وعن غيرهما من المصطلحات من جهة أخرى؛ وبخاصّة معنى الحاجة، فقد مرَّ معنا وصفها بالإبهام وعدم الضبط.

والثاني: كثرة التعريفات والتقريبات لكلٍّ من اللفظتين مع اختلاف المعرّفين والمقرّبين في استخدام الألفاظ الدالة على معانيهما؛ وذلك مما يؤكّد وجاهة الوجه الأول؛ إذ لو كان المعنى واضحًا بيّنًا لأدّى إلى تقارب الألفاظ المعرّفة وإلى قلة التعريفات.

وأياً كان الأمر، فالذي يهمنّا هو إبراد تعريف للضرورة يُجَلِّي معناها ويُقرّبها إلى الأذهان، ومن ثمّ الانتقال إلى تحرير الفروق الممكنة بينها وبين الحاجة.

عرّف السيوطي الضرورة بقوله: (فالضرورة بلوغه حدًّا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب، وهذا يُبيح تناول الحرام)⁽¹⁾. كما عرّفها الدرديز بقوله: (الضرورة: وهي حفظ النفوس من الهلاك أو شدة الضرر)⁽¹⁾.

(1) السيوطي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ - 1990م، ص 85.

والتعريفان يُفيدان أنّ الضرورة هي حالة من العسر والشدة تقع على المكلف بحيث تُلجئُه إلى اقتراح المحرّم للإبقاء على مهجته والمحافظة عليها، بحيث إن لم يُقدّم على ذلك المحرّم تَحَقَّقَ هلاكُه أو كاد.

إلاّ أنّ الدكتور وهبة الزحيلي أراد أن يعرّف الضرورة بما رآه شاملاً لجميع أنواع الضرورة؛ من ضرورة الغذاء والدواء، والانتفاع بمال الغير، والمحافظة على مبدأ التوازن العقدي في العقود، والقيام بالفعل تحت تأثير الرهبة أو الإكراه، والدفاع عن النفس أو المال ونحوهما، وترك الواجبات الشرعية المفروضة؛ فقال: (الضرورة: هي أن تطرأ على الإنسان حالة من الخطر أو المشقة الشديدة بحيث يخاف حدوث ضرر أو أذى بالنفس أو بالعضو أو بالعرض أو بالعقل أو بالمال وتوابعها، ويتعيّن أو يباح عندئذ ارتكاب الحرام، أو ترك الواجب، أو تأخيره عن وقته دفعًا للضرر عنه في غالب ظنّه ضمن قيود الشرع)⁽²⁾.

المطلب الثاني: الفروق بين الضرورة والحاجة.

بعد أن تبين لنا معنى الضرورة، يحسُنُ بنا أن نُقابله بمعنى الحاجة المقرّر سلفًا؛ لننظر الفروق والاختلافات التي يُمكن استنباطها من معاني المصطلحين:

الفرق الأوّل: من حيث التعريف.

فالضرورة؛ بلوغه حدًّا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب، وهذا يُبيح تناول الحرام.

(1) الدردير، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، دار المعارف، القاهرة، 183/2.

(2) انظر: وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط4، ت:

1405هـ-1985م، ص67-68.

أما الحاجة؛ فهي ما كان مُفتقرًا إليها، بحيث يستدعي ذلك الافتقار التوسعة والإفساح على المكلفين ورفع الضيق عنهم، فإذا أهملت وقعت عليهم مشقةٌ وحرَجٌ في تحصيل مصالحهم، دون أن يُفِيَتَ ذلك عليهم ضروراتِ حياتهم.

فيتبين من خلال ألفاظ التعريفين أنّ الضرورة هي حالة من الشدة تُلجئُ المكلف إلى الحرام من أجل الحفاظ على نفسه، فإن بلغ به الجوع مثلاً مبلغاً يرى هلاكه فيه، ولم يجد إلاّ ميتةً؛ وجب عليه الأكلُ منها لإنقاذ حياته، لأنّه إن لم يفعل ذلك المحرّم زادت شدّة ضرره؛ فقارب الهلاك أو هلك؛ مع العلم أنّه مكلفٌ بالحفاظ على نفسه.

أما الحاجة فهي حالة من الشدة أيضاً، لكنّها تستدعي التوسعة والتخفيف، وتتطلب الإفساح والتيسير على المكلف، بحيث إن لم يتوفّر هذا الإفساح والتخفيف لم يهلك المكلف، ولم يُعْرَضْ نفسه للتلف؛ وإنما غاية ما يقع عليه حرَجٌ ومشقةٌ يُنكّدان عليه صفو عيشه، دون المساس بأصول الحياة.

وعليه؛ فإنّ المعنى العامّ المتضمّن في الضرورة ليس هو نفسه المتضمّن في الحاجة، وهذا أول شيء يدلّ على تفرّد كلّ واحدة عن الأخرى واستقلالها عنها.

الفرق الثاني: من حيث أصلُ المشروعية.

فإنّ النصوص الواردة بحقّ الضرورة نصوص واضحة صريحة محدّدة، تتعلق برفع شدّة وعسر من نوع خاصّ⁽¹⁾؛ من مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ

(1) انظر: ابن بية، صناعة الفتوى، ص294.

الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ أَضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ

رَحِيمٌ ﴿١٧٣﴾ (1).

يقول الإمام ابن عطية الأندلسي رحمه الله تعالى في تفسير هذه الآية الكريمة: (ومعنى اضْطُرَّ: ضَمَّهُ عَدْمٌ وَغَرْتٌ⁽²⁾)، هذا هو الصحيح الذي عليه جمهور العلماء والفقهاء، وقيل معناه: أكره وغلب على أكل هذه المحرمات⁽³⁾.

وتابعه الإمام القرطبي رحمه الله تعالى في تفسيره كذلك؛ حيث قال: (الاضطرار: لا يخلو أن يكون بإكراه من ظالم أو بجوع في مخصصة. والذي عليه الجمهور من الفقهاء والعلماء في معنى الآية؛ هو مَنْ صَيَّرَهُ الْعَدْمُ وَالْغَرْتُ وَهُوَ الْجُوعُ إِلَى ذَلِكَ، وَهُوَ الصَّحِيحُ. وقيل: معناه أكره وغلب على أكل هذه المحرمات⁽⁴⁾).

وبالنظر إلى الآية الكريمة وإلى النصين المفسرين؛ نجد أنها صريحة وواضحة في تجويز أكل الميتة وسائر تلك المحرمات لمن دفعته إلى ذلك ضرورة الجوع أو الإكراه.

(1) سورة البقرة، الآية: 173.

(2) الغرت: أيسر الجوع؛ وقيل: شدته؛ وقيل: هو الجوع عامة. انظر: ابن منظور، لسان العرب 2/172.

(3) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422 هـ، 240/1.

(4) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384 هـ - 1964 م، 225/2.

أمّا النصوص الواردة بشأن مشروعية الحاجة فهي نصوص تتعلق برفع الحرج بصفة عامّة، وإحلال اليسر والسّعة؛ فهي - من حيث العموم - أعمّ من نصوص الضرورة؛ لأنّ نصوص الضرورة خاصّة في الغالب، ومن حيث التحديد فهي أقلّ تحديداً أيضاً⁽¹⁾.

ومثالها؛ قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾⁽²⁾. يقول الإمام القرطبيّ في تفسير هذه الآية الكريمة: (.قال مجاهد والضحاك: "اليسر" الفطر في السفر، و"العسر" الصوم في السفر. والوجه عموم اللفظ في جميع أمور الدين، كما قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾⁽³⁾، ورؤي عن النبي صلى الله عليه وسلم: «دين الله يسر»⁽⁴⁾..⁽⁵⁾. وهذا يُظهر أنّ نصوص اليسر والتخفيف ورفع الحرج تردّ عامّة في الغالب؛ فهي تقصد إلى رفع المشقة والعسر عن الناس. وكما لا يخفى، فإن رفع الحرج والمشقة عن المكلفين من الأصول والمبادئ العامّة للشريعة؛ فيناسبها العموم والشمول، ولذلك؛ فإنه لا يوجد فيها من التخصيص والتحديد ما يوجد في نصوص الضرورة.

الفرق الثالث: من حيث المشقة المتعلقة.

فالمشقة المتعلقة بالضرورة أقوى منها في الحاجة، فكلّ مشقة بلغت من الشدّة مبلغاً بحيث أدت إلى الهلاك أو قاربت، أو إلى الاعتداء على أيّ كليّة من الكليّات الخمس فهي

⁽¹⁾ انظر: ابن بية، صناعة الفتوى، ص 294.

⁽²⁾ سورة البقرة، الآية: 185.

⁽³⁾ سورة الحج، الآية: 78.

⁽⁴⁾ الأثر بهذا اللفظ هو من قول الإمام مالك رضي الله عنه؛ حيث قال في المرأة التي يتوفى عنها زوجها، وخشيت على بصرها من رمد ونحوه، وأرادت أن تكتحل أو تتداوى بدواء وإن كان في طيب: «وإذا كانت الضرورة فإنّ دين الله يسر». الموطأ، كتاب الطلاق، باب ما جاء في الإحداد، رقم 106. ورواه البخاريّ رحمه الله تعالى في صحيحه بلفظ: «إنّ الدين يسر»، كتاب الإيمان، باب الدين يسر، رقم 39.

⁽⁵⁾ القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن 301/2.

واقعة في محلّ الضرورة، ورفع مثل هذه المشقة لازم لئلاّ يخرم بقاؤها أصول قوام الأديان والأبدان.

وكلّ مشقة لم تبلغ ذلك الحدّ الذي يُخشى من مثله الهلاك أو ما قاربه، وإنّما أقصى ضررها أن توقع المكلفين في ضيق وحرَج؛ فهي الواقعة في محلّ الحاجة.

والمشقة في ذاتها ليست درجة واحدة بحيث يسهل تقديرها وترتيب الأحكام عليها، بل هي أقسام ومراتب⁽¹⁾: مرتبة عليا، ومرتبة وسطى، ومرتبة دنيا؛ فإن قلنا إنّ المشقة القصوى وهي التي تهدّد حياة المكلف تدخل في أحكام الضرورة؛ فإنّ المشقة الوسطى وهي التي لا تصل إلى حدّ إتلاف النفس، بل توقعها في العسر فقط، هي المندرجة في معنى الحاجة، وتتعلق بها أحكامها⁽²⁾.

وفي ذلك يقول الشيخ عبد الله بن بية: (فالمشقة في محلّ الضرورة هي مشقة كبرى، بينما المشقة في محلّ الحاجة هي مشقة وسطى)⁽³⁾.

الفرق الرابع: من حيث إباحة المحظور.

والمقصود بهذا الفرق أنّ المحرّم الذي تُبيحه الضرورة هو المحرّم لذاته. أمّا الذي تُبيحه الحاجة فهو المحرّم لغيره.

فالحرام عند الأصوليين نوعان:

⁽¹⁾ سيأتي تفصيلها في المبحث المخصّص للمشقة وعلاقتها بالحاجة إن شاء الله تعالى.

⁽²⁾ انظر: أحمد كافي، الحاجة الشرعية، ص 39-41، وابن بية، صناعة الفتوى، ص 285-286.

⁽³⁾ ابن بية، صناعة الفتوى، ص 295.

أ- حرام لذاته: وهو ما حَكَمَ الشارعُ بتحريمه ابتداءً ومن أول الأمر، وذلك لما اشتمل عليه من مفسدة راجعة إلى ذاته، كالزنى والسرقه وشرب الخمر وأكل لحم الخنزير... ونحو ذلك مما اشتمل على مفسدة ومضرة. فالتحريم واردٌ هنا ابتداءً على الفعل نفسه لا لشيء آخر.

ب- وحرام لغيره: وهو ما يكون مشروعاً في الأصل واقترب به عارضٌ اقتضى تحريمه، كالبيع وقت النداء، وصوم يوم العيد، وزواج المحلل، والنظر إلى المرأة الأجنبية... ونحو ذلك مما طرأ عليه التحريم لعارض. فأصلُ الفعل إذاً لا مفسدة فيه ولا مضرة؛ إذ قد يكون واجباً أو مندوباً أو مباحاً، إلا أنه لاقتترانه بأمر خارجيٍّ جعل حراماً⁽¹⁾.

وبناءً على هذا؛ فإنَّ صاحب الضرورة يجوز له الإقدام على المحرم لذاته لما يجد في نفسه من مشقة ملحئة إلى ذلك، فهو وإن كان المحرم لذاته يشتمل على مفسدة عظيمة، إلا أنَّ المفسدة التي تُلحقها المشقة الملحئة قد تكون أعظم إذا فُقدت الحياة مثلاً. أمَّا صاحب الحاجة، ولكون المشقة المتلبس بها حاله ليست ملحئة ذلك الإلجاء الموجود في الضرورة؛ فإنه يجوز له الإقدام فقط على المحرم لغيره؛ وذلك لأنه مباح بالأصل، ولأنَّ المفسدة المتضمنة فيه أقلُّ مما هي عليه في المحرم لذاته، ومشقته المتوسطة تلك لا تقوى على إباحة المحرم لذاته؛ لأنَّ الفساد المترتب على انتهاكه أقوى وأظهر من الفساد المترتب على مشقة الحاجة.

ثمَّ إننا إذا أمعنا النظر في تلك المحرمات التي أباحتها الضرورة والحاجة، نجد أنَّ هنالك فرقاً آخر - وهو تابع لهذا الفرق طبعاً - يتعلق بأصول تلك المحرمات وأدلتها:

(1) انظر: وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، سورية، ت: 1428هـ-2007م، 87/1-88. بتصرف.

إذ الضرورة ترفع حُكْمًا دليلاً قطعيًّا؛ كالنصّ بدليله الظاهر والاقتضاء والإشارة والمفهوم والقياس.

أمّا الحاجة فإنّها تتعلّق بحُكْمٍ دليلاً ظنيًّا في الغالب؛ كحال العامّ، وبخاصّة العامّ الضعيف في بعض الصور، أو قياس لا يطرد في محلّ الحاجة، أو قاعدة يُستثنى منها؛ فالمنهيّ المباح بالحاجة منهيّ ضعيف دليلاً وتدنت مرتبته في سلّم المنهيات.

ولقد أناط بعضُ العلماء هذا الاختلاف في طبيعة الدليل الذي تواجهه كلّ منهما بالاختلاف في طبيعة المشقّة المتعلّقة في كليهما؛ وقد سبقت الإشارة إلى أنّ المشقّة في محلّ الضرورة هي المشقّة الكبرى، بينما المشقّة في محلّ الحاجة هي المشقّة الوسطى⁽¹⁾.

فالملاحظ إذاً أنّ هذا الفرق مبنيٌّ على الفرق الذي قبله؛ إذ يتعلّق بالمشقّة واختلاف درجتها بين الضرورة والحاجة.

الفرق الخامس: من حيث الاستمرار والتأقيت.

والمقصود بهذا الفرق أنّ الضرورة حكمها مؤقّت، بخلاف الحاجة فإنّ حكمها دائم مستمرٌّ. فالحكم الاستثنائيّ الذي يتوقّف على الضرورة هو مجردُ إباحة مؤقّته لمحظور ممنوع بنصّ الشريعة، تنتهي هذه الإباحة بزوال الاضطرار، وتتقيّد بالشخص المضطر.

ومن ذلك القواعد المشتهرة المنتشرة في كتب الأشباه والنظائر؛ والتي مفادها أنّه: "ما جاء لعذر بطل بزواله"، و"ما أبيض للضرورة يُقدّر بقدرها"⁽²⁾.

⁽¹⁾ انظر: ابن بية، صناعة الفتوى، ص 295 و 298.

⁽²⁾ انظر هذه القواعد في: السيوطي، الأشباه والنظائر، ص 84-85، وابن نجيم، الأشباه والنظائر، دار الكتب

العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1419 هـ - 1999 م، ص 73-74.

أما الأحكام التي تثبت على بناء الحاجة فهي لا تُصادم نصًّا، ولكنها تُخالف القواعد والقياس، وهي تثبت بصورة عامّة دائمة يستفيد منها المحتاج وغيره⁽¹⁾، مثل إباحة السلم والإجارة وغيرهما.

إلاّ أنه ينبغي التنبيه هنا على الحاجة الخاصّة؛ فإنّ الحكم الثابت بها مؤقت، يزول بزوال سببه؛ فينقطع ولا يستمرّ، مثل: إباحة النظر إلى عورة الأجنبية للمداواة؛ فإنّه ينقطع بانقطاع وقت العلاج والتطبيب.

ومما يرد على هذا الفرق أنّ المشقّة التي حصل بها إباحة المخطور، هي أقوى في الضرورة منها في الحاجة؛ فكيف كان الحكم في الضرورة مؤقتًا مع عظم المشقّة، ومستمرًا في الحاجة مع قلة المشقّة وخفّتها؟

وأجيب عن ذلك بأنّ المشقّة في الضرورة هي مشقّة عابرة غالبًا فيناسبها التأقيت، أمّا المشقّة في الحاجة فهي قائمة مستمرة؛ فتُحجج الناس إلى الإباحة الدائمة. ثمّ إنّ حكم الضرورة يتناول التعديّ على النصوص القطعية، والمحرمات المتفق على تحريمها؛ فلا يحسُن الاستمرار على ذلك؛ لأنّه ممّا يُمبّع أصول الأحكام، ويُجرئ الناس على الشرع الحنيف؛ فكان الأنسب لها هو حكم التأقيت المنتهي بانتهاء سببه. أمّا الحاجة فإنّ التجرؤ فيها يكون على القواعد العامّة والمعهود الشرعيّ، لا على النصوص القطعية، فجاءت الإباحة لعموم الحاجة، ومعالجة غلوّ القياس بنظر يُراعي مقاصد الشريعة العامّة⁽²⁾.

(1) مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ط2، 1425هـ-2004م، 1007/2.

(2) انظر هذا الجواب: أحمد كافي، الحاجة الشرعيّة، ص45-46.

ثم إن من أسباب التفريق في الديمومة والتأقيت، هو النظر الخاص في الضرورة، والنظر العام في الحاجة. فارتفاع المشقة في الحُصوص محتمل؛ أمّا الحاجة، ولمكان العموم فيها، كان ارتفاعها بعيداً، فلئن ارتفعت عن البعض، فإنّها في البعض الآخر باقية.

وهناك فروق أخرى عامّة غير جوهريّة يُمكن إضافتها لزيادة بيان التفريق بين الضرورة والحاجة، مثل: أنّ الضروريّ مقدّم على الحاجي؛ فيقدّم تحصيله عند التعارض، وأنّ الاستخفاف بالحاجة يُفضي إلى الاستخفاف بالضرورة؛ ولذلك روعيت الحاجة بقصد مراعاة الضرورة... إلى غير ذلك ممّا هو في هذا المعنى⁽¹⁾.

كما يجدر بنا في نهاية الفصل، أن نُشير إلى أنّ الشيخ عبد الله بن بيّة حفظه الله تعالى قد انفرد بطريقة خاصّة في التفريق بين الضرورة والحاجة، وسلك نهجاً مغايراً لبقية الباحثين - فيما حصلت عليه والله أعلم - وصل من خلاله إلى أنّ مصطلحي الضرورة والحاجة لا بُدّ من إمعان النظر فيهما جيّداً والتدقيق في حقيقتهما ومتعلقاتهما.

ولقد قدّم الشيخُ نتيجته تلك بعد تدقيق نظر وطول تحليل، والتي تقضي بأنّ الضرورة نوعان: أصولية وفقهية؛ أمّا الأصولية فهي التي نعتّها الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى بأنّها التي لا بدّ منها في قيام مصالح الدارين، فإن فقدت حلّ الفساد والتهاجر، ووقع الخسران في الدنيا والآخرة، ومن هذا النوع "الضروريّات" التي هي أعلى مراتب المصالح. وأمّا الضرورة الفقهية فهي التي مرّ تعريفها من كونها حالة من الاضطرار والإلجاء الشديد تقع على المكلف فتجبره على انتهاك المحرّم لإنقاذ نفسه من الهلاك.

(1) انظر: أحمد كافي، الحاجة الشرعية، ص 36-48، وعبد الله بن بيّة، صناعة الفتوى، ص 294-298، ونور

الدين الخادمي، الحاجة الشرعية، ص 41-47، وأحمد الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام 86/1-91.

كما أنّ الحاجة نوعان: أصولية وفقهية؛ فأما الأصولية فهي ما كان مفتقراً إليه من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة، فإذا لم تُراعَ دخل على المكلفين الحرج والمشقة دون أن يبلغ مبلغ الفساد المتوقع في المصالح العامة، ومن هذا النوع "الحاجيات" التي تلي مرتبة الضرورات في سلم المصالح. وأما الحاجة الفقهية فهي التي تُعتبر توسيعاً لمعنى الضرورة الفقهية.

وعلى ذلك؛ فمن أراد التفريق بين الضرورة والحاجة فعليه أن يُعيّن أيّ الضروريتين وأيّ الحاجتين كان يقصدهما في التفريق؛ لأنّ الضرورة بمعناها الأصولية مثلاً حكمها مستمرٌ، وكيف لا يكون مستمرّاً وهو يتعلّق بضرورات سياسة العالم وبقائه وانتظام أحواله. وأما ما اشتهر على الألسن من أنّ حكم الضرورة مؤقتٌ فهو يخصُّ الضرورة الفقهية؛ لأنّ ذلك من باب الرخصة بالمعنى الأخصّ؛ وهي تغيير حكمٍ لغُدر مع قيام علة الحكم الأصلي. وكذلك الحاجة؛ فالأصلية حكمها مستمرٌ، أما الفقهية فحكمها التأقيت؛ فهي الضرورة الفقهية بمعناها الموسّع.

ومؤدّي كلامه أنّه ليس من الصواب التفريق بين الحاجة الأصولية والضرورة الفقهية مثلاً؛ لأنّ ذلك لا يُنبئ عن حقيقة المعنيين، ولأنّ نتائج التفريق قد تُحيد عن السداد، فيكون إنزال الأحكام على الوقائع من خلال ذلك غير صحيح!

وملخصُ كلامه: أنّ الفرق بين الضرورة وبين الحاجة يتجلّى في ثلاث مراتب؛ مرتبة المشقة، ومرتبة النهي، ومرتبة الدليل. ومن خلال التعامل مع هذه المراتب الثلاث يتبيّن فقه الفقهاء وفطنه الأدكياء في التمييز بين الضرورة بمعنيها الفقهي والأصولي، والحاجة بمعنيها الفقهي والأصولي⁽¹⁾.

(1) انظر: صناعة الفتوى، ابن بية، ص252-298.

والظاهر أنّ ما ذهب إليه الشيخ عبد الله بن بية فيه كثيرٌ من الصواب؛ إذ لا يستدُّ التفريقُ بين مصطلحين، يَحْمِلُ كلُّ منهما معنيين مختلفين، دون تحديد المعنى المراد بالتفريق بينه وبين غيره من كلاً المصطلحين؛ لأنه - زيادةً على الإبهام في ذلك-، فإنه يحصلُ إيهامٌ في حقيقة ما يقع به التفريقُ.

غير أنّ ذلك لا يُؤثّر كثيراً فيما كُتب من تفريقات بين الضرورة والحاجة؛ لأنّ أغلب ما كُتب حول هذه الفروق، كان يقصد به أصحابه التفريق بين الضرورة الفقهية (والتي من أوصافها التأقيت)، وبين الحاجة الأصولية (والتي من خصائصها الاستمرار)؛ فإذا عُلم ذلك اندفع الإبهامُ والإيهامُ المحتملان في تعكير صفو حقيقتهما.

والشيخُ نفسه لَمَّا عدّد الفروق بين الضرورة والحاجة في خاتمة بحثه؛ كان أغلبُ تلك الفروق متعلّقاً بما ذأب عليه المفرّقون في كتاباتهم؛ حيث إنه ذكّر أكثر من عشرة فروق بين الضرورة الفقهية والحاجة الأصولية اللتين اعتاد الباحثون التفرقةً بينهما، ولم يذكر الفروق الممكنة بين الضرورة الأصولية والحاجة الأصولية مثلاً، أو الفروق بين الضرورة الفقهية والحاجة الفقهية؛ فيوحّد وصفَ المصطلحين المراد بالتفريق بينهما، لتكون المقارنة عادلةً ومنصفةً بينهما من جهة، ولتكون أثراً عملياً لما أراد الشيخُ التنبيه عليه من جهة أخرى، والله تعالى أعلم.

الفصل الثاني

مُقَوِّمَاتُ الْحَاجَةِ.

بعد أن تبين لنا معنى الحاجة، وظهر لنا التفريق بينها وبين أقرب المعاني إليها، وهي الضرورة؛ فإنه من المناسب التطرّق إلى الحديث عن أنواعها وأقسامها، وعن الاعتبارات والمعايير في هذا التقسيم، ومن ثمّ الحديث عن الأسباب التي تستدعي إعمال أحكام الحاجة، ثمّ ننتقل إلى الحديث عن الشروط التي يلزم تحقّقها وتوقّفها حتى يصحّ العمل بالحاجة من غير خطأ ولا اعتراض، لِنُثَمِّنَ ذلك بالحديث عن الضوابط التي تحكم إعمال الحاجة حتى لا تضطرب وتنتشر، لنصل بعد ذلك إلى الكلام عن الآثار المترتبة على إعمال الحاجة واعتبارها بعد تحقّق أسبابها وتوقّف شروطها؛ لنُنهيَ الفصل بالحديث عن حالات تعارض الحاجات، وكيفية درء ذلك التعارض؛ وذلك في ستّة مباحث، وهي:

المبحث الأوّل: أنواع الحاجة.

المبحث الثاني: أسباب الحاجة.

المبحث الثالث: شروط اعتبار الحاجة.

المبحث الرابع: ضوابط الحاجة.

المبحث الخامس: آثار اعتبار الحاجة.

المبحث السادس: حكم تعارض الحاجات.

المبحث الأول: أنواع الحاجة.

تمهيد:

إنّ المتأمل بدقّة في معنى الحاجة وما يتعلّق بها يجد أنّ لها أقسامًا وأنواعًا بحسب اعتبارات معيّنة، وقد تختلف الأحكام المتعلقة بها بحسب تلك الأنواع، وما يصلح لأن يكون حكمًا في نوع قد لا يصلح أن يكون هو نفسه في نوع آخر؛ ومن تلك الاعتبارات التي اعتمدها العلماء في تقسيم الحاجة وجعلها أنواعًا: اعتبار العموم والخصوص، واعتبار التسبّب في أحكامها وعدمه، واعتبار التحقّق والانتظار (أو الوقوع والتوقّع)، واعتبار مرتبتها في سلّم المصالح، واعتبار الندرة والتكرار. وبيان ذلك يكون في خمسة مطالب، كالآتي:

المطلب الأول: أنواع الحاجة من حيث العموم والخصوص.

تتنوّع الحاجة باعتبار عمومها وخصوصها إلى نوعين: حاجة عامّة، وحاجة خاصّة. ولقد آثرت أن أبدأ به لأنّه أشهر الأنواع والتقسيمات المذكورة في كتب أهل العلم⁽¹⁾.

النوع الأول: الحاجة العامّة:

وهي التي يكون الاحتياج فيها شاملًا لجميع الأمة⁽²⁾، كاحتياجها إلى الزراعة والتجارة والصناعة والسياسة العادلة والقيادة الصالحة والعلم النافع والشورى والتخصّصات العلمية المفيدة...⁽³⁾

⁽¹⁾ انظر: الجويني، الغياثي، ص487، والبرهان في أصول الفقه 79/2 والسيوطي، الأشباه والنظائر ص88،

وابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص78.

⁽²⁾ مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام 1005/2.

⁽³⁾ نور الدين الخادمي، الحاجة الشرعيّة، ص27.

والمقصود من وصفها بالعموم أن يكون الاحتياج فيها متحققاً بين الناس جُملةً من غير أن يقتصر على طائفة دون طائفة، كما لا يُشترط تحقُّقه أيضاً في كلِّ فرد تحقُّقاً عينياً، وإنما يكفي انتشاره بين المكلفين عامّة⁽¹⁾.

وهذا النوع من الحاجة هو المقصود بالذكر في كتب الأصوليين، وهو الذي عرفه الشاطبيُّ ذلك التعريفَ المُبين (ما كان مفتقراً إليها من حيث التوسعة...)، وهو الذي سماه الشيخ عبد الله بن بيّة بالحاجة الأصولية التي عليها مدارُ التخفيف والتيسير على المكلفين، وهو الذي يكون حكمه مستمرّاً غير مؤقّت.

ومن أجل هذا النوع شرعت عقود كثيرة، كالإجارة والمضاربة والمساقاة والصلح وغيرها. والأصل أن مثل هذه العقود إنما شرعت للحاجة، ثم أصبحت بعد ذلك مباحة للحاجة وعدمها، أي أنّها أصبحت بمثابة الأحكام التي شرعها الله أصالةً وابتداءً، وكأنّ الحاجة لم تكن موجودةً قبل تشريع تلك الأحكام؛ فالقرض مثلاً يُباح للمحتاج، ويباح لغير المحتاج⁽²⁾.

النوع الثاني: الحاجة الخاصة:

وهي التي يكون الاحتياج فيها خاصّاً بطائفة؛ كأهل بلد أو حرفة⁽³⁾، أو فرد أو أفراد محصورين.

والمقصود من وصفها بالخصوص؛ أن يكون الاحتياج فيها قاصراً على طائفة من الناس غيرَ شاملٍ ومطرّدٍ عند جميعهم؛ كإقتصاره على أهل مدينة مثلاً دون غيرها من المدن،

⁽¹⁾ انظر: أحمد الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام 102/1.

⁽²⁾ نور الدين الخادمي، الحاجة الشرعية، ص 27.

⁽³⁾ مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام 1005/2.

أو على أهل صنعة من الصناعات دون غيرهم، بل ويُمكن أن يكون ذلك الاحتياج مختصاً ومتحققاً في فرد بعينه دون غيره؛ وكلُّ ذلك فهو من قبيل الخاصّ.

وهذا النوع من الحاجة هو الذي يقصده الفقهاء بالذكر أكثر من غيرهم، وهو الذي سمّاه الشيخ عبد الله بن بيّة بالحاجة الفقهيّة، ونعتّه بأنّه توسّع لمعنى الضرورة الفقهيّة، وهو الذي يستدعي التحقُّق من وجود الحاجة ولا يُكتفى فيه بالظنّ والتخمين؛ لأنّ فيه مخالفةً بيّنةً لنصوص الشريعة، وهو الذي يكون حكمه مؤقتاً غير مستمرّ، وأنّه يثبت للمحتاج فقط دون غيره؛ خلافاً لما تُثبتّه الحاجة العامّة.

ومن أجلّ هذا النوع أُبيح لبس الحرير الذي أصله التحريم على الرجال، لمن كان به حكمة أو جرب؛ لأنّه لو مُنع من ذلك لوقع في حرج ومشقة بسبب هذا الداء الجلدي وما يتطلّبه من نعومة الملبس؛ فإباحة لبسه إذًا فيها مخالفة لنصّ التحريم، إلّا أنّ الحاجة الخاصّة هنا استثنّت هذا المحتاج فأباحت له هذا المحظور مدّة مرضه، وليس له أن يستمرّ في لبس الحرير بعد زوال مرضه، كما لم تُثبت هذه الإباحة للتسليم المعافى الذي لا يعاني من مثل تلك العلل.

ومثلاً ذلك تضييب الإناء بالفضّة، واتخاذ الأنف والسّنّ من الذهب للمحتاج، وأكل المجاهد من الغنيمة في دار الحرب، وإباحة النظر إلى عورة المريض، وإباحة النظر إلى المخطوبة، وغيرها⁽¹⁾.

ويُمكن تلخيص الفروق بين الحاجة العامّة والحاجة الخاصّة فيما يأتي:

(1) انظر هذه الأمثلة: نور الدين الخادمي، الحاجة الشرعية، ص 27، وأحمد كافي، الحاجة الشرعية، ص 50.

أولاً: الحاجة العامة تشمل جميع الناس، أما الحاجة الخاصة فإنها تشمل مجموعة أفراد فقط، سواء كانوا مُتَّجِدِينَ أو منفردين.

ثانياً: الحاجة العامة حكمها مستمرٌّ، أما الحاجة الخاصة فتحكمها مؤقت.

ثالثاً: الحاجة العامة تثبت للمحتاج وغيره، أما الحاجة الخاصة فلا تثبت إلا للمحتاج.

رابعاً: من الحاجة العامة ما يُخالف القواعد العامة والقياس، أما الحاجة الخاصة فإنها تُخالف النصوص الشرعية الخاصة.

وذكر هذه الفروق يُغنيها عن ذكر بعض الأنواع، مثل: الحاجة الدائمة (المستمرة)؛ والحاجة الظرفية (المؤقتة)، والحاجة التي أُبيحت بسبب الاحتياج ثم أصبحت مباحة للمحتاج وغيره؛ والحاجة التي أُبيحت لعذر؛ وغير ذلك ممّا هو متضمّن في سياق معنى العموم والخصوص.

المطلب الثاني: أنواع الحاجة من حيث التسبّب فيها وعدمه.

إنّ الحاجة الواقعة على المكلفين، والتي أنزل الشرع الحنيف الأحكام المتعلقة بها من توسعة وتخفيف ورفع ضيق، تختلف من حيث بُرُوزها ووقوعها عليهم؛ فمنها ما يكون منشؤه فعل المكلف، ومنها ما يكون واقعا عليه من غير تسبّب فيه ولا اختيار. لكنّ الظاهر من عموم تلك الأحكام، وكذا أقوال الأصوليين، أنّ الكلّ مرعيّ فيها، والكلّ يُفْضِي إليها بجبل نسب؛ إذ لم يُقتصر في الانتفاع بأحكام التيسير والترخص مثلاً، على ما كان فوق طاقة المكلف فقط من حدوث مرضٍ ونحوه؛ بل شملت مصلحة هذه الأحكام حتى ما كان من فعل المكلف وتدييره من حصول سفر ونحوه. وعلى هذا الاعتبار؛ فإنّ الحاجة تتنوع إلى:

النوع الأول: الحاجة المتسبب فيها:

وهي ما كان منطلقها من أفعال العباد وتصرفاتهم، وكان لهم فيها قصد وتية. فإذا باشر المكلف عملاً، ونتج عنه أحوال تعلق بالحاجة؛ فإنها تُعتبر في أحكامها، وللمكلف بعد ذلك أن ينزل عند تلك الأحكام بما فيها من تخفيف وتوسعة وترخص، ولا اعتبار بكونه هو المتسبب أن يُحرّم من منافع التيسير والتسهيل.

فمن سافر سفر قصر، ليحصل غرضاً يرى أنه مما ينفعه في دنياه أو في أخراه؛ كمن سافر ليُحجّ أو ليطلب علماً تحصل به قوّة للأمة؛ فإنّ له أن ينال ما أمكنه من تخفيفات السفر وتراخيصه؛ من جمع وقصر للصلاة، وإفطارٍ من صيام؛ دفعاً للمشقة ورفعاً للحرّج.

ولا يفهم من هذا المثال أنّ أحكام الحاجيات لا تُنال إلاّ بالتسبب في واجب عيني كالحجّ أو كفايّي كطلب العلم النافع؛ بل من سافر لطلب زيادة رزق من مكسب حلال؛ فإنه معدود في جنس المسافر الذي يجوز له أن يترخّص برخص السفر.

وأعجب من ذلك؛ أنّ الشرع الحنيف راعى حتى ذوق المكلف وشهيته، في لون من أكثر المباحات وقوعاً، وهو الأكل؛ إذ رخص في العرايا⁽¹⁾ وأباح للمكلف أن يستبدل الرطب بالتمر استثناءً من قاعدة تحريم الرّبا العظيمة؛ في صورة من أرقى صور سماحة الشريعة ويُسرّها؛ ولعلّ ذلك كان لأجل حاجة أهل ذلك البلد إلى التفكّه برطب النخيل!

(1) عن زيد بن ثابت رضي الله عنه، قال: « أنّ النبي صلى الله عليه وسلم رخص في العرايا بخرصها ». رواه البخاري، كتاب البيوع، باب بيع الشعير بالشعير، رقم 2173، ومسلم، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الثمار قبل بدوّ صلاحها بغير شرط القطع، رقم 1539.

النوع الثاني: الحاجة غير المتسبب فيها:

وهي ما كان منطلقها ليس من فعل المكلف، ولم يكن له فيها قصد ولا نيّة، بل إنّها تقع عليه من غير إرادته ولا اختياره، ودون أن يُباشِر عملاً أو يتسبب فيه. ولا شك أنّ هذا النوع من الحاجات يظهر المكلف فيه أكثر افتقاراً، وتجدده ساعياً لا محالة في تولية وجهه شطراً ما تحويه أحكامها من تيسير وتخفيف وتوسعة؛ رجاء أن يدفع غلبة المشقة الملازمة لهذه الحال.

كمن وقع به مرضٌ، أو حلت بأرضه جائحةٌ فأفسدت رزعه وثمره؛ من نزول مطرٍ غزيرٍ، أو فيضانٍ نهرٍ كبيرٍ، أو انجرافٍ تُربٍ ضعيفٍ، أو هبوبٍ ريحٍ عاصيفٍ، وكذا من تعرّضت مُتمولّاته للإحراق أو الإغراق؛ فإنّ مثل هذه الأصناف لفي حاجة ماسّة إلى مراعاة أحوالهم بما أمكن من التخفيف والتيسير.

فالمريض بما يُحسُّه من الوبى والفتور، والضعف والعجز أحوج ما يكون إلى رخص العبادات مثلاً؛ فله أن يتيمّم⁽¹⁾، وأن يصلّي قاعداً أو على جنب⁽²⁾، وإن كان في ثوبه نجاسة وكان يشقُّ عليه إزالتها كثيراً، وعُدِمَ المساعدة؛ صلى في ثوبه ذلك؛ دفعاً للمشقة وتحصيلاً لفرضية الصلاة في وقتها. وأمّا غيره ممن فقد ماله؛ فليس عليه حرجٌ في أن يسأل العونَ من غيره، مع أنّ المسألة ممنوعة أصلاً⁽³⁾؛ غير أنّه في مثل حال أولئك الذين حلّ بهم ضيقٌ

(1) انظر: الشريبي، معني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج 253/1-255، الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، 1404هـ/1984م، 280/1-282.

(2) انظر: الخطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، 1412هـ - 1992م، 3/2.

(3) ودليل ذلك في قوله صلى الله عليه وسلم: «يَا قَبِيصَةَ إِنَّ الْمَسْأَلَةَ لَا تَحِلُّ إِلَّا لِأَخَدٍ ثَلَاثَةٍ: ... وَرَجُلٌ أَصَابَتْهُ جَائِحَةٌ اجْتَاَحَتْ مَالَهُ، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَ قِوَامًا مِنْ عَيْشٍ - أَوْ قَالَ سِدَادًا مِنْ عَيْشٍ -...».

أخرجه مسلم، كتاب الزكاة، باب من تحل له المسألة، رقم 1044.

وافتنار، روعي شأهم في أحكام الحاجيات؛ فصدَ لَمَلَمَة أحوالهم وضبط شيء من أمورهم ما أمكن.

المطلب الثالث: أنواع الحاجة من حيث التحقق والانتظار.

وبالنظر إلى الحاجة من حيث تحقق وقوعها على المكلف وعدمه؛ فإنها تنوع إلى نوعين: حاجة متحققة وحاجة منتظرة.

النوع الأول: الحاجة المتحققة: وهي الحاجة التي حلت بالمكلف بحيث تلبس بها ونزلت به مشقتها في الحال، وصارت مراعاتها بأحكام التيسير والتوسعة لازمة في العاجل بحيث لا تحتمل تأجيلاً ولا تعطياً.

فمن حلَّ به مرضٌ وصار لا يقدر على الوضوء؛ فإن حاجته إلى التيمم صارت متحققة، ولزمه أن يرفع تلك المشقة الحاصلة باستعمال الماء؛ بتحويله إلى الصعيد الذي تتحقق من خلاله منفعة اليسر والرفق بالنسبة إلى هذا المريض. وكذلك من تحمّل حمالة⁽¹⁾ ولم يجد مصدرًا لأدائها؛ فإن المسألة تحل له حتى يُصيب مقدار هذه الحمالة، ثم يُمسك عنها. وحاجته إلى المسألة هنا متحققة وليست منتظرة؛ لأنها واقعة من حيث تحمّلها المتحمّل.

النوع الثاني: الحاجة المنتظرة: وهي الحاجة التي لم تحل بعد بالمكلف؛ إلا أن حلولها متوقعٌ ومنتظرٌ؛ كحلول أسبابها مثلاً.

(1) الحمالة: هي المال الذي يتحمّله الإنسان، أي يستدينه ويدفعه في إصلاح ذات البين، كالإصلاح بين قبيلتين ونحو ذلك. قاله محمد فؤاد عبد الباقي في تعليقه على صحيح مسلم 722/2. وسيأتي دليلها في مبحث أدلة اعتبار الحاجة من السنة النبوية الشريفة لاحقاً إن شاء الله تعالى. ودليها هو طرف من الحديث المُشار إليه قبل قليل؛ والذي كان في مطلعته: «بَا قَيْصَةَ إِنَّ الْمَسْأَلَةَ لَا تَحِلُّ إِلَّا لِأَخَدٍ ثَلَاثَةً: ...».

فَمَنْ كَانَ مَرِيضًا بِحَيْثُ يَظُنُّ أَنَّهُ لَا يَسْتَطِيعُ الصَّوْمَ فِي رَمَضَانَ؛ فَإِنَّ لَهُ أَنْ يُفْطِرَ دُونَ أَنْ يُحَرِّبَ الصِّيَامَ ثُمَّ يُفْطِرَ؛ وَمَا ذَلِكَ إِلَّا لِأَنَّ حَاجَتَهُ إِلَى الْإِفْطَارِ مُنْتَظَرَةٌ، فَمَا بِهِ مِنْ مَرَضٍ فِي الْعَادَةِ لَا يُمَكِّنُ مَعَهُ اسْتِمْرَارَ الصِّيَامِ، وَمَشَقَّةُ الصِّيَامِ فِي الْمَرَضِ مُتَوَقَّعٌ حُلُولُهَا؛ فَرَفَعَهَا مَأْذُونٌ فِيهِ حَتَّى قَبْلَ الْوُقُوعِ. وَكَذَلِكَ الْمَرِيضُ الَّذِي يَتَوَقَّعُ حُلُولَ الْمَشَقَّةِ بِهِ إِذَا حَافِظٌ عَلَى فَرْضِ الْقِيَامِ فِي الصَّلَاةِ؛ فَلَهُ أَنْ يَشْرَعَ فِي صَلَاتِهِ قَاعِدًا تَفَادِيًا لِلْمَشَقَّةِ الْمُنْتَظَرَةِ. يَقُولُ الْإِمَامُ الشَّاطِبِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى مُبَيِّنًا جَوَازَ التَّحَرُّزِ مِنَ الْمُؤْذِيَّاتِ وَالْمُؤَلِّمَاتِ، وَإِنْ لَمْ تَقَعْ: (..وَفُهُم مِّنْ مَّجْمُوعِ الشَّرِيعَةِ الْإِذْنَ فِي دَفْعِهَا عَلَى الْإِطْلَاقِ رَفْعًا لِلْمَشَقَّةِ الْلَاخِقَةِ، وَحِفْظًا عَلَى الْحِظْوِظِ الَّتِي أُذِنَ لَهُمْ فِيهَا، بَلْ أُذِنَ فِي التَّحَرُّزِ مِنْهَا عِنْدَ تَوَقُّعِهَا وَإِنْ لَمْ تَقَعْ، تَكْمَلَةً لِمَقْصُودِ الْعَبْدِ، وَتَوْسِعَةً عَلَيْهِ، وَحِفْظًا عَلَى تَكْمِيلِ الْخُلُوصِ فِي التَّوَجُّهِ إِلَيْهِ، وَالْقِيَامِ بِشُكْرِ النَّعْمِ) (1).

المطلب الرابع: أنواع الحاجة من حيث مرتبتها في سلم المصالح.

إِنَّ أَوَّلَ مَرْتَبَةِ الْحَاجَةِ أَنْ تَتَوَسَّطَ بَيْنَ الضَّرُورَةِ وَالتَّحْسِينِ كَمَا هُوَ الْحَالُ عِنْدَ الْأَصُولِيِّينَ، إِلَّا أَنَّهُ قَدْ يَعْضُرُ لَهَا مَا يَرْفَعُهَا إِلَى مَا هُوَ أَعْلَى مِنْهَا لِتَصِلَ إِلَى الضَّرُورَةِ، كَمَا قَدْ يَعْضُرُ لِلتَّحْسِينِ مَا يَرْفَعُهُ إِلَى مَا هُوَ أَعْلَى مِنْهُ لِیَصِلَ إِلَى الْحَاجَةِ. يَقُولُ الْإِمَامُ ابْنُ عَاشُورٍ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى: (قَدْ يَعْضُرُ لِلتَّحْسِينِ مَا يُصَيِّرُهُ حَاجِيًّا، كَمَا يَعْضُرُ لِلْحَاجِيِّ مَا يُصَيِّرُهُ ضَرُورِيًّا لِتَوَقُّفِ غَيْرِهِ عَلَيْهِ كَمَا لِمَا التَّوَقُّفِ) (2). وَعَلَيْهِ؛ فَإِنَّ الْحَاجَةَ تَتَنَوَّعُ بِهَذَا الْاِعْتِبَارِ إِلَى:

النوع الأول: الحاجة الضرورية.

وهي ما كان أصلها حاجيًا واقترن بها ما صيّرهما ضروريةً، بحيث صار فقداؤها لا يُوقِعُ الْحَرَجَ وَالْمَشَقَّةَ فَحَسَبَ؛ بَلْ قَدْ يَقَعُ مَعَهُ الْهَلَاكُ وَتُنْفَقُ الْحَيَاةُ إِنْ لَمْ يُرَاعَ. وَمِنَ الْأَمْثَلَةِ عَلَى

(1) الشاطبي، الموافقات 2/260-261.

(2) ابن عاشور، حاشية التوضيح والتصحيح على شرح التنقيح 2/161.

ذلك ما ذكره بعضُ أهل العلم في مسألة استئجار الظئر⁽¹⁾؛ وهي أن يستأجر الرَّجُلُ لولده مَنْ يقوم بإرضاعه وتربيته إنْ عُدِمَ من يقوم له بذلك؛ لأنه إن لم يقم بهذا الاستئجار، مع فقدانه لمن يؤدِّيهِ عنه، يكون قد عرَّضَ حياة ولده للتلف!

كما يُمكن أن يُمثَّلَ لها في العصر الحديث بفتوى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، المتعلِّقة بقرار إباحة شراء بيوت للسكنى في ديار غير المسلمين بقرض ربويٍّ عن طريق البنوك التقليدية؛ ترجيحاً لمذهب أبي حنيفة ومن قال بقوله، انطلاقاً من مبدأ الحاجة. فالمجلس يعتبر أنّ ملكية السكن للمُسلم الذي يعيش في ديار الغرب حاجةٌ ماسّة، بحيث يبلغ الحرج والمشقة بمن عُدِمَ هذه الملكية مبلغاً واقعاً في معنى الضرورة التي يُباح معها اقتراضُ المحظور⁽²⁾.

النوع الثاني: الحاجة الحاجية:

وإنما سمَّيْتُها باسمها ونسبْتُها إلى نفسها ليُعلم أنها لا تُخرج عن المعنى العام لمصطلح الحاجة؛ وهو التيسير والتوسعة على المكلفين، ورفع الضيق والحرج عنهم؛ فهي الحاجة الأصلية، وهي الميزان الحقّ الذي تُضبط من خلاله درجاتُ المشقة والعنت في هذا النوع من أنواع الحاجات؛ بحيث ما زاد عن هذا الحدِّ فإنه واقع في الحاجة الضرورية، وما كان أقلّ منه وارتفع فموقعه حاجةٌ التحسين التي ستُذكر بعد قليل إن شاء الله تعالى. وعمامة ما أنزل تشريعُه في باب الحاجيات هو من هذا النوع، كالسَّلْم والقراض والإجارة والمساقاة وغيرها.

(1) عبد الله دراز، التعليق على الموافقات للشاطبي 2/ 26-27.

(2) للاطلاع على الفتوى بشكل أكبر، ومناقشتها؛ انظر: عبد الله بن يّة، صناعة الفتوى، ص 299-305.

وسنعود إلى مناقشتها في الفصل الأخير بإذن الله تعالى.

النوع الثالث: الحاجة التحسينية:

وهي ما كان أصلها تحسينياً واقترن بها ما صيرها حاجيةً، بحيث يتغيّر الأمر من كونه معدوداً في محاسن الآداب ومكارم الأخلاق إلى كونه يُوقع حرجاً وكلفةً على المكلف؛ فيُراعى بالتوسعة ورفع الضيق.

أمّا عن التمثيل لهذا النوع من الحاجات، فإني لم أجد فيما وقع بين يديّ من مثل له؛ لذلك فسأحاول صياغة مثال يُقرب حقيقته. ومن ذلك ما يُقال في مسألة وجوب إرضاع الأمّ لولدها؛ فإنّ الضروريّ في ذلك هو أن يتلقّى الرضيع لبناً يُنشز عظمه ويحيى به، سواء كان من أمّه أم من غيرها، فإذا كان من أمّه عُدد الأمر كريماً وحسناً. أمّا إذا كانت المرأة شريفةً ومن ذوات الحسب؛ فإنّ الإمام مالكا رضي الله عنه استثنى من ذلك الوجوب إلا في حال لم يقبل الطفل غيرها؛ لأنّ تكليفها بذلك يُنزل عليها حرجاً ومشقةً يضرّان بها؛ فمثلها لا تُعرف القيام بمثل ذلك ولا تُقدر عليه؛ فكان من المناسب جداً أن يُرفع عنها ذلك طلباً للتوسعة والتخفيف⁽¹⁾.

والملاحظ أنّ الأمر كان مستحسناً ومعدوداً في مكارم الأخلاق التي تجتمع فيها المصالح التحسينية، فانقلب إلى جلب مشقةٍ وحرج ترفعهما أحكام المصالح الحاجية؛ والله أعلم.

والذي يُلاحظ من خلال هذه الأنواع الثلاثة، وذلك بحسب اعتبار رتب المصالح، هو أنّ منسوب المشقة فيها في تزايد مستمرّ وارتفاع دائم؛ فإذا اعتبرنا أن الحاجة الحاجية هي الأصل (وإنما كان ذكرها ليوزن عليها غيرها)؛ فإنّ الحاجة الضرورية تتفاقم فيها المشقة وتُلحّ

(1) انظر: ابن العربي، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1424 هـ - 2003 م،

حتى تخرج عن أصلها وتلتحق بنسبة المشقة المتعلقة بضرورات الحياة. وكذلك الحاجة التحسينية؛ فإن المشقة الدنيا التي كانت تنبني عليها وتأسس من خلالها قد ربت وتنامى حسابها، من مجرد خدشٍ للذوق بسبب الفوضى وقلة الانتظام، إلى إلحاق مشقة معتبرة وحرَج بَيِّنٍ بالمكلف، مَكَّنَّها من ولوج ميدان الحاجيات من بابه الرئيس.

المطلب الخامس: أنواع الحاجة من حيث الندرة والتكرار.

والحاجة باعتبار حصولها مرّة في زمن معيّن، أو مرّاتٍ في أزمان متجدّدة، نوعان: حاجة نادرة، وحاجة متكرّرة.

النوع الأوّل: الحاجة النادرة.

وهي التي يكون الاحتياج فيها واقعاً في مدّة معيّنة ثم يزول، فيسعى المكلف في قضائه، فإن حصله زال ذلك الاحتياج عنه وقد لا يتكرّر ثانية؛ وبذلك يكون ثبوته واستقراره مرّةً مثلاً من غير تجدد؛ كالميسور الذي حلّت به ضائقة فأجأته إلى الاستدانة ولم يكن من عادته ذلك؛ فإنّه يصير محتاجاً إلى من يساعده في سداد دينه في ذلك الوقت، فإن قُضي عنه الدّين زالت حاجته وربما لا تتكرّر⁽¹⁾. والملاحظ أنّ هذه الحاجة وُجدت وثبت استقرارها بحصولها في محلّها، إلا أنّها من القلّة والضعف بمكان، بحيث لا يُلتفت إليها كثيراً لقلّة وقوعها مقارنةً بقسيمتها المتكرّرة.

النوع الثاني: الحاجة المتكرّرة.

وهي التي يكون الاحتياج فيها متجدّداً ومتكرّراً بحيث يتطلّب من المكلف قضاؤه والسعي في تحصيله كلّما عاود الظهور، علماً أنّه من عادته الوقوع مراراً.

(1) انظر هذا المثال: أحمد الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام 144/1.

ومثاله: وجوب النفقة على الزوجة والأولاد؛ فإنّها شرعت لدفع الحاجة عنهم، وحاجتهم للنفقة متجدّدة؛ لأنّها لا تزول بقضائها مرّة أو مرّتين. وفي ذلك يقول ابن عابدين رحمه الله تعالى: (..أنّ النفقة تُفرض لمعنى الحاجة المتجدّدة، فإذا فُرِضت كلّ شهر كذا، صارت الحاجة متجدّدة بتجدّد كلّ شهر)⁽¹⁾.

والملاحظ من هذين النوعين: الحاجة النادرة والحاجة المتكرّرة، أنّ الحاجة المتكرّرة أكثر ورودًا وظهورًا من الحاجة النادرة، وهي أقوى وأولى في الاعتبار لما يتعلّق بكلا الحاجتين من الحرج الذي يقع على الناس عند عدم مراعاة كلّ منهما؛ فالحرج المتجدّد المتكرّر أشدّ مما يظهر وقتًا ثمّ يغيب⁽²⁾.

والغاية من ذكر هذه الأنواع في هذا المبحث هي الإعلام بأنّ الحاجة ليست نوعًا واحدًا تتعلّق به جميع الأحكام لعموم المكلفين، وإنما هي تختلف بحسب عدد المكلفين كثرةً وقلةً، وبحسب المباشرة والتلقّي، والشدة والضعف، والتكرار والندرة، إلى غير ذلك من الأوصاف التي يُمكن أن تتعلّق بحال المكلفين فتكسوهم ثوب الافتقار وتجلّهُ عليهم. ثمّ إنّ الغرض من هذا المبحث أيضًا هو معرفة ما أمكن من تقسيمات الحاجة لإنزال الحكم المناسب لكلّ قسم منها؛ وهذا مهمٌّ عند الموازنة والترجيح والتقديم والتأخير. فإن تعارضت الحاجة العامّة مع الحاجة الخاصّة؛ فالعامّة مقدّمة على الخاصّة؛ لأنّ نفعها يتعدّى إلى جمهور المحتاجين ولا يقتصر على عدّة قليلة. وكذلك تُقدّم الحاجة الضروريّة على قسيميّتها؛ لأنّ الافتقار فيها أكثر إلحاحًا وشدّةً. وكذا الأمر بالنسبة للحاجة المتكرّرة والنادرة؛ فإنّه يلزم الاعتناء بالمتكرّر أكثر؛ لأنّ الافتقار فيها يُلحُ بتجدّده وتكراره.

⁽¹⁾ ابن عابدين، رد المحتار، دار الفكر، بيروت، ط2، 1412هـ - 1992م، 586/3.

⁽²⁾ انظر هذا النوع من الحاجة: أحمد الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام 144/1-148.

ثم إنّه من الطبيعيّ جدًّا أن تأخذ حال المحتاج الواحد أكثر من وصف من هذه الأوصاف المذكورة تحت تلك الأنواع، والأصل أن يجتمع أكثر من نوع في حال واحدة؛ إذ قد يكون المحتاج فردًا واحدًا ممّن تتجدّد حاجته وتتكرّر، ثم هي يمكن أن تزداد شدّتها بحيث تلتحق بالضرورة أو تكاد. بل قد يجتمع قِسْمًا النوع الواحد في ذات الحال. ولعلّ من أكثر الأمثلة ورودًا في الذهن أو حتّى في الواقع هو السفر مع المرض؛ فقد يُسافر العبدُ سفرًا مباحًا ثم يُبتلى بمرضٍ، أو قد يتعرّض لفقد ماله بنهبٍ أو مثله؛ فيصيرُ ينتسبُ إلى الحاجة بأكثر من نسب؛ فتسبّبه في السفر يُمكنه من الانتفاع بأحكام الحاجة المتسبّب فيها، وكونه ابتلي بمرض أو نُهب ماله يُنزله عند أحكام الحاجة غير المتسبّب فيها.

ثم إنّ بعض الأحكام المختلف فيها يرجع سبب الخلاف فيها إلى الاختلاف في إدراج مسألةٍ ما تحت أيّ نوع من أنواع الحاجات، ولقد مرّت معنا الإشارةُ إلى خلاف طائفة من العلماء في فتوى شراء بيوت للسكنى عن طريق القرض الربويّ في بلاد الغرب؛ فمنهم من رأى أنّها حاجة ضروريّة فقال بالجواز متجاوزًا عقبة الرّبا المحرّم، ومنهم من رأى أنّها حاجةٌ في مرتبتها، تحمل افتقارًا لا يقوى على إباحة المحرّم⁽¹⁾.

(1) لقد أعرضتُ عن ذكر بعض الأنواع والتقسيمات الأخرى التي ذكرها بعض الباحثين المعاصرين خاصّة؛ لسببين: أحدهما؛ أنّ منها ما يحمل المعاني ذاتها التي أوردتها، لكن تختلف معها في التسمية فقط. والآخر؛ أنّ منها ما لا يكون له أثرٌ واضح في الأحكام، بل هو من القسم النظريّ. انظر بقيّة الأنواع: نور الدين الخادمي، الحاجة الشرعية، ص 27-28، أحمد كافي، الحاجة الشرعية، ص 49-55، أحمد الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام 1/99-154.

المبحث الثاني: أسباب الحاجة.

تمهيد:

بعد أن سبق ذكر أنواع الحاجات التي يمكن أن يتشكّل عليها حال الافتقار لدى المكلف، وسبق أيضاً ذكر الفائدة من تلك الأنواع في أنّها تُساعد على تشخيص حال المكلف المحتاج حتّى تكون الأحكام المتعلّقة بها على قدر كبير من الانضباط وقلة الانتشار؛ يحسّنُ بالبحث الآن أن يُعرج على ذكر الأسباب التي يؤدّي وجودها والتلبّسُ بها إلى ظهور وصف الافتقار، الذي يستلزم أحكاماً لرفعه عن المكلف مراعاةً له من الشرع؛ بإحلال نوع من التوسعة والتيسير، عوّناً له في تحصيل ضرورات معاشه.

ومهما كانت أسباب الحاجة التي سأذكرها بإذن الله تعالى؛ فإنّ مؤدّاها هو جلب المصالح للمكلفين متمثّلةً في أحكام التيسير والتخفيف، ودرء المفسد عنهم ممّا ينتج عن العسر والضيق والشدّة. ولا شكّ أنّ جلب هذه المصالح ودرء تلك المفسد هو قبسٌ نورٍ من مقاصد الشريعة العامّة التي أنزلها الله تعالى رحمةً للعالمين. فإباحة الشريعة لكثير من العقود مخالفة للقواعد العامّة والقياس، بهدف مراعاة أحوال عموم المكلفين في تحصيل أوقاتهم، ورفع كثير من مضارّ المشقّة والعسر عنهم؛ لدليل قويّ على أهميّة الحاجة في الشريعة وبيان صريحٍ لمكانتها منها.

والكلام حول أسباب الحاجة في كتب أهل العلم قليل ونادر، ويعزُّ جداً أن تجد لهم كلاماً يجمع هذه الأسباب ويوضّحها؛ ولعلّ ذلك يرجع إلى اهتمامهم البالغ بالضرورة، وتفصيل معانيها وشروطها وأسبابها؛ لأنّ متعلّقها حياة الناس وأرواحهم. وأياً كان الأمر؛ فإنّ

ما حصلت عليه من كلام يتعلّق بأسباب الحاجة، وبخاصّة من كتب المعاصرين⁽¹⁾، يتّجه إلى تقسيم هذه الأسباب إلى قسمين: قسم يضمّ الأسباب المتعلّقة بالمصالح العامّة، وقسم يحوي الأسباب المتعلّقة بالأعذار الطارئة. ولذلك؛ فإنني سأتناول كلّ ذلك في مطلبين اثنين، كالآتي:

المطلب الأوّل: أسباب الحاجة المتعلّقة بالمصالح العامّة.

وهي ما راعاها الشارع من حيث كون وجودها يؤدّي إلى تشريع أحكام ترجع بالمنفعة على عموم المكلفين، بحيث لا تختصّ مراعاتها بأن تكون في طائفة أو ظرف أو مكان على وجه التعيين؛ فإذا لم تُراعَ تعطلّ غالبية المكلفين عن تحصيل منافعهم وأغراضهم.

ومن ذلك أغلب تشريعات العقود والمعاملات التي جاءت استثناءً من أصل، أو خلافاً للقواعد العامّة؛ من مثل الإجارة والسّلم والوصيّة والمساقاة والمزارعة والجماعة والوكالة وغيرها؛ ممّا يؤدّي مراعاته إلى تحقيق الخيرات للناس في دينهم ودنياهم، ودفع شرور العنت والضيق التي تلحق بهم في شؤون حياتهم لولا تلك المراعاة؛ نظرًا لهم من ربّ الأرباب!

ولتوضيح المسألة أكثر؛ فإنه يحسُنُ بي أن أفصّل في حقيقة بعض التشريعات المبنيّة على الحاجات؛ لتظهر قيمة المصلحة المعتبرة فيها في حقّ المكلف، وقيمة الحرج النازل به لولا رحمة الشارع.

(1) الموسوعة الفقهية الكويتية، الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط (من 1404 - 1427 هـ)، 257/16-258، ونور الدين الخادمي، الحاجة الشرعية، ص26-27، وأحمد الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام 171/1-180.

الفرع الأول: عقد السلم.

فالشارع الحكيم بفضله ورحمته أباح للناس مباشرة عقد السلم؛ وهو عقد معاوضة يُوجب عمارة ذمة بغير عين ولا منفعة غير متماثل العوضين⁽¹⁾. يقول الإمام أبو بكر الشاشي رحمه الله تعالى: (والسلم هو البيع على صفة مضمونة، وذلك جائز لحاجة الناس إليه في معاملاتهم، ولما فيه من الإرفاق بهم؛ لأنه إذا أسلم فعجل الثمن في شيء مضمون استرخصه...)⁽²⁾.

والذي يُلاحظ أولاً، أنّ الشيء المعقود عليه في السلم ليس موجوداً أثناء عملية العقد؛ وقد تقرّر في الشرع تحريم بيع المعدوم؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: «لا تبع ما ليس عندك»⁽³⁾، وبيع المعدوم كما لا يخفى يحتوي على كثير من الغرر والضرر في حق المشتري. إلا أنّ الشرع أجاز للناس أن يُسلموا في مقادير معلومة في قوله صلى الله عليه وسلم: «من أسلف في شيء فليُسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم»⁽⁴⁾؛ لِمَا عَلِمَ من حاجة الناس وافتقارهم إلى مثل هذا العقد، فصاحب المال في حاجة إلى أن يستثمر ماله في مثمن معيّن، وصاحب المثمن في حاجة إلى المال لإنجاز هذه المثمنات؛ ولو مُنعوا منه حلّت المشقة

⁽¹⁾ الخريشي، شرح مختصر خليل، دار الفكر للطباعة، بيروت، 202/5. وانظر أيضاً: الخطاب، مواهب الجليل 514/4، والسرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، 1414هـ - 1993م، 124/12، والمرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، ت: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 70/3.

⁽²⁾ أبو بكر الشاشي، محاسن الشريعة في فروع الشافعية، ت: محمد علي سمك، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1428هـ-2007م، ص 459-460.

⁽³⁾ رواه أبو داود، كتاب: أول كتاب البيوع، باب: في الرجل يبيع ما ليس عنده، رقم 3503، والترمذي، كتاب أبواب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك، رقم 1232، والنسائي، كتاب البيوع، باب بيع ما ليس عند البائع، رقم 4613، وابن ماجه، كتاب أبواب التجارات، باب النهي عن بيع ما ليس عندك وعن ربح ما لم يضمن، رقم 2187. وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن ابن ماجه، رقم 2187، 187/5.

⁽⁴⁾ رواه البخاري، كتاب السلم، باب السلم في وزن معلوم، رقم 2240، ومسلم، كتاب المساقاة، باب السلم، رقم، 1604.

والحرج بالمتعاقدين؛ إذ لا استثمار من صاحب المال ولا جهد من صاحب السلعة، وكلاهما محتاجان إلى المال لتسيير شؤون حياتهما؛ فَبُدُّوْ صلاح ثمار بعض الأشجار مثلاً دليلٌ يُحْكَم من خلاله بغلبة الظنّ على وجود هذه السلعة وتوفرها خلال مدّة معروفة؛ وهذا ممّا يُخَفِّف وقع انعدام السلعة حال التعاقد.

وعن حكمة انعدام السلعة في بيع السّلم؛ يقول الإمام القرافي رحمه الله تعالى: (أنّ الحاجة تدعو إلى العدم في السّلم؛ إذ لا يحصل مقصود الشارع من الرّفق في السّلم إلّا مع العدم، وإلّا فالموجود يُباع بأكثر من ثمن السّلم. ولا يلزم من ارتكاب الغرر للحاجة ارتكابه لغير حاجة؛ كما في بيع الغائب، إذ لا ضرورة تدعو إلى ادّعاء وجوده...⁽¹⁾).

الفرع الثاني: عقد الوصية.

ومن رحمة الله تعالى بعباده أيضاً أن أباح لهم الوصايا فيما بينهم؛ قال تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾⁽²⁾، وقد حدّدها النبي صلى الله عليه وسلم بالثلث؛ حيث قال: «الثلث، والثلث كثير...»⁽³⁾. والوصية: (تمليك مضاف لما بعد الموت بطريق التبرّع)⁽⁴⁾؛ فالذي يقوم بالوصية إذا هلك، انتقل ملكه إلى الورثة رأساً؛ وعليه، فإنه يصبح غير مالك للمال الموصى به؛ فكيف يملكه غيره وهو لا يملكه؟! غير أن حاجة الناس إلى

⁽¹⁾ القرافي، الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)، عالم الكتب، بيروت، 296/3.

⁽²⁾ سورة النساء، الآية: 11.

⁽³⁾ رواه البخاري، كتاب الوصايا، باب الوصية بالثلث، رقم 2743، ومسلم، كتاب الوصية، باب الوصية بالثلث، رقم 1628.

⁽⁴⁾ الخطاب، مواهب الجليل 364/6. وانظر: الخرشبي، شرح مختصر خليل 167/8، محمد بن علي الحِصْنِي، الدّر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، ت: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، ط1، 1423هـ-2002م، ص 732، وأحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص212.

مثل هذه الوصايا وما تشتمل عليها من منافع دنيوية وأخروية؛ جعلت الشريعة تُبيحها متجاوزةً بذلك مسألة عدم الملكية للشيء المتصرف فيه؛ إذ قد يكون للموصى له حاجة مُلِحَّة للمال ولم يجد مصدرًا لذلك، ولو لم يُوص له هذا المالك -حُكمًا-؛ لوقع في حرج شديد ومشقة بالغة تُعكّر عليه صفو حياته!

الفرع الثالث: أجره الحمام.

وهي من عموم الإجارة المشروعة؛ وهي تملك منفعة غير معلومة زمنًا معلومًا بعوض معلوم⁽¹⁾. حيث إنّ صاحب الحمام يعرض خدمته على المحتاجين إليها من الناس، وهم يُعطونه مالًا مقابل تلك الخدمة، مع ما في ذلك من الجهالة والغرر؛ إذ إنّ مدّة المكث في الحمام مجهولة، وتختلف بحسب المستحمّين، إضافةً إلى أنّ كمّيّة الماء المستعمل مجهولة أيضًا، وتختلف بحسب المستحمّين هي الأخرى، وقد يمكث أحدهم قليلًا ويستهلك كثيرًا أو العكس؛ ومعلوم من أحكام الشريعة أنّ التعاقد على مجهول غير جائز؛ لِمَا فيه من المضرة والغرر. إلاّ أنّ حاجة الناس إلى مثل هذا العقد مكّنت من إباحته شرعًا؛ فالناس قد يحتاجون إلى الحمام لدواعٍ شرعية -كالإغتسال-، أو لدواعٍ صحيّة. كما أنّ صاحب الحمام يحتاج إلى المال من خلال هذا العمل، ولو مُنعوا جميعًا من ذلك لَحَلَّ الحرج والمشقة بهم. ثم إنّ استمرار فتح هذه الحمامات وعدم إغلاقها دهورًا من الزمن، دليل على أنّ أصحابها لم يُغبِنوا من خلال تلك الجهالة المنوّه بها سابقًا، ولو وقع عليهم غِبْنٌ هُرِعوا إلى تغيير نشاطهم⁽²⁾.

(1) الخطاب، مواهب الجليل 389/5، وانظر: الخرشبي، شرح مختصر خليل 2/7، والقراي، الذخيرة 371/5-372، والسرخسي، المبسوط 74/15.

(2) انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص 79، وأحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهيّة، ص 212، ونور الدين الخادمي، الحاجة الشرعيّة، ص 17.

يقول الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله تعالى: (فإنّا إذا جوّزنا دخول الحّمّام بأجرٍ بطريق الاستحسان، فإنما تركنا القول بالفساد الذي يوجب القياس لانعدام علّة الفساد؛ وهو أنّ فساد العقد بسبب جهالة المعقود عليه، ليس لعين الجهالة، بل لأنها تُفضي إلى منازعة مانعة عن التسليم والتسلّم؛ وهذا لا يوجد هنا وفي نظائره)⁽¹⁾.

المطلب الثاني: أسباب الحاجة المتعلقة بالأعذار الطارئة.

وهي ما راعاها الشارع من حيث كونها تطرأ على المكلفين فتُغيّر في مسار عيشتهم الطبيعيّ؛ فتقتضي تشريع أحكام تتناسب مع أحوالهم تلك، بُغية المحافظة على تحصيل مصالحهم ودرء مفاسدهم؛ بحيث إذا لم تُراع أحوالهم بناءً على طرؤ تلك الأعذار لأدّى بقاؤهم على التزام الحكم الأصليّ إلى ظهور المشقّة والحرّج؛ فكانت المراعاة بالتيسير والتخفيف استثناءً؛ أنسب لهم وأرفق بحالهم.

ومن ذلك أغلب الأسباب المبيحة للتخفيف والترخّص لرفع الحرّج عن المكلفين، من مثل السفر والمرض والإكراه والنسيان والنوم والعسر وعموم البلوى والسفه والخوف وغيرها⁽²⁾؛ ممّا يشقُّ غالباً على المكلفين معها المحافظة على معهودهم الشرعيّ، فيكونون بذلك محتاجين إلى رعاية أدقّ وعناية أوفق؛ وهو المتعوّد عليه من نهج سماحة الشريعة ودَمَائِثِهَا.

ولنأخذ بعض هذه الأسباب بالتفصيل والتحليل؛ لتبيّن مقدار الحاجة الواقعة على المكلف، ومقدار المراعاة لها بالتخفيف والتيسير.

(1) السرخسيّ، أصول السرخسيّ 208/2.

(2) انظر في تعدادها: السيوطي، الأشباه والنظائر، ص 77-80، والموسوعة الفقهية الكويتية 16/258، ونور

الدين الخادمي، الحاجة الشرعية 27، وأحمد الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام 178/1.

الفرع الأول: السفر.

وهو حالة تعتري المكلف تقتضي منه ترك موطنه الأصلي بحثًا عن قضاء مآرب تعود عليه بالنفع غالبًا. وهو طارئٌ طبعًا؛ لأنَّ الأصلَ الإقامة والاستيطان.

وانطلاقًا من حديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي قال فيه: «السفر قطعة من العذاب»⁽¹⁾؛ فإنَّ هنالك نسبةً من المشقة تقع على المسافر، ومهما كان تفسير كلمة "العذاب" الواردة في الحديث؛ على أنه عذابٌ بدنيّ يُضعف قوّة المكلف ويفتك بمتانة جسده من جرّاء التنقل وما يصاحبه من أفعال؛ أو أنه عذابٌ نفسيّ يُزعج النفس ويُجربها من جرّاء مفارقة الأهل والولد والوطن؛ فإنَّ المشقة ثابتةٌ بسبب هذا السفر. وإذا ثبت هذا؛ صار المسافر في حاجة إلى بعض الرخص ليعالج ما به من مشقة، ويرفع ما به من حرج؛ فكانت أحكام الحاجيات هي الطريق القاصد الذي من شأنه أن يُعبد صعوبة تلك المشقة ويُبدلها، بل ويُبدلها رفقًا وتوسعةً على المسافر؛ فأباح له القصر والجمع في الصلاة، وأسقطت عليه واجب الجمعة، ومكّنته من الإفطار في الصوم، والمسح على الخفين ثلاثة أيام... وما ذلك إلا تخفيفًا وتيسيرًا من رب العالمين على المكلفين، حتى يحافظوا على جلب مصالحهم، ويستمرّوا في تحصيل منافعهم الدنيّة والدنيويّة.

الفرع الثاني: النسيان.

وهو حالة تعتري المكلف تجعله لا يتذكّر التكليف الذي كلفه الشارعُ إيّاه. أو هو عدمُ استحضار الشيء في وقت الحاجة إليه. ومثاله في التكليف الشرعية؛ ترك أداء الصلاة في وقتها.

(1) رواه البخاري، كتاب أبواب العمرة، باب السفر قطعة من العذاب، رقم 1804، ومسلم، كتاب الإمارة،

باب السفر قطعة من العذاب، واستحباب تعجيل المسافر إلى أهله بعد قضاء شغله، رقم 1927.

وقد قسّم الفقهاء الحقوق بالنسبة إلى النسيان إلى قسمين:

1- نسيان حقوق الله تعالى؛ والنسيان في هذه الحالة قد أسقط الله تعالى الإثم فيه؛ فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إنّ الله قد تجاوز عن أمّتي الخطأ والنسيان...»⁽¹⁾، وقال عليه الصلاة والسلام أيضاً: «من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها، لا كفارة لها إلا ذلك»⁽²⁾.

2- نسيان حقوق العباد؛ فقد قال الفقهاء إنّها لا تسقط، ولا يُعدُّ النسيان عذراً بالنسبة لها، فلا يسقط حقُّ لعبدٍ بنسيانٍ أدائه في وقته. ولو أنّ إنساناً أتلف مالَ غيره ناسياً فإنه يجب عليه ضمانه؛ لأنّ حقوقَ الناس محترمة لحاجة الناس إليه⁽³⁾.

وكما هو مقرّر عند العقلاء، أنّ هذا السبب طارئ؛ لأنّ الأصل الذكْر، فالمكلّف يلزمه تذكّر ما أمر به وما نُهي عنه، وما عليه من حقوق وواجبات عموماً. فإذا طرأ عليه ما يشغله بحيث أذهله عن أداء ما عليه، فإنّ الشرع قد رفع عنه إثم المؤاخظة؛ ولو كُلف بأداء ما عليه، حال نسيانه، لُكِّف بضربٍ من المستحيل؛ وبناءً على ذلك ستقع عليه مشقة بالغة وحرَجٌ بيِّنٌ. وإذا نظرنا إلى متعلّقات بعض الأحكام بخصوص هذا السبب، كرفع المؤاخظة عن نسيان الصلاة مثلاً؛ فإنه إن لم يعذره الشارع برفع الإثم، وعَدَّهُ ذنباً عليه؛ لأنزل به

(1) رواه ابن ماجه، كتاب أبواب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، رقم 2043، والحاكم في مستدركه، كتاب الطلاق؛ وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، رقم 2801.

(2) رواه مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب قضاء الصلاة الفائتة، واستحباب تعجيل قضائها، رقم 684.

(3) انظر هذين القسمين: أبو زهرة، أصول الفقه، ص 341، ووهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي 1/171، وسعد بن ناصر الشثري، شرح الورقات في أصول الفقه، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1425هـ-2005م، ص 88.

حرجًا كلما تجدد نسيانه، ولو أمر برمي ذبيحته التي نسي أن يذكر اسم الله تعالى عليها، وألزم بذبح غيرها لثبوت حق عليه أيضًا، مع ما في ذلك من مفسدة رمي الذبيحة! وكذلك من كانت عليه حقوق لبعض العباد ونسي أداءها في وقتها؛ فإنه إن لم يُعطَ فرصة لأدائها وأُوخذَ عليها قضائياً كلما نسي، لأوقعه ذلك في ضيق وعسر؛ ومن هنا، نتبين وجه التوسعة التي أحلها الشارع لعباده، ووجه التيسير للالتزام بأحكامه؛ حيث مكّنهم من فرص التدارك مما فيه تدارك، وعفى عما ليس كذلك؛ تحقيقاً لمبدأ جلب المنافع ودرء المضار!

الفرع الثالث: السفه.

هو حالة تعتري المكلف تجعله لا يُحسن القيام على تدبير ماله؛ فيُنْفِقُه في غير مواضع الإنفاق. والسفيه عاقل، ولكنه غير رشيد؛ ولذلك كان مخاطباً بكل التكليفات الشرعية، ومؤاخذاً بكل ما يفعل، وإن ارتكب جنايةً عوقب بعقابها غير منقوص.

وجمهور الفقهاء على أنّ عقوده غير المالية ماضية. أمّا عقوده المالية فهي موضع الحجر. وقد قرّر الفقهاء أنّ السفية يُحجر عليه في التصرفات المالية إذا ثبت سفهه، سواء أبلغ سفهها أم بلغ رشيداً ثم سفهه، ولم يُخالف في ذلك إلا أبو حنيفة وزُفر بن الهذيل⁽¹⁾.

ومن الأدلة التي استدلل بها الجمهور على أنّ السفية يُحجر عليه في ماله، قوله تعالى: ﴿

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا

(1) انظر: أبو زهرة، أصول الفقه، ص 342 إلى 344، وانظر أيضاً: وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي

﴿٥﴾⁽¹⁾؛ فدلَّت الآيةُ على أنه لا يُدفع إلى السفية ماله، بل إنَّ له وليًّا يتولَّى عنه العقود،
وليس الحجرُ إلا هذا⁽²⁾.

والملاحظ على هذا السبب أيضًا أنه طارئٌ؛ لأنَّ الأصلَ الرُّشدُ وحسنُ التدبير. إلا أنه
قد يُبتلى بعضُ الناس بقلَّة الرُّشد، فيغلبُ عليهم سوءُ التدبير والتسيير؛ حيث تجدهم يهدمون
أموالهم من بين أيديهم ومن خلفهم، وعن أيمانهم وعن شمائلهم؛ ولا تجد أكثرهم شاكرين
(3)!

والشارع إنما حَكَم بالحجر على تصرفات السفية المالية على وجه الخصوص؛ لأنَّ الأمر
قد تعلق بإحدى الكليات الخمس، ومعلوم أنه لا قيام حياة للناس من غير هذه الكليات.
وكما هو ظاهر من منطوق الآية الكريمة؛ فإنَّ الشارع الحكيم اعتبر المال أساسًا لقيام حياة
الناس، ولذلك نهى عن أن يؤتى من يفسده ويضيعه، ولو كان ذلك من بعض الأفراد؛ لأنَّ
الاستهانة بالجزء قد تُفضي إلى الإجهاز على الكل.

ثم إنَّه لا يحسنُ النظر إلى حُكم الحجر ولا يستدُّ إلا إذا كان متّصلاً بحكمته؛ فالشارع
كما عوّدنا منه الإحسانَ واللفظَ، إنما حَجَرَ على السفية لمصلحته هو؛ بحيث يجد ماله
محفوظًا إذا رجع إليه رشده، وكذلك لمصلحة ورثته من بعده إن استمرَّ معه سفهه. وفي ذلك

(1) سورة النساء، الآية: 05.

(2) انظر: أبو زهرة، أصول الفقه، ص 342 إلى 344، وانظر أيضًا: وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي
181/1-182.

(3) وإنما كان السفية من غير الشاكرين؛ لأنه مبذّر ماله؛ والمبذرون إخوان الشياطين؛ وكان الشيطان لربه كفورًا؛
والكفر والشكر لا يجتمعان!

يقول ابن عاشور رحمه الله تعالى: (ومثل هذا حفظ المال من السرف بالحجر على السفية مدّة سفهه، فذلك نفع لصاحب المال ليجده عند رشده، أو يجده وارثه من بعده...) (1).

فلو تُرك والسرف مدّة سفهه، لضاع جُلُّ ماله أو كُله، فإن استفاق من سُكر سفهه لم يجد ما يَعول به نفسه وولده؛ ولصار في حاجة إلى الناس مفتقرًا إلى ما في أيديهم، ولأصبح يتحسّر على ما ضيّع في أيامه الخالية. ولو هلك وهو سفية؛ لصار ورثته من بعده عاليةً يتكفّفون الناس؛ ولا يخفى على متأمل ما في ذلك من الضيق والحرَج الواقع بهم.

وعليه؛ فإنّ الحكم بالحجر على السفية مدّة سفهه، كان القصد منه التوسعة والتهيؤ عليه هو إن رُفع عنه السّفه، وعلى ورثته من بعده إن استمرّ معه سفهه.

*ملحوظة حول أسباب الحاجة:

وإذا تأملنا جيّدًا في هذه الأسباب بقسميها، وعُصنا فيها بالنظر؛ يمكن أن نحصل على ملحوظتين؛ وهما:

- أنّ أسباب الحاجة بقسميها؛ سواء منها ما تعلق بالمصالح العامّة أم بالأعذار الطارئة، تُحمل ميزة أساسية، وروحًا يتشكّل على نفسها كلّ سبب تقريبًا؛ وهي: **صفة مخالفة الأصل**؛ فالمتعلّقة منها بالمصالح العامّة، هي مستثناة في الغالب من أصولٍ عامّة وقواعدٍ كليّة؛ فخالفتها. والمتعلّقة منها بالأعذار الطارئة تأتي على أحوال المكلف غير الطبيعية، وغير الأصلية الموصوفة بالدوام والاستمرار.
- والذي يُلاحظ أيضًا من الأسباب بقسميها؛ أنّ الأسباب المتعلّقة بالمصالح العامّة، الغالب فيها الاختيار بالنسبة إلى المكلف؛ فهي وإن أباحت مختلف تلك

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 280.

العقود والمعاملات لحاجة الناس إليها، ثم صار الحكم مستمرًا، لحاجة الناس إليها وعدمها؛ فإنَّ المكلف محيّرٌ في تحصيل المصلحة التي تتناسب مع حاله من خلال تلك العقود والتشريعات. أمّا الأسباب المتعلّقة بالأعذار الطارئة، فإنَّ الغالب فيها القهْرُ والاضطرارُ؛ فهي تقع على المكلف غالبًا فوق طاقته ودون إرادته. ثم هو إن أراد أن يترخّص؛ فليس له أن يختار متعلّقاتٍ رُخِصَ، بل عليه أن يلتزم بما قرّره الشرعُ في تراخيصٍ سببٍ دون ما سواه.

المبحث الثالث: شروط اعتبار الحاجة.

تمهيد:

وإذا انتقلنا إلى الحديث عن الشروط المطلوب توفُّرها، حتى تكون الحاجة معتبرةً سائغةً لإعمال أحكامها؛ نجد أنّ الوضع ذاته بالنسبة إلى الأسباب؛ من حيث عدم وجود مادة مجموعة ومفصلة في كتب السابقين، إلا أن تكون على شكل إشارات منبّهة إلى ما لا بدّ من توفُّره حتى يصحّ العملُ بأحكام الحاجة، وذلك من خلال تحريرهم للفروع المتصلة بالقواعد الحاكية⁽¹⁾، أو عند حديثهم عن الفروق بينها وبين ما يُقاربها من المعاني؛ كالضرورة مثلاً.

ومع ذلك، فإنّي سأحاول جمع ما أمكنني من تلك الشروط، وأخذها بالدراسة والتحليل، مع ما هو مكتوب عند بعض المعاصرين⁽²⁾، لنحصل على جملة من الشروط التي نراها لازمةً التحقّق؛ حتى لا تنفرط أحكام الحاجة وتنتشر؛ فيضيع سلطانها تحت سلطان غيرها.

والمقصود بالشروط؛ هو ما لا يلزم فقدائه عند إرادة تطبيق أحكام الحاجة؛ لأنه بفقدانه لا اعتبار للحاجة الواقعة ولا لِمَا تجرّه من ضيق وغُسْر؛ لأنّ الحديث عن هذه الشروط إنما هو لمعرفة حقيقة ما حكم به الشارعُ من مراعاة مصلحة المكلفين بناءً على حوائجهم؛ وعليه، فلا ينبغي الخلطُ في ذلك والخبطُ دون شرط أو قيد.

⁽¹⁾ وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى في الفصل الأخير؛ عند الحديث عن القواعد المتعلقة بالحاجة.

⁽²⁾ انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية 252/16-256، ونور الدين الخادمي، الحاجة الشرعية، ص 47-49،

وأحمد الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام 181/1-196.

ومن شروط اعتبار الحاجة المتوصل إليها في هذا البحث؛ ما تتضمنه المطالب الثلاثة

الآتية:

المطلب الأول: الشرط الأول: أن تكون الحاجة ثابتة.

والمقصود بالثبوت هنا: أن تكون الحاجة المرجو مراعاتها؛ مقطوعاً بتحققها أو مظنوناً ظناً قريباً من القطع. وهذا الشرط يجعل الحاجة تتبوأ منزلةً مختلفاً المعهودات الشرعية التي يُعمل فيها باليقين أو الظنّ القريب منه، ولا أدلّ على ذلك من اعتبار المقاصد نفسها؛ فمنها المقاصد القطعية، ومنها المقاصد الظنّية⁽¹⁾. كما يُفهم من هذا الشرط أنّ الحاجة المشكوك في وقوعها، ومن باب أولى الحاجة الموهومة؛ لا اعتبار لهما في المراعاة.

فإذا علمنا أنّ أحكام الحاجيات - في الأصل - جاءت في الغالب على خلاف القياس، واستثناءً من أصول وقواعد كلياته؛ فإنه لا يجوز ترك الأصل الذي يضم مصلحة يقينية أو مظنونة ظناً قريباً من اليقين، لمجرد شكّ في وقوع مشقة أو توهم بحلول حرج؛ فقواعد الشرع لا تُزيل اليقين بالشكّ، كما أنّ رخصه لا تُناط بالشكّ أيضاً⁽²⁾، بل لا يزول اليقين إلا بيقين مثله. وعليه؛ فإذا كانت الحاجة محلّ التقدير تحتوي على مشقة واقعة موقع القطع أو الظنّ القريب منه؛ لزم اعتبارها وجرّ ترك الأصل من أجلها ومُنع تضييعها، لأنّ في تضييعها إقراراً لعسر المشقة وتوقيعاً على ضيق الحرج؛ وما وظيفة أحكام الحاجيات إلا رفع العنت والشدة عن المكلفين بإحلال منافع التوسعة والتخفيف.

(1) انظر في المقاصد القطعية والظنية؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 231-238.

(2) انظر هذه القواعد في كتب الأشباه والنظائر: عبد الوهاب السبكي، دار الكتب العلمية، ط 1، 1411هـ - 1991م، 1/13، 135، وابن نجيم، ص 47 و62، والسيوطي، ص 50 و141.

ثم إن كثيراً من الناس يتوهّمون بعض الحاجات فيسعون إلى مراعاة أحوالهم من خلال ما أنيط بها من أحكام، وما علموا أنّ من شرط اعتبار الحاجة التأكّد من وقوعها، أو على الأقلّ أن يغلب الظنُّ بوقوعها؛ فمجرد الأوهام، لا حكماً رفعت ولا رخصةً أحلت، وعهّدُ الشريعة أن لا تراعي الأوهام، بل وتأمّر بنبذها، لا سيّما في باب المقاصد؛ يقول ابنُ عاشور رحمه الله تعالى: (ثم إننا استقرينا الشريعة فوجدناها لا تراعي الأوهام والتخيّلات وتأمّر بنبذها، فعلمنا أن البناء على الأوهام مرفوض في الشريعة إلا عند الضرورة؛ فقضينا بأنّ الأوهام غير صالحة لأن تكون مقاصد شرعية..)⁽¹⁾.

ومعرفةُ ثبوت الحاجة هنا يكون بمعرفة جنس المشقّة التي تُوقعها الحاجة على المكلف؛ فيثبت في حقّه الترخّص والتيسير، فإذا نظرنا إلى المشقّة التي تجعل المريض ينتقل من الوضوء إلى التيمّم، أو تلك التي تجعل العاجز يترك ركن القيام للفتحة وتكبيرة الإحرام، ويؤدّي صلاته قاعداً، أو تلك التي تُبيح له الفطر من الصيام الواجب، أو تلك التي توقع عليه حرجاً في تحصيل مال معيّن أو سلعة معيّنة، لو لم يُسعفه الشارعُ بتلك الجملة من العقود المستثنيات، وغير ذلك ممّا اعتبره الشرع من أحكام الحاجيات؛ عرفنا جنس المشقّة التي عُهد من الشرع مراعاتها وعدم إهمالها. وعليه؛ فإنّ نوع هذه المشقّة ثابتٌ بنصوص من القرآن والسنة، من خلال اعتبارها لها بتشريع أحكام لتلافيها ورفعها ما أمكن؛ وبناءً على ذلك، فإنّ أهل التقدير للحاجات، من أصحاب الفطر السليمة، والنحائز القويمة، ينظرون فيما يدّعيه المحتاجون أولاً؛ فإن كان ممّا دُكر في الوحيين؛ قضوا لهم بناءً على ما ورد فيهما؛ وإلا، فليبحثوا في حقيقة المشقّة النازلة، وليعرفوا الشبّه الدقيق بما دُكر، ثم ليُلحقوا بها ما أمكن من التيسير والتخفيف؛ من خلال قواعد الاستنباط المعروفة.

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 255.

وإذا تقرر هذا الشرط؛ فإنه يُعني أن تكون الحاجة بالغة درجة الحرج والمشقة غير المعتادة⁽¹⁾؛ لأنّ كَوْن الحاجة قطعيةً أو ظنيّةً، فهذا يعني أنّها تشتمل على مشقة معتبرة يصحُّ معها الأخذُ بأحكام الرّخص والتخفيف؛ فدرجة المشقة إذنٌ مستفادَةٌ من قطعية الحاجات أو من ظنيّتها، وهو كافٍ في التّنبه عليها دون اللجوء إلى اشتراطها على انفراد؛ لأنه كلّما قلّت الشروط، كثر وقوع المشروط، ومقام كلامنا - مقام الحاجة - يتعلّق بالتخفيف والتيسير، وهو يتطلّب ذكر الشروط المؤثّرة في وقوع مشروطها من غير إكثار ولا تكرار، وبخاصّة إذا كان بعضها يُعني عن بعض، والله تعالى أعلم.

المطلب الثاني: الشرط الثاني: أن لا يُؤدّي اعتبارُ الحاجة إلى مخالفة

مقاصد الشرع.

معلوم أنّ مقاصد الشرع هي المعاني والحكم التي أنزل الله تعالى شريعته لأجل تحقيقها للناس، وهي بلا شكّ تهدف إلى جلب المصالح للعباد ودفع المفاسد عنهم، والله تعالى أعلم بما يُنزل، وهو أحكم الحاكمين! وعليه؛ فإنّ ما جعله الله تعالى مصلحةً مقصودة للعباد، فهو المصلحة الحقيقيّة، والجديرة بالتمسك في الانتفاع بها، وتكثيرها وتنميتها ما أمكن، وحياطتها عن كلّ ما يُؤدّي إلى تفويتها أو تقليلها. وعلى ذلك؛ فإن اعتبار الشارع لحاجات الناس ورعيها بأحكام خاصّة على حساب بعض الأصول والقواعد، لتحقيق مصالح أخرى تعود عليهم بالنفع؛ لا يخرج عن منظومة المصالح العامّة المتضمّنة في مقاصد الشرع وكتليّاته؛ لأننا بتدقيق النظر أكثر، نجد أنّها خالفت أصلاً هنا، ووافقت أصلاً أو أصولاً هنالك، والشارع بعلمه وحكمته قضى بتقديم هذه المصالح المستثناة على غيرها من المصالح الأصليّة؛ قصّد تحقيق رفقٍ بالعباد أكبر، وتمكينهم من اليسر أكثر.

(1) أورده الدكتور أحمد الرشيد في كتابه "الحاجة وأثرها في الأحكام"، وصدر به قائمة شروطه لاعتبار الحاجة،

وإذا تبين هذا؛ فإنه لا يجوز إعمال أحكام الحاجات فيما يخالف مقاصد الشرع أو ينقضها، ولا يصح انتهاز فرصة مخالفة الأصول والقواعد التي تأسست أحكام الحاجيات عليها؛ لتوجيهها بعكس ما أريد لها. وعليه؛ فإن كل حاجة أدى اعتبارها إلى مخالفة المقاصد أو خرمها بالكليّة؛ فهي ملغاة لا أثر لها. وعلى القائمين على تقدير حاجات الناس وإلحاق الأحكام بها، أن يعملوا نظرهم جيّدًا ويُقلّبوه في فناء المقاصد الرحيب؛ حتى يستقيم اجتهادهم ويستدّد، ولا يخرج عن معالم الحاجيات التي رسمها لها الشرع الحنيف.

ومن ذلك، من يتحايل على الشرع بهدف ارتكاب أمور محرّمة، أو تحقيق أغراض موهومة، مُمتطيًا في ذلك مطيّة الترخّص والتيسير التي أسسها الشرع رفقًا بالناس وتوسعةً عليهم، جاهلاً أو متجاهلاً - في ذلك - الشروط التي ينبغي تحقّقها حتى يتسنى له الاستفادة من تلك الرخص والتخفيفات. فالإجارة مثلاً، أجازها الشارع الحكيم لشدة حاجة الناس إليها، ولما يمكن أن تُحقّقه لهم من منافع عظيمة، يعزّز تحقّقها من دونها؛ يقول العزّ بن عبد السلام رحمه الله تعالى: (وكذلك الإجازات لو لم يُجوزها الشرع لفاتت مصالحها من الانتفاع بالمساكن والمراكب والمزارعة والحراثة والسقي والحصاد والتنقية والنقل... ولتعطلّ الحجّ والغزو والأسفار إلا على من يملك رقبة الظهر والأدوات والآلات، وكان الإنسان جمّالاً بَعّالاً سائساً لدوابّه حمّالاً لأمتعته ضارباً لأحبيته، ولتعطلّت المداوئُ والفصد والحجامة والحلق والدلك وجبر الفكّ، ولتعطلّت إقامة الحدود لافتقار المرء إلى أن يكون كاتبًا حاسبًا فلاحًا ملاحًا صيادًا حطّابًا..)⁽¹⁾.

فإذا كانت الإجارة بهذه المنزلة العظيمة، وأنها جُوّزت خلافًا لأصول من أجل مراعاة حاجات الناس؛ فإنه لا يصحّ التمسكُ بحاجة الناس مثلاً إلى الترفيه والتسلية إلى أن تُستأجر لهم دُورٌ ومسارحٌ عاليات؛ لاحتضان الراقصات والمغنيات، ذوات الأشعار المستخبثات، كما

(1) العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام 347/1-348.

لا يجوز إجارة دُورٍ للبغايا الزانيات، ولا لشرب أو بيع المواد المسكرات، ولا للعب الميسر والمراهنات! فمثلُ هذا لا يحقُّ مقصد الشرع من تشريعه للإجارة، بل يعمل على هتكِهِ وفَتْكِهِ؛ فهو يدعو إلى إشاعة الفاحشة في الذين آمنوا، ويقصد إلى هدم الدِّين والمساس بالضروريَّات؛ وما كان كذلك، فردُّه وإلغاؤه مسألة لا جدالَ فيها. يقول الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى: (فإذا كان الأمرُ في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية؛ فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقًا والمصلحة مخالفةً؛ فالفعلُ غيرُ صحيح وغيرُ مشروع؛ لأنَّ الأعمال الشرعية ليست مقصودةً لأنفسها، وإنما قُصد بها أمورٌ آخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها؛ فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع؛ فليس على وضع المشروعات) (1).

المطلب الثالث: الشرط الثالث: أن لا يُؤدِّي اعتبارُ الحاجة إلى إبطال

الضرورة.

كما هو مقرّر ومعلوم عند أهل العلم، أنَّ الضرورة هي أعلى مراتب المصالح الدنيوية، ثم تليها الحاجة بعد ذلك، وعليه؛ فإنَّ اعتبارَ الحاجة الذي من شأنه أن يُفيت المصالح الضرورية ويخرمها؛ يُعدُّ ملغى ولا يُنظر إليه؛ إذ المفسدُ الناجمُ عن ضياع الضروريِّ أكثر من المصالح المرجوة من مراعاة الحاجي..؛ ولأنَّ الاهتمامَ بالمصالح الحاجية، إنما اعتُبر في الأصل ليكون مُتمِّمًا ومكمِّلاً للمصالح الضرورية؛ يقول الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى: (...إنَّ الضروريَّ أصلٌ لما سواه من الحاجي والتكميلي) (2) و(أنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري). (3). ومن شرط المكمل أن لا يعود على الأصل المكمل بالإبطال؛ لأنَّ كلَّ تكملة لها - من حيث هي تكملة - شرط، وهو: أن لا يعود اعتبارها على الأصل

(1) الشاطبي، الموافقات 120/3-121.

(2) الشاطبي، الموافقات 31/2.

(3) الشاطبي، الموافقات 31/2.

بالإبطال، وهذا يعني أنّ كلّ تكملة يُفضي اعتبارها إلى رفض أصلها، فلا يصحّ اشتراطها عند ذلك⁽¹⁾.

وبهذا؛ فإنّ اعتبار الحاجيات محكومٌ عليه أن يحدو نهم الضروريات فلا يجيد عنه، ويحفظ نسقها فلا يخرج عنه؛ فإذا روعي هذا الشرط بحيث أمكن من تحقيق أحكام الحاجة دون اصطدام بالضرورة؛ هنالك اعتبرت هذه الحاجة وعُمل بها في باب الفقهيّات.

ثمّ إنّ نهمّ الشارع الحكيم في تشريع أغلب العقود والمعاملات التي روعيت فيها حاجات الناس عن طريق الاستثناء من الأصول؛ كان يحوّم حول حفظ ضرورة المال، فلم يُيح لهم الإجارة والسلم والقراض وغيرها إلا ليُسَهّل عليهم كسب المال وتحصيله وفقّ خيط رفيع؛ يتوعّد قطعَه مفسدتان: إحداهما؛ إبقاء تلك الأصول والقواعد على أساسها وأصلها من غير استثناء؛ فتزداد المشقة وقوعًا على المكلفين ويرو حرجها من حيث تضيق سبل تحصيل المال على الناس؛ فتصير حاجتهم إلى المال أشدّ، بحيث لا يستطيعون تملكه بطرق مشروعة؛ فيعتبر المال ضائعًا حينئذٍ. والأخرى؛ فتح باب تجاوز الغرر والجهالة والضرر المتعلقة بأصول المعاملات؛ فينتشر العَبْرُ بين المتعاملين، فيُغبن صاحب المال تارة، ويُغبن صاحب السلعة أخرى؛ فتقلّ الأمانة، وتضطرب أساليب البيوع والعقود؛ فتؤكل أموال الناس بالباطل؛ ويُعتبر المال ضائعًا حينئذٍ. وهنا، نلحظ دقّة موقف شريعتنا الغراء، الموسومة بالحكمة من غير إطراء؛ إذ تكفل الشارع الحكيم التوسعة على الناس بتيسير سبل تحصيل المال - الذي هو عصب الحياة - عن طريق تلك الاستثناءات من الأصول؛ من غير الدعوة إلى المبالغة فيها مبالغة تعود على تلك الأصول بالإبطال، وفي هذا حفظٌ للضروريّ من الانحراف والاندثار، ورعيّ للحاجي بالقبول والاعتبار!

(1) انظر: الشاطبي، الموافقات 26/2.

وعلى هذا فقَسْ؛ فكلّ مَنْ تصدّر لتقدير حاجات الناس ومراعاة أحوالهم برفع الحرج والمشقة عنهم، فعليه النظر لزومًا إلى الضرورة التي تدور حولها تلك الحاجات المراد تقديرها؛ ليسلك طريق الشرع الحنيف في إعطاء كلّ ذي حقّ حقه؛ فيسلم الأصل من الإبطال، وينعم الفرع بالرعي دون إهمال؛ وهذا هو معنى هذا الشرط.

وبتدقيق النظر أكثر، قد يظهر أنّ الشرط الثالث كان يمكن أن يُتضمّن في الشرط الثاني؛ لأنّ الضرورة، أو بالأحرى المقاصد الضرورية هي من جملة مقاصد الشريعة، فلم تمّ إفراؤها في شرط خاصّ بها؟

والجواب عن ذلك؛ أنّه كان من باب عطف الخاصّ على العامّ لأهمّيته؛ ولأنّ الضرورة أكثر المصطلحات لصوقًا بالحاجة وأكثرها وُصلاً بها؛ فقد تشترك بعضُ أوصافهما، بل وبعضُ أحكامهما أيضًا؛ ولأنّ الحاجة قد ترتفع نسبة المشقة فيها لتبلغ مرتبة الضرورة؛ كما رأينا في الحاجة الضرورية في مبحث أنواع الحاجة، وكذلك لأبّين الحدّ العلويّ الذي ينبغي الوقوف عنده أثناء مراعاة حاجات الناس؛ حتى لا تنقلب الموازين، وتضيع مصالح الخلق جميعًا.

وملخص شروط اعتبار الحاجة؛ هو أن تكون الحاجة ثابتة، وأن لا يُخالف اعتبارها مقاصد الشريعة بما في ذلك المقاصد الضرورية؛ والله تعالى أعلم.

المبحث الرابع: ضوابط الحاجة.

تمهيد:

قد مرّ معنا ذكرُ شروط الحاجة، وعرفنا أنه لا يمكن إلحاق أيّ افتقارٍ يُخلّ بالمكلف بأحكامها، حتّى تتوفر فيه الشروط المذكورة في بابها. ثم هي إذا تحققت ولزم العملُ بمقتضاها؛ فإنّه لا يصحّ أن يُترك إعمالها من غير تحديد، ولا يحسُن إطلاقُ حبلها من غير شدّ ولا تقييد. ولذلك؛ فإنّ مسألةَ ضبطها بما يجعل إعمالها مستويًا في ميزان الاعتدال، ومستقيمًا يُحقّق النفع ويهدي إلى الالتزام والامتثال؛ لأمرٍ مُهمٍّ يقتضي إنشاءً جملةً من الضوابط التي لا تمنع إعمالها؛ وإنما تُبيّنُ بدرجة كبيرة حُدودَ ميدانها ومجالها.

ومن الضوابط التي يمكن أن تُذكر في هذا المجال؛ ما نتناوله في المطالب الآتية:

المطلب الأوّل: الضابط الأوّل: أن تُقدّر الحاجة بقدرها.

والمقصود بهذا الضابط؛ أنّ الحاجة إذا توفّرت شروطها، وقرّر أهلُ العلم بها إنزالَ أحكامها على المفتقرين إليها؛ فإنّه لا يجوز مجاوزة المقدار الذي به يتحقّق الغرض، من رفع الضيق والحرّج، وإحلال التوسعة والتيسير، وبخاصّة إذا كانت ممّا ينشُج عن مخالفة النصوص الشرعية الثابتة. والمرادُ بكلمة "قَدْرُها"؛ أنّها تشمّل ما أمكن من المقادير والموازن التي تتحقّق من خلالها منفعةُ الحاجة لصالح المكلف؛ من زمان الحاجة وموضعها وهيئتها.

فالنظر من الخاطب إلى مخطوبته مثلاً مستثنى من تحريم النظر عموماً بين الجنسين؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾⁽¹⁾؛ إلا أنّ النبي صلى الله عليه وسلم أمر الخاطب أن ينظر إلى من يريد خطبتها؛ استثناءً من ذلك التحريم، في قوله عليه الصلاة والسلام: «انظر إليها؛ فإنه أحرى أن يؤدم بينكما»⁽²⁾؛ وذلك لحاجة الخاطب إلى ذلك النظر؛ لحصول شيء من الاتفاق والركون والاطمئنان⁽³⁾. وإذا كان هذا الأمر حاجياً مستثنى من أصل؛ فإنه لا بدّ أن يُقدّر بقدره؛ زماناً، بحيث يجوز له أن ينظر إليها مدّة معيّنة يتحقّق فيها الوفاق القلبي، ثم يرجع الحكم إلى أصله بتحريم النظر؛ وموضعاً، والمراد به هنا؛ موضع النظر، وهو الوجه والكفان على المذهب المالكي⁽⁴⁾، وليس له أن ينظر إلى مواضع أخرى لم يأذن له فيها الشرع؛ وهيئةً، والمقصود بها هنا؛ طريقة النظر، فلا ينبغي أن تكون نظرته إليها نظرةً مُرييةً تحمل في طياتها شرّ الفجور والمجون والفتنة، بل يلزمه أن تكون نظرته إليها مكسوّةً بلباس البراءة والاعتدال ما أمكن. قال الخرشبي: (يندب - أي النظر إلى الوجه والكفين - لمن أراد نكاح امرأة إذا رجا أنّها ووليّها يجيبانه إلى ما سأل، وإلاّ حرّم نظر وجهها وكفيها فقط بعلمها بلا لذة بنفسه ووكيله مثله إذا أمن

⁽¹⁾ سورة النور، الآية 30.

⁽²⁾ رواه الترمذي، كتاب أبواب النكاح، باب ما جاء في النظر إلى المخطوبة، رقم 1087، وقال هذا حديث حسن، والنسائي، كتاب النكاح، باب إباحة النظر قبل التزويج، رقم 3235؛ بلفظ: «فإنه أجدد أن يؤدم بينكما»، وصحّحه الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي، رقم 1087، 87/3، وكذلك في صحيح وضعيف سنن النسائي، رقم 3307، 307/7.

⁽³⁾ انظر في مقصد هذا الحكم؛ وهو جواز نظر الخاطب إلى مخطوبته: عبد الرحمن بن معمر السنوسي، اعتبار المالات ومراعاة نتائج التصرفات، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط2، صفر 1429هـ، ص 148، وعنه: يوسف بن عبد الله احميتو، مبدأ اعتبار المال في البحث الفقهي، نشر مركز النماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2012، ص 67.

⁽⁴⁾ جاء في شرح مختصر خليل للخرشي: (وإنما اقتصر في الرؤية على الوجه والكفين؛ لأنه يُستدلّ بالوجه على الجمال وبالكفين على خصب البدن؛ فلا حاجة لهما وراء ذلك...) 166/3.

المفسدة، ويكره استغفاله لئلا يتطرق أهل الفساد لنظر محارم الناس ويقولون نحن خُطّاب) (1).

وقريبٌ من هذا؛ إباحةُ نظر الطبيب إلى عورة المريض -المحتاج إلى المداواة- وإباحةُ لمسها، فإنها مستثناة من أصل تحريم النظر إلى العورات وتحريم لمسها، إذا اعتبرنا أنها تدخل في مسمى الحاجة الماسّة؛ لكون بعض الأمراض لا تصل بصاحبها إلى الهلاك حتى تكون ضروريّةً، وإنما هي إن لم يكشف عليها الطبيب، عانى المريض من شدّة حرجها ومشقّتها. وعليه؛ فإنّ هذه الإباحةُ أيضًا تُقدّر بقدرها؛ زمانًا، بحيث يجوز له النظر واللمس أثناء التشخيص والعلاج فقط، ثم يرجع الحكم إلى التحريم الأصلي، وموضعًا؛ بحيث لا يُشرع له مجاوزة محلّ المرض الذي يريد تشخيصه وعلاجه؛ لا بالنظر ولا باللمس، وهيئةً؛ بحيث ينبغي عليه استحضار الأمانة ما أمكنه لتجنّب خيانة النظر واللمس أيضًا. وفي هذا المقام يقول الإمام العزّ بن عبد السلام: (... وكذلك إذا وقف الشاهد على العيب أو الطبيب على الداء، فلا يحلّ لهما النظر بعد ذلك، إذ لا حاجة إليه، لأن ما أحلّ لضرورة أو حاجة يُقدّر بقدرها...) (2).

وإذا ثبت هذا؛ فإنّه يُغنيانا عن إدراج بعض الضوابط التي تتعلّق حقائقها بهذه المقادير؛ من مثل ضابط: "السعي لتقصير وقت الاستباحة المبنية على الحاجة" (3)؛ فإنّه ممّا لا شكّ فيه، أنه يقصد زمن الحاجة الثابتة، وأنه لا بدّ أن يقدر بقدره، وهو داخل فيما أشرتُ إليه حتمًا من موازين التقدير! ولو تتبّعنا تفاصيل تطبيق الحاجة وأوغلنا في ذلك

(1) انظر: الخرشبي، شرح مختصر خليل 165/3-166.

(2) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام 287/2.

(3) أحمد الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام 198/1.

لكثرت الضوابط بلا مسوغ، ولخرجت عن معناها الحقيقي في تحديد أعمال كثير من الأحكام؛ بحدّ يمنعه من التفلّت والانتشار.

أمّا ضابط: "أن يتقيّد ما يُباح للحاجة بوجودها"⁽¹⁾؛ فإنّي لا أراه ضابطاً على الإطلاق، وإنما هو تفسير لربط سبب الحاجة بمسببها، أي أنّ ما يتعلّق بالحاجة من تخفيف وتيسير، فإنه يكون منتفعاً به ما بقيت الحاجة موجودةً، فإن زالت تلك الحاجة زال ما كان يتعلّق بها من التخفيف والتيسير. ولا معنى لهذا إلا أنه ربط بين الحاجة ومتعلّقها وجوداً وعدمًا؛ وإن لم يكن هذا هو معنى السببية، فماذا يكون؟ وحتى المثال الموضّح به⁽²⁾ تحت ذلك الضابط؛ فإنه يُخرّج على معنى السببية أحسنَ تخرّيج؛ إذ إنّ الأب لم يُفضّل أحد أبنائه بالنفقة إلاّ بسبب وجود حاجة متعلّقة بهذا الابن؛ فلمّا زالت تلك الحاجة زال حكم تفضيله على إخوته، ورجع إلى النفقة المساوية لهم؛ وهذا هو معنى السببية عند جميع العقلاء!

وعلى فرض أنه يصلح لأن يكون ضابطاً؛ فإنّه يتعلّق بزمن الحاجة تعلّقاً كليّاً؛ وعليه، فإنّه يدخل تحت ضابط "أن تُقدّر الحاجة بقدرها" من حيث زمن وقوعها؛ ولا يرقى إلى أن يستقلّ بضابط خاصّ؛ والله تعالى أعلم.

وعليه؛ فإنّ المقصود بضابط "أن تُقدّر الحاجة بقدرها"؛ هو أنه لا بدّ من وجود سبب الحاجة أوّلاً، ولا بدّ من توفّر شروط اعتبارها ثانياً، ثم بعد ذلك تُقدّر بقدرها بما أشرنا

(1) أحمد الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام 199/1، وقريبٌ منه كلام الدكتور نور الدين الخادمي، حيث قال تحت ضابط: "أن تُقدّر الحاجة بقدرها".." (ولزوم ارتباط فعل الحاجة بأسبابها وجوداً وعدمًا)، في رسالته: الحاجة الشرعية، ص 48.

(2) " فإنه لا يجوز للأب أن يفضّل أحد أبنائه بالنفقة، لكن إذا كان أحدهم أشدّ حاجةً من غيره، جاز للأب أن يفضّله على باقي الأبناء، فإذا زالت حاجة هذا الابن وأصبح كغيره من الأبناء وجب على الأب أن يسوي بينهم؛ لأن تفضيل أحدهم كان لحاجة، والحاجة تُقدّر بقدرها". قاله الدكتور أحمد الرشيد في كتابه الحاجة وأثرها في الأحكام 199/1-200.

إليه من موازينٍ ومقاديرٍ من حيث الزمانُ والموضع والهيئة؛ لأنه بالنظر إلى ما يتعلّق بقواعد الضرورة مثلاً؛ من حيث إنها تُبيح المحذور، وأنها تُقدّر بقدرها؛ فلا شكّ أنه بعد وقوع المكلف في المحمصة مثلاً، بتحقيق أسبابها وتوفّر شروطها؛ يُطلب منه حينها أن يأكل بمقدار ما يحفظ به مُهجته؛ فتُقدّر الضرورة بقدرها بعد وجودها وتحققها، لا أن يُجعل سبب وجودها مقداراً لها؛ ولأنه بزوال سببها لا يصحّ الكلام أصلاً عن الشروط، ولا عن الضوابط أو القيود؛ فمراعاة المقام شرطٌ في بلاغة الكلام!

المطلب الثاني: الضابط الثاني: أن لا تخرج الحاجة عن مجال

إعمالها.

سَبَقَ الحديثُ في مبحث التفريق بين الضرورة والحاجة؛ أنّ الحاجة لا تُبيح ما تُبيحه الضرورة؛ لأنّ متعلّق الضرورة دماءُ الناس وأعراضهم وأموالهم، والحاجة بما فيها من عُسر وحرَج ومشقة تُثقل كاهل المكلف؛ لا تقوى على إباحة كلّ محرّم. وبعبارة أخرى؛ إذا كانت الضرورةُ يجوز معها الإقدام على المحرّم لذاته؛ لِمَا فيها من مشقة ملجئة إلى ذلك؛ فإنّ الحاجة لا يجوز معها الإقدام إلاّ على المحرّم لغيره؛ لأنّ ما فيها من مشقة، لا تصل إلى ذلك الحدّ من الإلجاء المبيح للمحرّم لذاته، ولأنّ الفساد المترتب على انتهاك المحرّم لذاته أكبر وأشدّ من الفساد المترتب على تلك المشقة الناجمة من جرّاء تلك الحاجة؛ وعليه؛ فإنّ من تصدّر لإنزال أحكام الحاجيات على مستحقيها من الناس؛ فعليه أن يُراعي هذا الضابط بأن لا يُخرج عمل الحاجة عن مجاله ومضماره، وأن لا ينحوّ به أيّ منحى يُبعده عن غرضه ومقصوده؛ فلا يترك حاجةَ الناس إلى التيسير والتخفيف تغلب على فكره، بحيث تُصبح مراعاة حوائجهم مقدّمةً على كلّ دليل، ومعتبرةً في إباحة كلّ محرّم! بل عليه أن يضبط عملها بما شرّعت من أجله، دون تجاوز حدودها ومجالاتها؛ ومجالاُت الحاجة تحومُ حول إباحة المحرّمات لغيرها، ورفع لأحكام (أدلّتها ظنيّةً في الغالب؛ كحال العامّ، وبخاصّة العام الضعيف في بعض صورته، أو

قياس لا يطرد في محلّ الحاجة، أو قاعدة يُستثنى منها؛ لأنّ المنهَى المباح بالحاجة، منهىٌ ضعف دليله وتدنت مرتبته في سلم المنهيات⁽¹⁾.

وعليه؛ فإذا نظرنا إلى المثالين السابقين المتعلقين بالنظر إلى المخطوبة أو النظر إلى عورة المريض؛ نجد أنّ النهيَ فيهما يُفيد تحريمًا لغيره، لأنّ كليهما يُفصيان إلى الفاحشة، وليسا هما الفاحشة نفسهما؛ فلذلك، لما لاحث عناصرُ المشقة في متعلقاتهما، أُبيحًا للحاجة دون إذنٍ للإفراط في ذلك. والله تعالى أعلم.

المطلب الثالث: الضابط الثالث: أن لا تُبيح الحاجة ما لا تُبيحه الضرورة من باب أولى.

والمقصود من هذا الضابط؛ أنّ ما لا تقوى الضرورة نفسها على إباحته؛ فليس للحاجة أن تُبيحه من باب أولى؛ لأنّ بعض المحرّمات قد يتناهى قبْح التحريم فيها؛ فلا يحلُّ إتيانها مهما كانت ظروف المكلف؛ يقول الجويني رحمه الله تعالى: (وَرُبَّ شَيْءٍ يَتَنَاهَى قَبْحُهُ فِي مَوْرِدِ الشَّرْعِ فَلَا تُبِيحُهُ الضَّرُورَةُ أَيْضًا بَلْ يُوْجِبُ الشَّرْعُ الْاِنْقِيَادَ لِلتَّهْلُكَةِ وَالْاِنْكَفَافَ عَنْهُ كَالْقَتْلِ وَالزَّانَا فِي حَقِّ الْمَجْبُرِ عَلَيْهِمَا).⁽²⁾ وإذا كانت الضرورة أشدَّ باعثًا وأقوى إلهاءً من الحاجة ولم تُؤثّر في مثل تلك المحرّمات؛ فأبى للحاجة بضعف باعثها نسبيًا أن تُؤثّر فيها؛ فتبيحها بحجّة المشقة الواقعة على المكلف؟!!

وقد يظهر أنّ هذا الضابط هو نفسه الضابط الثاني؛ وليس كذلك، إذ في الضابط الثاني أردنا أن نبين أنه ليس من حقّ الحاجة أن تُبيح ما تبيحه الضرورة، أمّا في الضابط الثالث فالمراد بيانه هو أنه ليس من حقّ الحاجة أن تُبيح ما لا تبيحه الضرورة؛ فمتعلق

⁽¹⁾ ابن بية، صناعة الفتوى، ص 295 و 298، بتصرف.

⁽²⁾ الجويني، البرهان في أصول الفقه 86/2.

الضرورة في الضابط الثاني هو عكس متعلقها في الضابط الثالث، وهو متردّد إذن بين الإيجاب والسلب. وتدقيق النظر أكثر، نجد أنه من الفروق بين هذين الضابطين أيضاً؛ أنّ الحاجة لو أباحت ما تُبيحُه الضرورة لساوتها ولعادلتها؛ وهو مفهوم الضابط الثاني؛ أمّا لو أباحت ما لا تُبيحُه الضرورة فإنها تكون قد تعدّتها وتخطّتها؛ وهو مفهوم الضابط الثالث؛ وعلى كلّ حال، فإنّ بينهما فرقاً؛ فليتأمل!

وملخص ضوابط العمل بالحاجة؛ أنّه إذا تحقّق سبب وجود الحاجة، وتوفّرت شروطها؛ فإنّه يلزم تحديدها إعمالها بضوابط، حتى لا تخرج عمّا شرعت من أجله؛ وذلك بأن تُقدّر بقدرها؛ بالاكْتفاء بما يُحصّل المنفعة دون زيادة في زمنها أو موضعها أو هيئتها، وأن لا يتجاوز فيها مجال عملها؛ لا لحوفاً بالضرورة ولا تجاوزاً لها، والله تعالى أعلم.

المبحث الخامس: آثار اعتبار الحاجة.

تمهيد:

من خلال ما تقدّم من المباحث؛ بدأت تظهر منزلة الحاجة في الشريعة، وأهميتها بالنسبة لمختلف التشريعات المتعلقة بتصرفات المكلفين عمومًا، وأنّ كثيرًا منها يبني على مفهوم الحاجة ويتأسس من خلالها. وإذا كانت حاجات الناس لا تنقضي بتوّعها وتجدها، وكان الناس من جرّاء ذلك سائلين وباحثين عن قضائها وتحصيلها؛ فإنّ الشريعة راعت كلّ ذلك ولم تُهمَلْ، فأقرت أحكامًا خاصّةً وقواعد عامّةً ينعم من خلالها الناس؛ فلا يشقّون، وينتفعون بما أثبتته لهم من مصالح؛ فلا يتحرّجون، وإنّ هذا هو عهد شريعة الإسلام، بمنّ عُنوا بالالتزام بأحكامها من الأنام؛ فقد قال سبحانه في حقّ نبيّ السّلام، عليه الصلاة والسّلام: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾⁽¹⁾.

وعليه؛ فإنّ لهذا الاعتبار من الشريعة لحاجات الناس المرجوّ تلافيتها من خلال ما شرعته من أحكام؛ آثارًا بارزةً، تظهر في صورتين واضحتين: إحداهما؛ صورة كثيرٍ من الأحكام الثابتة في الكتاب والسنة، والأخرى؛ هي صورة حياة الناس وواقعهم المنفعل والمتأثر بتلك الأحكام. ولتوضيح المسألة أكثر؛ فإنه علينا أن نُفرد بعض الآثار بالذّكر والبيان في المطالب الآتية؛ فنقول، وبالله التوفيق:

(1) سورة الأعراف، من الآية 157.

المطلب الأول: الأثر الأول: جلب المصالح ودرء المفساد.

إنَّ الناظر في أحكام شريعتنا السَّمحة بتمعّنٍ، يقف على أصلٍ عظيمٍ من أصولها، بل هو السِّرُّ في إنزالها وإمداد الناس بها؛ قال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ (١٠٧) (١)، ولا شكَّ أنَّ الرسالة الرحمة التي أمدها الله تعالى عباده بها، تقصد إلى تحقيق هذا الأصل العظيم، وتتغيّ نشر فروعه وتبثّها في جميع الأحكام والتصرّفات؛ لأنّ به قوام الحياة، وبه يُندارك ما فات قبل الممات؛ ألا وهو أصل: جلبُ مصالح العباد وتميئتها والمحافظة عليها، ودرءُ المفساد عنهم وتقليلها. يقول الإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (والشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفساد وتقليلها..). (٢).

وإن كان هذا الأصلُ الأصيلُ يتحقّق بالدرجة الأولى بالتلبّس بالضروريّات؛ لأنّها هي أصلُ كلّ المصالح، وبها قيامُ الدّين والدّنيا؛ إلا أنه لا يمكن بحالٍ إهمال الحاجيّات؛ فموقع الحاجيّات من الشرع أظهر من أن يخفى على متأمّل، ودورها وعملها بالنسبة إلى الضروريّات خاصّة، يجعلها أخرى بأن يُعنى بها عنايةً فائقةً.. وكيف لا تكون كذلك، وهي السّياجُ الحافظُ للضروريّات ممّا قد يعتريها من ألوان الفساد والإتلاف، وهي الحصنُ المنيع الذي يمتصُّ قوّة ذلك الفساد؛ فلا يصل إلى الضروريّات إلا ضعيفًا هزيلًا لا يكاد يُؤثّر؟! فلو فرضنا أنّ مصالح الحاجيّات قد أُهملت، ولم يُعنَّ بها في الشريعة إطلاقًا؛ فإنّ ظهَرَ الضروريّات يكون قد كُشفَ حينئذٍ؛ وكلُّ ما لاح من فساد، فإنه قد يمسُّ الضروريّات ويجعلها عُرضةً للتلف؛ وتصبحُ أصولُ قيام الدّين والدّنيا مُهدّدةً بالتخرّم والاختلال. يقول الإمام الشاطبي رحمه الله

(١) سورة الأنبياء، الآية 107.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى 265/1.

تعالى: (... وقد يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما؛ فلذلك إذا حوِّظ على الضروري؛ فينبغي المحافظة على الحاجي...) (1).

وعليه؛ فإنَّ أصلَ جلب المصالح للعباد ودرء المفسد عنهم، لا يحسُنُ نباتُه ولا يكْمُلُ ربيعُه إلا بالمحافظة والاعتناء بأحكام الحاجيات؛ لأنَّه من أراد تحقيق المصالح الضرورية فإنَّه ينبغي عليه لزومًا تحقيق المصالح الحاجية. وعليه؛ فإنَّه يَظْهَرُ جليًّا أهمية الحاجيات في اكتساب المصالح ودفع المفسد، وبه يتبيَّن أثر الحاجة في هذا الأصل.

وما سيذكر من آثارٍ بعد هذا، ما هو إلا تفاصيلٌ وصورٌ لهذا الأثر الجامع الشامل، وما يَضُمُّ تحته من أنواع المنافع والخيرات لصالح المكلفين.

المطلب الثاني: الأثر الثاني: مخالفة القياس بالاستثناء من القواعد

العامَّة.

واستنادًا إلى ما ثبت في الأثر الأوَّل، من تقرير جلب المصالح ودرء المفسد؛ فإنَّ الشارعَ الحكيمَ أمرَ عباده بتحصيل منافع تعودُ عليهم بالصالح في الدارين، إلا أنه قد يُلابس المكلفين في تحصيل بعض تلك المنافع كُلفَةً ومشقَّةً تُصعِّبُ عليهم نوالها، أو قد تكون المفسدةُ المنبثقةُ عن تلك المشقَّة أرجحَ من بعض تلك المصالح؛ وهنا نلحظ مأخذَ الشرع الحكيم في تثبيت مبدأ رفع الحرج والمشقَّة عن الناس وإرسائه، فيستثني مثل تلك المصالح من الأمر بتحصيلها؛ بناءً على المشقَّة اللاحقة بعباده. وكذلك الأمرُ بالنسبة إلى المفسد؛ فالأصلُ أنَّ العبادة مأمورون بدرئها واجتنابها. لكن، إذا كان في اجتناب بعضها حرجٌ أو

(1) الشاطبي، الموافقات 31/2.

مفسدةٌ تَعْلُو على مصلحة ذلك الاجتناب؛ فإنَّ الشارعَ الحكيمَ يَسْتَنِي مثلَ تلك المفسدِ مِنَ الأمرِ باجتنابها؛ لِمَا في اجتنابها من عُسرٍ يُحِلُّ بالمكَلَّفِين.

وفي ذلك يقولُ الإمامُ عَزَّ الدِّينَ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى؛ تحت عنوان "قاعدة في المستثنيات من القواعد الشرعيَّة": (اعلم أنَّ اللهُ شَرَعَ لعباده السَّعْيَ في تحصيلِ مصلِحٍ عاجلٍ وآجلٍ، يجمعُ كلَّ قاعدةٍ منها علَّةً واحدةً، ثم استثنى منها ما في مُلابسته مشقَّةٌ شديدةٌ أو مفسدةٌ تُزَيِّبُ على تلك المصلِحِ، وكذلك شَرَعَ لهم السَّعْيَ في درءِ مفسدٍ في الدارينِ أو في إحداهما، يجمعُ كلَّ قاعدةٍ منها علَّةً واحدةً، ثم استثنى منها ما في اجتنابه مشقَّةٌ شديدةٌ أو مصلحةٌ تُزَيِّبُ على تلك المفسدِ. كلُّ ذلك رحمةً بعباده ونظرًا لهم ورفعًا بهم، ويُعبَّرُ عن ذلك كُلِّهِ بما خالف القياسَ. وذلك جارٍ في العباداتِ والمعاوزاتِ وسائرِ التصرفاتِ).⁽¹⁾

والظاهر أنَّ هذه المخالفةَ للقياس عن طريق الاستثناء من القواعد، التي أشار إليها الإمام العزُّ بن عبد السلام، يكون من بين أسبابها حاجةُ الناسِ إلى مثل تلك المصلِحِ المرجوَّةِ من هذه المستثنيات؛ فالشارعُ برحمته ما انفكَّ يُخَفِّفُ عن عباده، ويُيسِّرُ عليهم سُبُلَ تحصيلِ المنافعِ ودفعِ المضارِّ؛ فقد قال الإمامُ في موضعٍ آخر: (ولا شكَّ أنَّ هذه المصلِحَ التي خُولِفتِ القواعدُ لأجلها، منها ما هو ضروريٌّ لا بدَّ منه، ومنها ما تَمَسُّ إليه الحاجةُ المتأكَّدة).⁽²⁾

وما يُؤكِّدُ كلامَ العزِّ بن عبد السلامِ هذا، من أنَّ الحاجةَ هي مِنَ الأسبابِ التي خولفتِ القواعدَ من أجلها؛ وروُدُ كثيرٍ من الفروعِ اعتمادًا على ذلك الاستثناء، بهدف رفعِ حرجِ الافتقارِ الواقعِ على المكَلَّفِ؛ وقد أشار الإمامُ فيما سبقَ من كلامه، إلى أنَّ ذلك يجري

⁽¹⁾ العزُّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام 283/2.

⁽²⁾ العزُّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام 259/2.

في بعض أبواب الشريعة. ومِمَّا ثبتَ في هذا السِّياق؛ ما جاء في قوله: (استعمال أواني الذهب والفضة، حرام على النساء والرجال، لكنّه يُباح عند الحاجة وفقد الآنية المباحة)⁽¹⁾.

المطلب الثالث: الأثر الثالث: تشريع الرُّخص.

عُلِمَ من أحكام الدِّين أنّ هنالك جُملةً من الرُّخص ثَبَّتَ تشريعُها لمصلحة المكلفين؛ وذلك بناءً على أَعذارهم، مع الحفاظ على الحكم الأصلي عند غياب تلك الأَعذار. ولا شكّ أنّ مشروعِيّة هذه الرُّخص كانت لأجل تكميل المصلحة المطرّدة لهم في الحكم الأصلي؛ لَمَّا تعطلّ مفعولُها بانتصاب ذلك العذر؛ وعليه، يظهرُ جليًّا حرصُ الشارع الحكيم على تحقيق مصلحة المكلفين في كلِّ أحوالهم، حتّى فيما كان على غير الأصل المعهود!

وبتدقيق النظر أكثر، يمكننا القول: إنّ تشريع الرُّخص إنّما يكون أثرًا من آثار الحاجة الخاصّة دون الحاجة العامّة؛ لأنّ الرخصة يُشترط فيها قيامُ المشقّة وتحقُّقُها، وهو عينُه ما يُتطلبُ في الحاجة الخاصّة، فَمَن كان يُعاني من مرض الحكة مثلاً؛ فإنّه لا يُشرع له لبسُ الحرير الذي هو محرّم على الرّجال أصلاً، حتّى يُتحقّق من قيام هذا المرض به؛ لأنّ فيه تعدّيًّا على دليل خاصّ، ورغم أنّ هذا المرض لا يُؤدّي إلى الهلاك غالبًا؛ إلا أنّ صاحبه يقع في مشقّة ظاهرة، يحسُّ معها الترخّص؛ وهذا هو معنى الحاجة.

يقول الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى في شرحه لتعريف الرخصة: (وكونه "مقتصرًا به على موضع الحاجة" خاصّة من خواصّ الرُّخص أيضًا لا بدّ منه، وهو الفاصل بين ما شرّع من الحاجيات الكلّية وما شرّع من الرُّخص؛ فإنّ شرعيّة الرُّخص جزئيةٌ يُقتصر فيها على

(1) انظر هذا المثال وغيره من الأمثلة المتعلّقة بالاستثناء من القواعد: العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام 283/2؛ فما بعدها.

موضع الحاجة...⁽¹⁾؛ فالإمام هنا فرّق بين الحاجة العامّة، وهي ما سمّاها بالحاجّيات الكلّية، وبين الرّخص التي يُقتصر فيها على موضع الحاجة؛ وهي المساوية للحاجة الخاصّة تمامًا.

وبشوت هذين الأثرين (أقصد الثاني "مخالفة القياس"، والثالث "تشريع الرخص")؛ فإنّهما يُغنيان عن ذكر أثر الحاجة الموسوم بـ: "إباحة المحظورات وترك المأمورات"⁽²⁾؛ لأنّه متضمّن فيهما، وما حقيقة الرّخصة إلا أنّها تُبيح فعل محظور أو تتضمّن ترك واجب. وإن قلنا بتضييق عمل الرّخصة؛ فإنّ هذا الأثر المناقش لا يخرج عن كونه متضمّنًا في مستثنى الأمر بتحصيل المصالح أو مستثنى النهي عن اقتراف المفسد؛ وهو المسمّى بمخالفة القياس؛ وعليه، فلا حاجة إلى تكرار ذكره، والله تعالى أعلم.

المطلب الرابع: الأثر الرابع: مراعاة أعراف الناس وعاداتهم.

مِمّا هو معلوم أنّ الناس يعيشون في بيئات مختلفة، ويقومون بأعمال مختلفة أيضًا، وهُم يتعاملون في جلب مصالحهم وتحصيل منافعهم بطرائق مختلفة وعادات متباينة؛ ممّا يُؤدّي إلى نشوء أعراف معيّنة بأحكام خاصّة، يتعارف عليها أهل المنطقة الواحدة، وأهل الصنعة الواحدة؛ وتُصبح مصالحهم لا تُطرُد لهم ولا يستقيم عودها إلا من خلال أحكام تلك الأعراف. ومِمّا هو معلوم أيضًا أنّ المصالح المعتبرة، إنّما يكون اعتبارها من خلال اعتبار الشرع لها؛ فما اعتبره الشرع مصلحة، فهو المصلحة الحقيقيّة. وعليه، فإذا كانت أحكام العرف تُخالف نصوص الشريعة وأحكامها؛ فإنّها غير معتبرة، ويجب الرجوع إلى أحكام الشرع في جلب المصالح ودرء المفسد، ثمّ إنه لا يمكن اعتبار المصالح التي تُبنت من خلال عرف أو عادة أنّها مصالح حقيقية حتّى توافق جنس المصالح الشرعيّة.

⁽¹⁾ الشاطبي، الموافقات 468/1.

⁽²⁾ ذكره الدكتور أحمد الرشيد في كتابه: الحاجة وأثرها في الأحكام، 210-209/1، وقريب منه ما ذكره أيضًا

الدكتور نور الدين الخادمي في رسالته: الحاجة الشرعية، ص 30.

غير أنه في بعض الأحوال، قد ينشأ عُرفٌ تخالف أحكامه أحكامَ الشريعة في بعض مناحيها؛ ولكون حاجة الناس إلى مثل هذا العرف ماسّةً ومتأكّدةً، بحيث يشقّ عليهم كثيراً تحصيلُ مصالحهم من دونه؛ فإنّ الشرع يُراعي هذا العرفَ ويعتبره في حدود معيّنة، دون الدعاء إلى المبالغة فيه، حتى لا يتجرّأ الناسُ على مخالفة أحكام الشريعة سعياً وراء أهوائهم وشهواتهم.

وممّا يُمثّل له في هذا المقام، إباحةُ الشرع لجملة من العقود التي تتعلّق بالأعراف المبنية على حاجات الناس العامة، والتي جرت بها عاداتهم واطّردت لهم من خلالها مصالحهم؛ كالسّلم والإجارة والاستصناع والحوالة وغيرها، ممّا تعارف عليه الناسُ لتحقيق ما يحتاجون إليه في تصرّفاتهم الماليّة، ولا يمكنهم الانفكاكُ عنه إلا بمشقةً بالغة. فعقد السّلم مثلاً، والذي تتمثّل مخالفته للشرع في كونه يُعقد على معدوم؛ تعارف عليه أهلُ المدينة وصاروا يتعاملون به قبل هجرة النبيّ صلى الله عليه وسلم إليهم، وكانوا يُحصّلون من خلاله منافع معيّنة. فلمّا قدم النبيّ صلى الله عليه وسلم المدينة؛ أقرّهم عليه بضبطه بمقادير، تضمن تحقيقه للمنافع المنشودة.

المبحث السادس: حكم تعارض الحاجات.

تمهيد:

عرفنا أنّ أحكام الحاجة تتعلق بجلب مصالح التوسعة واليسير للناس، ودرء مفسد العنت والعسر عنهم؛ وذلك مما يُعِينُهُم على الاستمرار في تحصيل ضرورات حياتهم، ومُكِّنُهُم من الثبات على طريق تحقيق عبوديتهم لربهم سبحانه وتعالى. وإذا كانت الحاجيات كذلك - أي: متعلّقة بجلب المصالح ودرء المفسد-؛ فإنها لا تخرج عن جملة القواعد والقوانين التي تحكم المصالح والمفاسد عند التفاوت أو التعارض أو التساوي.

فإن عرّضت للمكلف - مثلاً - حاجتان أو أكثر؛ فإنّ الأصل أن يُحصّل مصالحها جميعاً إن لم تتعارض بين يديه؛ لأنّ المصالح مركزٌ تحصيلها في فطر العباد، وما فتئوا يطلبون تكثيرها والازدياد منها. فإن تعارضت تلك الحاجات فيما بينها، ولم يستطع المكلف أن يحصل ما فيها من المصالح جميعاً؛ فإنه يُقدّم الحاجة التي تتضمن مصلحة أكبر بحسب ظرفه وملابسات حاله، على غيرها من الحاجات التي تتضمن مصالح أقل، ولا يصح أن يُحكم بإطلاق بأنّ حاجة معينة تحتوي على مصلحة قويّة، وينبغي تقديمها في كلّ المتعارضات؛ بل يُستحسن أن يُنظر في أحوال المكلفين وظروفهم، وما يترتب عن التلبس بهذه الحاجة أو تلك من جلب لمصالح راجحة ودفع لمفاسد مرجوحة؛ ثم يُقرّر بعد ذلك أيّ الحاجات يُقدّم على غيره. أمّا في حال التساوي؛ فإنّ المكلف مخير في التلبس بأيّ منها. أمّا إذا تحيروا في معرفة الرّحان أو التساوي؛ فالأصل التوقّف حتى يظهر الرّحان أو التساوي؛ فيأخذ برجح المصالح في حالة الرّحان، ويتخير من المصالح حال التساوي. يقول الإمام عزّ الدين رحمه الله تعالى: (فإنّ تساوت الرّتبُ مُخَيَّرٌ، وإن تفاوتت استعمل الترجيح عند عرفانه، والتوقّف عند

الجهل به) ⁽¹⁾. وقال أيضاً: (فيتخبر العباد عند التساوي، ويتوقفون إذا تحيروا في التفاوت والتساوي) ⁽²⁾.

غير أن مسألة التساوي ليست مسلمة عند جميع العلماء؛ إذ يرى بعضهم أنها مجرد مسألة نظرية عقلية، لا يمكن تحققها ولا تعلق فروع الشريعة بها؛ وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى: (وبالجملة، كل ما تعارضت فيه الأدلة، فلا يخلو أن تتساوى الجهتان، أو تترجح إحداها على الأخرى. فإن تساوتا، فلا حكم من جهة المكلف بأحد الطرفين دون الآخر إذا ظهر التساوي بمقتضى الأدلة، ولعل هذا غير واقع في الشريعة، وإن فرض وقوعه، فلا ترجيح إلا بالتشهي من غير دليل؛ وذلك في الشرعيات باطل باتفاق) ⁽³⁾. ثم يقرر بعد ذلك أن مردّها يرجع إلى التوقف حتى يظهر الراجح منها، بعدما ناقش مسألة عدم إمكان اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد؛ حيث قال رحمه الله تعالى: (فلم يبق إلا أن يتعلّق بإحدى الجهتين دون الأخرى، ولم يتعيّن ذلك للمكلف، فلا بدّ من التوقف) ⁽⁴⁾.

وإذا ثبت هذا؛ فإنه يمكننا التقرير بكلّ ارتياح أنّ مسألة الحاجات المتعارضة، يكتفئ حلّها في اتباع مسلك الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة؛ وعليه، يُمكن تلخيص ما يتعلّق بها في النقاط الآتية:

- **تقدّم الحاجة العامة على الحاجة الخاصة عند التعارض؛ لأنّ المصلحة**

المستفادّة من إعمال الحاجة العامة تتّصف بالشمول والعموم والانتشار، وما كان وصفه كذلك فإنه مقدّم في ميزان المصالح؛ لِمَا فيه من نفع مُتعدّد، على ما هو

⁽¹⁾ العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام 8/1.

⁽²⁾ العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام 8/1.

⁽³⁾ الشاطبي، الموافقات 51/2.

⁽⁴⁾ الشاطبي، الموافقات 51/2.

دونه مِمَّا يَتَّصِفُ بالخصوص والقصور والانعصار. والضابط هنا؛ هو نسبة المنتفعين من هذه المصلحة بالنسبة إلى غيرهم، فكلما زادت هذه النسبة، قُدِّمت الحاجة المتضمَّنة لهذه المصلحة. مثالها: كحاجة الناس إلى تشييد بعض المؤسسات العامة التي تشتمل على مصلحة عمومية يعود نفعها على كثير من الخلق، بحيث يتعارض تشييدها من حيث الموقع مع سكنات مثلاً يملكها بعض الأفراد...؛ فحاجة أولئك الأفراد إلى تملك تلك السكنات لا يُمكن اعتبارها في هذه الحالة؛ لأنَّها معارضة بما هو أقوى منها من حيث نسبة المنتفعين بالمصلحة المحقَّقة، بما فيها هم أنفسهم.

- تُقدِّم الحاجة الشديدة على الحاجة غير الشديدة عند التعارض؛ لِمَا في إعمال الحاجة الشديدة من رفع للمشقة البالغة المتعلقة بها؛ لأنَّ في بقائها تهديداً لاستيفاء الضروريات وتعريضاً للمساس بأصولها؛ ومِن أجل ذلك شرعت أحكام الحاجيات، ولا بأس بتحمُّل المشقة الخفيفة المتضمَّنة في غيرها؛ إذ لا يخلو تكليفٌ من مشقة محتملة. والضابط هنا؛ هو قوَّة المصلحة الناتجة عن إعمال هذه الحاجة؛ إذ قد تَشْتَدُّ الحاجة، فتزيد قوَّة المصلحة المتضمَّنة فيها لتصل إلى المصلحة الضرورية مثلاً؛ فتُقدِّم على غيرها. مثالها: كمن عَرَضَتْ له حاجةٌ إلى استئجار ظئر لولده الرضيع، وكان من قبل يُنفق بعض ماله على الفقراء والمحتاجين، وحصل أن تعارضت بين يديه هاتان الحاجتان؛ فإنه يُقدِّم حاجته إلى استئجار الظئر؛ لِمَا فيها من مسيس الحاجة للعناية بالولد، الذي قد يُعَرِّض للهلاك إن تُؤخَّر عنه؛ لأن حاجته قد ترتقي إلى الضرورة، كما أشرنا إليه سابقاً، ولا بأس بتأخير حاجة الفقراء إلى حين ارتفاع هذا التعارض.

- تُقدِّم الحاجة المتحقَّقة على الحاجة المنتظرة عند التعارض؛ لِمَا في الحاجة المتحقَّقة من نزول المشقة بالكلِّف وتلبَّسه بها في الحال، فمشقته واقعة وحالَّة؛

تتطلب دفعًا عاجلاً غير آجل لِمَا في التأخير في دفعها من تعطيل للمصلحة المطلوبة. ولا بأس بتأخير الحاجة المنتظرة؛ لأنها لم تقع بعد، فمشقتها إِذَنْ مظنونةٌ غيرُ مقطوع بها، بل قد تتخلفُ فلا تقع أصلاً. والضابط هنا؛ هو زمنُ حلول المصلحة؛ فإذا حلتْ مصلحةٌ من خلال إعمال حاجة معينة، فإنَّ الاعتناء بها في الحال؛ بالمحافظة عليها وتكملها وتنميتها، مقدّمٌ على انتظارِ مظنونٍ لحلول غيرها. مثالها: كرجلين يمتلكان مزرعتين..، حَلَّتْ بأحدهما جائحةٌ فأفسدتْ زرعهُ وثمره؛ فأصبح يُقلِّب كَفَيْهِ سائلاً عمَّن يرفع عنه ضيقه وحاجته؛ فمثل هذا مُقدّمٌ في الاهتمام بحاجته عن صاحبه الذي يدّعي مثلاً أنه سيحلُّ به قريباً مثلُ ما حلَّ بصاحبه الأول بناءً على ظنٍّ معينٍ؛ لأنَّ الأوَّلَ حاجتُهُ واقعةٌ ومتحقّقة، وافتقاره صار مسألةً حالَّةً لا ينبغي تأجيلها، بخلاف صاحبه الذي لم ينزل به شيءٌ بعد.

والظاهر أنّ الحاجة الحالَّة، لا سيّما إذا خالطتها شدّة؛ فإنها تُقدّم وإن كانت أقلّ من الحاجة المتوقّعة؛ وفي ذلك يقول الإمام عزُّ الدين رحمه الله تعالى: (قلنا: لعلّ دفعَ الضرورة والحاجة الماسّة مع قلّتها أفضلٌ من دفع الحاجة المتوقّعة الكبيرة...)⁽¹⁾.

(1) العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام 2/138.

الفصل الثالث

مكانة الحاجة في التشريع الإسلامي.

بعد أن تبين لنا معنى الحاجة، وظهر لنا التفريق بينها وبين أقرب المعاني إليها، وهي الضرورة، وعرفنا مقوماتها من أنواع وأسباب وشروط وضوابط؛ فإنه من المناسب الآن التطرق إلى الحديث عن محلها من كثير من الاعتبارات الشرعية التي تدور حولها محاور التشريع؛ بغية إظهار مكانتها القيمة، ومنزلتها الهامة بين أحكام الشريعة عمومًا.

ولبيان أهميتها تلك؛ اخترنا بعض المباحث للوفاء بهذا الغرض، ورأينا أن نبدأ ذلك بالحديث عن أدلة اعتبار الحاجة في الأحكام والتشريعات؛ ثم الانتقال إلى الحديث عن صلتها ببعض المبادئ والقواعد الشرعية، كمبدأ العمل بالرخص، ورفع الحرج، وقاعدة المشقة، وحتى ما كان مستثنى، بحيث ثبت على خلاف القياس؛ وذلك في خمسة مباحث، كالآتي:

المبحث الأول: أدلة اعتبار الحاجة.

المبحث الثاني: الرخصة؛ وصلتها بالحاجة.

المبحث الثالث: المشقة؛ وصلتها بالحاجة.

المبحث الرابع: رفع الحرج؛ وصلته الحاجة.

المبحث الخامس: المستثنيات في الشرع (ما جاء على خلاف القياس)؛ وصلتها بالحاجة.

المبحث الأول: أدلة اعتبار الحاجة.

تمهيد:

إنّ معنى الحاجة الوارد إثباته في الفصل الأوّل، لم يُهمل من أن يُعتبر في كثير من نصوص الشريعة، وذلك بمختلف صور البيان والاعتبار؛ فأحياناً يُذكر بوصفه، وأحياناً يُفهم من غيره، وأحياناً يُكتفى بالإشارة والإيماء إليه..؛ وكلّ ذلك لتجلية قدره ومقامه، ولبیان أهميته من أجل الحثّ على العمل بمقتضاه. وانطلاقاً من ذلك، فقد صار معنى الحاجة معروفاً ومعتبراً عند علماء هذه الأمة؛ فتناولوه بالعمل به، وتَحقيق كثيرٍ من مصالح الناس من خلاله.

وعليه؛ فإننا سنتناول أدلة اعتبار هذا المعنى، بدءاً من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، ثم من عمل الصحابة الكرام رضوان الله عليهم، لنختم الكلام حول ذلك بما أمكن من الوجوه العقلية التي تؤكد قوة اعتبار هذا المعنى في مختلف التصرفات الشرعية؛ وذلك في مطالب أربعة، كالآتي:

المطلب الأول: أدلة اعتبار الحاجة من القرآن الكريم.

إنّ القرآن الكريم كما اعتنى ببيان الضرورة وأحكامها، اعتنى أيضاً ببيان الحاجة وبيان بعض متعلقاتها، وهذا ممّا يُثبت أهمية الحاجة في حياة الناس وموقعها بين أنماط معيشتهم، وانبناءً كثيرٍ من مصالحهم عليها؛ إذ قد شغل موضوعها حيزاً معتبراً من آي الكتاب الحكيم، وذلك لبيان بعض أوصافها وكيفية معالجة ما بها من حرج متى ما وقع على المكلفين.

وبإمعان النظر في هذه الآيات الكريمات، نجد أنّها على نوعين:

أحدهما؛ أدلة عامة تُشير بعمومها ذلك إلى اعتبار الحاجة واحتوائه لأحكامها.

والآخر؛ أدلة خاصة تتعلق ببعض صور الحاجة الواقعة، وأنّ المكلفين ما انفكوا يتعاملون ببعض أحكامها، وأنّ الشارع الحكيم إنّما أوردّها في معرض الاعتبار والقبول؛ ليفهم من ذلك مشروعيتها اعتبارها.

الفرع الأوّل: النوع الأوّل: الأدلة العامّة لاعتبار الحاجة.

ونقصد بعموم الدليل هنا، أنّ هذا الدليل يشمل الحاجة ويشمل غيرها ممّا قد يُشارِكها في بعض الأوصاف؛ من ضرورة أو تحسين أو عموم مصلحة. ومن هذه الأدلة العامّة؛ الآيات التي جاءت لنفي الحرج ورفعِه عن الناس عمومًا، في قوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾⁽¹⁾، وقوله تعالى أيضًا: ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ﴾⁽²⁾، وقوله سبحانه كذلك: ﴿ لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ ﴾⁽³⁾، وقال سبحانه وتعالى أيضًا: ﴿ لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾⁽⁴⁾.

ومن الأدلة العامّة لاعتبار الحاجة أيضًا؛ الآيات التي جاءت لإحلال اليسر والتخفيف بالناس، من مثل قوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ

⁽¹⁾ سورة الحج، الآية 78.

⁽²⁾ سورة المائدة، الآية 6.

⁽³⁾ سورة النور، الآية 61.

⁽⁴⁾ سورة التوبة، الآية 91.

الْعُسْرَ ﴿١﴾، وقوله سبحانه أيضاً: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٥﴾ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٦﴾﴾ ﴿٢﴾، وقوله سبحانه وتعالى كذلك: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾ ﴿٣﴾. وهي كلها تفيد بمنطوقها أنّ الله تعالى لم يُرِدْ من إنزاله لهذه الشريعة ومن التكليف بمقتضاها إلا التيسير والتخفيف عن الناس، ورفع الحرج ونفيه عنهم، وهي ظاهرة في تبيين قصد الشارع الحكيم إلى إمداد عباده بالخير في الدنيا من خلال رفع الحرج عنهم، وتخفيف التكاليف في حقهم، حتى يتمكنوا من تحقيق عبوديتهم لرّبهم؛ فيسعدوا بالنجاة والفوز في الآخرة.

وقد نفى سبحانه وتعالى الحرج عن الدين كلّهُ، كما نفاه عن بعض التشريعات المدرجة فيه؛ ليعلم الناس أنّ تكليفهم بالالتزام بدين الله تعالى لم يكن لإيقاع المشقة والكلفة بهم...، وما حقيقة هذا المعنى إلا تأكيدٌ لمعنى الحاجيات السابق بيانه، في مراعاة أحوال المكلفين بإحلال التوسعة والتيسر بهم بدلاً من الكلفة والحرج. وإن كان عموم هذه الآيات يشمل معاني أخرى تتسبب في رفع الحرج عن الناس؛ إلا أنّ الحاجة لما ارتبط تعريفها الاصطلاحي برفع الحرج والمشقة ارتباطاً جوهرياً، كانت لها الوجهة في تصدّر تلك الأسباب وفي تقدّمها عليها.

ولعلّ مثل هذه الآيات الرافعة للحرج والموجبة للتيسر والتخفيف؛ هي التي دفعت الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى إلى تعريف الحاجيات بذلك التعريف البديع؛ الذي يبدو أنه مستمدّ من معاني آي الكتاب الحكيم؛ فالإمام رضي الله عنه معروفٌ عنه الاستقراء الكامل - غالباً - في إثبات المعاني والأحكام، وتعريفه للحاجيات كما لا يخفى مرتبط ارتباطاً كلياً بحلول الحرج والمشقة ورفعهما. وإذا كان كذلك؛ فإنّ هذا يعني أنّ أصول معنى الحاجة

(١) سورة البقرة، الآية 185.

(٢) سورة الشرح، الآيتان: 5 و6.

(٣) سورة النساء، الآية 28.

والتعريف بها، قد أُشير إلى ذكرها في القرآن الكريم، لكنّ إظهار ذلك كان يتطلّب غوصًا عميقًا بالتأمّل والنظر لاستخراج مكنوناته؛ فكان ذلك من الإمام الشاطبي رحمه الله.. والله تعالى أعلم.

أما آيات الضرورة⁽¹⁾؛ فإنّه لا يصلح الاستدلال بها على الحاجة هنا، انطلاقًا من أنّ إحداها تُطلق على الأخرى؛ لأنّ المقام مقام استدلال واستنباط، وليس مقام أسماء وإطلاقات؛ وبخاصّة إذا نظرنا إلى معاني تلك الآيات ومتعلقاتها؛ فإننا نجد أنها وردت في مقام إحلال الحرام؛ ومن المعلوم أنّ المحرم الذي تُبيحه الضرورة هو المحرم لذاته، وهذا ما لا تقوى الحاجة على إباحته؛ لأنّ ما بها من مشقّة غير ملجئة في الغالب لا يحسن معها إلاّ إباحة المحرم لغيره، فإباحتها لِمَا تُبيحه الضرورة ممتنع⁽²⁾؛ فكيف يُستدلّ لِمَا هو ممتنع بما لا يُوصل إليه عادة؟! ثمّ إنه لو كان الأمر معكوسًا لكان أقرب إلى التعقّل عند أولي الألباب؛ فلو استدلّ للضرورة بآيات الحاجة الرافعة للحرج والعُسْر، والموجبة للتخفيف واليسر، لصحّ ذلك؛ لِمَا في أحكام الضرورة من رفع حرج شديد وإحلال للتوسعة.. وذلك لأنّ الاستدلال بالعام على مختلف أفرادهِ وارد، أمّا أن تأخذ فردًا وتستدلّ به على غيره من أفراد العام ممّا يخالفه في بعض الأوصاف؛ فلا يصحّ؛ والله تعالى أعلم.

الفرع الثاني: النوع الثاني: الأدلة الخاصة لاعتبار الحاجة.

وهي الأدلة التي تشتمل على معنى الحاجة خاصّة، بحيث تنفرد وتستقلّ عن غيرها ممّا هو قريبٌ منها، فلا يُستفاد منها إلاّ معنى الحاجة وحكمها إن وُجد، وبعضُ فروعها

⁽¹⁾ استدلّ الدكتور أحمد الرشيد على اعتبار الحاجة بالآيات الواردة في حقّ الضرورة، مع آيات أخرى، لكنّه

صدّر أدلة اعتبار الحاجة من القرآن الكريم بآيات الضرورة. انظر: الحاجة وأثرها في الأحكام 158/1-159.

⁽²⁾ وقد مرّ تفصيله في مبحث ضوابط الحاجة. والدكتور أحمد الرشيد نفسه جعله من الضوابط؛ انظر: الحاجة

وأثرها في الأحكام 201/1-202.

وصورها.. والناظر في هذه الأدلة الخاصة يجد أنّها تتعلّق بمسائل وفروع من الفقه، لذلك قد يُنكر علينا مثل هذا الاستدلال؛ بدعوى أنّ هذا الدليل الخاصّ إنما يخصُّ حكماً فقهيّاً يدلُّ عليه، ولا يدلُّ على الحاجة بعينها، ومحلُّ الدليل هو باب ذلك الفرع الفقهيّ، وليس باب الحاجة. فنقول؛ إنّنا أوردنا مثل هذه الأدلة الخاصة ببعض الفروع؛ لأنّ تلك الفروع كانت مبنيةً في الأصل على مراعاة الحاجة، ولولا تلك الحاجة لم يُشرع مثل تلك الفروع. وعليه؛ فإنّ الحاجة تُعدُّ في مثل تلك الأحكام العنصرَ التكوينيّ لها، الذي لا يمكن الاستغناء عنه ولا إغفاله، بل إنّ ذلك الحكم يُعتبر فرعاً عن اعتبار الحاجة. وما دام الدليل متعلّقاً باعتبار الحاجة لهذا الحدّ، ولكونه خاصّاً لا يتعلّق بعموم التيسير والتخفيف، وإنّما يتعلّق بحكم واحد؛ فإنّه يمكن الاستئناس به في عرّف الأدلة الخاصة التي تعني باعتبار الحاجة.

ومن هذه الأدلة؛ قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآوِهْنَ أَجُورَهُنَّ﴾⁽¹⁾، وقوله تعالى أيضاً: ﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ نُكْحِكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَنِي حَبِيبٍ﴾⁽²⁾، وقوله سبحانه وتعالى أيضاً: ﴿قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾⁽³⁾. والآيات الكريمة كلّها تتحدّث عن عقد الإجارة؛ والإجارة هي عقد على منفعة بعوض⁽⁴⁾. وبالنظر في هذه الآيات الثلاث، نستفيد جواز الإجارة وصحّتها، رغم ما فيها من مخالفة للقياس، من حصول التعاقد على معدوم؛ والقياس يتطلّب وجود المتقابلين أثناء التعاقد..؛ فلو فرضنا مثلاً أنّ صاحب المال أتى بالثمن، فإنّ صاحب المنفعة لا يمكنه إحضارها على طريقة إحضار المال؛ لأنّها مما تحصل على فترات من الزمن؛ كإيجار السكّات والمحلات مثلاً.. ولو أوغلنا في

⁽¹⁾ سورة الطلاق، الآية 6.

⁽²⁾ سورة القصص، الآية 27.

⁽³⁾ سورة الكهف، الآية 77.

⁽⁴⁾ وقد سبق تعريفها، انظر: الخطاب، مواهب الجليل 389/5، الخرشي، شرح مختصر خليل 2/7.

متابعة القياس وتحقيق تفاصيله لتعطّلت مصالح الناس، ولوّقع عليهم حرجٌ ومشقّة..؛ ومن أجل ذلك، راعت الشريعةُ السّمحةُ حاجةَ المكلفين إلى مثل هذه العقود؛ فجوّزتها استثناءً من الأصول والقواعد. يقول الإمام الجويني رحمه الله تعالى: (... أنّ الإجارة جازت خارجة عن الأقيسة التي سميها جزئية في القسم الأول، فإنّ مقابلة العوض الموجود بالعوض المعدم خارجٌ عن القياس المرعيّ في المعاوضات؛ فإنّ قياسها ألاّ يتقابل إلاّ موجودان، ولكن احتمال ذلك في الإجارة لمكان الحاجة...) (1).

ومن الأدلّة الخاصّة التي وردت لاعتبار الحاجة أيضًا؛ ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ (٧٢) (2). والآية الكريمة تتحدث عن الجعالة؛ والجعالة هي: (بذل مال في مقابلة عمل مقصود مجهول..) (3). ومعنى ذلك، أنّ صاحب المال قد يضيع منه جزءٌ من ماله، ولا يستطيع أن يرُدّه هو بنفسه، فيجعل مالاً خاصّاً لمن يرُدّ عليه ما ضاع منه. وفي ذلك من مخالفة القياس ما فيه؛ إذ إنّ الجاعل يكون قد عقّد مع المجمعول له على شيءٍ معدم؛ لأنه لا يعلم إن كان هذا المجمعول له يقدر على ردّ ماله الضائع أو لا يقدر، ثم هو إنّ عيّن الجعل؛ فيكون مقابلة معلوم بمعدم، وإن لم يُعيّن جعله فسيكون مقابلة معدم بمعدم؛ وكلّ الحالات لا تخفى مخالفتها للقياس والقواعد. إلاّ أنّ الشرع الحنيف أجاز مثل هذا العقد؛ لحاجة الناس إليه، وذلك لتحقيق مصلحة الفاعل باسترداد ماله الفاتت، ولمصلحة الواجد بكسبه ذلك الجعل. يقول الإمام عزّ الدّين رحمه الله تعالى: (وكذلك

(1) الجويني، البرهان في أصول الفقه 82/2.

(2) سورة يوسف، الآية 72.

(3) عزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام 150/2.

الجعالة، لو لم تُجْزُ لفات على الملاك ما يحصل لهم من ردّ المفقود من أموالها كالعبد الآبق، والفرس العائر، والجمل الشارد؛ فشُرعت الجعالةُ رفقًا بالفاقد والواجد...⁽¹⁾.

والملاحظ أنّ آيات الإجارة والجعالة كانت خاصّةً غيرَ عامّةٍ؛ إذ لم تذكر إلا بعض العقود التي شُرعت بسبب حاجة الناس إليها، ولم تتناول ذكر غيرها ممّا يُقارنُها كما كان الأمر في الأدلة العامّة، وهذا دليلٌ واضحٌ على أهميّة الحاجة ومكانتها في التشريع الإسلامي، وأنها تحظى باهتمام الشريعة مثل الضرورة، رغم أنّها لا تبلغ مرتبتها.

أمّا عن لفظ "الحاجة" بعينه في القرآن الكريم؛ فإنه لم يرد إلا ثلاث مرّات:

فأولاهما؛ ما جاء في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا

حَاجَةً فِي نَفْسٍ يَعْقُوبَ قَضَاهَا﴾⁽²⁾، وقد فسّرت الحاجة هنا بالأرب؛ حيث يقول صاحب المحرر الوجيز: (وقوله: "ما كان يُغني عنهم من الله من شيءٍ إلا حاجةً في نفسٍ يعقوب قضاها" بمثابة قولهم: لم يكن في ذلك دفع قدر الله بل كان أربًا ليعقوب قضاها)⁽³⁾. والملاحظ أنّ الحاجة هنا فسّرت بمعناها اللغويّ؛ فقد مرّ معنا أنّ من معاني الحاجة اللغويّة؛ المأربة. ثم زاد فبيّن حقيقة هذا الأرب؛ فقال: (أن يكون طيب النفس بدخولهم من أبواب متفرقة خوف العين)⁽⁴⁾. فيفهم من ذلك أنّ الحاجة التي كانت في نفس يعقوب عليه السلام هي مخافة العين على أولاده؛ ربّما لكثرتهم؛ فلذلك أمرهم أن يدخلوا من أبواب متفرقة.

⁽¹⁾ العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام 348/1.

⁽²⁾ سورة يوسف، الآية 68.

⁽³⁾ ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز 262/3.

⁽⁴⁾ ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز 262/3.

والثانية؛ ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِيهَا مَنْفَعٌ وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي

صُدُورِكُمْ ﴾⁽¹⁾. والحاجة هنا فُسِّرَت بتفسيرات مختلفة؛ حيث جاء في معناها: (وقوله تعالى: "وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ"؛ يريد قطع المَهَامِه الطويلة والمشاقَّ البعيدة)⁽²⁾. وتفسيرها بهذا المعنى يكون قد قارب أحد أهم عناصرها الاصطلاحية؛ وهو المشقَّة؛ إذ الحاجة هنا محمولة على ذلك العزم الذي يكون في القلب بقطع أسفار طويلة؛ وما ينتج عنه من مشقَّة وكلف.

كما جاء في معناها أيضاً: ("ولتبلغوا عليها حاجة في صدوركم"؛ أي تحمل الأثقال والأسفار)⁽³⁾. وإن كان تفسيرها هنا لم يُشِرْ إلى عناصر المعنى الاصطلاحية بلفظ المشقَّة كما كان في التفسير السابق؛ إلا أنه قد يُفهم ذلك من عبارة: "تحمل الأثقال". ومع ذلك، فإنَّ كلا التفسيرين لم يُفصِّح من خلالهما أنَّ الحاجة في الآية يُراد بها الافتقار الذي إن لم يُراعَ أدَّى إلى حلول مشقَّة وحرَج بالناس.

كما جاء في معناها كذلك؛ (والحاجة: النيَّة والعزيمة)⁽⁴⁾. وهو تفسير لا يتصل بمعناها الاصطلاحية الأصولية إلا إذا ربطناه بالتفسير الأوَّل؛ فيكون تقديره أن تعزم وتعتقد النيَّة على قطع المسافات الطويلة والبعيدة، وما ينتج عنها من حرَج في الغالب.

وعلى كل حال؛ فإنَّ تفاسيرها الثلاثة لم تبيِّن حقيقتها الاصطلاحية التي سبقت الإشارة إليها في بابها.

⁽¹⁾ سورة غافر، الآية: 80.

⁽²⁾ ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز 571/4.

⁽³⁾ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 335/15.

⁽⁴⁾ ابن عاشور، التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، 216/24.

والثالثة؛ ما جاء في قوله تعالى: ﴿يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ

حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا﴾⁽¹⁾. والحاجة هنا فُسرَت بالحسد⁽²⁾؛ أي أنّ الأنصار لا يحسدون المهاجرين - رضي الله عنهم - على ما آتاهم الله من فضله. يقول الإمام القرطبي رحمه الله تعالى: (يعني لا يحسدون المهاجرين على ما حُصِّوا به من مال الفيء وغيره... وفيه تقدير حذف مضافين، والمعنى: مَسَّ حاجةٍ من فَقْدِ ما أُوتوا. وكلّ ما يجد الإنسان في صدره مما يحتاج إلى إزالته فهو حاجة)⁽³⁾.

والظاهر أنّ الآيات الثلاث التي جاء فيها لفظ الحاجة صريحًا، لم يكن تفسيره مطابقًا ولا حتى مقارنًا للمعنى الذي اصطلح عليه الأصوليون؛ وهو الافتقار الذي يطلب التوسعة والتخفيف ورفع الضيق، بحيث إذا لم يراع دخول على الناس الحرج والمشقة. وهذا ما يؤكّد أنّ آيات نفي الحرج والعسر ورفع المشقة وإحلال اليسر والتخفيف هي الصقُّ بالمعنى الاصطلاحيّ للحاجة من غيرها؛ والله أعلم.

المطلب الثاني: أدلة اعتبار الحاجة من السنّة النبويّة الشريفة.

وبعد أن أثبتنا على ما أمكننا الإشارة إليه من أدلة اعتبار الحاجة من القرآن الكريم، تنتقل إلى شطر الوحي الثاني؛ وهي السنّة النبويّة المطهّرة، وما تحمله من تأكيد وتقرير لما جاء في القرآن الكريم، وما تحمله كذلك من زيادة بيانٍ وتوضيحٍ لما يتعلّق بالحاجة.

والناظر في أدلة السنّة هذه، يجدها على شاكلة أدلة القرآن، وعليه؛ فإنّ منها الأدلة العامّة على اعتبار الحاجة، ومنها الأدلة الخاصّة كذلك.

⁽¹⁾ سورة الحشر، الآية: 9.

⁽²⁾ انظر: ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز 287/5.

⁽³⁾ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 23/18.

الفرع الأول: النوع الأول: الأدلة العامة لاعتبار الحاجة.

وبالطبع؛ هي الأدلة التي تشمل الحاجة وغيرها. وبإمعان النظر فيها؛ نجد أنّ منها ما يتعلّق بيسر هذا الدّين وسماحة شريعته؛ من مثل قوله صلى الله عليه وسلم: «إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ»⁽¹⁾، وقوله عليه الصلاة والسلام أيضاً: «إِنَّ أَحَبَّ الدِّينِ إِلَى اللَّهِ الحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ»⁽²⁾، وقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ وأبي موسى رضي الله عنهما كما بعثهما إلى اليمن: «يسرّاً ولا تُعسرّاً...»⁽³⁾. ومن أدلة السنّة العامة أيضاً، ما يتعلّق بطلب التخفيف ورفع المشقّة عن المكلفين؛ من مثل قوله صلى الله عليه وسلم: «إِنَّ مِنْكُمْ مُنْفِرِينَ، فَأَيُّكُمْ مَا صَلَّى بِالنَّاسِ فَلْيَتَحَوَّزْ، فَإِنَّ فِيهِمُ الضَّعِيفَ وَالْكَبِيرَ وَذَا الْحَاجَّةِ»⁽⁴⁾، وقوله عليه الصلاة والسلام: «لولا أن أشقّ على أمّتي؛ لأمرتهم بالسّواك مع كلّ صلاة»⁽⁵⁾، وقوله عليه الصلاة والسلام أيضاً: «لولا أن أشقّ على أمّتي؛ لأمرتهم بالصلاة هذه الساعة»⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ رواه البخاريّ، كتاب الإيمان، باب الدين يسر، رقم 39.

⁽²⁾ ذكره البخاريّ تعليقياً في كتاب الإيمان، باب: الدّين يسر، وقول النبيّ صلى الله عليه وسلم: «أحبّ الدّين إلى الله الحنيفية السّمحة»، 16/1، ورواه أحمد في مسند عبد الله بن العباس بن عبد المطلب عن النبيّ صلى الله عليه وسلم، رقم 2107. وحسن الحافظ إسناده في الفتح، 20/1، والألباني في تمام المنة في التعليق على فقه السنّة، دار الراجية للنشر والتوزيع، الرياض، ط4، 1417هـ، ص 44-45.

⁽³⁾ رواه البخاريّ، كتاب الأدب، باب قول النبيّ صلى الله عليه وسلم: «يسرّوا ولا تعسروا»، وكان يُحبّ التخفيف واليسر على الناس، رقم 6124، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب في الأمر باليسير، وترك التنفير، رقم 1733.

⁽⁴⁾ رواه البخاريّ، كتاب الأذان، باب تخفيف الإمام في القيام، وإتمام الركوع والسجود، رقم 702، ومسلم، كتاب الصلاة، باب أمر الأئمة بتخفيف الصلاة في تمام، رقم 466.

⁽⁵⁾ رواه البخاريّ، كتاب الجمعة، باب السواك يوم الجمعة، رقم 887، ومسلم، كتاب الطهارة، باب السواك، رقم 252.

⁽⁶⁾ رواه البخاريّ، كتاب التميّ، باب ما يجوز من اللو، رقم 7239.

والملاحظ من هذه الأحاديث الشريفة، أنها وردت لإرساء مبدأ التيسير والتخفيف، ونفي المشقة والعسر عن الناس؛ إذ النبي صلى الله عليه وسلم يُثَبِّتُ ما ثَبَتَ سَلَفًا في القرآن المنزل عليه، أنّ هذا الدين المأمور بتبليغه للناس يُسْرًا لا عُسْرَ فيه، وسمَّحَ لا كُفْلَةَ فيه، وأنَّ أحكامه سهلة لا مشقة فيها ولا حرج..، بل وأمر من تهيأ لتبليغ هذا الدين أن يُحَلِّيَ نفسه ويُؤَوِّرها؛ بأن ينال من وصف الدين الذي يدعو إليه؛ وهو السَّماحة واليسر. ثم زاد على ذلك، فبيَّن أنَّ من تصدر لأمر يكون فيه مصلحة للناس؛ فعليه أن يسلك مسالك التخفيف والتيسير لتحصيل تلك المصلحة دون أن يُنزل بهم عناء المشقة والغت، كما أعرض عليه الصلاة والسلام عن الأمر ببعض المستحبات؛ لما يتعلَّق بتحصيلها من مفسدات المشقة التي تُرَبِّي على تلك المصالح المرجوة منها.

والناظر في هذه الأدلة ومعانيها، يلحظ بكل سهولة أصول معاني الحاجة محلّ الدراسة، فالاعتناء برفع المشقة والحرج من خلال هذه الأحاديث الشريفة، وإحلال اليسر والتوسعة مكائها؛ ما هو إلا توقيع رسمي على اعتبار معاني الحاجة وما يندرج تحتها من أحكام، في ديوان السنّة النبويّة المطهّرة، ولم يبق إلا التخصيصُ ببيان بعض أوصافها وأحكامها؛ وهو المطلوب في الفرع اللاحق، إن شاء الله تعالى.

الفرع الثاني: النوع الثاني: الأدلة الخاصة لاعتبار الحاجة.

ويُتَّصَد بها، الأدلة التي تناولت بعض فروع الحاجة وبعض أحكامها على وجه الخصوص، من دون أن يُدرج معها غيرها ممّا يتصل بها في الغالب. والظاهر من هذه الأدلة أنّ منها ما يتعلَّق بمختلف التشريعات الواردة بشأن العقود والمعاملات؛ فإنّ كثيرًا منها جاء على خلاف القياس باستثناءه من القواعد العامة؛ بسبب حاجة الناس إلى ذلك..، ومنها ما كان إذنًا بعد نهي، لحاجة الناس إليه كذلك؛ ولو لم تُراعَ حاجات الناس تلك؛ لدخل عليهم الحرج والمشقة.

ومِمَّا يُذَكَرُ فِي هَذَا الْمَقَامِ، عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ لَا الْحَصْرِ؛ تَأْكِيدَ مَشْرُوعِيَّةِ الْإِجَارَةِ السَّابِقِ ذِكْرُهَا فِي أَدَلَّةِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ؛ وَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَّا رَعَى الْغَنَمَ. فَقَالَ أَصْحَابُهُ: وَأَنْتَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، كُنْتُ أُرْعَاهَا عَلَى قَرَارِيضَ لِأَهْلِ مَكَّةَ»⁽¹⁾؛ وَقَدْ سَبَقَ الْكَلَامُ عَنِ الْإِجَارَةِ، وَأَنَّهَا إِنَّمَا أُبِيحَتْ لِحَاجَةِ النَّاسِ الْمَاسَّةِ إِلَيْهَا. وَمِنْ ذَلِكَ أَيْضًا مَشْرُوعِيَّةُ السَّلَمِ، فَقَدْ قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيْءٍ، فَفِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ»⁽²⁾؛ وَالسَّلَمُ أَيْضًا مَبْنِيٌّ عَلَى حَاجَةِ النَّاسِ إِلَيْهِ، فَهُوَ فِي الْأَصْلِ عَقْدٌ عَلَى عَوْضٍ مَعْدُومٍ فِي الْحَالِ؛ إِذْ يُعَجَّلُ ثَمَنُهُ وَيُؤَجَّلُ مِثْمَنُهُ؛ يَقُولُ الْعَزَّازُ بْنُ عَبْدِ السَّلَامِ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى: (وَأَمَّا السَّلَمُ فَمَقَابَلَةٌ مَعْدُومٌ بِمَوْجُودٍ إِنْ كَانَ رَأْسُ الْمَالِ عَيْنًا...)⁽³⁾. وَهُوَ مُخَالِفٌ لِقِيَاسِ الْمَعَاوِضَاتِ الْقَاضِيَةِ بِمَقَابَلَةٍ مَوْجُودٍ بِمَوْجُودٍ؛ وَلَوْلَا حَاجَةُ النَّاسِ إِلَى التَّعَامُلِ بِهِ لَكَسِبَ بَعْضُ الْمَالِ، مَا أَحْزَاهُ الشَّرْعُ.

أَمَّا مَا كَانَ إِذْنًا بَعْدَ نَهْيٍ؛ فَفِي مِثْلِ قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «حَرَّمَ اللَّهُ مَكَّةَ فَلَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي، وَلَا لِأَحَدٍ بَعْدِي، أُحِلَّتْ لِي سَاعَةٌ مِنْ نَهَارٍ، لَا يُخْتَلَى خَلَاهَا وَلَا يُعْضَدُ شَجَرُهَا، وَلَا يُنْقَرُ صَيْدُهَا، وَلَا تُلْتَقَطُ لُقَطَتُهَا إِلَّا لِمُعَرَّفٍ». فَقَالَ الْعَبَّاسُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إِلَّا الْإِذْخَرَ لِصَاغَتِنَا وَقُبُورِنَا؟ فَقَالَ: إِلَّا الْإِذْخَرَ»⁽⁴⁾. وَالْحَدِيثُ ظَاهِرٌ فِي النَّهْيِ عَنِ الْأَخْذِ وَالْقَطْعِ مِمَّا يَخْرُجُ مِنْ أَرْضِ مَكَّةَ الْمَكْرَمَةِ الَّتِي حَرَّمَهَا اللَّهُ تَعَالَى، إِلَّا أَنَّ الْعَبَّاسَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، لَمَّا بَيَّنَّ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَاجَتَهُمْ إِلَى الْإِذْخَرِ، وَمَا يَنْتَفِعُونَ بِهِ مِنْ خِلَالِهِ فِي الصِّيَاغَةِ وَإِقَادِ النَّارِ وَسُقْفِ الْبُيُوتِ وَلِلْقُبُورِ؛ اسْتَثْنَاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ عَمُومِ

(1) رواه البخاري، كتاب الإجارة، باب رعي الغنم على قراريط، رقم 2262.

(2) سبق نخرجه.

(3) العزّاز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام 2/209.

(4) رواه البخاري، كتاب الجنائز، باب الإذخر والحشيش في القبر، رقم 1349، ومسلم، كتاب الحج، باب

تحريم مكة وصيدها وخلاتها وشجرها، ولقظتها إلا لمنشد على الدوام، رقم 1353.

النهي، وأذن في قطعه والانتفاع به؛ وما ذلك إلا لحاجة الناس إليه في ذلك الزمان. وكذلك ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم لقبیصة بن مُخارق الهلالي، لما تحمّل حمالةً وسأل النبي صلى الله عليه وسلم فيها: «يا قبيصة إنَّ المسألة لا تحلُّ إلا لأحدٍ ثلاثة: رجلٌ تحمّل حمالةً، فحلت له المسألة حتى يُصيّبها ثم يمسيك، ورجلٌ أصابته جائحة اجتاحت ماله، فحلت له المسألة حتى يُصيب قوامًا من عيشٍ - أو قال سدادًا من عيشٍ -، ورجلٌ أصابته فاقة حتى يقوم ثلاثة من ذوي الحجا من قومه: لقد أصابت فلانًا فاقة، فحلت له المسألة حتى يُصيب قوامًا من عيشٍ - أو قال سدادًا من عيشٍ -، فما سواهن من المسألة يا قبيصة سُختًا، يأكلها صاحبها سُختًا»⁽¹⁾. والحديث يفيد بمنطوقه أنّ المسألة منهي عنها، وإنما أذن فيها النبي صلى الله عليه وسلم للحاجة إليها، وذلك في حق بعض الناس الذين تحققت فيهم أوصاف معينة؛ من تحمّل حمالة أو إصابة جائحة أو إصابة فاقة، وما تحويه هذه الأوصاف من مفسد المشقة والعسر والضيق؛ فكان إذنه صلى الله عليه وسلم لرفع تلك المفسد وإحلال منافع التوسعة والتخفيف بدلًا منها.

أما عن لفظ "الحاجة" بعينه في السنّة النبويّة الشريفة؛ فقد وردت عدّة أحاديث مشتملة على ذكره؛ فمنها:

عن أبي مسعود الأنصاري قال: قال رجل يا رسول الله، لا أكاد أدرك الصلاة مما يطول بنا فلان، فما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في موعظة أشدّ غضبًا من يومئذ، فقال: «أيها الناس، إنكم منقرّون، فمن صلى بالناس فليُخفف، فإنّ فيهم المريض، والضعيف، وذا الحاجة»⁽²⁾.

⁽¹⁾ أخرجه مسلم، كتاب الزكاة، باب من تحل له المسألة، رقم 1044.

⁽²⁾ سبق تحريجه.

وعن ابن عباس، والفضل، أو أحدهما عن الآخر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من أراد الحجَّ فليتعجّل؛ فإنه قد يمرض المريض، وتضلّ الراحلة، وتعرض الحاجة»⁽¹⁾.

والظاهر أنّ لفظ الحاجة الوارد في هذين الحديثين يُفهم من خلال تخرجه على أحد المعاني اللغويّة للحاجة؛ فإن قلنا إنّ صاحب المأربة لا يناسبه تطويل الصلاة، لم نكن بعيدين عن الصواب؛ لأنّ الناس لا بدّ لهم من قضاء مآربهم وحوائجهم لتستقيم أمور حياتهم؛ وعليه، فإنّ التخفيف يكون أنسب لحالمهم. وكذلك يريد الحجّ؛ فإنه إن لم يتعجّل، فقد تعرض له مآرب ينشغل بقضائها؛ فتشغله عن الحجّ. وعليه؛ فالحاجة هنا هي المأربة، والله أعلم، وهي تؤكّد المعنى اللغويّ دون الاصطلاحيّ.

وممّا يزيد في بيان ورود لفظ الحاجة بمعنى الأرب في كثير من الأحاديث؛ قول عائشة رضي الله تعالى عنها في صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كان ينام أوّل الليل، ويُحيي آخره، ثم إن كانت له حاجة إلى أهله قضى حاجته، ثم ينام، فإذا كان عند النداء الأوّل - قالت - وثب - ولا والله ما قالت قام - فأفاض عليه الماء - ولا والله ما قالت اغتسل، وأنا أعلم ما تريد - وإن لم يكن جنباً توضأ وضوء الرجل للصلاة، ثم صلى الركعتين»⁽²⁾.

⁽¹⁾ رواه ابن ماجه، أبواب المناسك، باب الخروج إلى الحج، رقم 2883، وأحمد في مسند عبد الله بن العباس بن عبد المطلب عن النبي صلى الله عليه وسلم، رقم 3340. وحسنه الألباني في صحيح وضعيف ابن ماجه، رقم 2883، 383/6.

⁽²⁾ رواه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة الليل وعدد ركعات النبي صلى الله عليه وسلم في الليل...، رقم 739.

ومن معاني الحاجة اللغوية أيضاً؛ ما ورد في حديث عمرو بن مرة كما قال معاوية: إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «ما من إمام يُغلق بابه دون ذوي الحاجة، والخلة، والمسكنة إلا أغلق الله أبواب السماء دون خَلته، وحاجته، ومسكنته»؛ فجعل معاوية رجلاً على حوائج الناس⁽¹⁾.

والظاهر من هذا الحديث أنّ الحاجة هنا بمعنى الفقر؛ بدليل ما عُطف عليها من جهة، ومن خلال السياق العامّ المتعلّق بمقام الإمام أو الحاكم وبعض رعيّته ممّن يتشوّفون إلى سدّ خَلّتهم وفقدهم، من جهة أخرى. كما لا يمنع هذا المعنى من حمل الحاجة في الحديث على المأربة كذلك؛ بدليل تمام الحديث، فقد كلف معاوية رضي الله عنه رجلاً بقضاء مآرب الناس عموماً ممّا يشغلهم، وإن لم يكن فقراً.

وممّا تقدّم؛ يظهر أنّ لفظ الحاجة في السنّة النبوية الشريفة لم يتناول معناها الاصطلاحيّ المبنيّ على أصل التوسعة والتخفيف، وإنما ورد على أصل استعمال الوضع اللغويّ، وهذا ما يؤيد أنّ أحاديث رفع الحرج والمشقة وإرساء مبادئ اليُسْر والسّعة هي الأدلّة المعتمدة في تحقيق المعنى الاصطلاحيّ للحاجة.

وما يُلاحظ من هذا كلّهُ، أنّ الأدلّة قد تضافرت من القرآن والسنّة لاعتبار الحاجة وبيان أحكامها، وقد تنوّعت بين العموم والخصوص؛ ليُستفاد من العموم معانٍ ومقاصد تُعيّن على التأصيل لها؛ كمقاصد التوسعة وإحلال اليُسْر بالناس، ورفع الحرج والمشقة عنهم. كما يُستفاد من الخصوص بيان بعض وجوه الحكمة في اعتبارها، وكيفية تحقيق تلك المقاصد العامّة في حياة الناس من خلال تصرّفاتهم الخاصّة..، والله تعالى أعلم.

(1) رواه الترمذي، أبواب الأحكام، باب ما جاء في إمام الرعيّة، رقم 1332، وأحمد في مسند الشاميين، حديث عمرو بن مرة الجهي، رقم 18033. وصحّحه الألباني في صحيح وضعيف الترمذي، رقم 1332، 332/3.

المطلب الثالث: أدلة اعتبار الحاجة من عمل الصحابة الكرام، رضي

الله عنهم.

كما هو معلوم ومقرّر، أنّ الصحابة رضي الله عنهم هم أعلم الأمة بالقرآن والسنة، وهم أفهم الأمة لمراد الله تعالى ومراد رسوله صلى الله عليه وسلّم، ولا يُتصوّر من أحدهم الاطلاع على مقصد من مقاصد الكتاب والسنة، ثمّ يعدل عنه متعمداً. يقول الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى: (وقد كانت الصحابة أفهم الأمة لمراد نبيّها وأتبع له، وإنما كانوا يُدندنون حول معرفة مُرادِه ومقصوده، ولم يكن أحدٌ منهم يظهر له مرادُ رسول الله صلى الله عليه وسلّم ثمّ يعدل عنه إلى غيره البيّنة).⁽¹⁾

بل إنّ كثيراً من الأصول التي يُراد الاستدلالُ بها وإظهارُ سلامتها كأصل يُعتمد عليه في استنباط الأحكام، يُرجع في إثباتها إلى عمل الصحابة بها، واعتبارهم لها بجرّيان مصالح الناس من خلالها. يقول الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى في وصفه لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم: (... وأصحابه الذين عرّفوا مقاصد الشريعة فحصلوها، وأسّسوا قواعدها وأصلوها، وجالت أفكارهم في آياتها، وأعملوا الجِدَّ في تحقيق مبادئها وغاياتها...)⁽²⁾.

ولمّا كان الأمر كذلك؛ من علمهم بالمقاصد والعمل بجِدِّ في تحقيقها؛ وكان أساس الحاجة يقوم على جلب مصالح الرّفق واليسير، ودفع مفسدات المشقّة والخرج والتعسير - وهو من جملة مقاصد الشريعة-؛ فلا بدّ أن تكون أحكام الحاجيات متضمّنة فيما كان الصحابة يحصلونه من مصالح لنفع الناس، ولا بدّ أن تكون جاريةً في كثير من أفضيتهم وفتاويهم.

⁽¹⁾ ابن القيم، أعلام الموقعين عن ربّ العالمين، ت: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ - 1991م، 168/1.

⁽²⁾ الشاطبي، الموافقات 7/1.

ومن النماذج العمليّة التي تُظهر بوضوح اعتبار الصحابة رضي الله تعالى عنهم للحاجة، وانباء كثيرٍ ممّا قضوا به على أساسها؛ مسألة "تضمين الصنّاع"، التي قضت بها الخلافة الراشدة؛ ومفادها أنّ الناس محتاجون إلى الاستصناع، وهم ملزمون بترك متاعهم في حفظ أهل الصنّعة حتى يُوفّوا لهم ما استصنعوه منهم. والأصل أنّ الصنّاع أمناء، بحيث يحفظون متاع الناس وأموالهم إلى وقت الإنجاز. لكن، لما ظهر من الصنّاع من امتطى ظهر هذه الأمانة بغير حق؛ فراح يأكل أموال الناس ويضيّعها عليهم، بحجة الأمانة المعهودة التي لا تقضي بالضمان؛ صارت هذه المعاملة مضطربة، وأصبحت تحتاج إلى ضبط يخلص الناس من استثناء شرّها؛ فكانت الإشارة من عليّ رضي الله عنه بتضمين الصنّاع، وقال: «لا يُصلح الناس إلا ذاك»⁽¹⁾؛ لأنه لو لم يثبت تضمينهم مع ميسر الحاجة إليهم، لأفضى ذلك إلى أحد أمرين: إمّا ترك الاستصناع بالكلية، وذلك شاقٌّ على الخلق، وإمّا أن يعملوا ولا يضمنوا ذلك بدعواهم الهلاك والضياع؛ فضيع الأموال، ويقلّ الاحتراز، وتتطرق الخيانة..؛ فكانت المصلحة التضمين⁽²⁾.

وممّا قضى به الصحابة أيضًا وكان مستندًا إلى اعتبار المصلحة الحاجية؛ اتخاذاً عمر رضي الله تعالى عنه للدواوين⁽³⁾، تسهياً لإيصال الحقوق إلى أصحابها، وعمل السكة للمسلمين واتخاذاً السجن⁽⁴⁾، ومنع الزواج بالكتائب دفعا لمشقة العنوسة التي تقع على

⁽¹⁾ ابن أبي شيبة، المصنّف، كتاب البيوع والأفضية، باب: في القصار والصباغ وغيره، رقم: 21051.

⁽²⁾ انظر: الشاطبي، الاعتصام، ت: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1412هـ - 1992م، 616/2.

⁽³⁾ انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، ت: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1393هـ - 1973م، ص 446، عبد الله بن يبة، أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدّة، السعودية، ط1، 1427هـ-2007م، ص 518.

⁽⁴⁾ انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 446، عبد الله بن يبة، أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، ص518.

المسلمات، وإبطال سَهْم المؤلِّفة قلوبهم لَمَّا زالت الحاجة إليهم، واتخاذُ عثمان رضي الله عنه أذانًا إضافيًا على أذان الجمعة؛ استحسانًا للقاصي وتيسيرًا عليه، وغير ذلك مِمَّا يتأسَّس على مفهوم الحاجة ويقوم على أركانها⁽¹⁾.

المطلب الرَّابِع: أدلَّة اعتبار الحاجة من المعقول.

وبعدما أفادت الأدلَّة النقلية؛ قرآنًا وسنَّةً وآثارًا عن الصحابة رضي الله عنهم، اعتبار الحاجة في الشريعة، وأنها لا تقلُّ أهميَّتها عن الضرورة وغيرها من القواعد والأصول الشرعية، يمكن أن نُعرِّج الآن على بعض الوجوه العقلية التي تُثبت أنَّ الحاجة واردة الاعتبار، وأنَّ كثيرًا من الشرعيَّات يَبني عليها لا محالة، ولا يمكنُ إهمالها ولا الاستغناء عنها لمكانتها العظيمة، ومحلِّها القيم بين مختلف التشريعات. ومن هذه العقليَّات:

- أن الله تعالى أنزل هذه الشريعة رحمةً بالعباد، وهذه الرحمة تقتضي جلب كلِّ مصلحة نافعة للناس، ودفع كلِّ مفسدة مُضرة عنهم. لكن إذا تأخَّرت إحدى تلك المصالح في أداء نفعها للمكلِّفين، أو زادت مشقَّة دفع تلك المفساد زيادةً بالغة؛ فإنَّ تلك المصلحة تُستثنى من جنس مصالح التحصيل، كما تُستثنى تلك المفسدة من جنس مفساد الاجتناب؛ لأنها لم تُعدَّ من مُسمَّى الرحمة المرسلة للناس؛ يقول الإمامُ عزُّ الدِّين رحمه الله تعالى: (وقد أمر الله تعالى بإقامة مصالح متجانسةٍ وأخرج بعضها عن الأمر، إمَّا لمشقَّة ملابتها وإمَّا لمفسدة تُعارضها، ورَجَرَ عن مفسادٍ متماثلةٍ وأخرج بعضها عن الزجر إمَّا لمشقَّة اجتنابها، وإمَّا

(1) لمزيد من الأمثلة، انظر: أحمد كافي، الحاجة الشرعية، ص 76-79، عبد الله بن بيَّه، أمالي الدلالات ومحالي

الاختلافات، ص 518.

لمصلحة تُعارضها...⁽¹⁾. فيحصل المكلفون من خلال هذا الإخراج على أحكام استثنائية، تضم الحاجة قسماً كبيراً منها.

- إذا كانت المصالح مراتب؛ منها الأهم، ومنها المهم، ومنها ما دون ذلك؛ فلو كان الاهتمام الكامل الكلي بالأهم فقط، وأهم ما دونه؛ لم تجر أمور الناس على اطراد؛ لأن النفس مجبولة على حُب التنوع في الطاعات والمصالح، ولو حرمت هذا التنوع لأدى ذلك إلى الملل والفتور الذي يقود حتماً إلى هدم الأهم. ولما لم يحدث ذلك، فلم يهدم الأهم، دل ذلك على وجود التنوع؛ والتنوع يشمل المهم فما دونه؛ والحاجة من ذلك التنوع بلا شك.

- إذا كان الله تعالى لم يقصد إلى التكليف بالمشقة أصلاً، وأن المشقة الموجودة في التكليف الشرعية هي مشقة معتادة؛ إذ النفس لا تنزكى غالباً إلا من خلال كلفة، يخالف العبد من خلالها هواه وميله إلى الخمول والراحة؛ فإن ما زاد على ذلك القدر من المشقة فإنه مرفوع؛ وإذا علمنا أن أحكام الحاجيات تقوم أسسها على رفع المشقة والحرص عن المكلفين؛ فإن وجودها في الشريعة لهذه المهمة لازم لا بد منه.

- إذا كانت حاجات الناس لا تنقضي، وأنها مختلفة باختلاف أفعالهم وتصرفاتهم، وأنها تتغير وتبدل بتغير معالم الزمان والمكان والأحوال. وإذا علمنا أنه لم يكن لهم بد من قضائها وتحصيل المصالح المرجوة منها في ظل كل تلك التغيرات؛ وعلمنا أيضاً أن شريعتنا لا تترك أفعال المكلفين من غير بيان لأحكامها، لأنها لم تجز للعبد أن يتعبد لله إلا بما شرعه له؛ فإنه لزم عقلاً أن تكون هناك

(1) العر بن عبد السلام، قواعد الأحكام 7/1.

أحكام شرعية تحكم حوائج الناس وتعين على مسالك تحصيلها بما يُرضي صاحب الشرع، ولا شك أنها هي المسمّاة بأحكام الحاجة.

وفي ختام مبحث أدلة الاعتبار، يمكننا القول إنّ جملة من آيات الكتاب الحكيم، وأحاديث النبي المصطفى الكريم، عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم، وطائفة من آثار الصحابة رضي الله عنهم الذين عُتوا بالإصلاح والتقويم، ووجوهها منبثقة من دلالة العقل السليم؛ قد اتفقت على اعتبار حاجة الناس في أحكام الشريعة وعدم إهمالها، وتضافرت على بيان أهميتها ومركزها بين مختلف القواعد والأصول، وأنّ أحكامها ما دامت تُنشُد تحصيل مصلحة للمكلفين ودفع مفسدة عنهم؛ فهي مندرجة تحت أصل قطعي مقصود من ربّ الأرباب، بما أنزله في محكم الكتاب؛ وهو أصل: جلب المصالح ودرء المفاسد.

وعليه؛ فإنه يمكننا أن نعتبر أنّ ما ثبت بكلّ هذه الأدلة هو حجة يصحّ العمل بها، والاحتجاج بما فيها من أحكام، والاحتكام إليها حتى في الاستنباط أو الترجيح، وما تفعّلها وبناء الأحكام عليها، لا سيّما في عهد الصحابة رضي الله عنهم؛ إلّا دليل قاطع على اعتبارها حجة يُعتمد عليها في إقامة مصالح التوسعة والتخفيف، وهدم مفسد الحرج والمشقة، وأنّ ناشد المنفعة من خلالها لا يُعدّ خارجاً عن دائرة الشريعة.

والحاجة بما ثبتت من أدلة؛ لجديرة بهذه المكانة التي تبوّأها، ولحقيقة بذلك الاهتمام المؤلّى لها من قبل علماء الأمة تأصيلاً وتفصيلاً فيما كتبوا، ولعلّ ما سيأتي من قابل المباحث بإذن الله تعالى، لضمين بيان بعض ذلك.

المبحث الثاني: الرخصة، وصلتها بالحاجة.

تمهيد:

بعد أن عرفنا أنّ الحاجة تُبنت بأدلة نقلية وأخرى عقلية، وأنّ اعتبارها بين مختلف الأصول والقواعد الشرعية صار مسألة لا مجال فيها للاحتمال أو الشك؛ يليق بنا الآن أن ننظر في بعض تلك القواعد والمبادئ المعتمدة شرعاً؛ لنرى مدى صلتها بالحاجة، ووجه العلاقة الموجودة بينها وبين الحاجة. ولنبدأ بمبدأ الرخصة؛ لنعرف حقيقتها، وطبيعة ارتباطها بالحاجة من حيث العموم والخصوص والتسبب، وغير ذلك مما يمكن تحصيله من وجوه التعلق والارتباط؛ وذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأول: تعريف الرخصة.

الفرع الأول: الرخصة في اللغة:

الرخصة؛ أصلها من الثلاثي: "رخص"؛ وقد جاء في لسان العرب: (الرخص: الشيء الناعم اللين، إن وصفت به المرأة فرخصانها نعمة بشرتها ورقتها، وكذلك رخصه أناملها لينها...، وتوب رخص ورخيص: ناعم كذلك...⁽¹⁾). ويظهر من هذا المقطع اللغوي الأول أنّ الرخص يشمل ما كان متصفاً بالتعومة والرقّة واللين؛ فيفهم منه أنه خلاف الحسونة والقسوة والصلابة.

ثمّ جاء فيه بعد ذلك أيضاً: (...ورخص له في الأمر: أذن له فيه بعد النهي عنه، والاسم الرخصة. والرخصة والرخصة: ترخيص الله للعبد في أشياء خففها عنه. والرخصة في

(1) ابن منظور، لسان العرب 40/7.

الأمر: وهو خلاف التشديد...⁽¹⁾؛ فيُستفاد من هذا المقطع الثاني أنّ اسم الرخصة يُطلق على ما كان إذناً وتجويزاً بعد حَظْرٍ وَمَنْعٍ، كما يُطلق على ما كان مقصوداً به التخفيف والتيسير بعد حلول الشدّة والعُسْر.

ومِمَّا لا شكَّ فيه أنه يُمكن الجمع بين هذين المعنيين الواردين في المقطع الثاني؛ إذ إنّ العبد قد يُباشِر عملاً بشروط معيّنة، ثم يعرض له ما يجعله غير قادر على المواصلة فيه؛ فيقع عليه شيءٌ من الشدّة والإعسار..؛ وهنالك يُخَفَّفُ عنه بأن يُؤذَن له في ترك بعض تلك الشروط الخاصّة بالعمل المُنجَز، بعد أن كان منهيّاً عن اقترافه إلا بتلك الشروط؛ فيكون التخفيفُ نتيجةً وهدفاً للإذن بعد التّهي.

وعليه؛ ومن خلال الجمع بين هذين المقطعين اللغويين؛ يحصلُ العلمُ أنّ اسم الرخصة الذي صار يُطلق على التخفيف من الشدّة، إنما اقتبس معناه من معاني النعمية واللين؛ لما في التخفيف من تليين على العبد من صعوبة ما يجد، ومن رقة الموقف الذي يقصد إلى اللطف به.

الفرع الثاني: الرخصة في الاصطلاح:

عُرِفَت الرخصة بتعريفات مختلفة ومتنوّعة في كتب أهل العلم، وسنأخذ من ذلك ما يُبيّن حقيقتها ويبيّن بغرض إيضاحها، دون إطالة أو إطناب؛ لأنّ الغرض هو تثبيت معناها ليُخرَجَ عليها معنى الحاجة محلّ البحث، فيُنظر في طبيعة العلاقة بين المصطلحين.

ومِمَّا جاء في تعريف الرخصة:

(1) ابن منظور، لسان العرب 40/7.

تعريف الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى؛ حيث قال: (وأما الرخصة؛ فما شرع لعذر شاق، استثناءً من أصل كلي يقتضي المنع، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه.)⁽¹⁾.
ويُفهم من التعريف؛ أنّ الرخصة هي ما حَكَمَ به الشارع الحكيم، في حق أناس تلبسوا بظروف أوقعت بهم مشقة زائدة عن المعتاد، اقتضت تخصيصهم بحكم آخر مستثنى من أصول العزائم؛ قصد التخفيف عنهم، مع مراعاة أن يعودوا إلى حكم الأصل بزوال تلك الظروف الشاقة.

المطلب الثاني: علاقة الرخصة بالحاجة.

وإذا كان هذا هو معنى الرخصة؛ فإنه يتقاطع مع معنى الحاجة في النقاط الآتية:

الفرع الأول: المشقة الباعثة على التخفيف في كليهما:

إنّ الرخصة والحاجة تشتركان في اشتمال كلّ منهما على المشقة؛ إذ بالرجوع إلى تعريف الإمام الشاطبي للمصطلحين، نجد قوله في الرخصة: (فما شرع لعذر شاق)، وفي الحاجة قوله: (فإذا لم تُراعَ دخل على المكلفين على الحملة الحرج والمشقة)⁽²⁾. وعمل كلّ منهما في الأصل؛ هو رفع تلك المشقة، وإحلال اليسر والرفق مكانها. إلا أنه وبتدقيق النظر في معنى المشقة في كليهما، نجد أنّ هنالك فرقاً في درجتها ومرتبها؛ وبالتالي في متعلقتها..؛ حيث إنّ مشقة الحاجة غالباً، وبالنظر إلى حالتها الأصلية من دون ملابس أيّ ظرفٍ آخر، هي مشقة متوسطة⁽³⁾، تُحرج المكلف دون أن تُعرضه إلى الهلاك. أمّا مشقة الرخصة فهي متأرجحة بين القصوى والدنيا، وذلك بحسب متعلقتها من الأحكام؛ فإذا كانت الرخصة

(1) الشاطبي، الموافقات 1/466.

(2) الشاطبي، الموافقات 2/21.

(3) وقد أشار إلى درجتها هذه الشيخ عبد الله بن بية؛ انظر: صناعة الفتوى، ص 285-286.

واجبة⁽¹⁾، فذلك يعني أنها تشتمل على مشقة قصوى تكاد تفتك بصاحبها، وهذا ما يعني أنها تشمل الضرورة التي هي أعلى رتبة من الحاجة. وإذا كانت الرخصة مندوبة أو مباحة أو دون ذلك⁽²⁾؛ فإن المشقة الباعثة على الترخّص تتأرجح بين الوسطى والدنيا. وبهذا تختلف الحاجة عن الرخصة من حيث استقرار المشقة في الحاجة نسبيًا، وتأرجحها في الرخصة بحسب ما أنيط بها من الأحكام؛ بحيث تفوق ما في الحاجة أحيانًا، وتنزل عنها أحيانًا أخرى.

أما ما أشار إليه الإمام الشاطبي في شرحه لكلمة "شاق"، الواردة في تعريف الرخصة؛ حيث قال رحمه الله تعالى: (وكونه "شاقًا"؛ فإنه قد يكون العذر مجرد الحاجة، من غير مشقة موجودة؛ فلا يُسمى ذلك رخصة؛ كشرعية القراض مثلاً، فإنه لعذر في الأصل وهو عجز صاحب المال عن الضرب في الأرض، ويجوز حيث لا عذر ولا عجز...⁽³⁾)؛ فإنه يُفهم منه أنّ الإمام يشترط وجود المشقة وتحققها في زمن الترخّص حتى تُعتبر رخصة، وإن فقد ذلك فهي من باب الحاجيات، ولا تُسمى رخصة. ومن فهم هكذا؛ فإنه يعتقد أنّ كلام الشاطبي هذا قد ينسف كلامنا السابق في اعتبار المشقة من أساسيات الحاجة؛ وليس كذلك، لأنّ كلام الإمام يخصّ بالذكر الحاجة العامة التي تثبت مصالحها للمكلفين عمومًا من غير نظر إلى مشقة أو عذر؛ والدليل على ذلك هو تكمله كلامه؛ إذ قال: (وإنما يكون مثل هذا

(1) ويمثّل لها العلماء بأكل الميتة للمضطر الذي خاف على نفسه الهلاك، أو بشرب بعض الخمر لمن غصّ

وخشي على نفسه الهلاك أيضًا. انظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتيب، ط1، 1414هـ - 1994م، 37/2.

(2) ويُقصد به: ما كان خلاف الأولى، أو الرخصة المكروهة لمن يراها قسماً. انظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه 37/2.

(3) الشاطبي، الموافقات 467/1.

داخلاً تحت أصل الحاجيات الكليات...) (1)، وهو ما يصدق تماماً على معنى الحاجة العامة.

ومما يُقَوِّي هذا التوجيه أيضاً؛ الأمثلة التي مثّل بها الإمام؛ فقد ذكر القراض ثم أضاف إليه المساقاة والقرض والسلم؛ وهي كلها - كما لا يخفى - من الحاجيات التي تثبت لعموم المكلفين ومن غير حاجة. ثم إنّ الحاجة العامة إنما شرعت في أصلها من أجل دفع مشقة كانت ستقع على الناس لو لم يُشرع مثلها، ومعلوم أنّ كثيراً من عقود المعاملات شرعت لحاجة الناس العامة إليها، ولو أهملت لوقع على الناس حرج ومشقة بسبب ضيق في سبل تحصيل معاشاتهم؛ فأصل مشروعية الحاجة العامة إذن هي المشقة أيضاً.

أما الحاجة الخاصة؛ فهي التي يتحقق فيها شرط الإمام الشاطبي في قيام المشقة ووجودها أثناء عملية الترخّص، بحيث لا تختلف عن الرخصة إلا في درجة المشقة الحاصلة في كليهما؛ فإباحة لبس الحرير لمن به حكة، واستعمال الأواني الذهبية عند فقدان الآنية المباحة، إنما كانت لتوفّر عنصر المشقة في كلٍّ منهما.

وعليه؛ يمكن أن نقول إنّ الرخصة أعمّ من الحاجة الخاصة؛ إذ إنّ الرخصة تشملها وتشمل غيرها مما هو أعلى أو أدنى؛ وعليه، يمكن بناء القول بأنّ الحاجة الخاصة - بما فيها من افتقار - سبب من أسباب الترخّص؛ بحيث إذا لاحت مشقة الحاجة، احتوتها الرخصة بما تضمّه من مراتب الترخّص.

والخلاصة؛ أنّ الرخصة والحاجة الخاصة، تشتمل كلٌّ منهما على مشقة تبعث على التخفيف، بحيث لا فرق بينهما إلا ما كان من نسبة تلك المشقة؛ فهي متوسطة في الحاجة

(1) الشاطبي، الموافقات 467/1.

الخاصة، ودائرة بين الدرجات الثلاث في الرخصة. أما الحاجة العامة؛ فلا تشمل على مشقة واقعة في الحال، وإن كان أصل مشروعيتها مبنياً على دفع المشاق عن الناس.

الفرع الثاني: الاستثناء من أصل كلي مانع:

ومن الأمور التي تتصل الرخصة من خلالها بالحاجة أيضاً؛ الاستثناء من الأصول والأدلة التي تقتضي منع تلك التخفيفات في بادئ الأمر؛ إذ لولا وجود ذلك العذر الشاق، لَبقي حكم الأصل سارياً على كل المكلفين في كل الأوقات. وهذا بالطبع، يشمل الحاجة الخاصة والرخصة. والذي يُلاحظ عليهما أيضاً أنهما تحلانّ ثانياً بعد استقرار أحكام الأصول، أي أنّ التشريع الابتدائي كان لإثبات الأصول أولاً، ثمّ استثنى منه الرخص والحاجات الخاصة ثانياً؛ فالاستثناء واقع بالعرض ولم يكن ابتداءً.

أما الحاجة العامة؛ فإنها تُشابه الرخصة أيضاً من حيث كونها مستثناة هي الأخرى من قواعد وأصول كلية؛ فعقد الإجارة وعقد السلم مثلاً مُستثنان من قاعدة تحريم بيع المعدوم، وذلك لعذر حاجة الناس إلى مثل تلك العقود؛ إذ لو لم تُشرع تلك العقود لتعطّل كثيرٌ من مصالح الخلق. إلا أنها تختلف عن الرخصة من حيث إنّ أحكامها لا تزول بزوال العذر؛ فهي تبقى ثابتة لكل الناس رغم غياب العذر؛ وهذا جوهر الفرق بين الرخصة والحاجة العامة.

وعليه؛ فإنّ الحاجة العامة بهذا الوصف، تصلح لأن تكون كليات هي الأخرى؛ إذ تحوي تحتها كثيراً من الفروع، بخلاف الرخص، فإنها ثابتة للتخفيف عند حلول تلك الأعذار فقط. يقول الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى: (وكون هذا المشروع لعذرٍ مستثنى من أصل كليّ "يبيّن لك أنّ الرخص ليست بمشروعة ابتداءً؛ فلذلك لم تكن كليات في الحكم، وإنّ عرض لها ذلك؛ فبالعرض، فإنّ المسافر إذا أجزنا له القصر والفطر؛ فإنما كان ذلك بعد

استقرار أحكام الصلاة والصوم، هذا وإن كانت آيات الصّوم نزلت دفعة واحدة؛ فإنّ الاستثناء ثاب عن استقرار حكم المستثنى منه على الجملة...⁽¹⁾.

الفرع الثالث: الاقتصار على موضع الحاجة:

والظاهر أنّ الرّخصة لم تبرح تتصل بالحاجة؛ فإنّ الاقتصار على موضع الحاجة خاصيّة من خصائص الرّخصة. فكما هو معلوم؛ فإنّ فاقد الماء إذا وجده رجع وجوباً إلى الوضوء بانقضاء رخصته، وكذلك المسافر إذا انقطع سفره رجع إلى إتمام الصلاة ووجوب الصيام؛ لأنّ عُذر الترخّص قد زال. وهذا الوصف يصدّق تماماً على أحكام الحاجة الخاصّة؛ إذ إنّ أحكامها مؤقتة بوجود ذلك الافتقار، ومقتصر فيها على موضعه.

أمّا الحاجة العامّة؛ فإنّها لا تزول بزوال العذر، فإنّ للإنسان أن يضارب بماله وإن كان قادراً على الاتجار فيه بنفسه، كما يجوز له أن يقترض وإن لم تكن به حاجة إلى الاقتراض؛ وهذا معناه أنه لا يقتصر فيه على موضع الحاجة. ومن هنا، لا يصلح أن تُسمّى الحاجة العامّة رخصةً بالمعنى الأخصّ للرخصة؛ لأنها خالفتها في خاصيّة من أهمّ خصائصها. يقول الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى: (... بخلاف القرض، والقراض، والمساقاة، ونحو ذلك ممّا هو يشبه الرخصة؛ فإنه ليس برخصة في حقيقة هذا الاصطلاح؛ لأنه مشروع أيضاً وإن زال العذر...)⁽²⁾.

غير أنه وبالنظر إلى الحاجة العامّة، وكونها قد استثنيت من قواعد وأصول كليّة، وإذا غلبنا جانب الاستثناء على غيره من الجوانب، وكون هذا المستثنى اصطليغاً بصيغة اللين والتساهل فيه؛ فإنه يصدّق عليها اسم الرّخصة، ومن ذلك قول الراوي في الحديث: «أنّ

⁽¹⁾ الشاطبي، الموافقات 468/1.

⁽²⁾ الشاطبي، الموافقات 468/1.

رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص في العرايا أن تباع بخرصها كيلاً»⁽¹⁾.. يقول الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى: (وقد تُطلق الرخصة على ما استثني من أصل كلي يقتضي المنع مطلقاً، من غير اعتبار بكونه لعذر شاق، فيدخل فيه القرض، والقراض... وكلُّ هذا مستندٌ إلى أصل الحاجيات؛ فقد اشتركت مع الرخصة بالمعنى الأول في هذا الأصل، فيجري عليها حكمها في التسمية، كما جرى عليها حكمها في الاستثناء من أصل ممنوع...)⁽²⁾.

وخلصه مبحث الرخصة؛ أنّ الرخصة بُيّت على الحاجة في جزء منها، وذلك فيما توسّط مشقته، وكان مؤقتاً ومقتصرًا فيه على موضع الافتقار من أحكام الحاجة. كما شاركتها في خاصية الاستثناء الذي يُعدُّ المنهج الأساس في ثبوت أحكام الحاجة. وفارقت الرخصة الحاجة في كونها تُراعي ما ثبت بالمشقة القصوى فترفعها، وهذا ما لا تقوى عليه الحاجة. كما فارقت الحاجة الرخصة في كونها تثبت ولو بزوال العذر إذا كانت تنشُد مصلحةً عُموميّةً، وهذا ما لا تقوى عليه الرخصة؛ والله تعالى أعلم.

⁽¹⁾ سبق تحريجه.

⁽²⁾ الشاطبي، الموافقات 1/469-470.

المبحث الثالث: المشقّة، وصلتها بالحاجة.

تمهيد:

وبعد أن عَرَفْنَا الرِّخْصَةَ، وعلاقتها بالحاجة؛ ننتقل بإذن الله تعالى إلى مبدأ آخر من المبادئ التي تتصل بالحاجة اتصالاً كبيراً؛ حيث إنّ معنى الحاجة لا يقوم إلا على دفع المشقّة، وهي من المصطلحات التي لا يُتصوّر فَهْمُ حَقِيقَةِ الحاجة إلا من خلال ضبطها.

ولنبداً ببيان معنى المشقّة؛ فنبحث في تعريفه أولاً، ثم ننتقل إلى بيان وجه العلاقة والصلة التي تربطه بالحاجة محلّ البحث؛ وذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأول: تعريف المشقّة.

الفرع الأول: المشقّة في اللغة:

المشقّة مأخوذة من الأصل الثلاثي: "شَقَّ" أو "شَقَّق". وجاء في لسان العرب: (الشَّقُّ: مَصْدَرُ قَوْلِكَ شَقَقْتَ الْعُودَ شَقًّا، وَالشَّقُّ: الصَّدْعُ الْبَائِنُ، وَقِيلَ: غَيْرُ الْبَائِنِ، وَقِيلَ: هُوَ الصَّدْعُ عَامَّةً).⁽¹⁾ فالشَّقُّ بفتح الشين، يطلق على الصدوع الحادثة على الأشياء.

ثم انتقل معنى الشَّقُّ إلى المعنويّات، فصار يُقال للصُّبْح إذا طلع شَقُّ؛ فكأنّه يَشَقُّ ظلامَ اللَّيْلِ ويصدعه بطلوعه؛ فقد جاء في اللسان أيضاً: (والشَّقُّ: الصُّبْحُ. وشَقَّ الصُّبْحُ

(1) ابن منظور، لسان العرب 181/10.

يَشُقُّ شَقًّا إِذَا طَلَعَ. وَفِي الْحَدِيثِ: «فَلَمَّا شَقَّ الْفَجْرَانِ أَمَرْنَا بِإِقَامَةِ الصَّلَاةِ»⁽¹⁾؛ يُقَالُ: شَقَّ
الْفَجْرُ وَأَنْشَقَّ إِذَا طَلَعَ كَأَنَّهُ شَقَّ مَوْضِعَ طُلُوعِهِ وَخَرَجَ مِنْهُ.⁽²⁾

أَمَّا الشَّقُّ بِكسر الشَّين؛ فإنه يُطلق على نصف الشيء وشطره. ومن ذلك ما جاء في
لسان العرب: (والشَّقُّ والشَّقَّةُ، بِالْكَسْرِ: نِصْفُ الشَّيْءِ إِذَا شَقَّ...)⁽³⁾؛ والظاهر أن هذا
المعنى هو الذي اشتُقَّ منه اسمُ المشقَّة؛ لأنَّ المشقَّةَ هي حالةٌ من الجهد تُضعف البدن بحيث
يصير صاحبها كأنه يملك نصف قوته فقط؛ ودليلُ هذا، ما جاء في اللسان أيضًا: (وفي
حديث أم زرع: «وجدني في أهل غنيمَةٍ بِشَقٍّ...»⁽⁴⁾؛ قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ: هُوَ اسْمٌ مَوْضِعٍ
بِعَيْنِهِ. وَهَذَا يُرْوَى بِالْفَتْحِ وَالْكَسْرِ؛ فَالْكَسْرُ مِنَ الْمَشَقَّةِ؛ وَيُقَالُ: هُمْ بِشَقٍّ مِنَ الْعَيْشِ إِذَا
كَانُوا فِي جَهْدٍ؛ وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَمْ تَكُونُوا بِلَاغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ﴾⁽⁵⁾، وَأَصْلُهُ مِنَ
الشَّقِّ نِصْفِ الشَّيْءِ؛ كَأَنَّهُ قَدْ ذَهَبَ بِنِصْفِ أَنْفُسِكُمْ حَتَّى بَلَغْتُمُوهُ. وَأَمَّا الْفَتْحُ فَمِنَ الشَّقِّ
الْفَصْلِ فِي الشَّيْءِ، كَأَنَّمَا أَرَادَتْ أَنَّهُمْ فِي مَوْضِعٍ حَرَجٍ ضَيِّقٍ.⁽⁶⁾؛ فالملاحظ من التفسير
اللغويِّ إِذْن، أَنَّ شِقَّ الْعَيْشِ جَمْعُ مَعَانِي الْجَهْدِ وَالْحَرَجِ وَالضِّيْقِ؛ وَهِيَ كُلُّهَا مِنْ مَعَانِي الْمَشَقَّةِ.

ثُمَّ إِنَّ فَهْمَ مَعْنَى الشَّقِّ (أَيِ النَّصْفِ) لَا يُتَصَوَّرُ إِلَّا بِإِضَافَتِهِ إِلَى الْكُلِّ؛ فَهُوَ مِنْ
المَعَانِي الإِضَافِيَّةِ؛ الَّتِي لَا يُمْكِنُ تَعَقُّلُهَا إِلَّا بِإِضَافَتِهَا إِلَى غَيْرِهَا؛ لِذَلِكَ، فَكَلَّمَا ذُكِرَ الشَّقُّ، قَامَ

⁽¹⁾ لم أعتد عليه بهذا اللفظ؛ وما عثرت عليه كان بلفظ: «فأقام الفجر حين انشقَّ الفجرُ، والناسُ لا يكاد
يعرف بعضهم بعضًا...». رواه مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب أوقات الصلوات الخمس، رقم
614.

⁽²⁾ ابن منظور، لسان العرب 181/10.

⁽³⁾ ابن منظور، لسان العرب 182/10.

⁽⁴⁾ رواه البخاري، كتاب النكاح، باب حسن المعاشرة مع الأهل، رقم 5189، ومسلم، كتاب فضائل
الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب ذكر حديث أم زرع، رقم 2448.

⁽⁵⁾ سورة النحل، الآية: 7.

⁽⁶⁾ ابن منظور، لسان العرب 183/10.

العقل بمقابلته بالكُلِّ؛ ومنه يحصل في العقل أنّ الشَّقَّ ضعيفٌ أمام الكُلِّ، ولا يملك قوّته؛ ومن ذلك اصطبغ الشَّقُّ بالصَّعْف؛ فكان اسمُ المشقَّة المأخوذُ منه حاملاً لذلك أيضاً.

الفرع الثاني: المشقَّة في الاصطلاح:

المشقَّة هي من المصطلحات التي لم تُحظَ بنيل حَقِّها من البيان والتعريف، ولم تُشغل ذلك الحيِّزَ المعترف من الكشف والإيضاح؛ حتى ادَّعى أحدُ المعاصرين⁽¹⁾ أنه لم يجد من عرَّفها في حدود ما اطَّلَعَ عليه. والظاهرُ أنّ معناها اللغويّ طاغٍ على حقيقتها؛ بحيث إذا ذُكرت تبادر إلى ذهن السامع تلك الحالة من العُسر والشدَّة التي تقع على العبد. وإذا كانت ظاهرةً لهذا الحدِّ؛ فالعلماء لم يُقدِّموا على تعريفها؛ لأنَّ تعريفَ الظاهر الواضح ضربٌ من اللغو، ما دام الغرضُ منه يحصلُ بمجرد ذكر اسمه، إضافةً إلى ما في ذلك من العناء والتكلف في تعريف الواضحات الظاهرات.

إلا أنه يمكننا أن نَصوغ لها تقريباً يَضُمُّ أهمَّ معانيها، ويجمَعها في الذهن؛ حتى نتمكن من تحديد وجه العلاقة بينها وبين الحاجة.

فالمشقَّة: هي حالة من الشدَّة والعُسر تقع على المكلف؛ بحيث يمكنها أن تعطله عن اكتساب مصالح معتبرة، أو تصعب عليه اكتسابها.

(1) وهو الدكتور يعقوب الباحسين في كتابه: "قاعدة: المشقَّة تجلب التيسير"، دار الرشد، الرياض، السعودية،

ط1، 1424هـ-2003م؛ حيث لم يُقَم بتعريفها هو الآخر في هذا الكتاب. انظر ذلك في: ص25.

المطلب الثاني: علاقة المشقة بالحاجة.

وإذا كان تعريف المشقة قد غاب في كتب أهل العلم في الغالب؛ فإنّ التحقيق في معناها بذكر أقسامها وأنواعها وما يتعلّق منها بالتكليف وما لا يتعلّق، قد كان حاضرًا ومفصّلًا، بحيث يمكننا الاعتماد عليه في تبين طبيعة الارتباط بينها وبين الحاجة.

الفرع الأوّل: أنواع المشقة.

وممن قام بهذا العمل في تبين أقسام المشقة وتفصيلها، ومن ثمّ بناء الأحكام عليها؛ الإمام أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله تعالى، حيث كان يرى أنّ معنى المشقة في غير اللغة العربيّة؛ يمكنه أن ينحصر في الأوجه الاصطلاحية الآتية⁽¹⁾:

*الوجه الأوّل: أن يكون معنى المشقة عامًّا في المقدور عليه وغير المقدور عليه؛ لأنّ التكليف بما لا يُطاق يعتبر مشقة، كالمُتعد إذا تكلف القيام.. فحين ينضمّ مثل هذا التكليف إلى المقدور عليه الشاقّ في نفسه؛ سُمّي العمل شاقًّا، والتعب في تكلف حمله مشقّةً.

*والوجه الثاني: أن يكون معناها خاصًّا بالمقدور عليه، إلّا أنه خارج عن المعتاد في الأعمال العادية، بحيث يُشوّش على النفوس، ويُثقلها في القيام بما فيه تلك المشقة.

إلّا أنّ هذا الوجه على ضربين:

(1) انظر هذه الأوجه في كتاب الموافقات 2/207-209.

أحدهما: أن تكون المشقة مختصةً بأعيان الأفعال المكلف بها، بحيث لو وقعت مرّةً واحدة لوجدت فيها، وهذا هو الموضع الذي وُضعت له الرخص المشهورة في اصطلاح الفقهاء، كالصوم في المرض والسفر، والإتمام في السفر، وما أشبه ذلك.

والثاني: أن لا تكون مختصةً بأعيان الأفعال، ولكن إذا نُظر إلى كليّات الأعمال والدوام عليها، صارت شاقّةً، ولحقت المشقة العامل بها. ويوجد هذا في النوافل وحدها إذا تحمّل الإنسان منها فوق ما يحتمله على وجه ما؛ فإنه بالدوام عليه يُتعبه، حتى يحصل للنفس بسببه ما يحصل لها بالعمل مرّةً واحدة في الضرب الأوّل، وهذا هو الموضع الذي شرع له الرّفق والأخذ من العمل بما لا يحصل مللاً، حسبما تبه عليه نهيه عليه الصلاة والسلام عن الوصال⁽¹⁾، وعن التنطع والتكلف، وقال: «خُذُوا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا تَطِيقُونَ، فَإِنَّ اللَّهَ لَنْ يَمَلَّ حَتَّى تَمْلُوا»⁽²⁾. وقوله: «الْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبْلُغُوا»⁽³⁾. فهذه مشقة ناشئة من أمر كليّ، وفي الضرب الأوّل ناشئة من أمر جزئيّ.

*والوجه الثالث: أن يكون معناها خاصاً بالمقدور عليه، ولا يؤثر في تعب النفس فيخرجها عن المعتاد في الأعمال العادية، ولكن نفس التكليف به زيادة على ما جرت به العادات قبل التكليف؛ يشقّ على النفس، ولذلك أُطلق عليه لفظ "التكليف"،

(1) فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوصال» قالوا: إنك تواصل، قال: «إني لست مثلكم؛ إني أطعم وأسقى». رواه البخاريّ، كتاب الصوم، باب الوصال، ومن قال: «ليس في الليل صيام» لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ آتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: 187]، «ونهى النبيّ صلى الله عليه وسلم عنه رحمة لهم وإبقاء عليهم، وما يكره من التعمق»، رقم 1962، ومسلم، كتاب الصيام، باب النهي عن الوصال في الصوم، رقم 1102، بلفظ: «إني لست كهيتكم؛ إني أطعم وأسقى».

(2) رواه البخاريّ، كتاب اللباس، باب الجلوس على الحصى ونحوه، رقم 5861، ومسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب أمر من نعس في صلاته، أو استعجم عليه القرآن..، رقم 785.

(3) رواه البخاريّ، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، رقم 6463.

وهو في اللغة يقتضي معنى المشقة...؛ فمثل هذا يُسمى مشقةً بهذا الاعتبار؛ لأنه إلقاء بالمقاليذ، ودخولٌ في أعمال زائدة على ما اقتضته الحياة الدنيا.

*والوجه الرابع: أن يكون معناها خاصًا بما يلزم عمّا قيل في الوجه الثالث، فإنّ التكليف إخراجٌ للمكلف عن هوى نفسه؛ ومخالفةُ الهوى شاقّةٌ على صاحب الهوى مطلقًا، ويلحق الإنسان بسببها تعبٌ وعناءٌ، وذلك معلومٌ في العادات الجارية في الخلق.

الفرع الثاني: مناقشةُ أوجه المشقة عند الشاطبيّ، وبيانُ ما يتعلّق منها بالحاجة.

إنّ أوجه المشقة التي ذكرها الإمام الشاطبيّ رحمه الله تعالى، أراد أن يُبيّن من خلالها أنواع المشاق التي تُعتبر في التكليف الشرعيّة؛ فيُشرع لها أحكامٌ خاصّة أو استثنائية تعود على المتلبّسين بها بالمصلحة..، وأنواع المشاق التي لا تكون معتبرةً في عُرف الشرع، بل قد لا تقع إطلاقًا؛ بحيث يكون من التناقض وقوعها.

فالوجه الأوّل الذي يتعلّق بعموم المشقة في المقدور عليه وغير المقدور عليه؛ واضحٌ أنه لا يقع؛ لأنّ غير المقدور عليه تكليفٌ بما لا يُطاق؛ والتكليف بما لا يطاق ضربٌ من العبث؛ والشارع الحكيم قد نَزَّهَ شريعته عن ذلك. حتى إنّ الإمام الشاطبيّ قد حكى الإجماع على أنّ التكليف بما لا يطاق لا يقع في الشريعة؛ حيث أشار في موضع حديثه عن الأحكام الخمسة، وأنها إنّما تتعلّق بالأفعال والتروك؛ بالمقاصد، فإذا هي عريت عن المقاصد؛ لم تتعلّق بها، أشار إلى أنّ ذلك ثابتٌ بأمور؛ منها: (والثالث: الإجماع على أنّ تكليفَ ما لا يطاق غير واقع في الشريعة...)⁽¹⁾.

(1) الشاطبيّ، الموافقات 237/1. وانظر كذلك: آل تيمية، المسوّدة في أصول الفقه، ت: أحمد بن إبراهيم

الذروي، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1422هـ-2001م، 217/1.

وعليه؛ فإنّ هذا الوجه من أوجه المشقة ما دام غير واقع في الشريعة؛ والحاجة إنما هي مستمدة من الشريعة، وقد مرّت أدلّة اعتبارها من النقل، ثمّ إنها شرعت لتعالج ما كان واقعاً ومعتبراً شرعاً؛ فيتّضح من ذلك أنّها لا علاقة لها بهذا النوع من المشاقّ.

أمّا الوجه الثاني، والذي يتعلّق باختصاص المشقة بما كان مقدوراً عليه، إلاّ أنّها قد خرجت عن وصف المشقة المعتادة في الأعمال العادية. وممّا لا نزاع فيه، أنّ الشارع الحكيم لم يقصد إلى التكليف بنفس هذه المشقة من أجل الإعانات؛ لأنّ النصوص القطعية وردت بإحلال اليسر والتخفيف عن المكلفين، ورفع المشقة والحرص عنهم، كما أنّ ثبوت الرخص المقطوع بمشروعيتها لأجل التخفيف، يُحيل قصد الشارع إلى المشقة في التكليف؛ لأنّ الله تعالى لم يضع تعذيب النفوس سبباً للتقرب إليه، ولا لنيل ما عنده، ولو وقع ذلك لحصل التناقض في الشريعة؛ وهي منزهة عن ذلك.

وهذا النوع من المشاقّ بضربيه، كما أشار إليه الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى، هو الذي شرعت من أجله الترخّصات والتخفيفات؛ فمشقة المرض مثلاً رخصت لصاحبها الإفطار من الصوم، والتميم بدلاً عن الوضوء؛ لأنها خرجت عن حدّ المشقة التي تحصل من مجرّد الجوع والعطش أو برودة الطقس والماء، التي تعود عليها المكلف من خلال التزامه بتلك التكاليف. وكذلك ما يقع من إلزام المكلف نفسه بتكاليف مشروعة في الأصل، وبمبالغته في أدائها، وكثرة تنبّعه لتفاصيلها، وطول المداومة عليها؛ فإنه تحدث له مشقة تقطعه عن تلك الأعمال؛ وما دامت قد قطعت عن ذلك، فإنها خارجة عن المشقة المعتادة؛ ولذلك روعي فيها التخفيف بتلافيها قبل وجودها.

وعليه؛ فإنّ هذا النوع من المشقة بضربيه، ما دام أنّ الرخص والتخفيفات قد أُنيطت به؛ فهو النوع الذي له صلة بالحاجة الشرعية؛ وبيان ذلك كالآتي:

أما **الضرب الأول**، وهو ما يتعلّق بالمشقة الناشئة من أمر جزئيّ، والذي وُضع له الشرع الرّخص المشهورة؛ فإنّ للحاجيّات تعلّقًا وثيقًا به، من حيث إنّ الرّخصة والحاجة تعملان على رفع المشقة؛ كما أثبتنا ذلك في المبحث السابق. ثمّ إنّ المشقة مراتب؛ فمشقة المضطر إلى أكل الميتة ليست كمشقة المسافر الداعية له إلى قصر صلاته، وهاتان المشقتان ليستتا كالمشقة الحادثة بسبب حاجة الناس إلى العرايا المرخص فيها بالنّص!

وإذا ثبت أنّ المشقة مراتب؛ فإنّ الحاجيّات تعمل في حدود المشقة المتوسطة، والمشقة الدّنيا التي تقترب أحيانًا من المتوسطة، ولا تعمل على رفع القصوى منها لتعلّقها بالرّخصة الضرورية الواجبة. وهذا ما يُفسّر به تعريف الإمام الشاطبيّ للحاجيّات، لما قال: (فإذا لم تُراعَ دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة⁽¹⁾)، فهو لا يقصد المشقة القصوى. وممّا يؤكد ذلك؛ تفسيره للمشقة في تمام التعريف نفسه لمّا قال: (ولكنّه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقّع في المصالح العامّة)⁽²⁾؛ فلو كان يقصد المشقة القصوى لكان فسادها مساويًا للفساد المتوقّع في المصالح العامّة الضرورية. ومن هنا؛ فإنّ تعلّق الحاجيّات بالمشقة يكون خاصًا بما كان متوسطًا منها أو قريبًا من ذلك؛ ولا يشمل كلّ ربّ المشقة.

وأما **الضرب الثاني** من هذا الوجه من المشقة؛ وهو ما يتعلّق بالمشقة الناشئة من أمر كليّ، فقد راعاه الشرع بالتخفيف والتيسير أيضًا؛ وذلك بإيراد نصوص من الوحي تنهى عن التسبّب إليه، وتُحذّر السالك المتنقل من الوصول إلى مثل ذلك الحدّ، الذي يجعله في صورة المشقة الحاصلة من الأمور الجزئية كما في الضرب الأوّل. وإذا كانت المشقة الحاصلة من الضرب الثاني تصل إلى درجة المشقة الحاصلة من الضرب الأوّل، وهذا بنصّ الإمام الشاطبيّ

(1) الشاطبيّ، الموافقات 21/2.

(2) الشاطبيّ، الموافقات 21/2.

نفسه؛ فإنها تستحقّ مثل ما تستحقّه الأولى، من مشروعية الترخّص والتخفيف؛ وعليه، فما كان متوسطاً منها أو اقترب من ذلك؛ فإنه مراعى في مجال الحاجيات.

ثم إنّ هنالك نظراً آخر يجعل هذا الضرب "الثاني" داخلاً في رعي الحاجيات له؛ وهو أنه شابهة في ناحية معينة، مختلف تلك العقود التي أُبيحت مخالفة للقياس، كالسلم والإجارة وغيرها؛ إذ إنّ المنتفع بها لم يلتجئ إليها بدافع المشقة، بل قد لا ينتبه أصلاً إلى قدر المشقة التي كانت ستحلّ به لولا إباحتها، مع أنّ رعيها كان في أصل الحاجيات الكليات؛ فكذلك المشقة الحاصلة من الضرب الثاني؛ فإنّ المنتقل غير المداوم، والعبء الذي يتعد في عبادته عن التنطع والتكلف، لا يعرف قدر المشقة التي تقع عليه لو ترك باب المبالغات والتنطعات مفتوحاً، وأنها يمكنها أن تقطعه عن العبادة كلياً؛ ولذلك، نجد أنّ الشرع راعى تلك المشقة المتوخاة في كلا المثالين؛ فرفعها في مختلف تلك العقود حتى لا تتعطل مصالحهم المالية، ورفعها في مختلف النوافل؛ لأنّ العباد بحاجة إليها ليحفظوا أصول عباداتهم، وحتى لا تتعطل مصالح الدّين بما فيه من العبادات عموماً. ثم إنّ كليهما ثبتاً من خلال النظر الكلي لا الجزئي؛ أمّا هذا الضرب فنصّ الإمام نفسه على أنه نشأ من أمر كليّ، وأمّا إباحة تلك العقود والمعاملات؛ فإنّ آحاد الناس في بعض المعاملات قد لا يحتاجون إلى مثل تلك العقود، لكنّ عموم الناس لو منعوا من مثلها للاحقتهم المشقة؛ ولذلك قال الشاطبي في حقّ تلك العقود: (وإنما يكون مثل هذا داخلاً تحت أصل الحاجيات الكليات...) (1).

وإذا ثبت هذا، وتقرّر أنّ هذا النوع من المشقة بضريبه؛ هو الذي تتعلّق الحاجيات برفع ما توسط منه أو قارب؛ فإنّ هنالك مسألة بالغة الأهمية، ينبغي التنبية عليها؛ لأنها عين الاجتهاد فيما يلحق بالحاجيات من المشاق؛ وهي:

(1) الشاطبي، الموافقات 467/1.

ما الضابط الذي يمكننا من خلاله تقدير المشقة؛ فنعرف إن كانت معتادة أم خارجة عن المعتاد؟ وبناءً على ذلك؛ هل تُراعى بالترخص والتخفيف أم لا تراعى؟ وما الضابط في معرفة درجاتها الثلاث أيضاً؟

وَلِحَلِّ هذه المسألة، يمكننا الاقتباس مما أورده قُطبا علم المقاصد: أبو إسحاق الشاطبي، وعزّ الدّين بن عبد السلام.

يقول الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى مبيّناً حدود الضابط الذي به يُعرف إن كانت المشقة معتادة أم غير معتادة: (... وهو أنه إن كان العملُ يؤدّي الدوامَ عليه إلى الانقطاع عنه، أو عن بعضه، أو إلى وقوع خللٍ في صاحبه، في نفسه أو ماله، أو حالٍ من أحواله، فالمشقة هنا خارجة عن المعتاد، وإن لم يكن فيها شيءٌ من ذلك في الغالب، فلا يُعدُّ في العادة مشقةً...) (1).

وعليه؛ فإنّ معنى هذا الضابط، أنّ المشقة المعتبرة في جلب الرّخص والتخفيفات؛ هي المشقة الخارجة عن المعتاد؛ وضابطُ معرفة خروجها عن المعتاد، هو أن تؤدّي المداومة على عمل ما إلى الانقطاع عنه كلّاً أو جزءاً، أو أن تُحدث خللاً في نفس المكلف أو ماله أو في حال من أحواله.

وتفسيرُ هذا؛ أنّ المكلف مطالبٌ بالقيام بأعمال في الشرع والواقع في حياته الدّنيا، فإذا كان قيامه بأحد أفراد هذه الأعمال يُوقع عليه ضرراً، بحيث يشوّش عليه في نفسه أو في ماله أو فيما يتعلّق بحفظ الضروريات الخمس؛ فيعرضها للتلف؛ فإنه يُشرع له الأخذ من الرّخص والتخفيفات بما يحفظ عليه ضروريّاته، ويُجنّبها مفسادَ الخلل والتلف؛ وهذا شرطُ الضابط. أمّا شرطه الثاني؛ فهو إن كان قيامُ المكلف بأحد أفراد تلك الأعمال، شرعاً وواقعاً،

(1) الشاطبي، الموافقات 2/214.

يؤدّي به إلى الانقطاع عنه وهجره له كلّاً أو جزءاً؛ فإنه يُشرع له التخفّف من هذا العمل قبل وقوع الخلل أوّلاً..؛ فإنّ حَدَثَ ووقع الخلل من جرّاء المداومة أو التكلّف؛ فإنه يُلحق بأحكام الشطر الأوّل؛ لأنه يُصبح مشقّةً عينيّةً. والله تعالى أعلم.

لكن، يبقى الاستدلال ناقصاً من حيث اختصاص الرخصة والحاجة بتلك التخفيفات؛ فما الذي تختصّ به الحاجيات؟ وما الذي تحتويه الرخصة؟

ويمكننا الإجابة عن ذلك، بما نستفيده من كلام الإمام عزّ الدّين رحمه الله تعالى، عن المشقّة التي تنفكّ عنها العبادات غالباً؛ حيث قال:

(النوع الأوّل: مشقّة عظيمة فادحة؛ كمشقّة الخوف على النفوس والأطراف ومنافع الأطراف، فهذه مشقّة موجبة للتخفيف والترخيص؛ لأنّ حفظ المهج والأطراف لإقامة مصالح الدارين أولى من تعريضها للفوات في عبادة أو عبادات ثم تفوت أمثالها.

النوع الثاني: مشقّة خفيفة؛ كأدنى وجع في إصبع أو أدنى صداع أو سوء مزاج خفيف، فهذا لا التفات إليه ولا تعريج عليه؛ لأنّ تحصيل مصالح العبادة أولى من دفع مثل هذه المشقّة التي لا يؤوبه لها.

النوع الثالث: مشاقّ واقعة بين هاتين المشقّتين مختلفه في الحقّة والشدّة؛ فما دنا منها من المشقّة العليا أوجب التخفيف، وما دنا منها من المشقّة الدّنيا لم يوجب التخفيف إلا عند أهل الظاهر، كالحمى الخفيفة ووجع الضرس اليسير. وما وقع بين هاتين الرّبتين مختلف فيه، ومنهم من يُلحقه بالعليا، ومنهم من يُلحقه بالدّنيا، فكلّما قارب العليا كان أولى بالتخفيف، وكلّما قارب الدنيا كان أولى بعدم التخفيف...⁽¹⁾.

(1) عزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام 14/2.

ومن خلال كلامه هذا؛ يظهر أنّ النوع الأول يتعلّق بالرّخص خاصّة؛ لأنّ ما فيه يصل إلى حدّ الضرورة غالبًا. أمّا النوع الثاني؛ فمثله لا يُعنى بالتخفيف والترخّص، وهو خارجٌ عن اعتبار الحاجيّات والرّخص معًا، إلّا ما كان ممّن يُبالغ في التوسّع في الرّخص؛ كأهل الظاهر. وأمّا النوع الثالث؛ وهو ما كانت مرتبة المشقّة فيه متأرجحةً بين مشقّي النوعين السابقين؛ فإنه يُعدُّ التربة الصالحة لنبات الحاجة فيها ورعاية نتاجها؛ لأنه يخصّ المشقّة المتوسطة، التي أشار إليها الشاطبي في تعريف الحاجيّات.

وهو وإن كان يصعب ضبطُ مثل هذه المشقّة؛ لأنّ الناس يختلفون في إدراجها تحت أيّ نوع من الأنواع..، فقد تُدرج عند أحد في القصوى، وتُدرج عند غيره في المتوسطة، وكذلك الأمرُ بين المتوسطة والدنيا. ولذلك؛ فإنه إذا عزّ التحقّق والتأكّد؛ فالمرجعُ إلى غلبة الظنّ والتقريب ما أمكن؛ فإنه مسلكٌ شرعيٌّ تعبّد الله تعالى به عباده في كثير من مناحي الشريعة، وإنه لو طُلب منّا القطعُ والجزمُ في كلّ أمر، لأوقعنا ذلك في المشقّة الفادحة!

وفي هذا السياق يقول الإمام عزّ الدّين رحمه الله تعالى: (فإن قيل: المشاق تنقسم إلى ما هو في أعلى مراتب الشدّة، وإلى ما هو في أدناها، وإلى ما يتوسط بينهما، فكيف تُعرف المشاقّ المتوسطة المبيحة التي لا ضابط لها، مع أنّ الشرع قد ربط التخفيفات بالشدّيد والأشدّ والشاقّ والأشقّ، مع أنّ معرفة الشدّيد والشاقّ متعذرة؛ لعدم الضابط؟ قلنا: لا وجه

لضبط هذا وأمثاله إلا بالتقريب؛ فإن ما لا يُحدّ ضابطه لا يجوز تعطيله، ويَجِبُ تقريبه؛
تحصيلًا لمصلحته ودرءًا لمفسدته...⁽¹⁾.

أمّا عن طبيعة العلاقة بين المشقّة والحاجّيات من حيث التّسبّب، فإنه يمكننا أن
نُرجِعَ الحديث عنها إلى ما بعد الحديث عن الحرج؛ لأنّ الكلام عنهما واحدٌ، إن شاء الله
تعالى.

وأما الوجه الثالث؛ من الأوجه الاصطلاحية الخاصة بالمشقّة عند الإمام الشاطبي،
والذي يتعلّق باختصاص المشقّة بالمقدور عليه، وأنّ هذه المشقّة لا تُتعب النفس فتخرجها
عن وصفها المعتاد؛ إلا أنّ تكليفها بهذا العمل مقارنةً بما كانت عليه قبل التكليف؛ يُعدّ
مشقّةً بهذا الاعتبار.

وكما هو معلوم في الشرع؛ فإنّ الشارع الحكيم قصّد إلى التكليف بما يلزم فيه كُلفه
ومشقّة ما، ولكن لا تُسمّى في العادة المستمرة مشقّةً كتلك المشار إليها في الوجه السابق،
كما لا يُسمّى في العادة مشقّةً؛ طلبُ المعاش بالتحرفّ وسائر الصناعات؛ لأنه ممكن معتاد لا
يُقطع ما فيه من الكلفة عن العمل في الغالب المعتاد، بل أهلُ العقول وأربابُ العادات
يُعدّون المنقطع عنه كسلاناً، ويذمّونه بذلك، فكذلك المعتاد في التكليف. وإلى هذا المعنى
يرجع الفرقُ بين المشقّة التي لا تُعدّ مشقّةً عادةً، والتي تُعدّ مشقّةً.

وإذا تقرّر هذا، فما تضمّن التكليفُ الثابت على العباد من المشقّة المعتادة أيضاً ليس
بمقصود الطلب للشارع من جهة نفس المشقّة، بل من جهة ما في ذلك من المصالح العائدة

⁽¹⁾ العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام 20/2. ولذلك لمّا ذكر الدكتور أحمد الريسوني معاني التقريب، جعل
المعنى المشترك بينها هو: (مقاربة التمام والمنتهى دون الوصول إليه). انظر: نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها
في العلوم الإسلامية، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 2009م، ص 29.

على المكلف⁽¹⁾؛ من مثل تربيته لنفسه بإخراجها من دائرة الخمول والكسل المعتاد، إلى شيء من العمل والاجتهاد الذي يهدب النفس.

وعليه؛ فإنّ (المشقة ليس للمكلف أن يقصدها في التكليف نظرًا إلى عظم أجرها، وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته من حيث هو عمل⁽²⁾).

وهذا النوع من المشاق، هو الذي أشار إليه الإمام العزّ بن عبد السلام عند حديثه عن المشقة التي لا تنفك عنها العبادات غالبًا؛ حيث قال رحمه الله تعالى: (...مشقة لا تنفك العبادَةُ عنها؛ كمشقة الوضوء والغُسل في شدة السبرات، وكمشقة إقامة الصلاة في الحرّ والبرد، ولا سيّما صلاة الفجر، وكمشقة الصوم في شدة الحرّ وطول النهار، وكمشقة الحجّ التي لا انفكاك عنها غالبًا، وكمشقة الاجتهاد في طلب العلم والرحلة فيه... فهذه المشاقُّ كلّها لا أثر لها في إسقاط العبادات والطاعات ولا في تخفيفها؛ لأنها لو أثرت لفاتت مصالح العبادات والطاعات في جميع الأوقات أو في غالب الأوقات، ولفات ما رُتب عليها من المثوبات الباقيات، ما دامت الأرضُ والسموات⁽³⁾).

وما دام مثلُ هذا النوع من المشاق لا يُراعى في باب الرّخص والتخفيفات؛ فإنه لا يتعلّق بأحكام الحاجيات.

وأما الوجه الرابع؛ عند الإمام الشاطبيّ، فهو كالتّمة للوجه الثالث، بحيث ينتج عنه ويلزم؛ وهو ما يتعلّق بالمشقة الحاصلة من مخالفة هوى النفس لما تعودت عليه، بتكليفها بالمعتاد طبعًا. ويبيّن ذلك؛ أنّ مخالفة ما تهوى الأنفس شاقٌّ عليها، ويصعب خروجها عنه،

⁽¹⁾ انظر: الشاطبيّ، الموافقات 214/2-215، بتصرف.

⁽²⁾ الشاطبيّ، الموافقات 222/2.

⁽³⁾ العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام 13/2-14.

ولذلك بلغ أهلُ الهوى في اتباعه مبالغ لا يبلغها غيرهم، كحال من بُعث إليهم رسولُ الله صلى الله عليه وسلم من المشركين وأهل الكتاب، وغيرهم ممن صَمَّ على ما هو عليه، حتى رَضُوا بإهلاك النفوس والأموال، ولم يَرْضُوا بمخالفة الهوى؛ حتى قال تعالى: ﴿ أَفَرَأَيْتَ مَنْ أَخَذَ إِلَهَهُ هَوْنَهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ ﴾ (1).

ولكنَّ الشارعَ إنما قَصَدَ بوضع الشريعة إخراجَ المكلف عن اتباع هواه، حتى يكون عبداً لله؛ فمخالفةُ الهوى إذن ليست من المشقَّات المعتبرة في التكليف، وإن كانت شاقَّةً في مجاري العادات؛ إذ لو كانت معتبرةً حتى يُشرع التخفيفُ لأجلها، لكان ذلك نقضاً لما وُضعت الشريعة له، وذلك باطلٌ، فما أدى إليه مثله (2).

وإذا تقرَّرَ هذا؛ فإنَّ الحاجيات لا تتعلَّقُ برفع هذا النوع من المشاقِّ، لأنه غيرُ معتبر ومدفوعٌ بأصل المقصد من وضع الشريعة كما سبق بيانه؛ وهو إخراجُ المكلف عن داعية هواه.

وعليه؛ فإنَّ الحاجيات لا تتعلَّقُ إلا برفع جزء من المشقَّة غير المعتادة، فيما توسَّطَ منها أو قارب، وهي المندرجة ضمن الوجه الثاني من الأوجه التي قرَّرها الإمام الشاطبي. أمَّا بقيَّة الأوجه الأخرى؛ كالأول الذي لا يقع أصلاً، والثالث والرابع اللذين لا يشملهما التخفيفُ والترخُّص؛ فإنه لا تتعلَّقُ لأحكام الحاجيات بها؛ والله تعالى أعلم.

(1) سورة الجاثية، الآية 23.

(2) الشاطبي، الموافقات 2/264، بتصرف.

المبحث الرابع: رفع الحرج وصلته بالحاجة.

تمهيد:

وبعد أن أنهينا الكلام عن المشقة، وبيّنا ما يتصل منها بالحاجة وما لا يتصل؛ يأتي الدور على الحرج، وهو قرين المشقة في غالب أقوال العلماء؛ إذ حيث تُرفع المشقة يُرفع الحرج معها غالباً؛ لنبيّن حقيقته، ثم ما يتعلّق منه بالحاجيات.

المطلب الأوّل: تعريف الحرج.

الفرع الأوّل: الحرج في اللغة:

جاء في اللسان؛ قوله: (الحرج والحرج: الإثم. والخارج: الآثم...) (1). إلا أنه في الوضع العربي، قد تأتي معاني بعض الكلمات معاكسة ومخالفة لألفاظها؛ ومنها ما يتعلّق بالحرج؛ فقد ورد في اللسان أيضاً: (والحرج والحرج والمتحرج: الكاف عن الإثم. وقولهم: رجل متحرج، كقولهم: رجل متأثم ومتحوب ومتحنث، يُلقب الحرج والحنت والحوب والإثم عن نفسه... قال الأزهري: وهذه حروف جاءت معانيها مخالفة لألفاظها...) (2).

ثم ورد المعنى اللغوي للحرج الذي قد يكون قريباً جداً من المعنى الاصطلاحي المتداول عند الأصوليين؛ حيث قال في اللسان: (والتحريج: التضييق؛ وفي الحديث: «حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج» (3). قال ابن الأثير: الحرج في الأصل الضيق، ويقع على الإثم والحرام؛ وقيل: الحرج أضيّق الضيق؛ فمعناه أي لا بأس ولا إثم عليكم أن تحدثوا عنهم ما

(1) ابن منظور، لسان العرب 2/233.

(2) ابن منظور، لسان العرب 2/233.

(3) رواه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم 3461.

سمعتهم...، ورجل حرج وحرج: ضيق الصدر... والحرج: الضيق. وحرج صدره يحرج حرجًا: ضاق فلم ينشرح لخير... وقال الزجاج: الحرج في اللغة أضيّق الضيق، ومعناه أنه ضيق جدًا.⁽¹⁾ ولا شك أنّ معنى الضيق عمومًا وأضيّق الضيق خصوصًا يُوقعان الإنسان في شدة وعُسْر يعكّران عليه صفو عيشه الطبيعي، بحيث يُصبح سائلًا عن التخفيف والتفريج للخروج ممّا هو فيه.

وممّا جاء في معناه اللغويّ أيضًا، ما أورده الشاطبيّ في الموافقات؛ فعن عبيد بن عمير، أنه جاء في ناس من قومه إلى ابن عباس، فسأله عن الحرج، فقال: أولستُم العرب؟! فسألوه ثلاثًا، كلّ ذلك يقول: أولستُم العرب؟! ثم قال: ادع رجلاً من هذيل، فقال له: ما الحرج فيكم؟ قال: الحرجة من الشجر ما ليس له مخرج. قال ابن عباس: ذلك الحرج؛ ما لا مخرج له. فانظر كيف جعل الحرج ما لا مخرج له... وأصل الحرج الضيق، فما كان من معتادات المشقّات في الأعمال المعتاد مثلها، فليس بحرج لغةً ولا شرعًا⁽²⁾.

الفرع الثاني: الحرج في الاصطلاح:

والحرج أيضًا من المصطلحات التي لم تلق تلك العناية اللازمة من حيث التعريف، رغم أنّ رسمه ومعناه متداولٌ في كتب أهل العلم. لكنّ الظاهر أنه لما كان معناه اللغويّ يفني بغرض فهمه وتقريبه للأذهان؛ لم يتكلّف العلماء زيادةً إيضاحه.

⁽¹⁾ ابن منظور، لسان العرب 2/233-234.

⁽²⁾ انظر: الشاطبيّ، الموافقات 2/272-273.

إلا أنه يوجد من المعاصرين من تصدّى لتعريفه؛ حيث قال فيه: (الخرج: كل ما أدى إلى مشقة زائدة في البدن أو النفس أو المال حالاً أو مآلاً)⁽¹⁾.

والظاهر أنه وصل إلى هذا التعريف بعدما عرج بالذكر والتحليل لجملة من المصطلحات القريبة من الحرج والمقابلة له؛ حيث تكلم عن المشقة غير المعتادة، وعن اليسر والوسع، وعن تفسيرات الحرج نفسه الوارد في نصوص الشرع. كما يظهر أيضاً أنه اعتمد في تعريفه هذا على أنواع المشقة وأوجهها التي أشار إليها الإمامان عز الدين والشاطبي، والتي سبقت الإشارة إليها في بحث المشقة؛ وهذا مما يُعاب عليه في هذا التعريف، فقد قام بذكر تلك الأقسام فيه؛ وقد مرّ معنا في بداية البحث عند نقدنا لكثير من تعريفات الحاجة أنّ ذكر الأقسام والأنواع والأحكام لا يحسن في مقام التعريف.

والحقيقة أنّ الحرج والمشقة لا يتعدان كثيراً من حيث المعاني والمضامين؛ إذ إنّ كثيراً من العلماء إذا ذكر معنى أحدهما عزز ذلك المعنى بذكر الآخر، بل ويجعل المتسبب إليهما واحداً؛ فهذا تعريف الإمام الشاطبي للحاجيات، يُبين كيف أنّ الإمام قرن بينهما في التسبب والظهور؛ فيقول: (أنها مُفتقرٌ إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة)⁽²⁾؛ فجعل الضيق الذي هو من معاني الحرج والمشقة باعتبار الوضع العربي، يؤدي إليهما معاً. ثم قال بعد ذلك: (فإذا لم تُراعَ دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة)⁽³⁾؛ فوضّح رحمه الله تعالى أنّ إهمال أحكام الحاجيات بعدم مراعاتها في تصرفات المكلفين يدخل عليهم الحرج والمشقة معاً.

⁽¹⁾ صالح بن حميد، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، ضوابطه وتطبيقاته، د ط، 1401-1402هـ/ 1981-1982م، ص 47.

⁽²⁾ الشاطبي، الموافقات 21/2.

⁽³⁾ الشاطبي، الموافقات 21/2.

وعليه؛ فإنَّ المعنى الاصطلاحيَّ للخرج لا يبيِّد كثيراً عن المعنى الاصطلاحيَّ للمشقة؛ بحكم أنَّ كليهما لم يتعرَّض له العلماءُ بالتعريف اكتفاءً منهم بالمعاني اللغويَّة لكليهما، فقد قد مرَّ معنا في التعريف اللغويَّ للمشقة أنَّها الجهدُ والخرج والضيقُ، والخرجُ قد جاء فيه - وإنه حديثُ عهدٍ بالذِّكر - على أنه الضيقُ أيضاً. ثمَّ إنَّ إطلاقَهما عند علماء الأصول لا تكادُ تختلف، وأنَّ أسبابَهما ومسبباتَهما لا تكادُ تختلف أيضاً. ولذلك؛ فإنِّي سأكتفي بذلك التقريب السابق الذي جمعتُ فيه معاني المشقة؛ وهو: (حالة من الشدَّة والعسر تقع على المكلف؛ بحيث يُمكنُها أن تعطلَّه عن اكتساب مصالح معتبرة، أو تصعب عليه اكتسابها)؛ من أجل الدلالة على معنى الخرج، وتبيين صلته بالحاجة.

أو قد أجعل المشقة - بما قرَّبتُها به من ألفاظ - خاصَّةً بالشَّقِّ الحسيِّ للمكلف، والخرج بما يحمله من الضيق والعسر؛ يكون مختصاً بالشَّقِّ المعنويِّ له.

ولعلَّ في الخرج معنىً أخصَّ ممَّا هو في المشقة؛ فلئن كانت المشقة مراتب: قصوى ووسطى ودنيا؛ فإنَّ الخرج، لا يكون فيما كانت المشقة فيه دنيا؛ اعتماداً على قول الشاطبيِّ السابق ذكره: (وأصلُ الخرج الضيق، فما كان من معتادات المشقَّات في الأعمال المعتاد مثلها، فليس بخرج لغةً ولا شرعاً)⁽¹⁾.

(1) الشاطبيِّ، الموافقات 2/273.

المطلب الثاني: علاقة الحرج بالحاجة.

هذا، وسأناقش صلة الحرج بالحاجيات من خلال الفرعين الآتيين:

الفرع الأول: كونه حرجاً يُنزل على المكلف ضيقاً وعسراً:

وهو في هذا المقام يُشبه المشقة؛ وعليه يمكننا الآن أن نبين وجه العلاقة السببية بين الحرج والمشقة من جهة، والحاجيات من جهة أخرى، وهو ما أشرت إليه في مطلب بحث المشقة، وأرجأت الحديث عنه إلى مطلب بحث الحرج؛ فنقول:

في كلام الإمام الشاطبي السابق، والذي يخص من خلاله تعريف الحاجيات: (فإذا لم تُراعَ دَخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة)، نلاحظ أنّ الإمام رحمه الله تعالى ربط بين الإخلال بالحاجيات ودخول الحرج المشقة؛ بمعنى أنه إذا أهملنا أعمال الحاجيات ولم نُراعِها؛ ظهر الحرج والمشقة؛ فيفهم منه أنه إذا لاح الحرج والمشقة فإنهما يستدعيان أحكام الحاجيات لرفعهما؛ ومن هنا كانت المشقة والحرج سببين من أسباب ورود أحكام الحاجيات.

فمجرد الافتقار ليس هو الحاجة كما يظن البعض، وإنما الحاجة مركبة: من الافتقار الذي يستدعي التوسعة والتخفيف، ومن إحلال أحكام التوسعة والتخفيف لرفع حرج ومشقة ذلك الافتقار. والدليل على ذلك أيضاً؛ قول الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى لما تحدّث عن أنّ كلّ مرتبة من هذه المراتب -ويقصد الضروريات والحاجيات والتحسينيات- ينضم إليها ما هو كالتممة والتكملة مما لو فرضنا فقدّه لم يُخلل بحكمتها الأصلية؛ فقال: (وأما الثانية -ويقصد الحاجيات- ... ومن ذلك الجمع بين الصلاتين في السفر الذي تُقصر فيه الصلاة، وجمع المريض الذي يخاف أن يُغلب على عقله؛ فهذا وأمثاله كالمكمل لهذه

المرتبة، إذ لو لم يُشرع لم يُخلَّ بأصل التوسعة والتخفيف⁽¹⁾. فالملحوظ أنه عبّر بالتوسعة والتخفيف بدلاً عن الحاجيات، وتقدير ذلك أن يكون قوله: "إذ لو لم يُشرع (ذلك المكمل) لم يُخلَّ بأصل (مرتبة الحاجيات) التي هي التوسعة والتخفيف.

كما يقول الشيخ عبد الله بن بية أيضاً: (وفي معناها الأصولي -ويقصد الحاجة- هي كَلِّيٌّ أَوْرَثَ عَدْمَ اعْتِبَارِهِ مَشَقَّةً وَحَرْجًا لِلْعَامَّةِ، وَأَدَّى اعْتِبَارُهُ إِلَى سَهْوَةٍ وَيَسْرٍ...)⁽²⁾؛ وهو يفيد بأن إهمال الحاجيات يُورث المشقة والحرَج. ولَمَّا كانا مرفوعين شرعاً؛ فإنَّ ظهورهما يكون سبباً في إعمال أحكام الحاجيات التي اختصت بذلك الرفع.

وإذا تقرّر هذا؛ فإنه لا يمكننا أن نعتبر أنّ الحاجة الاصطلاحية، والتي تُلقب عند بعض الأصوليين بأصل التوسعة والتخفيف؛ هي سببٌ من أسباب المشقة كما يراها بعضُ الباحثين المعاصرين⁽³⁾، لأنّ التوسعة لا تكون سبباً في المشقة، بل العكس هو الصحيح؛ أن تكون المشقة هي السبب في إحلال التوسعة والتخفيف. ولعلّ هذا المعنى هو من المعاني التي شاركت في صياغة تلك القاعدة المشهورة: "المشقة تجلب التيسير"؛ لأنّ التيسير من معاني التوسعة والتخفيف، ولا شك أنّ معناها: المشقة تستدعي التيسير وتتسبب في إحلاله.

ثم إنّ المقام مقام بيان وجه العلاقة والصلة بين المعاني والمصطلحات؛ فينبغي أن يُنظر إليها في سياقها، ولا يصحُّ الاجتزاء والاقطاع؛ والحاجة الاصطلاحية الأصولية تُعتبر من هذا النوع، فلا يصحُّ اقتطاع معنى الافتقار بمفرده عن بقية المعاني التي تُبين حقيقة الحاجة.

⁽¹⁾ الشاطبي، الموافقات 25/2.

⁽²⁾ عبد الله بن بية، صناعة الفتوى، ص 294.

⁽³⁾ ذهب إلى ذلك الدكتور يعقوب الباحثين في كتابه قاعدة المشقة تجلب التيسير، ص 28، والدكتور أحمد

الرشيد في كتابه الحاجة وأثرها في الأحكام 68/1.

والظاهر أنه من اعتبر أنّ الحاجة هي سببٌ من أسباب المشقة، قد غلب المعنى اللغويّ لكلا المصطلحين على المعنى الأصوليّ الاصطلاحيّ؛ إذ بالنظر إلى معنى الحاجة اللغويّ نجد أنه يشمل الافتقار والاضطرار، ولا شك أنّ ذلك الافتقار إذا بلغ مبلغاً معيّنًا تسبّب في إحداث جهد وضيق؛ وهو معنى المشقة، والله أعلم.

وإذا ثبت هذا، وصارت المشقة والخرج سببَيْن من أسباب الحاجيات؛ فإنه لا يحسن بنا أن نترك المشقة والخرج من غير تقييد، لأنه ينبغي علينا أن نحدّد رتبتهما في هذا المقام؛ فنقول: إنّها المشقة المتوسطة وما يُعادلها من الخرج؛ لأنّ الدرجة القصوى من المشقة والخرج لا يمكن للحاجيات رفعهما؛ لأنهما يدخلان في أحكام الضرورات والرخص الواجبة.

الفرع الثاني: كون الخرج مرفوعًا؛ وهو المُسمّى برفع الخرج.

رفع الخرج هو مبدأ عظيم من مبادئ هذه الشريعة السّميحة، وهو من المقاصد العامّة التي لحظت في جميع أبواب الشريعة، وهو الذي تضافت الأدلّة من القرآن الكريم والسنة النبويّة الشريفة⁽¹⁾ على اعتباره وإرسائه منهجًا ينعّم من خلاله الناس بتجنّب ما فيه كلفة ومشقة، وهو يهدف إلى رفع ذلك الضيق الواقع على المكلفين، وإحلال اليسر والتوسعة والتخفيف بدلًا منه؛ وهو بهذا يُطابق الحاجيات فيما كان واقعًا تحت تصرّفها.

ومن حكّم رفع الخرج عن المكلف عمومًا، ما أشار إليه الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى؛ حين قال: (فاعلم أنّ الخرج مرفوع عن المكلف لوجهين:

أحدهما: الخوف من الانقطاع من الطريق، وبغض العبادة، وكرهة التكليف، وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو ماله أو حاله.

(1) يقول الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى: (إنّ الأدلّة على رفع الخرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع...).

والثاني: خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع، مثل قيامه على أهله وولده، إلى تكاليف أحر تأتي في الطريق، وربما كان التوغل في بعض الأعمال شاغلاً عنها، وقاطعاً بالمكلف دونها، وربما أراد الحمل للطرفين على المبالغة في الاستقصاء، فانقطع عنهما. (1).

وبتدقيق النظر أكثر في مبدأ رفع الحرج؛ نجد أنه على ضربين:

الأول: رفع الحرج بعد وقوع الفعل؛ وهو الذي يتعلّق بما يصدر عن المكلف من خلال أسباب هي من طبيعة جبلة الإنسان وأصل خلقته؛ فالخطأ والنسيان والتوم والغفلة وغيرها تعرض للمكلف فتجعله يُصدر أفعالاً مخالفةً لأمر الشارع ومقصوده، وهو بذلك يستحقّ المؤاخذه في الأصل. إلا أنّ الشارع الحكيم، ولرحمته الواسعة بالخلق، شرع لهم مبدأ رفع الحرج عنهم؛ تيسيراً وتخفيفاً لما يجدونه من ضيق وعُسْر بعد الوقوع في المخالفة.

وهذا الرفع كما يكون في حقوق الله تعالى برفع الإثم والجناح عن المكلف، يكون في حقوق العباد في حدود معيّنة؛ فلا يُعامل من ثبت نسيانه أو خطؤه في حقوق غيره (2)، كمن كان مستجمعاً لكافة مقومات أهليته؛ ولا ريب أنه لو لم يُعامل من خلال هذا المبدأ العظيم، لبلّغ به الضيق والعُسْر مبلغاً كبيراً.

ومما يتصل بهذا الضرب أيضاً، ما يراه المكلف شاقاً عليه من التكاليف أحياناً إذا وقع في ظرف خاص لا يمكنه من استيفاء فعل المأمورات واجتناب المنهيات؛ فإنه إذا علم أنه بإمكانه ترك بعض الأوامر وفعل بعض المناهي مدّة ذلك الظرف الخاص، رفع عنه الحرج

(1) الشاطبي، الموافقات 2/233.

(2) انظر: ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1،

1406 هـ - 1986 م، 87/1.

والضيق من خلال ذلك. وهو بهذا يكون قد اندرج في أحكام الحاجة الخاصة التي ترفع هذا النوع من الحرج؛ المتمثل في إباحة ترك الواجب وفعل المحرم، مع الاقتصار على موضع الحاجة فيه.

الثاني: رفع الحرج قبل حصول الفعل؛ وهو الذي يتعلّق بما شرع من الأحكام، مبنياً على التخفيف ابتداءً، ويظهر ذلك في كلّ التشريعات؛ إذ لم يقصد الشارع الحكيم إلى التكليف بما فيه كلفةٌ وحرَجٌ أبداً، بل شرع سبحانه وتعالى لعباده من الأحكام ما ينفعهم في الدارين، بما يتناسب مع طاقتهم وجهودهم من غير مشقّة ولا ضرر. وما قد يظهر من الجهد والمشقّة في مختلف التكاليف؛ فهو ليس مقصوداً لذاته، وإنما لِمَا يعود بالمصلحة عليهم من تربية النفس وتهذيبها بشيء مخالف للمألوف من الراحة والحمول.

وهو بهذا يكون قد التقى مع الحاجة العامّة فيما يكون تحت أحكامها؛ من مثل إباحة مختلف تلك العقود المستثناة من الأصول قبل وقوع الحرج والمشقّة على الناس. لكنّ الظاهر أنّ هذا الضرب من رفع الحرج أعمُّ من الحاجة العامّة؛ فإنه يشمل جميع أبواب التشريع.

المبحث الخامس: المُستثنيات في الشرع (ما جاء على خلاف

القياس)، وصلتها بالحاجة.

تمهيد:

وبعد بيان المشقة والحرَج، وعلاقتها بالحاجة، ننتقل إلى مسلك آخر في التشريع، وهو ما جاء على خلاف القياس؛ حيث إنَّ كثيراً من الأحكام ثبت تشريعها للمكلفين عن طريق الاستثناء من الأصول والقواعد العامة، وذلك لتحقيق مصلحة تعود عليهم، أو لدرء مفسدة كانت ستُعيقهم عن تحصيل ما ينفعهم. وبيان حقيقة هذا المسلك، وصلته بالحاجة، فإنه يمكننا أن نأخذ بالدراسة والتحليل؛ من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: مفهوم "ما جاء على خلاف القياس":

إنَّ الله تعالى شرع لعباده السَّعي في تحصيل مصالح في الدارين، بحيث تجمع كلَّ قاعدة من قواعد تحصيل المصالح علَّةً واحدة، ثم استثنى منها ما في مُلابسته مشقة شديدة أو مفسدة تُزبي على تلك المصالح. وكذلك شرع لهم السَّعي في درء مفسد في الدارين أو في إحداهما، بحيث تجمع كلَّ قاعدة من قواعد درء المفسد علَّةً واحدة، ثم استثنى منها ما في اجتنابه مشقة شديدة أو مصلحة تُزبي على تلك المفسد. وكلُّ ذلك، كان منه سبحانه وتعالى رحمةً بعباده، ونظراً لهم ورفقاً بهم، ويُعبَّر عن ذلك كَلِّه بما خالف القياس. وهو جارٍ في العبادات والمعاوضات وسائر التصرفات⁽¹⁾.

بمعنى أنَّ الأحكام تثبت في الأصل على طريقة معيّنة معهودة في الشرع، وثبوئها بتلك الطريقة يحقّق للناس مصالحهم ويجعلها تطرد لهم في كلِّ الأحوال. إلاّ أنه في بعض

(1) العرّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام 283/2، بتصرف.

الأحوال القليلة، وحيث ينتظر المكلف أن يتمَّ حكم مسألة ما على نفس تلك الطريقة المعهودة؛ يحصل النقض⁽¹⁾، ويخرج حكم هذه المسألة عن القياس المعهود المستمر، باستثناءه من حكم أمثاله ونظرائه؛ لأنَّ المصلحة المتضمنة في أمثاله لا يمكن أن تُحقَّق من خلاله، بل إنَّ الاعتبار الجديد الذي من خلاله حصل هذا الاستثناء، هو الكفيل بتحصيل نوع آخر من المصالح.

وقاعدة الاستثناء هذه ليست دليلاً مستقلاً، أو مصدرًا للتشريع، وإنما هي خطة تشريعية، لا تكاد تجد أحدًا من أئمة الاجتهاد بالرأي إلا وعمل بمقتضاها في معالجة الواقع، ولا سيَّما أئمة المذاهب الأربعة؛ بدليل أنَّ الحكم المستثنى يقوم على مصلحة حاجية مرسلة، تستند إلى أصل عام مقرر في مصادر التشريع الأصلية: الكتاب والسنة والإجماع⁽²⁾.

وإذا ثبت هذا؛ فإنَّه يلزم النظر في هذه المستثنيات، أو الأحكام التي ثبتت على خلاف القياس؛ لنرى إنَّ كانت قسماً واحداً عند علماء الأصول، أم أنها أقسام بحسب اعتبارات مختلفة. وإن كانت أقساماً، فإنه يمكننا أن نأخذ بعضها؛ لنقف على ما له صلة بالحاجة وما لا صلة له بها؛ وذلك في المطلب الآتي:

(1) هذه الكلمة قالها الإمام أبو حامد الغزالي في كتابه: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ت: محمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1390هـ-1971م، ص 650.

(2) انظر: فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق - سوريا، بيروت - لبنان، ط3، 1429هـ-2008م، ص 475.

المطلب الثاني: علاقة ما جاء على خلاف القياس بالحاجة.

ولنأخذ تقسيم الإمام الغزالي رحمه الله تعالى؛ لِمَا فِيهِ مِنَ الْبَيَانِ وَالتفصيل. فالإمام يرى أنّ الخارج عن القياس يُطلق على أربعة أقسام مختلفة⁽¹⁾؛ فإنه يُطلق تارة على ما استثنى من قاعدة عامّة، وتارة على ما استفتح ابتداءً من قاعدة مقرّرة بنفسها لم تُقطع من أصل سابق. وكلّ واحد من المستثنى والمستفتح ينقسم إلى ما يُعقل معناه وإلى ما لا يُعقل معناه؛ فهي إذن أربعة أقسام:

القسم الأول: ما استثنى من قاعدة عامّة وخصّص بالحكم، ولا يُعقل معنى التخصيص، فلا يُقاس عليه غيره؛ لأنه عُلِمَ أنّ الحكم ثبت في محله على الخصوص، وإذا أردنا القياس عليه أبطلنا الخصوصَ المعلوم بالنصّ؛ ولا سبيلَ إلى إبطال النص بالقياس.

ومثاله: ما فهم من تخصيص النبيّ عليه الصلاة والسلام واستثنائه في تسع نسوة، وفي نكاح امرأة على سبيل الهبة من غير مهر⁽²⁾، وما ثبت من تخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده⁽³⁾، وتخصيصه أبا بردة في العناق أنّها تجزي عنه في الأضحية⁽⁴⁾، فهذا لا يُقاس عليه؛

⁽¹⁾ انظر هذه الأقسام وتفصيلها: الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ - 1993م، ص 325-327. وانظر كذلك: عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار 304/3-305.

⁽²⁾ وذلك مُستفاداً من قوله تعالى: ﴿وَأَمْرًا مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا

خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾. سورة الأحزاب، الآية: 50.

⁽³⁾ ودليله: أن النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ابتاعَ فرساً من أعرابي، فاستتبعه النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ليقضيه فَمَنْ فرسه، فأسرَعَ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ المشي وأبطأ الأعرابي، فطَفِقَ رجالٌ يعترضون الأعرابي فيساومونه بالفرس، ولا يشعرون أنّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ابتاعه، فنادى الأعرابي رسولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقال: إن كنت مبتاعاً هذا الفرسَ وإلا بعته، فقام النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حين سمع نداء الأعرابي فقال: «أو ليس قد ابتعته منك؟» فقال الأعرابي: لا، والله ما بعته، فقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «بلى قد ابتعته منك»،

لأنه لم يثبت ورود النسخ للقاعدة السابقة، بل ورد الاستثناء مع إبقاء القاعدة؛ فكيف يُقاس عليه؟

والظاهر أنّ هذا القسم لا صلة له بالحاجيات؛ لأنه لا يتعلّق في الغالب برفع حرج أو مشقّة عن المستثنى في حقّهم، بل قد يكون ذلك الاستثناء لبيان زيادة فضلٍ وشرفٍ للمُستثنى لهم، والله تعالى أعلم.

القسمُ الثاني: ما استثنى من قاعدة عامّة، ويكون هذا المستثنى معقول المعنى؛ فهذا ما يُقاس عليه كلُّ مسألة دارت بين المستثنى والمستبقى، وشارك المستثنى في علّة الاستثناء. ولا شك أنّ هذا القسم هو الذي له صلة بالحاجيات، لأنه عُلم أنّ كثيراً من العقود في باب المعاملات أُبيحت لمصلحة المكلفين؛ ومعلوم أيضاً أنّ الغالب في باب المعاملات والعادات مما يُتعلّل معناه. فإذا علمنا أنّ تلك الإباحة إنما كانت استثناءً من قواعد عامّة وأصولٍ كليّة؛ حكّمنا أنّها تدخل تحت هذا القسم. ثم إنّ الإمام الغزالي رحمه الله تعالى قد مثّل لهذا القسم

فطفق الأعرابي يقول: هلّمّ شهيداً، فقال خزيمه بن ثابت: أنا أشهد أنك قد بايعتّه، فأقبل النبيّ صلى الله عليه وسلم على خزيمه فقال: «بم تشهد؟»، فقال: بتّصديقك يا رسول الله؛ «فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادةً خزيمه بشهادة رجلين». رواه أبو داود، أوّل كتاب الأفضية، باب إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز له أن يقضي به، رقم 3607، والنسائي، كتاب البيوع، التسهيل في ترك الإشهاد على البيع، رقم 4647، وأحمد في تمّة مسند الأنصار، حديث خزيمه بن ثابت، رقم 21883. وصحّحه الألباني في صحيح وضعيف النسائي، رقم 4647، 219/10.

(١) ودليله: عن البراء، قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم النحر بعد الصلاة فقال: «من صلى صلاتنا ونسكنا فقد أصاب النسك، ومن نسك قبل الصلاة فنسك شاة لحم». فقام أبو بريدة بن نيار فقال: يا رسول الله، والله لقد نسكنا قبل أن أخرج إلى الصلاة، وعرفت أنّ اليوم يوم أكلٍ وشربٍ، فتعجّلْتُ فأكلتُ وأطعمتُ أهلي وجيرانِي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تلك شاة لحم»؛ فقال: إنّ عندي عناقاً جدعةً، وهي خَيْرٌ من شاتي لحم فهل تُجزئ عني؟ قال: «نعم، ولكن تُجزئ عن أحدٍ بعدك». رواه أبو داود، كتاب الأضاحي، باب ما يجوز من السنن في الضحايا، رقم 2800. وصحّحه الألباني في صحيح وضعيف سنن أبي داود، رقم 2800.

باستثناء العرايا؛ حيث قال: (مثاله استثناء العرايا؛ فإنه لم يرد ناسخًا لقاعدة الرِّبا ولا هادِمًا لها، لكن استثنى للحاجة، فنقيس العنب على الرُّطب؛ لأننا نراه في معناه.)⁽¹⁾.

والذي يَهْمُنَا في هذا المقام بدرجة أكبر هو تعلق هذه الأقسام بالحاجة، أمّا ما يجري فيه القياس أو لا يجري؛ فإنّ ذلك له موضع آخر إن شاء الله تعالى⁽²⁾. وعليه؛ فإنه يمكننا أن نُلحِق كثيرًا ممّا أُبيح من العقود على خلاف القياس بهذا القسم؛ لأنه في معنى العرايا أو أشدّ، ولأنّ القواعد المستثناة منها لم تُنسخ بهذه الأحكام ولم تُهدم. فحاجة الناس إلى الإجارة خاصّة؛ أشدّ وأكثر إلحاحًا من الحاجة إلى العرايا، ومن دون عقد الإجارة يتعطل كثيرٌ من مصالح الخلق⁽³⁾، ومعلوم أنّ الإجارة خولفت فيها قاعدة النهي عن بيع المعدوم، وكذلك بيع السلم، والمساقاة والمزارعة؛ فكلّها عقودٌ منافع تتم فيها الاستثناء من هذه القاعدة.

القسم الثالث: القاعدة المستقلة المستفتحة التي لا يُعقل معناها؛ فلا يُقاس عليها غيرها، لعدم ظهور العلة. وعليه؛ فإنّ المسمّى خارجًا عن القياس في هذا القسم، يُطلق عليه تجوُّزًا فقط، فمعناه أنه ليس منقاسًا؛ لأنه لم يسبق عمومٌ قياسٍ حتى يُسمّى المستثنى خارجًا عن القياس بعد دخولٍ فيه. ومثاله: المقدرات في أعداد الرِّكعات، وأنصبة الرِّكوات، ومقادير الحدود والكفّارات، وجميع القواعد المبتدأة التي لا يُنقدح فيها معنى، فلا يُقاس عليها غيرها؛ لأنها لا تُعقل علّتها⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ الغزالي، المستصفي، ص 326.

⁽²⁾ وذلك عند الحديث عن مبحث القياس على الرِّخص، في الفصل القادم بإذن الله تعالى.

⁽³⁾ انظر: العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام 347/1-348؛ وفيه كلام دقيق وقيم حول أهمية الإجارة وحاجة الناس الشديدة إليها.

⁽⁴⁾ انظر: الغزالي، المستصفي، ص 326.

وعليه؛ فإنّ هذا القسم لا صلة له بالحاجيات الاصطلاحية؛ إلا ما كان من باب أنّ التشريعات الابتدائية كلّها قد روعيت فيها مصلحة المكلّف بعدم إيقاع الحرج والمشقة عليه.

القسم الرابع: القواعد المبتدأة المعقولة المعنى، إلا أنّها عديمة النظر؛ فلا يُقاس عليها مع أنه يُعقل معناها؛ لأنه لا يوجد لها نظيرٌ خارجٌ ممّا تناوله النصّ والإجماع. والمانع من القياس فقد العلة في غير المنصوص؛ فكأنه معلّلٌ بعلة قاصرة. ومثاله: رخص السفر في القصر، والمسح على الخفين، ورخصة المضطر في أكل الميتة وضرب الدية على العاقلة...؛ فإنّ هذه القواعد متباينة المآخذ، فلا يجوز أن يقال إنّ بعضها خارجٌ عن قياس البعض، بل لكل واحدة من هذه القواعد معنى منفردٌ به لا يوجد له نظيرٌ فيه. ولذلك؛ فالظاهر أنّ تسميتها بالخارج عن القياس هو أيضاً من باب التساهل والتجوّز⁽¹⁾.

وتحقّق ذلك؛ أنّنا نعلم أنه إنّما جُوز المسح على الخفّ لعسر النزع، ومسيس الحاجة إلى استصحابه؛ فلا نقيس عليه العمامة والققازين وما لا يستر جميع القدم؛ لا لأنه خارجٌ عن القياس؛ لكن لأنه لا يوجد ما يساويه في الحاجة وعسر النزع وعموم الوقوع. وكذلك رخصة السفر؛ لا شكّ في ثبوتها بالمشقة، إلا أنّها لا يُقاس عليها مشقة أخرى؛ لأنها لا يشاركها غيرها في جملة معانيها ومصالحها؛ فالمرض يُجوج إلى الجمع لا إلى القصر، وقد يقضي في حقّ المريض بالردّ من القيام إلى القعود؛ ولكن لما ساواه في حاجة الفطر سوى الشرع بينهما⁽²⁾.

(1) انظر: الغزالي، المستصفي، ص 326.

(2) انظر: الغزالي، المستصفي، ص 327.

والذي يُلحظ من هذا القسم - وإن لم تكن التعدية في مثله مُمكنة؛ لأنه معلل بأوصاف قاصرة لا نظير لها-؛ أنّ له صلةً بالحاجيات؛ لأنّ كثيراً من أحكامه تتعلّق برفع المشقّة والخرج عن المكلفين.

غير أنه ما دام يشمل كثيراً من أحكام الرّخص والتخفيفات؛ فإنه يحسن أن نُقيّد أحكامه المتعلقة بالحاجة بما كانت تعمل على رفع مشقّة متوسطة، من مثل رخصة المسح على الخفين والقصر والجمع في السفر؛ لأنّ مشقّة ذلك لا تُلحق أن تُوقع ضرراً بالمكلف في نفسه أو ماله، كما في رخصة أكل المضطر من الميتة مثلاً.

وعليه؛ فإنه بالنظر في هذه الأقسام الأربعة، نجد أنّ ما يتعلّق منها بالحاجيات: هو ما كان معقول المعنى، سواء أكان مستثنى من قاعدة كلية، أم كان قاعدةً مستفتحةً مبتدأةً؛ وهذا يدلّ على أنّ الحاجيات معلّلة في الغالب، وأنها متعلّلة المعاني لمن أعمل في تحصيلها النظر والفكر. وبذلك، فهي تتصل بالقياس من حيث معقولية معناها، وإمكان تعديته عند من يرى أنّ القياس يجوز في مثل هذه الحالات. كما أنها تتصل بعلم المقاصد اتصالاً وثيقاً، بل هي جزء منه؛ لأنه علمٌ يقوم أساساً على فكرة التعليل ومعقولية المعاني.

الفصل الرابع

الأدلة التشريعية المستندة إلى اعتبار الحاجة.

وفي هذا الفصل خمسة مباحث؛ وهي:

المبحث الأول: المصالح المرسله؛ وارتكازها على الحاجة.

المبحث الثاني: الاستحسان؛ واستناده إلى الحاجة.

المبحث الثالث: العرف؛ وتأسيسه على الحاجة.

المبحث الرابع: الذرائع؛ واعتبار الحاجة فيها.

المبحث الخامس: القياس على الرّخص؛ واعتبار الحاجة فيها.

المبحث الأول: المصالحُ المرسلَةُ، وارتكازُها على الحاجة.

تمهيد:

من المعلوم أنّ الله تعالى أنزل شريعته رحمةً للعالمين، وأنه من رحمته بخلقه أنّ شرع لهم كلّ ما من شأنه أن يحصل لهم مصالحهم في الدارين وبأقلّ مجهود ومشقة تقع على النفس، بل وأمّرتهم بتحصيل هذه المصالح بشروطها أنّي وجدوها، حتى تستقيم حياتهم ويتمكنوا من السير في طريق عبادتهم لله تعالى من غير حرج ولا إعنات. يقول الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى: (... وضع الشرائع إنّما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً... والمعتمد إنّما هو أنّا استقرينا من الشريعة أنّها وضعت لمصالح العباد استقراءً لا يُنزع فيه الرازي ولا غيره...)⁽¹⁾ وقال في موضعٍ آخر: (... وذلك أنّ المعلوم من الشريعة أنّها شرعت لمصالح العباد؛ فالتكليف كُله إمّا لدرء مفسدة، وإمّا ل جلب مصلحة، أو لهما معاً...)⁽²⁾.

إلا أنه وبالنظر إلى هذه المصالح المشروعة، نجد أنّها ليست في درجة واحدة من حيث الأمر بتحصيلها من جهة، ومن حيث حجم النفع الذي يعود على المكلف من جهة أخرى؛ لذلك، فإنّ المقام يتطلّب منّا الإشارة إلى ذلك بما كان في الإمكان؛ بإذن الله تعالى. وممّا يُشار إليه في هذا الموضوع كذلك، أنّ البحث ليس مخصّصاً للمصلحة حتى يستوجب استيعاب جميع التعريفات الواردة ومناقشتها والاعتراض عليها؛ بل يكفي في ذلك ذكر ما يقوم بتوضيح المطلوب، لتبيّن من خلاله وجه ارتكاز المصلحة المرسلَة على الحاجة؛ وذلك في ثلاثة مطالب، كما يأتي:

⁽¹⁾ الشاطبي، الموافقات 9/2-12.

⁽²⁾ الشاطبي، الموافقات 318/1.

المطلب الأول: تعريف المصلحة المرسلّة.

وقبل تعريف المصلحة المرسلّة، يحسُن بنا أن نُعرّف المصلحة عمومًا قبل تقييدها بالإرسال؛ لأنّ المصلحة المرسلّة إنّما هي أحد أنواع المصلحة، ومعناها يندرج حتمًا تحت المعنى الكلّي للمصلحة.

الفرع الأول: المصلحة في اللغة.

أمّا عن المصلحة في اللغة؛ فقد جاء في لسان العرب، تحت مادّة: "صَلَحَ": (الصَّلَاح: ضِدُّ الْفَسَادِ... والمُصْلِحَةُ: الصَّلَاحُ. والمُصْلِحَةُ وَاحِدَةٌ الْمَصَالِحِ. والاستِصْلَاح: نَقِيضُ الْإِسْتِفْسَادِ).⁽¹⁾ ويظهر من هذا النصّ اللغوي أنّ تعريف الشيء كان بالاعتماد على ضده، ولعلّ ذلك يُنبئ على أنّ كلا الضدّين معروفان معقولان عند السامع؛ بحيث إذا ذُكر أحدهما استدعى معناه نقيض ما يستدعيه الآخر؛ ولذلك، فإنّ كلّ ما ضادّ المفسدة ونقضها فهو المصلحة.

الفرع الثاني: المصلحة في الاصطلاح.

أمّا في الاصطلاح؛ فيقول الإمام ابنُ عاشور رحمه الله تعالى في تعريف المصلحة عمومًا: (ويظهر لي أن نُعرّفها بأنّها وصفٌ للفعل الذي يحصلُ به الصلَاحُ، أي: النفعُ منه دائمًا أو غالبًا، للجمهور أو للأحاد)⁽²⁾.

⁽¹⁾ ابن منظور، لسان العرب 516/2-517.

⁽²⁾ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 278.

والذي يظهر من تعريف الإمام ابن عاشور رحمه الله تعالى، أنه لم يُطلق المصلحة على مجرد النفع؛ أي: على نفس النفع فقط، وإنما أضاف إليه الفعل والطريق الذي يحصل النفع من خلاله؛ لذلك قال: (وصفٌ للفعل الذي يحصل به).

ثم فسّر الإمام تعريفه هذا؛ بأنّ هذا النفع منه ما هو "دائم" ويقصد به المصلحة الخالصة والمطرّدة، ومنه ما هو "غالب" ويقصد به المصلحة الراجحة في غالب الأحوال. كما أنّ قوله "للجمهور" يُشير إلى المصلحة العامّة، وقوله "للاّحاد" يُشير إلى المصلحة الخاصّة⁽¹⁾.

وإذا تبيّن معنى المصلحة على أنه المنفعة وما يحصلها سواء أكانت خالصة أم مشوبة، وسواء أكانت عموميّة أم خصوصيّة؛ فإنّ المصلحة المرسلّة لا يمكننا أن نلج بابها إلاّ من خلال التطرّق إلى أقسام المصلحة بالاعتبار الذي يشمل معناها؛ فنقول:

الفرع الثالث: تقسيم المصلحة باعتبار شهادة الشرع لها بالاعتبار أو الإلغاء⁽²⁾:

وتنقسم المصلحة بهذا الاعتبار الذي يقوم على شهادة الشرع لها بأنّ يعتبرها أو يُلغئها، أو يسكت عنها فلا يعتبرها ولا يُلغئها؛ إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: المصلحة المعتبرة.

وهي المصلحة التي شهد لها الشرع بالقبول والاعتبار، فأثبتها منافع للناس يحصلون من خلالها الخير، دون خلاف في أعمال أصلها. وفي ذلك يقول الإمام الغزالي رحمه الله

⁽¹⁾ انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 278-279.

⁽²⁾ وهناك أيضًا التقسيم الشهير للمصلحة، الذي يكون باعتبار قوّتها في ذاتها؛ والذي تنقسم من خلاله إلى:

ضروريات وحاجيات وتحسينيات. انظر هذه التقسيمات: الغزالي، المستصفى، ص 174، فما بعدها.

تعالى: (أمّا ما شهد الشرعُ لاعتبارها فهي حجّة، ويرجع حاصلها إلى القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النصّ والإجماع... ومثاله: حُكِمنا أنّ كلّ ما أسكر من مشروب أو مأكول فيحزّم قياسًا على الخمر؛ لأنها حُرِّمَت لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف، فتحريم الشرع الخمر دليلٌ على ملاحظة هذه المصلحة)⁽¹⁾.

ويَدْخُل تحت هذا النوع من المصالح كلّ مصلحة حصلت من خلال التزام المكلفين طاعة ربِّهم في مجموع الأوامر والنواهي؛ فالمصالح الناجمة بسبب إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والصيام والجهاد في سبيل الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبسبب اجتناب السرقة والزنى والقتل... وغيرها ممّا كان ثبوته بنصوص الشريعة؛ لا ريب أنّ الشرع يشهد لها بالاعتبار والقبول؛ ولذلك أوّلاها حيِّزًا من المنصوص يقطع به دابر النقض والخلاف.

القسم الثاني: المصلحة الملغاة.

وهي المصلحة التي شهد لها الشرعُ بالإبطال والإلغاء، وأنها غيرُ معتبرة ولا يُعمل على وفقها، بل ويجب نبذها واجتنابها ما أمكن؛ لِمَا فيها من مخالفة واضحة لنصوص الشريعة ومقاصدها المعتمدة.

ومن أكثر ما يُمثَّل به لهذا النوع؛ قولُ أحدِ العلماء لبعض الملوك لَمّا جامع في نهار رمضان: إنّ عليك صومَ شهرين متتابعين. فلَمّا أنكر عليه، حيث لم يأمر بإعتاق رقبة مع اتساع ماله؛ قال: لو أمرته بذلك لسهل عليه، واستحقر إعتاق رقبة في جنب قضاء شهوته؛ فكانت المصلحة في إيجاب الصوم لينزجر به. فهذا قولٌ باطلٌ ومخالفٌ لنصّ الكتاب

(1) الغزالي، المستصفى، ص 173-174. وانظر كذلك: محمّد الولاقي، إيصال السالك إلى أصول مذهب الإمام مالك، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1427هـ-2006م، ص 184-185.

بالمصلحة؛ وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تعبير الأحوال⁽¹⁾.

القسم الثالث: المصلحة المرسلة.

وهي المصلحة التي لم يشهد لها الشرع بالاعتبار ولا بالإلغاء، وإنما سكت عنها؛ وبذلك لم تستحق أن تنضم إلى أحد القسمين السابقين، واستحقت أن تستقل بقسم سُميت بالمرسلة؛ أي أنها مطلقة عن التقييد بالاعتبار أو الإلغاء بنص معين.

وقد قال العلامة ابن عاشور رحمه الله تعالى في تعريف المصلحة المرسلة، أنها: (الوصف المناسب لتعليل حكم غير مستند إلى أصل معين في الشرع، بل المصلحة العامة اللازمة في نظر العقل قطعاً أو ظناً قريباً منه)⁽²⁾.

والمقصود من تعريفه هذا، أنّ المصلحة المرسلة هي المصلحة المعقولة التي يصلح التعليل بها ويتلاءم مع أحكام لم يثبت في حقها أدلة جزئية معينة، بل ما ثبت في حقها وشهد لها هو مصلحة عامة كلية، قطع العقل بتحقيقها أو ظن تحقق ذلك ظناً قريباً من القطع.

وهذا النوع من المصالح هو حجة عند المالكية، رغم حملة الاعتراضات والانتقادات التي وُجّهت إليهم من قبل غيرهم بزعامة إمام الحرمين الجويني، ولأنّ المقام لا يسع لذكر حججيتها وذكر تلك الاعتراضات الواردة والردّ عليها؛ فإنه يمكننا أن نقول:

⁽¹⁾ انظر المثال: الغزالي، المستصفى، ص 174. وانظر كذلك: محمد الولاقي، إيصال السالك إلى أصول مذهب الإمام مالك، ص 185.

⁽²⁾ ابن عاشور، حاشية التوضيح والتصحيح 221/2.

إنه لا ينبغي التردد في صحة الاستناد إليها، لأننا إذا كنا نقول بحجية القياس الذي هو إلحاق جزئي حادث لا يُعرف له حكم في الشرع، بجزئي ثابت حكمه في الشريعة للمماثلة بينهما في العلة المستنبطة، وهي مصلحة جزئية ظنية غالبًا لقلّة صور العلة المنصوصة؛ فلأن نقول بحجية قياس مصلحة كلية حادث في الأمة لا يُعرف لها حكم، على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي؛ أولى بنا وأجدد بالقياس وأدخُل في الاحتجاج الشرعي⁽¹⁾.

وكيف يُخالف عالم في وجوب اعتبار جنسها على الجملة وبدون دخول في التفاصيل ابتداءً، ثقةً بأنّ الشارع قد اعتبر أجناس نظائرها التي ربما كان صلاح بعضها أضعف من صلاح بعض هذه الحوادث. ثم لا يُتصور أنّ عالمًا يتردد بعد التأمل في أنّ قياس هذه الأجناس المحدثّة على أجناس نظائرها الثابتة في زمن الشارع أو زمان المعتبرين من قدوة الأمة المجمعين على نظائرها، أولى وأجدد بالاعتبار من قياس جزئيات المصالح -عامها وخاصّها- بعضها على بعض؛ لأنّ جزئيات المصالح يتطرق إليها الاحتمال، في أدلة أصول أقيستها، وفي تعيين عللها، وفي صحة المشابهة فيها؛ بخلاف أجناس المصالح، فإنّ أدلة اعتبارها حاصلةً من استقراء الشريعة قطعًا أو ظنًا قريبًا من القطع، وإنّ أوصاف الحكمة قائمة بذواتها غير محتاجة إلى تشبيه فرع بأصل...⁽²⁾.

المطلب الثاني: ارتكاز المصلحة المرسلّة على الحاجة.

بعد أن اتّضح معنى المصلحة المرسلّة، وبعد الإشارة إلى حجيتها بما يناسب المقام، يجدر بنا أن ننتقل إلى بيان لبّ العلاقة بين المصطلحين والوقوف على جوهرها؛ فالمصلحة

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 309.

(2) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 310-311، بتصرف.

المرسلة تحتاج إلى ما تركز عليه ويشهد لها حتى تكون مقبولة لدى العلماء يُفَرِّعون الأحكام من خلالها، والحاجيات إنما شُرعت لمصلحة المكلفين بتحقيق أصل التوسعة والتخفيف، ورفع حرج المشقة والعنت.

ثم إنه من شروط العمل بالمصالح المرسلة أن تتعلق بإحدى رُتب المصالح، أي أنه يُحتجُّ بالمصلحة المرسلة، ويصحُّ التمسُّكُ بها والبناء عليها؛ إذا كانت واقعةً في مرتبة الضروريات أو مرتبة الحاجيات؛ حيث يقول الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى: (والثالث: أنَّ حاصل المصالح المرسلة يرجع إلى حفظ أمرٍ ضروريٍّ، ورفع حرجٍ لازمٍ في الدين،... ورجوعها إلى رفع الحرج راجعٌ إلى باب التخفيف لا إلى التشديد.)⁽¹⁾.

وزاد بعضهم مرتبة التحسينيات؛ كالإمام القرابي رحمه الله تعالى، حيث لم يُفرِّق بين ما كان واقعاً في مرتبة الضروريات والحاجيات، وبين ما كان في مرتبة التحسين والتزيين⁽²⁾.

وإذا عَرَفنا أنَّ المصلحة المرسلة قد تعلَّقت بالحاجيات من هذا الباب؛ عَرَفنا أهميَّة الحاجيات بالنسبة إليها، وأنها هدفٌ وغايةٌ تصبو إلى تحقيقها؛ بتدعيم إرساء مبدأ التخفيف والتيسير، ورفع الحرج والمشقة عن الخلق.

وإذا تقرَّر هذا؛ فإنه يلزمنا أن نكشف عن وصف الحاجة، ونوعها الذي يكون مؤثِّراً في صحَّة التمسُّك بالمصلحة المرسلة المتعلقة به، والعمل على مقتضاها؛ فإنه لا يصحُّ أن يُتصوَّر أن كلَّ ما يحتاج إليه الناسُ يصلحُ أن يكون مستنداً تتعلَّق به المصالحُ المرسلة؛ إذ هي

⁽¹⁾ الشاطبي، الاعتصام 632/2.

⁽²⁾ انظر: القرابي، نفايس الأصول في شرح المحصول، مكتبة نزار الباز، مكة، ط2، 1418هـ، 4271/9-

من المسالك الدّقيقة والخطيرة التي كثر حولها الخطب؛ فلا ينبغي أن تُترك من غير ضبط ولا تقييد، فيدخل فيها ما يعكّرها ويهدمُ البناءَ عليها؛ فيزيد في حُجّة الخصوم بدلَ أن يدحضها. ومما ينبغي أن توصف به الحاجةُ وتصطبغ به حتى يمكنها أن تشغل تلك المرتبة التي تقومُ عليها المصالحُ المرسلّة، ويستدّ العملُ بها من خلالها:

الفرع الأوّل: ما كان من شروط المصلحة المرسلّة؛ وتعلّقت به الحاجة.

أوّلاً: أن تكون الحاجة ممّا يُعلّل غالباً.

ونقصد بهذا الوصف أنّ الحاجة التي تصلح لأن تكون مرتكزاً تقوم عليه المصلحة المرسلّة في الغالب، لا ينبغي أن تكون من باب العبادات؛ لأنّ الحاجياتِ جاريةً في كثير من أبواب الشريعة، ومنها العبادات. يقول الإمام الشاطبيّ بعد تعريفه للحاجيات: (وهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنائيات)⁽¹⁾.

والمصالحُ المرسلّة لا تجري في العبادات إطلاقاً؛ لأنّها تقوم على ما يُتعقّل معناه وما هو معلّل؛ والعباداتُ توقيفيّةٌ تعبديةٌ لا مجال لتعقلها إلاّ في النادر، وإن حصلت على معنى فيها فهو معنى كليّ لا يصلح للتعبدية والقياس؛ وفي ذلك يقول الإمام الشاطبيّ رحمه الله تعالى: (.. موضوع المصالح المرسلّة ما عُقل معناه على التفصيل، والتعبدات من حقيقتها أن لا يُعقل معناها على التفصيل.)⁽²⁾.

(1) الشاطبيّ، الموافقات 21/2.

(2) الشاطبيّ، الاعتصام 633/2.

وإذا ثبت هذا؛ فإنّ مُرتكز المصلحة المرسلّة إذن لا بدّ أن يكون من جنس الحاجيّات الذي يكون معقول المعنى وقابلًا للتعليل، وهو ما يشمل بقيّة الأبواب المذكورة ما عدا العبادات.

ثانيًا: أن تكون الحاجة عامّة.

ونقصد به أن تكون الحاجة المعتمد تحقيقُها بالمصالح المرسلّة من الحاجات العامّة الكلية؛ لأنّ من شروط العمل بالمصالح المرسلّة عند بعض أئمة المالكية أن تكون المصلحة عامّة كُليّة؛ فالقاضي ابنُ العربي رحمه الله تعالى لمّا عرّف المصلحة المرسلّة، قال: (المصلحة، وهو كلّ معنى قام به قانونُ الشريعة، وحصلت به المنفعة العامّة في الخليقة)⁽¹⁾.

ولما سبق اشتراطُ رتبة الحاجيّات فيها؛ فإنه يحصل بالجمع بينهما أن تكون المصلحة حاجيّة عامّة. يقول ابنُ السّراج رحمه الله تعالى: (تقرّر من أنّ مذهب مالك رضي الله عنه القول بالمصالح المرسلّة، وهي أن تكون المصلحة كُليّة محتاجًا إليها)⁽²⁾.

ومعنى هذا، أنه إذا استجدّ للناس حوادثٌ لم يشهد لها دليلٌ شرعيّ خاصّ، وكانت ممّا يحتاج إليه عامّةُ الناس، بحيث إذا لم تُراعَ دخل عليهم الخرج والمشقة؛ فإنّ مبدأ المصالح المرسلّة هو الكفيلُ بحفظ هذا النوع من الحاجات العامّة، وتحقيق منافعها للخلق؛ ما دام أنه يندرج عمومًا في مسمّى الوسائل لا المقاصد.

⁽¹⁾ ابن العربي، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، ت: الدكتور محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992م، ص 779.

⁽²⁾ الونشريسي، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1401هـ، 226/5.

الفرع الثاني: ما كان في مجال المصلحة المرسلّة؛ وتعلّقت به الحاجة.

ومما يجدر ذكره في هذا المقام أيضًا، وهو مقام استناد المصلحة المرسلّة إلى الحاجّيات؛ ما كان متعلّقًا بالأحكام السياسيّة الاستصلاحية التعزيرية، وذلك توسعةً على الحكّام في تحصيل المصالح ودرء المفسدات. وما دام أنّ الأمر يتعلّق بالتوسعة، فلا شكّ أنه ينضوي تحت أحكام الحاجّيات؛ فإنّ من معانيها الكليّة، أن توسّع على الناس وتحفّف عنهم برفع شرور الحرج والضيق.

وبيان ذلك؛ أنّ طبيعة تغيّر الأحوال، وتغيّر الأزمان والأماكن والبيئات ممّا يستوجب لزومًا أن تكون المصالح والمفسدات متجدّدة؛ ولو كانت السياسات ثابتة جامدة لا تتغيّر، ولا تلحظ تبدل الأزمان والأماكن والبيئات؛ لضاعت مصالح كثيرة على الناس، ولدبّ شرّ المفسدات إلى حياتهم، فيوقعهم في حرج ومشقة. ولكن، لَمّا كانت السياسة الشرعية يرجع دليلُ اعتبارها إلى المصالح المرسلّة؛ كانت هي الكفيلة بأن تكون سبيلًا للتصدي لمثل ذلك الفساد الحادث الذي لا نجد له في الشرع حكمًا منصوصًا على عينه أو أصلًا يُقاس عليه.

ولذلك قرّر علماء المالكيّة أنّ نهج الاستصلاح هو من أهمّ المناهج التي تُحيط بمثل تلك الأحكام السياسية الاستصلاحية التعزيرية؛ وذلك توسعةً على الحكّام وتمكينًا لهم من رفع الضرر والحرج على الخلق بجلب خير المصالح المستجدّة، ودفع شرّ المفسدات الحادثة⁽¹⁾.

يقول الإمام القرافي رحمه الله تعالى: (ما تقدّم من التوسعة في أحكام ولاية المظالم وأمراء الجرائم ليس مخالفًا للشرع، بل تشهد له القواعد من وجوه؛ أحدها: أنّ الفساد قد كثر وانتشر بخلاف العصر الأوّل، ومقتضى ذلك اختلاف الأحكام بحيث لا يخرج عن الشرع

(1) للاطلاع أكثر على هذه المسألة؛ انظر: حاتم باي، الأصول الاجتهادية التي يُبنى عليها المذهب المالكي، دار

ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1435هـ-2014م، ص143-145.

بالكلية؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: «لا ضرر ولا ضرار»⁽¹⁾، وترك هذه القوانين يؤدي إلى الضرر، ويؤكد ذلك جميع النصوص الواردة بنفي الحرج...⁽²⁾.

ومعنى كلامه أنه لما تغيرت العصور، بحيث كثر الفساد وانتشر مقارنةً بالعصر الأول؛ فإن ذلك التغيير يقتضي تغيير بعض الأحكام، دون الخروج عن الكليات الشرعية؛ وذلك لرفع الحرج والضرر الواقع بسبب تلك الأحكام السابقة، والتي كانت في الأصل مبنيةً على مصالح جزئيةً ظرفيةً؛ لأن رفع الحرج عن الناس أصلٌ مقررٌ بنصوص الشريعة، وهو جوهرٌ معنى الحاجيات.

ويقول في موضع آخر يؤكد فيه قاعدة التوسعة على الحكام، وأن الغرض من ذلك إنما هو رفع الضرر والحرج عن الناس، وإيصال نفع المصالح لعمومهم: (إلا أن المصالح العامة يُوسَّع فيها ما لا يُوسَّع في المصالح الخاصة لعموم الضرر)⁽³⁾.

المطلب الثالث: تطبيقات فقهية لارتكاز المصلحة المرسله على الحاجة.

نحاول من خلال هذا المطلب أن نعرج على بعض الفروع الفقهية التي يتضح من خلالها عمل المصلحة المرسله في تحقيق أصل الحاجيات؛ بالتوسعة والتخفيف عن الناس، ورفع الحرج عنهم. ومن أمثلة ذلك:

⁽¹⁾ رواه ابن ماجه، كتاب أبواب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، رقم 2340، وأحمد في مسند عبد الله بن العباس بن عبد المطلب عن النبي صلى الله عليه وسلم، رقم 2865. وصححه الألباني في صحيح وضعيف ابن ماجه، رقم 2340، 340/5.

⁽²⁾ القرائي، الذخيرة 45/10.

⁽³⁾ القرائي، الذخيرة 49/10.

الفرع الأول: قضاء الخلفاء الراشدين بتضمين الصنّاع.

إنّ الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم قَضَوْا بتضمين الصنّاع، الذين كانوا في الأصل مؤتمنين، لا ضمان عليهم؛ فقد قال عليّ رضي الله عنه: «لا يُصْلِحُ النَّاسَ إِلَّا ذَاكَ»⁽¹⁾.

ووجهُ المصلحة فيه: أنّ عامّة الناس لهم حاجة إلى الصنّاع، وهم يغيبون عن الأمتعة في غالب الأحوال، والأغلبُ عليهم التفریطُ وتركُ الحفظ، فلو لم يثبت تضمينهم مع ميسر الحاجة إليهم؛ لأفضى ذلك إلى أحد أمرين: إمّا ترك الاستصناع بالكلية، وذلك شاقٌّ على الخلق، وإمّا أن يعملوا ولا يضمنوا ذلك بدعواهم الهلاك والضياع؛ فتضيع الأموال، ويقلّ الاحتراز، وتتطرق الخيانة؛ فكانت المصلحة التضمين. هذا معنى قوله: لا يصلح الناس إلّا ذاك⁽²⁾.

والمثال من أوضح ما يكون في بيان أنّ حاجة الناس العامّة هي التي أثّرت في إنشاء هذا الحكم؛ وهو التضمين، الذي لم يشهد له دليل خاصّ من الشرع بالاعتبار، وذلك لكون هذا التضمين مصلحةً تحفظ للناس أموالهم وتمكّنهم من استعمال الصنّاع لقضاء حوائجهم.

الفرع الثاني: منع الإمام مالك رحمه الله تعالى، ذبّح بعض الأنعام لحاجة الناس إليها حيّةً.

ممّا نُقل عن الإمام مالك رحمه الله تعالى، أنه قال بمنع ذبّح الفتيّ من الإبل المحتاج إليه في الحمولة، ومنع ذبّح الفتيّ من البقر القويّة المحتاج إليه في الحرث، ومنع ذبّح ذوات الدّرّ

⁽¹⁾ سبق تخريجه.

⁽²⁾ انظر: الشاطبي، الاعتصام 616/2.

من الغنم. وفي ذلك يقول الإمام ابن رشد رحمه الله تعالى: (كما يُمنع من بيع الفتايا من البقر القويّة على الحرث للذبح؛ نظرًا للعامة وصلاحًا لهم)⁽¹⁾.

ونظرُ الإمام مالك رحمه الله تعالى في هذا القول كان متّجهًا إلى حفظ مصلحة عامة يحتاج إليها الناس في ذلك الزمان؛ فالناس وقتئذٍ لا يتمكّنون من حمل متاعهم وبضاعتهم من بلد إلى بلد إلا على أظْهر الإبل القويّة، كما لا يمكنهم حرث الأراضي لتحصيل معاشهم منها إلا عن طريق الاعتماد على القويّ من البقر، كما كانوا يعتمدون في كثير من غذائهم على اللبن الخارج من أنثى الغنم؛ فرأى أنّ عموم الناس في حاجة إلى مثل تلك الأنعام حيّة، ورأى أنّ في ذبحها تفويتًا لتلك المصالح؛ فقال بالمنع!

وهو ما أشار إليه الشيخ رشيد رضا رحمه الله تعالى لَمَّا قال: (كما تنهى بعضُ الحكومات أحيانًا عن بيع الخيل في أيّام الحرب، أو عن ذبح البقر لشدّة الحاجة إليها في الفلاحة)⁽²⁾.

والأصلُ أنّ صاحبَ الملكيّة لشيء، حرٌّ في تصرّفه في ملكه في حدود ما شرع الله تعالى، فله أن يذبح وله أن يبيع للذبح من غير ما بأس ولا حرج؛ إلاّ أنه لَمَّا تعلّقت بملكه مصلحةٌ عامّة، بحيث إذ مُنع الناس منها دخل عليهم الحرج والمشقّة؛ دخل الاستثناء على أصل حقّ التصرف في الملك، لرفع ذلك الحرج والمشقّة؛ وهذا هو معنى الحاجيات. أمّا وجه المصلحة المرسلة فيه؛ فلأنّ الحكم بمنع الذبح لم يشهد له دليلٌ خاصّ من الشرع، وإنما هي الحاجةُ العامّة التي عُلم مراعاتها في تصارييف الشريعة.

⁽¹⁾ ابن رشد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، ت: د محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1408 هـ - 1988 م، 276/7.

⁽²⁾ رشيد رضا، تفسير المنار، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990 م، 137/6.

ولمّا تغيّر الحال في زماننا، وصار الناس يتنقلون ويتقلون بضائعهم وأمتعتهم، ويحصلون معاشاتهم وأغذيتهم من غير الاعتماد على الأنعام، كما سبق تصوّره في المثال؛ فإنه يمكن التخرّيج على قول الإمام بالحفاظ على العلة والحكم مع اختلاف الوسيلة..-؛ أنّ مَنْ مَلَكَ وسيلةً يُحصّل من خلالها عمومُ الناس مثل تلك المصالح المذكورة؛ فإنه ليس له أن يعطلّها أو يُوقفها أو يركنّها بدعوى أنه يملكها، وله حقّ التصرّف فيها بقدر ما يراه هو كافيًا له ولعياله؛ بل إنّ حاجةَ الناس العامةَ إليها تُحتّم عليه تسخيرها بما يُوافق مصالحهم ويرفع عنهم حرجَ العيش؛ لو عُدموا تلك الوسيلة، والله تعالى أعلم.

الفرع الثالث: جواز التصرّف في الغنيمة بما تدعو إليه الحاجةُ.

من المعلوم أنّ الغنيمة التي يحصل عليها الجاهدون عن طريق غزواتهم وحروبهم، لا يحلّ لهم التصرّف فيها قبل القسّم؛ إلّا أنّ الإمام مالكًا رضي الله عنه استثنى من ذلك ما تدعو إليه حاجةُ الجيش الطارئة؛ فأجاز لهم التصرّف فيها بما يُحقّق لهم المصلحة المرجوة في ذلك الظرف. يقول القاضي ابنُ العربيّ رحمه الله تعالى: (.. وإنما المعوّل في ذلك على المصلحة؛ فإنّ المسلمين يدخلون بلادَ العدوّ فتنطراً الحاجةُ وتعرض الفاقةُ؛ فلو قُسمت الغنيمة قبل التحصيل لكان ذلك فسادًا في القضية وحرماً في الحال، ولو مُنع الناس الأكل منها حتى تقع المقاسم لأضرّ ذلك بهم؛ فجوّز الأكل بالمعروف، وهذا من دلائل المصلحة وأحكامها التي انفرد بها مالكٌ، رضي الله عنه) (1).

ولقد أشار إلى ذلك أيضًا الإمام ابن رجب رحمه الله تعالى، حيث قال: (.. ومنها:

الطعام في دار الحرب قبل حيازته، يملك الغانمون الانتفاع به بقدر الحاجة... (2).

(1) ابن العربيّ، القبس، ص 605-606.

(2) ابن رجب، القواعد، دار الكتب العلمية، ص 197.

والمثال يُبيّن أنّ الحاجة هي المؤثّر في الحُكْم، بحيث لَمَّا طرأت ظَهَرَ حُكْمُ إِبَاحَةِ التصرّف في أموال الغنيمة بحسب الظرف؛ لرفع الحرج الواقع. وكما هو واضح أيضًا أنّ هذا الحُكْمَ لم يَشْهَد له دليلٌ معيّن؛ ليدلّ على أنّ المصلحة المتحقّقة من خلاله هي مصلحةٌ مرسلّة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني: الاستحسان، واستناده إلى الحاجة.

تمهيد:

وبعد أن عَرَفْنَا المصلحةَ المرسلَةَ، وارتكَازَ قِسْمَ منها على الحاجيات؛ ينتقل بنا الحديثُ إلى دليل الاستحسان؛ وهو مسلكٌ أدقُّ وألطفُ من مسلك المصالح المرسلَة. وإن كان الجدالُ حول حُجِّيَّةِ المصلحة المرسلَة قد بلغ مبلغًا كبيرًا؛ فهو في الاستحسان قد وصل إلى حدِّ الاتهام بالتشريع بالهوى من دون الشرع⁽¹⁾.

إلاَّ أنه ما يَهْمُنَا في هذا المقام، هو أن نَضْبِطَ حقيقةَ الاستحسان من خلال بعض التعريفات، ثم نحاول إبرازَ وجهِ العلاقة بينه وبين الحاجيات، فنبيِّن ما يَسْتند منه عليها، وما يَرْتكز عمله على أساسها.

المطلب الأول: تعريف الاستحسان.

الفرع الأول: الاستحسان في اللغة.

أما في اللغة؛ فهو مأخوذ من الحُسن. وقد جاء في اللسان: (الحُسن: ضدُّ القُبْح ونقيضه).⁽²⁾ وهنا أيضًا جعل معنى الحسن يُعرَّف بضدّه، كما مرَّ معنا سابقًا في تعريف الصلاح. وعليه؛ فما ناقض القُبْح فهو الحُسن. ثم قال بعد ذلك: (.. ويستحسن الشيء، أي: يَعُدُّه حَسَنًا).⁽³⁾؛ بمعنى أنَّ الاستحسان هو أن تَعْتقد حسنَ شيءٍ معيَّن.

⁽¹⁾ قال تاج الدين السبكي: (حتى قال الشافعي - فيما نقل عنه الثقات -: من استحسن فقد شرع...).

الأشباه والنظائر 194/2.

⁽²⁾ ابن منظور، لسان العرب 114/13.

⁽³⁾ ابن منظور، لسان العرب 117/13.

الفرع الثاني: الاستحسان في الاصطلاح.

وأما الاستحسانُ في الاصطلاح؛ فقد اختلف العلماءُ في تعريفه، وذلك لعموم معناه في الحقيقة؛ إذ هو من المعاني الخفية التي يصعب إعرابها والإفصاح عنها؛ فقد قال الدردير لَمَّا أراد أن يُعرِّفه: (وهو معنى ينقدحُ في ذهن المجتهد تَقصُرُ عنه عبارته) (1). ومع ذلك، فإننا سنورد بعض التعريفات التي نرى أنها تُفيد بحقيقته، وتُزيل ذلك الغموض، وتُعلن ذلك الخفاء..

قال القاضي ابنُ العربيِّ رحمه الله تعالى: (... ذلك لتعلموا أنّ قول مالك وأصحابه: وأستحسنُ كذا، إنما معناه: وأوثر ترك ما يقتضيه الدليلُ على طريق الاستثناء والترخيص بمعارضته ما يُعارضه في بعض مقتضياته) (2).

ومعنى كلام القاضي هذا، أنّ الاستحسان هو العدولُ عن بعض ما يقتضيه الدليلُ الكليُّ لمعارضته بدليل جزئيٍّ، يُظنُّ أنه يُحقِّقُ مصلحةً أولى من تلك المصلحة المعهودة في الدليل الأصليِّ؛ وذلك عن طريق الاستثناء منه والترخيص بمخالفته. غير أنه لم يُفصح عن السبب الداعي إلى ترك الأصل، ولا عن الحكمة المرجوَّ تحصيلها.

والذي يظهر من هذا، أنّ الاستحسان لا يبيد كثيراً عن المعنى الأصوليِّ للحاجيات؛ إذ قد شابهها في الاستثناء من الأصول والترخيص. هذا، وسنبيِّن حقيقة العلاقة بينهما بعد الفراغ من بقية التعريفات، إن شاء الله تعالى.

(1) الدردير، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، دار الفكر، 102/3.

(2) ابن العربيِّ، المحصول في أصول الفقه، ت: حسين علي اليدري، وسعيد فودة، دار البيارق، عمان، ط1،

1420هـ - 1999م، ص132.

وقال الأبياري رحمه الله تعالى في شرحه للبرهان: (والذي يظهر من مذهب مالك رحمه الله القول بالاستحسان على غير هذه التأويلات، ولكنه يرجع حاصله إلى: استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي؛ فهو كتقديم الاستدلال المرسل على القياس)⁽¹⁾.

والإمام الأبياري هنا صرح بأن الاستحسان ناتج عن المقابلة أو المعارضة الحاصلة بين الدليل الجزئي والدليل الكلي الأصلي؛ ثم قضى بتقديم مصلحة الجزئي على القياس الكلي.

والذي يُلحظ أيضًا من تعريف الأبياري أنه سمى المصلحة الجزئية بالاستدلال المرسل؛ وهو من أسماء المصلحة المرسل كما لا يخفى؛ وعليه، يكون الاستحسان تقديمًا للمصلحة المرسل على القياس الأصلي.

غير أنه لم يذكر هو الآخر السبب الداعي إلى هذا التقديم، ولا الحكمة منه. لكن يمكن أن يفهم من تعبيره عن الدليل الجزئي بالمصلحة الجزئية؛ أن الدافع إلى هذا التقديم هو إلحاح تلك المصلحة المرسل التي يُظن أنها ستكون أرفق بحال المكلف.

كما عرّفه الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى بتعريف قريب جدًا من تعريف الإمام الأبياري؛ حيث قال: (ومما يبني على هذا الأصل قاعدة الاستحسان؛ وهو -في مذهب مالك-: الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس)⁽²⁾.

وكما هو ظاهر من ألفاظ التعريف، أنّ الإمام الشاطبي لم يختلف في تعريفه للاستحسان عمّا عرّفه به الأبياري، ولعلّه ارتضى منه هذا التعريف فلم يزد عليه. إلا أنه كما

(1) الأبياري، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، ت: عليّ بسّام، دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 1432هـ-2011م، 405/3.

(2) الشاطبي، الموافقات 193/5-194.

شَرَحَ تعريفه، أشار إلى السبب الداعي إلى ترك الدليل الكلّي؛ وهو أنه في بعض مقتضياته يؤدّي إلى تضييع مصلحة من جهة أخرى أو إلى جلب مفسدة؛ فقال رحمه الله تعالى: (فإنّ مَنْ استحسن لم يرجع إلى مجرّد ذوقه وتَشهّيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرًا، إلا أنّ ذلك الأمر يؤدّي إلى فوّت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك...) (1).

وعليه، يمكننا أن نقول إنّ المعنى العامّ للاستحسان: هو أن يتعارض دليلان؛ أحدهما هو الدليل الكلّي الأصليّ (المعارض) الذي يطرد العمل به في كلّ الأحوال، وشأنه تحقيق المصلحة للناس في الغالب الأعمّ؛ والآخر هو الدليل الجزئيّ الطارئ (المعارض) الذي من شأنه أن يُحقّق مصلحة، فات تحقيقها من شدّة الإيغال في التمسك بالدليل الأصليّ؛ فيُقدّم هذا الدليل الجزئيّ بما فيه من مصلحة قويّة، على الدليل الكلّي الذي يؤدّي الاستمسك به في هذه الحالة إلى ضياع مصلحة أو دخول مفسدة على المكلف؛ (قال أصبغ: الاستحسان عماد الدين، وقلّ ما يكون الغريق في القياس إلاّ مخالفاً للسنة...) (2).

ولا ريب أنّ هذا المسلك من المسالك الشرعيّة التي يتوصّل بها إلى تحقيق مقاصد الشارع من حيث الرحمة بالخلق والتوسعة عليهم واليسر بهم؛ إذ لو لم يُشرع لضاق بالمكلفين أن ينظروا إلى تلك المصالح المسكوت عنها وهي تضييع من بين أيديهم، أو إلى تلك المفاسد التي صار يتطرّق إليهم شرّها من جرّاء الوقوف الجامد على كلّ مقتضيات القياس الأصليّ. ثمّ إنه من عُرف الشارع الاستثناء من الأصول والقواعد العامّة إذا كانت المصلحة في ذلك

(1) الشاطبي، الموافقات 194/5.

(2) المقرئ، القواعد (القاعدة: رقم 1083)، ت: محمد الدردابي، دار الأمان، الرباط، 2012م، ص 494-495.

الاستثناء، وقد سبقت الإشارة إلى نصوص بعض العلماء في ذلك⁽¹⁾. وإذا كان هذا الاستثناء في الأصل يكون من الشارع؛ فليس غريباً أن يُقلد ذلك النهج فيما سكت عنه وكان مشتقاً على نفع قوي؛ فقد ترك لعباده مجالاً للاجتهاد يقوم به العلماء منهم؛ ومعرفة المصالح تكون بمشابقتها وقياسها على المصالح المشروعة المقررة سلفاً. وإذا تم ذلك بشروطه؛ فإنه بلا شك يدخل ضمن الأصل العام للتشريع؛ وهو جلب المصالح ودرء المفاسد.

وبتدقيق النظر في الاستحسان أكثر؛ نجد أنه من جنس المصالح المرسلة، من حيث كونه مسلماً اجتهادياً عقلياً، ومن حيث خلوه شهادة الشرع له من دليل معين. إلا أنه أخص من المصالح المرسلة؛ من حيث إنه يُقابل اعتباره باعتبار دليل أو قياس كلي معارض⁽²⁾.

والاستحسان حجة معتبرة عند علماء المذهب المالكي والمذهب الحنفي، وقد أنكر عليهم غيرهم تمسكهم به مسلماً يُشرع من خلاله مختلف الأحكام، وليس هذا بموضع لعرض كل ذلك؛ فقد نكتفي بالإشارة إلى ما ثبت عن الإمام مالك رضي الله عنه، حينما قال: (الاستحسان تسعة أعشار العلم)⁽³⁾.

غير أن هذا القول لا يحسن أن يُحمل على ظاهره، فيفهم منه أن الاستحسان مصطلح قوي الاستيعاب للقضايا العلمية، مُمتدداً في شتى المجالات الأصولية والفقهية؛ وإنما

(1) انظر مثلاً: العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام 2/283.

(2) انظر: القرائي، نفايس الأصول في شرح المحصول، دراسة وتحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1416هـ-1995م، 4095/9، والشاطبي، الاعتصام 2/641.

(3) انظر: ابن رشد، البيان والتحصيل 4/155، والشاطبي، الموافقات 2/523-524. وانظر كذلك: السرخسي، أصول السرخسي، دار المعرفة، بيروت، 2/199-200، عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، 4/2-4.

هذا القول محمولٌ على دقة الاجتهاد الاستحسانيّ ليس إلا؛ لأنه صورةٌ من صور أعلى
المراتب الاجتهادية⁽¹⁾؛ فقد وصف الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى من بلغ هذه المرتبة بالربانيّ،
والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقير والعامل؛ لأنه يجيب السائل على ما يليق به في
حالته على الخصوص، وأنه ناظرٌ في المآلات قبل الجواب عن السؤالات... كما هو في
مسألة الاستحسان، ومسألة اعتبار المال⁽²⁾.

والمهمُّ عندنا أن نُوضِّح معنى الاستحسان، وقد اتّضح بإذن الله تعالى؛ لننظر مدى
استناده وارتكازه على اعتبار الحاجيات.

المطلب الثاني: استناد الاستحسان إلى الحاجة.

وبعد أن اتّضح مفهوم الاستحسان، بكونه تركاً لإعمال دليل عُورض بما هو أقوى
منه وأجدر؛ فإنه يمكننا أن ننظر في طبيعة العلاقة بينه وبين الحاجيات، من خلال الحديث
عن بعض أقسامه؛ حيث يمكننا الإشارة إلى الاستثناء الواقع في كليهما، كما يمكننا التنويه
بجنس المصالح المتحقّقة من خلال اعتبار كليهما أيضاً؛ ومن ذلك:

⁽¹⁾ انظر: فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، دار السلام، جمهورية مصر العربية، ط2،
1435هـ-2014م، ص 504.

⁽²⁾ انظر: الشاطبي، الموافقات 233/5.

الفرع الأول: ما كان من أقسام الاستحسان؛ وتعلقت به الحاجة.

أولاً: العمل بالاستحسان في اليسير؛ لإحلال التوسعة ورفع المشقة.

إنّ من أقسام الاستحسان التي ذكرها علماء المالكيّة، ما كان ترك مقتضى الدليل فيه في اليسير من أجل التوسعة على الناس ورفع المشقة عنهم؛ يقول الإمام الشاطبي: (ترك مقتضى الدليل في اليسير، لتفاهته ونزارته؛ لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق)⁽¹⁾.

وبيان ذلك، أنّ الشيء اليسير التافه إذا خالف مقتضيات الأصول الكليّة؛ فإنه يُستحسن إلغاؤه وعدم اعتباره؛ لأنه إذا اعتُبر أوقع ذلك على الناس حرجًا ومشقة؛ وهما مرفوعان شرعًا. ومما مثّل به العلماء لذلك؛ ما كان من تجويزهم التفاضل اليسير في المرافعة الكثيرة، كما أجازوا البيع بالصّرف إذا كان أحدهما تابعًا للآخر، وأجازوا بدل الدرهم الناقص بالوازن لنزارة ما بينهما. والأصل المنع في الجميع؛ لما في الحديث من أنّ الفضة بالفضة والذهب بالذهب مثلاً بمثل سواءً بسواء، وأنّ من زاد أو ازداد فقد أربى⁽²⁾. ووجه ذلك أنّ التافه في حكم العدم، ولذلك لا تنصرف إليه الأغراض في الغالب، وأنّ المشاحة في اليسير قد تؤدّي إلى الحرج والمشقة، وهما مرفوعان عن المكلف⁽³⁾.

ومن هذا النوع من الاستحسان أيضًا، تجويز الغرر اليسير في البيوع؛ خلافًا للقاعدة المقررة أنّ الغرر في البيوع محظور. غير أنهم لو لم يستثنوا منها هذا الغرر اليسير؛ لشقّ على

(1) الشاطبي، الاعتصام 642/2. وانظر كذلك: ابن العربي، المحصول، ص 132.

(2) ونص الحديث الشريف كاملاً: عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه، قال: إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ينهى عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، إلا سواءً بسواء، عينا بعين، فمن زاد، أو ازداد، فقد أربى». رواه مسلم، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدًا، رقم 1587.

(3) انظر: الشاطبي، الاعتصام 642/2.

الناس اجتنابُهُ، ولتعطلت المعاملات، ولضاعت مصالح كثيرة على الخلق. فالتفت العلماء إلى مثل هذا الاستثناء إنما كان للتوسعة على الناس ورفع مفاصد الضيق والحرص عنهم. يقول الإمام الشاطبي: (.. نفى جميع الغرر في العقود لا يُقدَّر عليه، وهو يُضيق أبواب المعاملات، وهو يحسم أبواب المعاوضات، ونفى الضرر إنما يُطلب تكميلاً ورفعاً لما عسى أن يقع من نزاع؛ فهو من الأمور المكملة، والتكميلات إذا أفضى اعتبارها إلى إبطال المكملات سقطت جملةً، تحصيلاً للمهم - حسبما تبين في الأصول-؛ فوجب أن يُسمح في بعض أنواع الغرر التي لا ينفك عنها؛ إذ يشق طلب الانفكاك عنها؛ فسُومح المكلف بيسير الغرر، لضيق الاحتراز مع تفاهة ما يحصل من الغرر...)⁽¹⁾.

وإذا ثبت هذا، فإنه ينطبق تماماً مع المعنى المقرر في تعريف الحاجيات؛ من حيث كون مراعاتها إنما هو من أجل التوسعة ورفع الضيق المؤدي إلى الحرَج والمشقة. ولا يخفى أن عمل الاستحسان هنا كان بإلغاء اعتبار ذلك اليسير المعارض، سواء في قاعدة الربا أو في قاعدة الغرر؛ من أجل إثارة التوسعة ورفع الضيق والحرص عن المكلف. وعليه، يمكن أن نقول إن الاستحسان كان أداةً ووسيلةً محققةً لأصل الحاجيات، بل ويُعتبر صورةً من صورها التي لم تزل قائمةً في السعي لأجل تحقيق منافع لا تخرج عن قصد الشرع، مما سكت عنه ولم يُقيد بدليل معيّن.

ثانياً: الاستحسان للمصلحة؛ لرفع الحرَج والمشقة:

ومن أنواع الاستحسان أيضاً، أن يكون ترك الدليل للمصلحة، كما في تضمين الأجير المشترك، وتضمين صاحب الحَمَام الثياب، وتضمين صاحب السفينة، وتضمين السماسرة المشتركين، وكذلك حَمَال الطعام؛ فإنهم ضامنون، ولاحقون عند مالك بالصنّاع.

(1) انظر: الشاطبي، الاعتصام 644/2.

والسبب في ذلك تحقق معنى السبب في تضمين الصّناع. وبيان ذلك، أنّ الأجراء مؤتمنون بالدليل لا بالبراءة الأصلية؛ لكن لو لم يُضمّنوا لأدّى ذلك إلى قلة الاحتياط في أموال الناس، ولنقص الاحتراز، ولتطوّقت الخيانة. فراعى مالك رحمه الله تعالى هذه المصلحة، فاستثنى تضمينهم لتحقيقها؛ والاستثناء كان من أصل الأمانة الثابتة في حقهم بالدليل؛ فصار تضمينهم في حيز المستثنى من ذلك الدليل، ودخلت تحت معنى الاستحسان بذلك النظر⁽¹⁾. وهذا من حيث بيان وجه الاستحسان.

أمّا بيان وجه الحاجيات في ذلك؛ فلأنّ الناس بحاجة إلى أولئك الأجراء، ولا يمكنهم الاستغناء عنهم إلا بمشقة كبيرة؛ فإذا ضمّنوا أمنّ الناس على أموالهم، وزُفعت المشقة عنهم؛ وهو عين المصلحة المطلوب تحقيقها بأصل الحاجيات. غير أنه في هذه الحالة، كان الاستحسان هو المستند عليه للوصول إليها.

كما يمكن أن تُخرّج هذه العلاقة بطريقة أخرى؛ فيقال: إنّ الاستثناء من الدليل كان عن طريق الاستحسان. ولما كان الغرض من هذا الاستثناء هو المصلحة، وكانت المصلحة هنا مصلحة مرسلة عامّة وهي التضمين. ولما كان التضمين يُعمل به غالبًا لحاجة الناس إليه ورفع المشقة عنهم؛ فإنه يُحكم بأنّ هذا النوع من الاستحسان كان متّجهًا أساسًا إلى تحقيق أصل الحاجيات؛ والله تعالى أعلم.

(1) انظر: الشاطبي، الاعتصام 641/2-642. وانظر كذلك هذا النوع من الاستحسان: زين العابدين العبد محمد النور، رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان من حيث الحجية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1425هـ-2004م، 272/2-273.

الفرع الثاني: ما كان من شروط الاستحسان؛ وتعلقت به الحاجة.

أولاً: رتبة المصلحة المرسلة في الاستحسان.

سبقت الإشارة إلى أنّ المصلحة المرسلة يمكنها أن تتعلق برُتب المصالح الثلاث: ضرورية أو حاجية أو تحسينية؛ على اختلاف بين العلماء في ذلك. إلا أنّ المصلحة المرسلة التي يعتمد الاستحسانُ إلى تحقيقها، ارتبط بها معنى زائدٌ اقتضى اشتراط كون المصلحة المرسلة في رتبة الضروريات أو في رتبة الحاجيات، دون أن تنزل إلى رتبة التحسينيات؛ وهذا المعنى المقتضى لهذا الشرط الزائد هو أنّ المصلحة المرسلة في الاستحسان لم تكن رافعةً لدليل البراءة الأصلية؛ بل هي واردة على بعض الأدلة المعتمدة شرعاً من العموم اللفظي أو القياس؛ والخروج عن مقتضيات الأدلة لا يكون إلا للمصالح القويّة في ذاتها؛ والمصالح التحسينية ليست كذلك.

وفروغ مالك رحمه الله تعالى تدلّ على أنه كان يستثني من الدليل بما يرجع إلى المصلحة الحاجية أو الضرورية، دون ما يرجع إلى المصلحة التحسينية؛ حتى أدى ذلك إلى تععيد القاعدة المعروفة عنه: أنّ مالكا يعتبر الحاجة في تجويز الممنوع، كاعتبار غيره الضرورة في ذلك⁽¹⁾.

ومثال ذلك ما أورده القاضي ابن العربي، كما قال: (القاعدة السابعة: اعتبار الحاجة في تجويز الممنوع، كاعتبار الضرورة في تحليل المحرم، ومن ذلك استثناء القرض من تحريم بيع الذهب بالذهب إلى أجل، وهو شيء انفرد به مالك لم يجوزه أحد من

(1) انظر: حاتم باي، الأصول الاجتهادية، ص 268-269.

العلماء سواه، لكن الناس كلهم اتفقوا على جواز التأخير فيه من غير شرط بأجل، وإذا جاز التفرُّق قبل التقابض بإجماع؛ فضرِبُ الأجل أتمّ للمعروف وأبقى للمودّة⁽¹⁾.

وهذا يُبيِّن جليًّا اعتمادَ الاستحسان على اعتبار الحاجيات، وأنه ما انفكَّ يَسْتثني من الأدلّة لرفع ما مِن شأنه أن يُضيقَّ على الناس، ويُجِلُّ بدلًا منه ما يُوسِّع عليهم ويُعينهم على تحقيق مصالحهم.

ثانيًا: شموليّة الاستحسانِ بابِ العبادات⁽²⁾.

سَبَقَ وأنَّ أشرنا إلى أنَّ المصالح المرسلّة لا تَدْخُلُ مجال العبادات؛ لأنَّ الأصل في العبادات التوقُّفُ والتعبُّد، والمصالح المرسلّة شأنُها التعقُّلُ المفصَّل؛ وعليه فإنَّ مجالها العاداتُ والمعاملاتُ. إلاَّ أنَّ الاستحسانَ لَمَّا كان طبعُه الاستثناء؛ فقد شابهه في ناحية معيَّنة الرِّخصَ المقرَّرة في باب العبادات.

ثمَّ إنَّ المقصد من الرِّخص في باب العبادات، هو التخفيف والتيسير ورفع المشقّة والحرَج عن العبَاد؛ وهو معنى معقولٌ يمكن البناء عليه في مجال الاستحسان؛ لأنَّ من مَهَامِّ المستحسن أن يستثني من الأدلّة؛ لأجل تحقيق مصلحة يُخفِّف بها عن الناس ويرفع ما من شأنه أن يُوقِع المشقّة والحرَج بهم. وهذا القدرُ من رفع المشقّة هو معنى معقولٌ على العموم لا على التفصيل؛ حتى يُمنع القياسُ عليه في التعبّات. ولَمَّا كان كذلك فإنه لا وجهَ لمنع اعتماد الاستحسان عليه في إنشاء بعض الأحكام الاستثنائية، ما دام أنه معتبرٌ ومجمَعٌ عليه في باب الرِّخص. لكن، لكونه قد تعلق برفع المشقّة والحرَج وإحلال التوسعة والتخفيف، كان له وجه في تحقيق أصل الحاجيات.

(1) ابن العربي، القبس، ص 790.

(2) انظر: حاتم باي، الأصول الاجتهادية، ص 269-271.

ومن الأمثلة على ذلك، ما قاله ابنُ رشد رحمه الله تعالى: (...وعند مالك - رحمه الله - وجميع أصحابه، أنّ النجاسات كلّها لا يطهرها إلاّ الماء، وإن زال العينُ بغير الماء فالحكم باق؛ إلاّ أنه خفف في أحد قوليهِ أن يمسح الحَقَّين من أرواث الدواب الرطبة وأبوالها ويصليّ فيها دون أن يغسل؛ للمشقة التي تلحق الناس في خلعهما أو غسلهما لكثرة تكرّر ذلك عليهم كلما أقبلوا أو أدبروا، والطُرقات لا تنفك عنها ولا يمكن التوقّي منها، فخصّ الخفّ بالمسح من أبوال الدواب وأرواثها الطريّة لهذه العلة، كما خصّ المخرج بالمسح بالأحجار لتكرّر الأذى عليه ومشقة غسله أبدًا كلما تكرّر عليه الأذى، وكما جوّز لمن يكثر التردد إلى مكة من الحطّابين وغيرهم أن يدخلوها بغير إحرام، ومثل هذا كثيرٌ⁽¹⁾.

ووجهُ ترك غسل الحَقَّين والقول بمسحهما فقط من النجاسات الكائنة في الطُرقات غالبًا؛ إنّما روعي فيه التخفيفُ ورفعُ مشقة خلعهما وغسلهما في كلّ مرة؛ وهذا ما يحتاج إليه الكثيرُ من الناس. والملاحظ أنّ الذي أوصل إلى هذا الحكم القاضي برفع الحرج والمشقة - وهما من عناصر معنى الحاجيات -؛ هو الاستحسانُ عن طريق الاستثناء من الدليل الأصليّ المقتضي للغسل.

الفرع الثالث: ما كان من الأصول المصلحيّة المقتضية للاستحسان؛ وتعلّقت به الحاجة.

إنّ من الأصول والقواعد التي تتعلّق بتحقيق مصالح للناس، والتي تقتضي أن ينشأ الاستحسانُ من خلالها:

(1) ابن رشد، البيان والتحصيل 64/1.

أولاً: قاعدة المعروف.

إنّ من الأصول التي كانت أساساً للمالكيّة في كثير ممّا بنوا الاستحسان عليه، قاعدة المعروف؛ لأنّ الاستقراء للمناسبات المصلحيّة دلّ على أنّ كثيراً من الأحكام الشرعية المعدول بها عن القياس، والتي جرت على منطبق الاستحسان ومنهجه؛ كان الملحظ المنظور إليه هو المعروف والإحسان؛ إذ ليس من العدل في الشرع أن يُعامل مريد الإحسان وطالب العرف بما يُعامل به من قصد إلى المماكسة والمشاحّة. ثمّ إنه ممّا علّم في الشرع، أنّ الشارع الحكيم يقصد دائماً إلى بثّ العرف بين الناس، وإفشاء الإحسان فيهم، ورفع الكُلف عمّن انتحى هذه السبيل؛ فلذلك خُفّف في أحكام التشريع عمّن كان سالكاً سبيل العرف والإحسان ما لم يُخفّف عن غيره⁽¹⁾.

ومن الأمثلة الموضّحة لوقوع الاستثناء من الأصول بناءً على قاعدة المعروف، ما قاله القاضي ابن العربيّ في العرايا: (... وكذلك اعتبر قصد المعروف في العرايا، واستُثِنيت من قاعدة الربا، بخروجها عن مقصود البيع في المكايسة، وانحطاطها في شعب الرّفق والمكارمة...) (2).

والملاحظ أنّ استثناء العرايا من أصلّ تحريم الربا كان لمصلحة حاجيّة لعموم الناس في تلك البيئّة، وكان القصد منها معاملة العباد بالمعروف، وإيصال حُسن خُلُق الرّفق والكرم إليهم، كما أشار إليه القاضي عليه رحمة الله تعالى. وبالنظر إلى فروع أخرى مشابهة لهذا المثال؛ يُعرف أنّ المالكيّة قصدوا إلى جعل قاعدة المعروف أصلاً في الاستحسان.

(1) انظر: حاتم باي، الأصول الاجتهادية، ص 276.

(2) ابن العربيّ، القيس، ص 803.

ويقول الإمام المقرئ كذلك: (قاعدة: قد يباح بعض الربا عند مالك، إما للمعروف كالمبادلة، أو للرفق كالردّ في الدرهم؛ ترجيحًا لمصلحتهما على مفسدته؛ لأنّ الشرع أباح لهما ربا النسيئة المجمع عليه في القرض؛ فالفضل أولى) (1).

والمعروفُ والإحسان والمواساة بين الناس ليست من المصالح التحسينية، كما يظنّ البعض؛ بل المعروف من المصالح الحاجية التي تكفل للأمة توثق رابطة الأخوة فيما بينها، وتجعلها أمة متكافلة متواسية (2). وفي هذا المقام يقول ابن عاشور رحمه الله تعالى: (عقود التبرعات قائمة على أسس المواساة بين أفراد الأمة، الخادمة لمعنى الأخوة؛ فهي مصلحة حاجية جليلة، وأثر خلق إسلامي جميل) (3).

ثانيًا: قاعدة الرفق.

وقاعدة الرفق بالناس من القواعد المصلحية التي تُحقّق معاني التوسعة العامة على الناس في تعاملاتهم، وترفع عنهم الحرج والمشقة التي قد تعرض لهم؛ فحيثما كان التعلّق بمقتضيات الأصل موجبًا للحرج والضيق الذي عُهد من الشرع رفع مثله؛ فإنّ قاعدة الرفق تكفل دفعه وتعمل على تخفيفه؛ استحسانًا (4).

يقول الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى: (..والأدلة الدالة على التوسعة ورفع الحرج كلّها، فإنّ غالبها سماح في عمل غير مشروع في الأصل؛ لما يؤول إليه من الرفق المشروع..) (5). وكما هو واضح؛ فإنّ الإمام ربط بين التوسعة ورفع الحرج الذي هو من

(1) المقرئ، القواعد (القاعدة: رقم 879)، ص 418.

(2) انظر: حاتم باي، الأصول الاجتهادية، ص 279.

(3) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 487.

(4) انظر: حاتم باي، الأصول الاجتهادية، ص 281.

(5) الشاطبي، الموافقات 182/5.

أصول الحاجيات، وبين قاعدة الرفق التي تُعدُّ من الأصول التي يعتمد عليها الاستحسان في كثير من جوانبه؛ وهذا ما يؤكِّد وثاقَّة الصلة بين الحاجة والاستحسان.

ومن أمثلة الاستحسان المؤسَّس على قاعدة الرفق، مسألة السَّلْم في اللبن والرطب والشروع في أخذه، وهي مسألة مدنيَّة اجتمع عليها أهل المدينة؛ فهي مسألة مبنيَّة على الالتفات إلى الرفق والتوسعة على الناس⁽¹⁾؛ (لأنَّ المرءَ يحتاج إلى أخذ اللبن والرطب مُياومةً، ويشقُّ أن يأخذ كلَّ يوم ابتداءً؛ لأنَّ النقد قد لا يحضُّره، وأنَّ السَّعر قد يختلف عليه، وصاحبُ النخل واللبن يحتاج إلى النقد؛ لأنَّ الذي عنده عروضٌ لا يتصرف له؛ فلما اشتركا في الحاجة رخص لهما في هذه المعاملة قياساً على العرايا وغيرها من أصول الحاجات والمصالح)⁽²⁾.

وبهذا يتبيَّن أنَّ الفروع التي جاءت على اعتبار حاجات الناس، وكان القصدُ منها التخفيفَ والتوسعة؛ يمكنها أن تُشكِّل الأصلَ العامَّ الذي يتمُّ بناءً الاستثناء من الأصول على مثله. وعليه؛ فإنَّ الفروع المستحدَّة يمكنُ قياسها وإلحاقها بتلك الفروع لاشتراكها معها في الحاجة؛ تحقيقاً لمعنى تشريع الحاجيات وتقريراً لقاعدة الرفق المعتمد عليها في الاستحسان؛ والله تعالى أعلم.

المطلب الثالث: تطبيقات فقهية لاستناد الاستحسان إلى الحاجة.

وإن كانت الإشارةُ قد سبقت إلى بعض الأمثلة الموضحة لاستناد الاستحسان إلى الحاجة؛ إلاَّ أنَّ ذلك لا يمنع من إضافة بعض الأمثلة التي تزيد الأمر وضوحاً وبياناً بإذن الله تعالى؛ فنقول:

(1) انظر: حاتم باي، الأصول الاجتهادية، ص 283.

(2) ابن العربي، القيس، ص 832.

الفرع الأوّل: الإجارة على ثمن مجهول.

وصورة هذه المسألة؛ هي أن يطلب أحدٌ من غيره أن يقوم له بعمل معيّن، دون أن يتفق على أجره ذلك العمل. فإذا أنماه وأتى به إلى طالبه؛ تراضياً على ثمن معيّن؛ فتنقل السلعة إلى طالبها، ويأخذ صاحبُ العمل هذا الثمن.

والأصل أنّ الإجارة لا تكون إلاّ على ثمن معلوم، وإن تَمَّت على ثمن مجهول فهي باطلة⁽¹⁾. إلا أنّ المالكية استثنوا من هذا الأصل مسائل يُؤدّي فيها طردُ القياس إلى الحرج والمشقة المرفوعين في الشريعة؛ استناداً إلى أصل الاستحسان⁽²⁾.

ومن ذلك، ما جاء في العتبية: (سئل مالك عن الخياط الذي بيني وبينه الخُلطة ولا يكاد يُخالفني، أستحيطه الثوب؛ فإذا فرغ منه وجاء به أراضيه على شيء أدفعه إليه. قال: لا بأس به)⁽³⁾.

وواضحٌ أنه لو منعها مالكٌ أو غيره لوقع الناسُ في حرج ومشقة، ولتعطلت مصالح الكثير منهم، وهم في حاجة إلى مثل تلك المعاملات؛ فكان الجوازُ بمراعاة حاجاتهم، بناءً على الاستثناء من الأصل في الإجارة؛ وهو معنى الاستحسان.

⁽¹⁾ المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ-1994م، 494/7.

⁽²⁾ انظر: حاتم باي، الأصول الاجتهادية، ص 315.

⁽³⁾ العتبي، العتبية مع شرحها البيان والتحصيل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1408 هـ - 1988 م، 423/8.

الفرع الثاني: خلطُ اليسير من الزيتون وغيره للعَصْر:

وصورة هذا المثال؛ هو أن يُخلط جماعةً من الناس ما يَمْلِكُون من مقاديرٍ لبعض المحاصيل القابلة للعَصْر، كأن يَدْفَع كلُّ واحد منهم قدرًا معيَّنًا من الزيتون مثلاً أو من الجُلجان أو الفجل؛ ثم يأخذ كلُّ واحد العَصِيرَ منه على قدر ما قَدَّمَ من حَبِّ.

ففي العتبية، قال ابنُ القاسم: (... وسألتُ مالكا عن معاصر الزيت، زيت الجُلجان والفجل، يأتي هذا بأرداب وهذا بأخرى حتى يجتمعون فيها فيعصرون جميعا. قال: إنما يُكره هذا لأنَّ بعضه يُخرج أكثرَ من بعض، فإذا احتاج الناسُ إلى ذلك فأرجو أن يكون خفيفًا؛ لأنَّ الناس لا بدَّ لهم ممَّا يُصلحهم، والشيءُ الذي لا يجدون عنه غنى ولا بدَّ، فأرجو أن يكون لهم في ذلك سعةٌ إن شاء الله ولا أرى به بأسًا، والزيتون مثل ذلك...) (1).

وإنما أجاز مالكُ رضي الله عنه مثلَ هذا العمل لحاجة الناس الماسَّة إليه؛ إذ لو مُنعوا منه مع افتقارهم الشديد إلى مثله، لوقعوا في مشقةٍ وحرَج؛ فإنه يَشُقُّ على أحدهم أن يأتي بالقدر الكبير الذي يَسْمَح للعاصر أن يعصر له بمفرده؛ فأجيز لهم ذلك دفعًا للمشقة ورفعًا للحرَج؛ وهذا هو معنى الحاجيات. أمَّا وجهُ الاستحسان فيه؛ فلأنَّ مالكا رحمه الله تعالى استثنى جوازَ هذه المعاملة، من أصل المنع من خلط الزيتون وغيره؛ لما في ذلك من الغرر والمزابنة؛ إذ لا يُعلم مقدارُ الزيت الخارج من هذا الزيتون أو ذاك (2).

(1) العتبي، العتبية مع شرحها البيان والتحصيل 16/12.

(2) لمزيد من التفاصيل في هذه المسألة؛ انظر: حاتم باي، الأصول الاجتهادية، ص 318-321.

المبحث الثالث: العُرف، وتأسيسه على الحاجة.

تمهيد:

بعد بيان معاني المصلحة المرسلّة والاستحسان وارتكازهما على الحاجيّات، ننتقل إلى الحديث عن دليل آخر من الأدلّة الشرعية الكلّيّة، والتي لها علاقة واضحة بالحاجة؛ وهو دليل العُرف، لننظر في تعريفه ومعناه أوّلاً، ثم نحاول إبراز مدى تأسيسه على اعتبار الحاجيّات.

المطلب الأوّل: تعريف العُرف.

الفرع الأوّل: العُرف في اللغة.

والعُرف في اللغة يأتي لعدّة معانٍ، منها الصبر؛ فقد جاء في لسان العرب، قوله: (والعُرف؛ بالضّم، والعُرف؛ بالكسّر: الصبر...⁽¹⁾)؛ ومنه إذا قيل: عَرَفَ للأمر واعتَرَفَ؛ فإنّ ذلك بمعنى: صَبَرَ. ثم قال بعد ذلك: (والمعروف: كالعُرف. وقوله تعالى: ﴿وَصَاحِبُهُمَا﴾ في الدُّنْيَا مَعْرُوفًا⁽²⁾؛ أي مُصَاحِبًا مَعْرُوفًا؛ قال الزّجاج: المعروف هُنا ما يُستحسن من الأفعال⁽³⁾). والظاهر أنّ هذا المقطع يحتوي على المعنى الذي نريد الإشارة إليه في الاصطلاح؛ حيث إنّ قول الزّجاج يوحي بأنّ العُرف هو مجموعة من الأفعال التي يراها الناس حسنةً فيما بينهم.

⁽¹⁾ ابن منظور، لسان العرب 238/9.

⁽²⁾ سورة لقمان، الآية: 15.

⁽³⁾ ابن منظور، لسان العرب 239/9.

ثم يؤكّد هذا المعنى بأنّ العُرف هو ضدّ المنكر من الأفعال، وهو الذي تطمئنّ إليه النفس وتأنّس به، وهو من الصفات الغالبة التي تكون معروفةً بين الناس بحيث إذا رأوها لا ينكرونها⁽¹⁾؛ وهذا ما يجعل المعنى أقرب ما يكون من المعنى الاصطلاحيّ.

الفرع الثاني: العُرف في الاصطلاح.

أمّا العُرف في الاصطلاح؛ فقد عرّف كغيره من الأدلّة بتعريفات مختلفة، نأخذ منها ما يُقرب معناه جيّدًا إلى الأذهان؛ لننظر في طبيعة العلاقة الكائنة بينه وبين الحاجيات. ومن تلك التعريفات:

ما أورده الإمام النسفيّ في المستصفى؛ حيث قال: (العُرف هو ما استقرّ في النفوس من جهة العقول، وتلقّته الطباع السليمة بالقبول)⁽²⁾.

والذي يُلاحظ من هذا التعريف الاصطلاحيّ أنّ العُرف ينشأ فعلاً مما تطمئنّ إليه النفس وتأنّس به ويتحقّق في قرارها، إلّا أنه لا يُفهم من ذلك أنّ كلّ ما اطمأنت إليه النفس يصلح لأن يكون عُرفًا جاريًا بين الناس؛ (بل لا بدّ أن يستند ذلك الاطمئنان إلى استحسان العقول السليمة، وقبول الأذواق القويمة له، فلا تُنكره؛ حيث يحصل ذلك الاستقرار في النفوس وقبول الطباع له بالاستعمال الشائع المتكرّر الصادر عن الميل والرغبة. وهو قيد يُخرج أيضًا ما استقرّ في النفوس لا من جهة العقول، بل من جهة الأهواء والشهوات)⁽³⁾.

⁽¹⁾ انظر: ابن منظور، لسان العرب 239/9-240.

⁽²⁾ النسفيّ، المستصفى (مخطوط بدار الكتب المصريّة)؛ نقلًا عن العرف والعادة لأحمد فهمي أبو سنة، ص8.

⁽³⁾ انظر: أحمد فهمي أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء، مطبعة الأزهر، 1947م، ص8.

إلا أنّ الشيخ عمر الجيدي رحمه الله تعالى قرّر أن يزيد على هذا التعريف شرطاً جديداً يضبط به معنى العُرف أكثر؛ وهو كون هذا العرف: "أن لا يخالف نصّاً شرعياً"؛ وفائدة زيادة هذا الشرط، هو خروج العُرف الفاسد؛ لأنّ العقل في التعريف لا يتضمّن هذا الشرط بالضرورة؛ إذ العقل ليس مقياساً سليماً لإدراك الخير والشرّ.. والعقول معرّضة لحكم الخطأ وقبول الغلط، وإنما الذي يعصمها من الوقوع في كل ذلك هو الشرع⁽¹⁾.

وعليه؛ يكون العُرف هو تلك الأفعال والتصرفات الحادثة بين الناس من خلال رغبتهم في تحقيق مصالحهم، والتي هُدىوا إليها عن طريق ما استحسنته عقولهم، وأثبتت تجاربهم نفع تلك الأفعال، بحيث لم تُنكرها طبائعهم السليمة، وأدى ذلك إلى اطراد المصالح لهم من جزاء العمل بها؛ شريطة أن لا تُصادم النصوص الشرعية المحقّقة للمصالح المعتبرة.

أمّا عن حجّيته؛ فالظاهر أنّ أغلب المذاهب على اعتباره والعمل بمقتضاه؛ لما له من سلطة قويّة في التحكّم في تصرفات الناس وتعاملاتهم المبنية على استقرار تلك العادات فيما بينهم. وهذا الإمام القرافي رحمه الله تعالى يُبيّن أنّ العُرف مشتركٌ اعتبره بين المذاهب الفقهية؛ فيقول: (يُنقل عن مذهبنا أنّ من خواصّه اعتبار العوائد والمصلحة المرسّلة وسدّ الذرائع؛ وليس كذلك. أمّا العُرف فمشاركٌ بين المذاهب، ومن استقرأها وجدّهم يُصرّحون بذلك فيها...)⁽²⁾.

إلا أنّ اعتبار المالكيّة للعُرف أصلاً يُعتمد عليه، كان أكثر من غيرهم في الحقيقة؛ فقد عدّوه من المصالح، وبنوا عليه كثيراً من الأحكام. وفي ذلك يقول الإمام أبو زهرة رحمه الله تعالى: (والفقه المالكيّ كالفقه الحنفيّ يأخذ بالعُرف ويعتبره أصلاً من الأصول الفقهية فيما لا

⁽¹⁾ انظر: عمر الجيدي، العرف والعمل في المذهب المالكي، ومفهوما لى علماء المغرب، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، ص34.

⁽²⁾ القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص448.

يكون فيه نصُّ قطعيّ، بل إنه أوغل في احترامه أكثر من المذهب الحنفي؛ لأنّ المصالح دعامةُ الفقه المالكيّ في الاستدلال، ولا شكّ أنّ مراعاة العُرف الذي لا فسادَ فيه ضربٌ من ضروب المصلحة لا يصحُّ أن يتركه الفقيه، بل يجب الأخذ به⁽¹⁾.

وإن كان هناك خلافٌ بين الأصوليين حول العُرف؛ فليس ذلك في أصل اعتباره؛ وإنما في مدى التوسُّع في الأخذ به، أو التضييق فيه⁽²⁾.

المطلب الثاني: تأسيسُ العُرف على الحاجة.

بعد أن اتّضح معنى العُرف، وأنه حجّة عند مختلف المذاهب، يمكننا أن نبحث في مختلف الجوانب التي يستند فيها العُرف على اعتبار الحاجيات، ونكشف من خلالها عن طبيعة العلاقة بين المصطلحين؛ فنقول وبالله التوفيق:

الفرع الأوّل: ما كان من أنواع العُرف؛ وتعلّقت به الحاجة.

كما هو معلوم أنّ العُرف: منه ما هو فاسد؛ وهو ما كان مناقضاً لنصوص الشريعة وأحكامها الثابتة التي لا تتغيّر؛ فهو عُرف لا يُلتفت إليه، ويجب إلغاؤه، كتعارف الناس على التعامل بالزّبا وشرب الخمر والاتّجار فيها، وما اعتادوه في أفراحهم ومآتمهم وحياتهم عمومًا ممّا كان ينافي الشرع.

(1) محمد أبو زهرة، مالك، دار الفكر العربيّ، القاهرة، ص448.

(2) انظر: عمر الجيدي، العرف والعمل، ص90.

ومنه العُرف الصحيح؛ وهو ما كان لا يُناقض كلَّ ذلك، وهو مقبولٌ ومعتبرٌ،
كمختلف التعاملات التي تُعارف عليها الناس وتعودوا عليها في تحصيل كثير من منافعهم؛
مما لم يَرِدْ فيه نصٌّ.

والعُرف الصحيح هذا، منه ما يكون قولياً ومنه ما يكون فعلياً، كما يكون منه
الخاصّ، ويكون منه العامّ كذلك. والقاعدة في ذلك؛ أن يُعمل بكل قسم من أقسام
الصحيح في مجاله المعتبر؛ بمعنى أنّ الخاصّ يجب أن يُعمل به في دائرة خصوصيته فحسب،
ولا يصحُّ أن تُقحم أحكامه في العُرف العامّ مثلاً، وهكذا...⁽¹⁾. وفي العُرف القولي مثلاً،
فإنه يُرجع في الحُكم فيه إلى ما يقتضيه العُرف في ذلك اللفظ؛ لا إلى الاستعمال اللغويّ
الأصليّ؛ وفي ذلك يقول الإمام القرافي رحمه الله تعالى: (القاعدة أنّ مَنْ له عرفٌ وعادة في
لفظ، إنما يُحمل لفظه على عرفه)⁽²⁾.

والذي يمكن أن يُلاحظ من خلال هذا العرف الصحيح، أنّ الشرع إنما اعتبره ليُسَهِّل
على الناس الوصول إلى تحقيق مصالحهم، ويُيسِّر عليهم ذلك دون جهد أو مشقّة، ولتُحفظ
به حقوق ذوي الحقوق من غير غلوّ ولا تشديد فيما كان أساسه العادات؛ إذ لو لم يُعتبر
وكُلفوا تحقيق كثيرٍ من التفاصيل من أجل تحصيل مصالحهم؛ لكثرت المشاحّة بين الناس،
ولأدّى ذلك إلى الحرج والمشقّة؛ وهما مرفوعان في الشرع. فمن سنّة الشرع في التخفيف عن
الخلق، وإحلال التوسعة بهم ورفع الضيق عنهم، إنّ اعتبر المصالح المتحقّقة من خلال أعراف
الناس وعاداتهم؛ بما تقتضيه حاجاتهم المختلفة والمتغيرة بتغيّر الأزمنة والأمكنة، ولو حُمِلوا
على حاجة معيّنة في جميع ذلك، والحال أنّها ممّا تتغيّر وتبدّل؛ لشقّ عليهم ذلك ولتعطلت

⁽¹⁾ انظر: عمر الجدي، العرف والعمل، ص103، وانظر كذلك: فاديغا موسى، أصول فقه الإمام مالك،
أدلته العقلية، دار التدمرية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1428هـ-2007م، 502/2-508.

⁽²⁾ القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص211.

مصالحهم. فاعتبارُ العرفِ إذْ كان وسيلةً وأداةً لمراعاة حاجات الناس؛ لأنه إذا تغيّرت حاجاتُ الناس؛ تغيّر العرفُ بينهم لقضائها. فإن لم يتغيّر العرفُ تبعًا للحاجات، صارت تُلخّ في تحقيقها؛ فإن لم تُراع حينها دخل الحرج والمشقة على الناس.

فلاستصناع مثلاً؛ (فإنّ الناس قد احتاجوا إليه، ودرجوا عليه من قديم الزمان، ولا يخلو اليوم من التعامل به مكاناً، وأصبح جاريًا في جميع الحاجات) ⁽¹⁾؛ فهو من العرف العام الذي لا يكاد يخلو منه قطر أو عصر. ومثله الإجارة والسلم وغيرهما، فقد احتاج الناس إلى مثل تلك العقود لتحقيق منافعهم وتعارفوا عليها، والشرع قد أقترهم على كثير منها مما لا يحمل في ذاته مفسدة راجحة. وعليه؛ فإنّ ما يتعارف عليه الناس من أجل المصلحة، مما سكت عنه الشرع، وكان من أدلة الشرع ما شهد لمثله بالاعتبار؛ فالأصل أن لا يُضيق عليهم في استعماله؛ لأن لا يُوقعهم ذلك في المشقة؛ ولذلك (قال الفقهاء: إنّ في نزع الناس عن عاداتهم حرجًا عظيمًا؛ لما لها من القوّة والتغلغل في النفوس..). ⁽²⁾

الفرع الثاني: قوّة العرف وسلطانه؛ وتعلّق الحاجة بذلك.

إنّ الأعراف والتقاليد التي تعتادها كلُّ أمة وتتخذها منهاجًا تسيّر عليه؛ يُصبح لها في نفوس الأفراد احترامٌ عظيم، وسلطانٌ قوي؛ لأنها تُصبح من ضروريات الحياة التي لا غنى لهم عنها، بل إنها تُصبح لديهم بمثابة الدين احترامًا وتقديسًا.

⁽¹⁾ انظر: عمر الجيدي، العرف والعمل، ص 98.

⁽²⁾ انظر: عمر الجيدي، العرف والعمل، ص 119.

والعرفُ تُولِّده الحاجاتُ المتجدِّدة المتطوِّرة، ثم يغدو نظامًا معتبرًا في نظر الشرع تدور عليه الأحكامُ والفتوى فيما يعرض للناس ويكشف عن مقصودهم وتياتهم وعموم كلامهم⁽¹⁾.

ومما يُظهر وجه ارتباط العرف بالحاجيات، من خلال قوِّته وسلطانه، وأنه يُقصد من خلاله التخفيفُ والتيسيرُ على الناس:

أولاً: اعتبار العرف في القضاء.

وذلك تسهياً على القضاة في بناء كثير من الأحكام؛ لأنَّ العرف ها هنا يحلُّ محلَّ النصوص التفصيلية للأحكام عند خفائها أو فقدها؛ اعتماداً على مألوف الناس ومعهوداتهم في كثير من الحوادث الواقعة أو المتوقعة⁽²⁾.

فلو لم يُعتبر العرفُ هنا لما استطاع القضاة أن يصلوا إلى الأحكام الخاصة بتلك الوقائع، ولضاعت حقوقُ الناس ومصالحهم؛ ولأدَّى ذلك إلى وقوع مشقة ظاهرة.. ففي مسألة التعدي على الكرامة الإنسانية، من شتم وإهانة؛ إنما يُعتبر من الكلام فيها ما يكون في عرف الناس شتمًا وإهانة؛ وهكذا... وفي العقوبات التعزيرية مثلاً؛ وهي التي لم يُحدِّد الشارعُ لها مقداراً ولا نوعاً، وإنما فُوِّض الأمرُ فيها لاجتهاد الحكام حسب المصلحة في كلِّ زمان، وحسبما تؤدِّيه من تحقيق زجر الجاني؛ إنما تكون شرعاً بالقدر الذي يُعتبر كافياً للقمع والزجر في نظر العقلاء وعرفهم بحسب درجة الجرم، بحيث لا تكون أكثر مما يستدعيه الجرم المرتكب فتُصبح هي ظلمًا وجرماً، ولا أقلَّ فيكون فيها تهاونٌ في حقوق الناس وتنتفي منها

⁽¹⁾ انظر: أحمد فهمي أبو سنة، العرف والعادة، ص16. وعنه: عمر الجيدي، العرف والعمل، ص119-120.

⁽²⁾ انظر: عمر الجيدي، العرف والعمل، ص 120.

الرهبنة الزاجرة⁽¹⁾؛ لأنّ القاعدة: (أنّ ما رتب الشرع عليه حكماً ولم يحدّ فيه حدّاً؛ يرجع فيه إلى العرف)⁽²⁾.

وعلى ذلك؛ فإنّ اعتبار العرف في هذا المجال، كان عاملاً على رفع المشقة والحرج الواقعيّين: على القضاة من جهة، في تحديد الحكم بالتفصيل؛ وعلى الناس من جهة أخرى، حتى لا تذهب مصالحهم من خلال خفاء بعض النصوص أو فقدانها.

ثانياً: قوّة العرف في فهم الأدلّة؛ كتخصيصه للنصوص العامّة.

إنّ سلطان العرف كدليل من الأدلّة الأصوليّة، يمكنه من أن يكون حجّة في فهم النصوص الشرعيّة، بحيث يصل إلى أن يُخصّص به العامّ منها؛ فيحمل على ما يقتضيه العرف ويبنى عليه. والمجتهدون المستنبطون للأحكام من الأصول والقواعد العامّة، كان لهم تأثير كبير بالوسط الذي كان يعيش فيه أناسٌ معيّنون، والعادات التي دأبوا عليها؛ ذلك أنّ المجتهدين يعتقدون أنّ الأحكام التي أنزلها الله تعالى صالحة لكلّ زمان ومكان، وأنّ من أغراضها رفع الحرّج عن الناس؛ فلو لم تتأثر الأحكامُ المبنية على العادات في استنباطها بيئّة الناس، ولو لم تكن مناسبةً لظروفهم؛ لشعر الناس بالضيق، ولصارت الشريعة مجافيةً للغرض الذي بُنيت عليه⁽³⁾.

وليس معنى هذا أنّ العرف والظروف تتحكّم في النصوص الصريحة، فتحمل المجتهدين على القول بحكم غير الذي تُعطيه؛ بل معناه أنّ من النصوص ما هو قواعدٌ عامّة، يمكن تطبيقها حسب ظروف الناس وأحوالهم، بمراعاة حاجاتهم المتغيّرة والمتجدّدة. ومنها ما هو

⁽¹⁾ انظر: عمر الجيدي، العرف والعمل، ص 120-122.

⁽²⁾ ابن دقيق العيد، أحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، مطبعة السنّة المحمّدية، 286/2.

⁽³⁾ انظر: أحمد فهمي أبو سنة، العرف والعادة، ص 77، وعنه: عمر الجيدي، العرف والعمل، ص 122.

معلّلٌ بمصالح خاصّة، يمكن أن تدور الأحكامُ التي تشتمل عليها مع هذه المصالح وجودًا وعدمًا.

فمن شواهد تخصيص النصوص العامّة بالعرف، ما ذهب إليه الإمام مالك رضي الله عنه، في استثناء الشريفة الحسينية من الحكم العام القاضي بوجوب إرضاع المرأة ولدّها؛ فقال: لا يجب عليها إرضاعه إلا في حال لم يقبل الطفل غيرها⁽¹⁾. وفي ذلك يقول القاضي ابن العربي رحمه الله تعالى: (أنّ هذا أمرٌ كان في الجاهليّة في ذوي الحسب، وجاء الإسلام عليه فلم يغيّره، وتمادى ذوو الثروة والأحساب على تفرغ الأمّهات للمتعة بدفع الرضعاء إلى المراضع إلى زمانه، فقال به، وإلى زماننا؛ فحقّقناه شرعًا)⁽²⁾. ولأنّها لو أمرت بإرضاعه، والحال أنّها حسبيّة؛ لأوقع ذلك بها حرجًا ومشقّة؛ فاستُثِنَت من ذلك الوجوب لرفع ذلك الحرج عنها.

ومن الشواهد أيضًا؛ تلك العاداتُ التي عُرضت على المجتهدين في مختلف البلاد، وطبّقوا عليها مبادئ الفقه العامّة؛ فما كان منها صالحًا أفزّوه، كتدوين الدواوين؛ فإنّها عادةٌ فارسيّة، وكثير من الفروع الواردة في بابي الإجارة والبيع؛ وذلك من أجل التخفيف عن الناس في معاملاتهم، وتيسير حصولهم على مصالحهم. وما كان فيه نوع من العوج؛ هدّبوه، كوضع الخراج على الأراضي؛ فإنّ ذلك كان معروفًا عند الفرس، لكن مع الإرهاق

(1) الخرشبي، شرح مختصر خليل 206/4، عَليش، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، 1409هـ/1989م، 419/4.

(2) ابن العربي، أحكام القرآن 278/1.

والزيادة على الطاقة. وقد قبله عمرٌ والصحابة رضي الله عنهم بعد تعديل نظامه بما فيه النصفة والرّفق؛ وذلك رفعاً للمشقة التي كانت مع الزيادة عند غيرهم⁽¹⁾.

وهذا دليلٌ ناصعٌ على أنّ ما دعت إليه الحاجةُ وتعارف الناس على نفعه وصلاحه ممّا لم يكن معارِضاً للشرع؛ فإنه معتبرٌ ومقرّرٌ لجلب المصالح، بل ويُخصّص به بعضُ العمومات في القواعد الشرعيّة، (وكلّما كان المجتهدُ أكثرَ اتصلاً بالناس وأعرفَ بأحوالهم وتقاليدهم وعاداتهم؛ كان رأيه مقدّمًا في الفتوى والقضاء؛ لأنه إذ ذاك يكون أميلٌ إلى الرّفق بالناس، وأقربٌ إلى العدل والإنصاف)⁽²⁾.

كما يمكن أن يُستشهد أيضًا بتشريع مختلف تلك العقود والمعاملات التي كان قد تعارف عليها أهلُ الجاهليّة، وجرت بها مصالحهم. وهي إن كانت ثابتةً عندنا بالنصوص الشرعية؛ إلاّ أنّ الباعث على ذلك هو العرفُ المعتادُ الذي دعت إليه حاجةُ الناس في ذلك الزمان؛ فحاء الإسلام وأقرّه تميمًا لتحقيق تلك المصالح؛ وهو بذلك يُعتبر مخصّصًا للنصوص والقواعد العامّة التي كانت تمنع مثل تلك المعاملات في الأصل، والله تعالى أعلم.

الفرع الثالث: تغيير الزمان وأثره على العرف؛ وتعلّق الحاجة به.

إنّ مصالح الناس تتبدّل بحسب تبدّل مظاهر المجتمع البشريّ، ومهما كانت مصالحُ العباد أساسَ كلّ تشريع؛ فإنه من الضروريّ أن تتبدّل الأحكامُ وتتغيّر وفق تبدّل الزمان وتغيّره، وتتأثر بمظاهر المحيط والبيئة الاجتماعية. ومن المقرّر في فقه الشريعة أنّ لتغيّر الأوضاع والأحوال الزمنية تأثيرًا كبيرًا في كثير من الأحكام الشرعية الاجتهادية. فإنّ هذه الأحكام

(1) انظر: أحمد فهمي أبو سنة، العرف والعادة، ص 77-78، وعنه: عمر الجديدي، العرف والعمل، ص 122-123، بتصرف.

(2) انظر: عمر الجديدي، العرف والعمل، ص 140.

تنظيم أوجه الشرع يهدف إلى إقامة العدل، وجلب المصالح ودرء المفاسد؛ فهي ذات ارتباط وثيق بالأوضاع والوسائل الزمنية وبالأخلاق العامة. فكم من حكم كان تدبيراً وعلاجاً ناجحاً لبيئة في زمن معين؛ فأصبح بعد جيل أو أجيال لا يوصل إلى المقصود منه؟! أو أصبح يُفضي إلى عكسه، بتغيير الأوضاع والوسائل والأخلاق⁽¹⁾.

وقد اهتم الفقهاء المتأخرون بهذه الحقيقة على اختلاف مذاهبهم، ولاحظوها في كثير من المسائل، وأفتوا فيها بعكس ما أفتى به أئمة المذاهب القدامى، وإزاء مخالفتهم لهم عللوا بقولهم: إنَّ سبب اختلاف فتواهم عمّن سبقهم؛ هو اختلاف الزمان وفساد الأخلاق. فهُمْ في الحقيقة ليسوا مخالفين للسابقين من فقهاء مذاهبهم، بل إنَّ الأئمة السابقين لو عاشوا في عصر هؤلاء المتأخرين لأفتوا بمثل ما أفتى به هؤلاء⁽²⁾.

وفي هذا السياق، أثار عن ابن أبي زيد القيرواني رحمه الله تعالى؛ قوله بشأن كلاب الحراسة، لَمَّا قيل له: إنَّ مالكا كان لا يرى اتخاذاً الكلب لحراسة الدّور؛ فأجاب: (لو أدرك مالكُ زماننا لاتخذ أسداً ضارياً)⁽³⁾.

ولذلك قال الإمامُ القِيم، ابنُ القِيم رحمه الله تعالى، في فصل "تغيير الفتوى، واختلافها بحسب تغيير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيّات والعوائد": (هذا فصلٌ عظيمٌ النفع جدّاً، وقع بسبب الجهل به غلطٌ عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يُعلم أنّ الشريعة الباهرة التي في أعلى رُتب المصالح لا تأتي به...)⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ انظر: مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام 941/2.

⁽²⁾ انظر: مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام 941/2.

⁽³⁾ انظر: النفراوي، أحمد بن غانم، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، 1415 هـ - 1995 م، 344/2.

⁽⁴⁾ ابن القِيم، أعلام الموقعين 11/3.

ولهذا اشترطوا في المجتهد أن يُراعي عادات الناس؛ فكثيرٌ من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغيّر عُرف أهله، أو لحدوث ضرورة أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً؛ للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الحرج والضرر؛ ليقى العالم على أتم نظام وأحسن إحكام⁽¹⁾.

وفي السياق نفسه، يقول المقرئ رحمه الله تعالى في القاعدة "1231": (إذا انتقل العرف أو بطل، بطلت سببته؛ وذلك بحسب الأعصار والأمصار..)⁽²⁾.

ويقول أيضاً في القاعدة "1036": (كلّ حكم مرتّب على عادة؛ فإنه ينتقل بانتقالها إجماعاً، كما تختلف النقود في المعاملات، والألفاظ في المتعارفات، وصفات الكمال والنقص في عيوب المبيعات؛ فإنّ المعبر في ذلك كلّ العادة، فإذا تغيّرت تغيّر الحكم)⁽³⁾.

فالمصلحة تستدعي - لا محالة - تغيّر الأحكام؛ لأنّ الأعراف تتجدد بتجدد الحاجات وفساد الزمان، وبقاء الأحكام على حالة واحدة مع تغيّر الزمان قد تكون مثار حرج ومشقة على الناس، وقد لا تتحقّق المصلحة مع بقائها كذلك⁽⁴⁾.

وقد اتفقت كلمة فقهاء المذاهب على أنّ الأحكام التي تتغيّر بتغيّر الزمان وأخلاق الناس؛ هي الأحكام التي كانت مبنية على المصلحة، أو ثبتت عن طريق القياس الاجتهادي. أمّا الأحكام الثابتة التي جاءت بها الشريعة؛ فإنها لا تتغيّر بتغيّر الأحوال، بل هي صالحة

⁽¹⁾ انظر: عمر الجيدي، العرف والعمل، ص 146-147.

⁽²⁾ المقرئ، القواعد، ص 544.

⁽³⁾ المقرئ، القواعد، ص 478.

⁽⁴⁾ انظر: عمر الجيدي، العرف والعمل، ص 154.

وَمُصْلِحَةٌ لِلْأَزْمَانِ وَالْأَجْيَالِ، وَقَدْ رُوِّعِيَتْ فِيهَا مَصَالِحُ النَّاسِ حِينَ وُرُودِهَا، غَيْرَ أَنَّ وَسَائِلَ تَحْقِيقِهَا وَأَسَالِيبَ تَطْبِيقِهَا قَدْ تَبَدَّلَتْ بِتَبَدُّلِ الْأَزْمَنَةِ الْمَحْدَثَةِ⁽¹⁾.

وَفِي ذَلِكَ يَقُولُ ابْنُ الْقَيِّمِ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى: (الْأَحْكَامُ نَوْعَانِ: نَوْعٌ لَا يَتَغَيَّرُ عَنْ حَالَةٍ وَاحِدَةٍ هُوَ عَلَيْهَا، لَا بِحَسَبِ الْأَزْمَنَةِ وَلَا الْأَمْكَنَةِ، وَلَا اجْتِهَادِ الْأُمَّةِ، كَوَجُوبِ الْوَاجِبَاتِ، وَتَحْرِيمِ الْمَحْرَمَاتِ، وَالْحُدُودِ الْمَقْدَرَةِ بِالْشَّرْعِ عَلَى الْجَرَائِمِ وَنَحْوِ ذَلِكَ، فَهَذَا لَا يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ تَغْيِيرٌ وَلَا اجْتِهَادٌ يَخَالِفُ مَا وُضِعَ عَلَيْهِ. وَالنَّوْعُ الثَّانِي: مَا يَتَغَيَّرُ بِحَسَبِ اقْتِضَاءِ الْمَصْلِحَةِ لَهُ زَمَانًا وَمَكَانًا وَحَالًا، كَمَقَادِيرِ التَّعْزِيرَاتِ وَأَجْنَاسِهَا وَصِفَاتِهَا؛ فَإِنَّ الشَّارِعَ يُنَوِّعُ فِيهَا بِحَسَبِ الْمَصْلِحَةِ؛ فَشَرَعَ التَّعْزِيرَ بِالْقَتْلِ لِمَدْمَنِ الْخَمْرِ فِي الْمَرَّةِ الرَّابِعَةِ؛ وَعَزَّمَ عَلَى التَّعْزِيرِ بِتَحْرِيقِ الْبُيُوتِ عَلَى الْمُتَخَلِّفِ عَنْ حَضُورِ الْجَمَاعَةِ لَوْلَا مَا مَنَعَهُ مِنْ تَعَدِّيِ الْعُقُوبَةِ إِلَى غَيْرِ مَنْ يَسْتَحِقُّهَا مِنَ النِّسَاءِ وَالذَّرِّيَّةِ..)⁽²⁾.

وَالْخِلَاصَةُ فِي ذَلِكَ؛ أَنَّ الْأَحْكَامَ الَّتِي كَانَ أُسَاسُهَا مَصْلِحَةُ النَّاسِ الْمُتَعَارَفِ عَلَيْهَا فِيمَا بَيْنَهُمْ، فَإِذَا تَغَيَّرَتْ حَاجَتُهُمْ إِلَيْهَا بِتَغْيِيرِ الزَّمَنِ؛ تَغَيَّرَ الْعُرْفُ تَبَعًا لِذَلِكَ؛ لِتَحْقِيقِ الْمَصْلِحَةِ الْمُسْتَجِدَّةِ. فَلَوْ بَقِيَ ثَابِتًا قَائِمًا عَلَى الْمَصْلِحَةِ الْقَدِيمَةِ، مَعَ حَاجَةِ النَّاسِ إِلَى مَصْلِحَةٍ جَدِيدَةٍ، لَأَدَّى ذَلِكَ حَتْمًا إِلَى حَرْجٍ وَمَشَقَّةٍ؛ وَهِيَ مَرْفُوعَانِ بِالنُّصُوصِ الشَّرْعِيَّةِ.

المطلب الثالث: تطبيقات فقهية لتأسيس العرف على الحاجة.

وبعد أن عرفنا أنّ العرف إنما يتأسس في الأصل بناءً على حاجات الناس ورغبتهم في تحصيل مصالحهم، وأنه يتبدّل بتبدّل تلك الحاجات، وأنه يتمّ اعتباره أساسًا لأجل

(1) انظر: مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام 941/2-942.

(2) ابن القيم، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ت: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، 330/1-331.

التخفيف عن الناس ورفع المشقة والحرص عنهم؛ يمكننا أن نُدعم ذلك بذكر بعض الأمثلة والشواهد التي تزيد في إيضاح تلك العلاقة أكثر؛ ومن ذلك:

الفرع الأول: الشفعة في الثمار.

اتفق علماء الأمصار على أنّ الشفعة إنما تكون في العقار دون المنقول... وانفرد مالك عن جمهور العلماء بفرعين:

أحدهما؛ أنه قال: الشفعة في الثمار، وهي من المنقولات. وقال سائر العلماء: كلّ منقول لا شفعة فيه كالعروض، وهذا قياس جليّ.

وعوّل مالك على ركنين:

أحدهما: أنّ الثمرة وإن كانت مقطوعةً منقولة فإنها بأصلها من العقار نابعة، عنها نشأت وفيها بقيت، فما دامت متصلةً بها، فحكمها حكمها؛ أولاً ترى إلى الأغصان والأوراق فيها الشفعة متابعة للأصول، وهي تنفصل عنها وتقطع منها.

الركن الثاني: وهو أنّ النبي صلى الله عليه وسلم أرخص في بيع العرايا واستشائها من الربا؛ لضرر المداخلة، وكذلك ضرر المداخلة في الثمرة مثله عند القضاء بالشفعة⁽¹⁾.

وقد بين ابن العربي أنّ العلماء اختلفوا في علّة الشفعة، بعد اتّفاقهم على أنّ أصلها موضوعٌ لدفع الضرر، فمنهم من قال: العلّة ضرر الخلطاء. ومنهم من قال: إنّها لضرر الشركة، وذلك فيما يلزم من مؤونة القسمة.

(1) انظر: ابن العربي، القبس، ص 855-856.

ولم تجب الشفعة في العروض لانعدام علة ضرر الشركة فيها. أمّا الثمار، فعلى مشابقتها العروض في أنها منقولة؛ فإنّ علة الشفعة غير متحققة فيها، إذ لا ضرر في الشركة التي يُحشى منها القسمة. ومع ذلك، فهناك ضررٌ آخرٌ معتبرٌ خلف ضرر الشركة، وهو ضررٌ كثرة التردد على الشريك لطلب القسمة، فقام ذلك مقام الضرر الناتج عن الشركة التي يلزم منها مؤونة القسمة. وهذا الضررٌ معتبرٌ في الشرع، فهو شبيهٌ بضرر المداخلة في استثناء العرايا من المزابنة المنهي عنها.

والعرف الذي يُستند إليه في تجويز الشفعة في الثمار هو من قبيل العرف التشريعي، الذي يشتمل على مصلحة نفي الضرر، المحتاج إليها كثيرٌ من الناس؛ إذ جريان عرف الناس في الغالب يكون على وفق مصلحتهم التي يتواطؤون عليها، والخروج عن ذلك إلى خلافه يُوقع الناس في الحرج ويُقحم عليهم المشقة⁽¹⁾.

الفرع الثاني: شهادة الابن مع أبيه.

المشهور من مذهب مالك رحمه الله تعالى أنّ شهادة الابن مع أبيه تُعتبر شهادةً واحدة؛ كما نصّ على ذلك الشيخُ خليل في مختصره: (وشهادة ابن مع أب واحدة)⁽²⁾.

لكن أهل الأندلس خالفوا المشهور في هذه المسألة، وجرى العمل عندهم أنّ الابن والأب يشهدان في محلّ واحد، في نكاح أو بيع أو غيرهما، ويجوز ذلك ويُقبل كلٌّ منهما شرعاً. وإنما عمدوا إلى ذلك؛ لما فيه من الرّفق بالناس والتيسير عليهم حال انعدام الشهود. ثم إن كان كلٌّ من الأب والابن يملكان شروط العدالة المنصوص عليها، وما دام

⁽¹⁾ انظر: حاتم باي، الأصول الاجتهادية، ص 250-251.

⁽²⁾ انظر: الدردير، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي 168/4.

تعليلُ تزكية كلٍّ منهما للآخر غيرَ متّجه إذا قبلهما القاضي الذي يرجع إليه أمرُ تعديل الشهود أو تجريحهم؛ فلا معنى للإبطال⁽¹⁾.

الفرع الثالث: أجرة الدلال.

ومّا جرى به العملُ أيضًا إلى يوم الناس هذا؛ "الدلالة"، وهي في العرف: السمسرة، والعمل الشائع فيها عند الناس قديمًا وحديثًا هو أن يُعطي المرءُ سلعته للسمسار ليصيح بها ويعرضها للبيع في أسواق عموميّة. حتى إذا انقطعت الزيادة فيها، استأذن الدلالُ صاحبها؛ فإن وافق على البيع، استحقّ الدلالُ الأجرةَ كاملةً. وهذه الأجرة تجري على العرف بحسب الزمان والمكان وقيمة الشيء المباع، وإن لم تُبع فلا شيء له.

ولا شكّ أنّ هذا العقد لم يتمخّض للجعل ولا للإجارة؛ فهو جعلٌ من حيث إنّ السمسار لا يستحقّ شيئًا إلاّ بإنهاء البيع، وهي إجارةٌ من حيث الدخول على التأجيل؛ لأنّ العادة جرت بأنّ الدلالَ ليس له الحقُّ في احتضان السلعة بعد افتراق السوق ليستأنف العمل من جديد في وقت آخر⁽²⁾.

وأصولُ مذهب مالك تقتضي منع هذه المعاملة؛ لأنّ من شرط صحّة الجعل والإجارة أن يكونا معلومين من حيث الثمنُ ووصفُ العمل⁽³⁾.

ويُصرّح أبو سعيد بن لبّ رحمه الله تعالى أنّ الفقهاء راعوا فيها الضرورةَ للجواز، بسبب قلّة الأمانة؛ ومن أصول مالك مراعاةُ الضرورات⁽¹⁾.

⁽¹⁾ انظر: عمر الجيدي، العرف والعمل، ص 493-494.

⁽²⁾ انظر: عمر الجيدي، العرف والعمل، ص 486-487.

⁽³⁾ انظر: ميارة، الإلتقان والإحكام في شرح تحفة الحكام المعروف بشرح ميارة، دار المعرفة، 102/2.

وممّا لا شكّ فيه أنّ الضرورة هنا يُقصد بها الحاجة؛ لأنّ كثيراً ما تُطلق إحداهما ويُراد بها الأخرى؛ لاشتراكهما في درجة افتقار معيّن. وممّا يدلّ على ذلك قول ميارة رحمه الله تعالى: (وعليه يخرّج اليوم عملُ الناس في أجرة الدّلال لحاجة الناس إليها؛ لقلة الأمانة، وكثرة الخيانة...) (2).

ثم إنّ منع مثل هذا العقد لا يهدم ضرورات الحياة، ولا يَضيع معه الدّينُ والدنيا؛ بل إنّ مُنع يقع الناسُ في ضيق وحرَج؛ لأنّ الناس يحتاجون إلى مَنْ يُعينهم على البيع، كما أنّ ليس كلُّ مَنْ كانت له سلعةٌ، يملك الخبرة الكافية لبيعها كما يُريد.

(1) انظر: القاضي العميري، الأمليات الفاشية من شرح العمليّات الفاسية (مخطوط الخزانة الملكيّة رقم 2736)، نقلاً عن العرف والعمل لعمر الجيدي، ص 487.

(2) ميارة، الإلتقان والإحكام في شرح تحفة الحكام 102/2.

المبحث الرابع: الذرائع، واعتبار الحاجة فيها.

تمهيد:

وبعد أن مرَّ معنا ذكرُ ثلاثةٍ من الأدلَّة الكليَّة؛ المصلحة المرسلَّة والاستحسان والعرف، وعرفنا مدى ارتكازها واستنادها على مراعاة الحاجيات؛ نتقل إلى دليل آخر لا يقلُّ أهميَّة عن الأدلَّة السابق ذكرها، وهو دليل الذرائع؛ لنقف على تعريفه أوَّلاً، ثم ننظر في مدى اعتباره للحاجيات، وقيامه على تحقيق مصالحها لنفع المكلفين عمومًا.

المطلب الأوَّل: تعريف الذرائع.

الفرع الأوَّل: الذرائع في اللغة.

الذرائع جمعٌ، مفرده: ذريعةٌ؛ والذريعةُ في اللغة، كما جاء في لسان العرب: (والذريعة: الوسيلة. وقد تذرَّع فلان بذريعة أي توسَّل، والجمع الذرائع... والذريعة: السبب إلى الشيء... يقال: فلان ذريعتي إليك، أي سبي ووصلتي الذي أتسبَّب به إليك...) (1).

وكما هو واضحٌ من هذا النصِّ اللغويِّ، فإنَّ الذريعة تُطلق على ما يُتوصَّل به عادةً إلى أمر مطلوب؛ لذلك أُطلق عليها الوسيلة والسبب؛ لأنَّ كليهما يُستعملان في الوصول إلى الغايات المطلوبة.

إلا أنَّ أصلَ إطلاقها كان من صورة ذلك الجمل الذي يَسْتَتِر به الصيَّادُ، فيمشي إلى جنبه؛ حتى يرمي صيده إذا أمكنه. فسُمِّي هذا الجمل "الذريعة"، ثم جعلت الذريعة بعد ذلك مثلاً لكلِّ شيء أدنى من شيء وقَرَّب منه (1).

(1) ابن منظور، لسان العرب 96/8.

الفرع الثاني: الذرائع في الاصطلاح.

أمّا الذريعةُ في الاصطلاح؛ فهي كغيرها من المصطلحات التي اختلفت في تعريفها وبيان معناها، على حسب ما يراه كلُّ معرّف، وما يَعتبره من أصولها وما لا يَعتبره. وعلى كلِّ حال؛ فالذي يهتَمُّنا في هذا المقام هو إيراد بعض التعريفات التي تُسهِّل إدراك معناها، حتى يمكننا أن نقف على وجه العلاقة الرابطة بينها وبين الحاجيات، بحسب سدِّ الذرائع أو فتحها. ومن تلك التعريفات:

ما قاله أبو عبد الله القرطبيّ رحمه الله تعالى: (والذريعةُ عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه، يُخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع)⁽²⁾.

ومعنى هذا أنّ الذريعة في الاصطلاح هي أمرٌ جائز ومشروع في نفسه، لكن يمكن أن يُتخذ وسيلةً إلى أمر غير مشروع؛ وعليه يمكن أن يُلاحظ من هذا، أنّ الوسيلة والمقصد في هذا الفعل لهما حكمان مختلفان، يدوران حول مشروعية الوسيلة ومحظورية المقصد.

وهذا ما يؤكّده الإمام الشاطبيّ رحمه الله تعالى، لَمَّا تحدّث عن سدِّ الذرائع؛ حيث قال: (سدِّ الذرائع.. فإنَّ غالبها تَدْرُغُ بفعل جائز، إلى عمل غير جائز؛ فالأصل على المشروعية، لكن مآله غير مشروع..)⁽³⁾.

وبالتدقيق في أغلب تعريفات العلماء للذرائع؛ نجد أنّ لهم إطلاقاتٍ تختلف من حيث العموم والخصوص، وهي ثلاثة إطلاقات:

⁽¹⁾ انظر: ابن منظور، لسان العرب 96/8.

⁽²⁾ القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن 57/2-58.

⁽³⁾ الشاطبيّ، الموافقات 182/5.

الأول: وهو الإطلاق الخاص؛ وهو ما كان فيه المتذرّع إليه فعلاً حراماً. أي أنهم خصّصوا المال بكونه موصوفاً بحُكم التحريم.

الثاني: وهو الإطلاق العام؛ وهو ما كان المتذرّع إليه مفسدَةً أو فعلاً حراماً. وهذا ظاهر في أنه يختلف عن الإطلاق الأول؛ لأنهم جعلوا المال يشمل كلَّ مفسدةٍ عموماً بما في ذلك مفسدة الحرام. وهذا ما جرى عليه كثيرٌ من المالكية في فروع فقهم، بحيث لا يقصرون الذرائع على ما أدّى إلى فعل حرام فقط.

الثالث: وهو الإطلاق الأعم؛ وهو أعمّ من الإطلاق الثاني، بحيث لا يُقتصر فيه على المتذرّع إليه فقط، بل يشمل معناه حتى الوسائل المفضية إلى المال غير المشروع. أي أنه زاد على سابقه بإدراج الوسائل وإن كانت صالحةً، في حُكم المآلات الفاسدة في الأصل⁽¹⁾.

أمّا عن حُجّية سدّ الذرائع؛ فإنها تُعتبر حجةً عند المالكية وعند كثير من غيرهم كالحنابلة⁽²⁾، وإن كان المالكية أكثر المذاهب عملاً بهذا الأصل. يقول القرافي رحمه الله تعالى: (ويُحكى عن المذهب المالكي اختصاصه بسدّ الذرائع؛ وليس كذلك، بل منها ما أُجمع عليه)⁽³⁾. وقال في موضع آخر: (فحاصل القضية: أنّنا قلنا بسدّ الذرائع أكثر من غيرنا؛ لا أنّها خاصّة بنا)⁽⁴⁾.

(1) انظر: حاتم باي، الأصول الاجتهادية، ص 339، بتصرف. وانظر كذلك: فاديغا موسى، أصول فقه الإمام مالك، أدلته العقلية 588/2-592.

(2) انظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1407هـ/1987م، 3/214.

(3) القرافي، الفروق 3/266.

(4) القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 448-449.

المطلب الثاني: اعتبارُ الذرائع للحاجة.

بعد أن تقرّر معنى الذرائع بكونه وسائلَ مشروعَةً في الأصل، يُتوصّل بها إلى مآل غير مشروع؛ يمكننا أن نخرّج وجه اعتبار الذرائع سدًّا وفتحًا للحاجيّات، ومدى تحقيقها لأصل التوسعة والتخفيف؛ وذلك من خلال ما يأتي:

الفرع الأوّل: أصلُ قاعدة سدّ الذرائع؛ وتعلّق الحاجة به.

إنّ أصل سدّ الذرائع من الأصول المهمّة في شريعة الإسلام؛ حتى عدّه بعضُ المالكية من خصائص هذه الشريعة دون غيرها من الشرائع، من حيث مبالغتها في حسم الذرائع وقطعها؛ إذ كان البناء على هذا الأصل ولحظّه في التشريع اعتياضًا عن التشديد والمبالغات في العقوبات التي كانت في الشرائع السابقة⁽¹⁾.

يقول الإمام ابن عاشور رحمه الله تعالى؛ معلّقًا على ما قاله الإمام القرافي من أنّ الكليّات الخمس قد حكى الغزالي وغيره الإجماع من الممل على اعتبارها: (يعني: أنّ الخلاف بين الممل في وسائلها، فالممل الماضي لم تكن تسدّ سائر الذرائع، وكانت تُشدّد العقوبات، والإسلام اعترض عن تشديد العقوبات بسدّ الذرائع؛ وذلك أقطع للجرائم، وأصلح للناس، وأنسب بالحالة التي بلغ إليها البشر وقت تشريع الله تعالى لهم شرع الإسلام، قال تعالى: ﴿

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴿(2)﴾⁽³⁾.

⁽¹⁾ انظر: حاتم باي، الأصول الاجتهادية، ص 353.

⁽²⁾ سورة آل عمران، الآية 19.

⁽³⁾ ابن عاشور، حاشية التوضيح والتصحيح 163/2.

وإذا كان أصل سدّ الذرائع في شرعنا هو رفع تشديد تشريعات الأمم السابقة؛ فهو إذن يؤكّد المبدأ العامّ والمعنى الأساسي الذي تتشكّل عليه الحاجيات في هذه الشريعة؛ إذ مفهومها كما تقدّم غير مرّة، إنما هو إحلال التوسعة والتخفيف، ورفع المشقّة ودفع الحرج عن الناس، وعليه؛ يمكن أن تُعتبر أحكام الحاجيات صورةً من صور رفع التشديد في هذه الملة عن طريق سدّ الذرائع.

إلا أنه في الظاهر، يبدو الأمر مختلفًا تمامًا؛ لأنّ الحاجيات شأنها التخفيف والتيسير، وسدّ الذرائع شأنها المنع الذي يُشابه صورة التشديد؛ وفي هذا السياق المختلف في الظاهر بين الحاجيات وسدّ الذرائع، يقول الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى: (وكذلك الأدلة الدالة على سدّ الذرائع كلّها، فإنّ غالبها تدرّع بفعل جائز، إلى عمل غير جائز؛ فالأصل على المشروعية، لكن مآله غير مشروع، والأدلة الدالة على التوسعة ورفع الحرج كلّها، فإنّ غالبها سماح في عمل غير مشروع في الأصل لما يؤول إليه من الرفق المشروع...)⁽¹⁾.

إلا أنه في حقيقة الأمر، فإنّ المنع من التدرّع إلى المال الفاسد يُعتبر مصلحةً، وهذا ما أشار إليه ابن عاشور قبل قليل؛ وعلى ذلك، فمن فهم العلة في المنع؛ صار المنع عين العطاء.

الفرع الثاني: صلة الذرائع بقاعدة الوسائل والمقاصد؛ وتعلّق الحاجة بها.

إنّ ممّا يتعلّق بمبحث الوسائل والمقاصد، مسألة "فتح الذرائع"؛ فإذا كان مناط سدّ الذرائع هو لحظّ المفسدة الراجحة الناتجة عن الذريعة مآلاً، فإنّ هذا المنطق يسري على لحظ

(1) الشاطبي، الموافقات 182/5.

المصالح الراجحة الناتجة عن الوسيلة مآلاً؛ فيجب على هذا المنطق أن تُفتح الذريعة وإن كانت ممنوعةً في الأصل، ويكون الطلب فيها على حسب رتبة المقصد⁽¹⁾.

وعليه؛ فالنظر في مآل الوسائل والموازنة بين المصالح والمفاسد الناتجة عنها هو الطريق إلى تحديد الحكم الشرعي للوسائل؛ يقول حلولو: (إنّ الشيء قد يكون عند تجرّده مشتملاً على مفسدة فيُمنع، ثم إذا أفضى إلى مصلحة راجحة أو اشتمل عليها اضمحلت تلك المفسدة في نظر الشرع، وصارت مصلحةً مأموراً بها)⁽²⁾.

وإذا ثبت هذا؛ فلا شك أنّ فتح الذرائع فيما كان أصله ممنوعاً، يسيّر - إلى حدّ بعيد- على نهج كثير من الحاجيات التي استثنيت في الأصل من أمر ممنوع؛ فمختلف عقود المعاملات أُبيحت استثناءً من قواعد الرّبا أو الغرر أو غيرها؛ لما في إباحتها من تحقيق المصالح للناس. ولأنّ الذرائع التي صورتها هكذا، إن لم تُفتح ضاع على الناس نفعها، وإن كانت ممّا يحتاج إليه الناس غالباً؛ فإنّ ضياعها يؤدّي حتماً إلى نزول المشقة والحرّج بالناس. وعليه؛ فمراعاتها بالفتح طريقٌ للتوسعة على الناس والتخفيف عنهم؛ وهو عينٌ معنى الحاجيات.

ومثال ذلك؛ دفع مالٍ لرجل يأكله حراماً، حتى لا يزني بامرأة، إذا عجز عن دفعه عنها إلاّ بذلك⁽³⁾.

فدفع المال له هو وسيلةٌ إلى المعصية، والأصل أنه غير جائز؛ إلا أنه إنما أُجيز وفتح لرفع مشقة وحرّج الظلم الذي يُوقعه على غيره.

⁽¹⁾ القرابي، شرح تنقيح الفصول، ص 449 فما بعدها، القرابي، الفروق 33/2، وحاتم باي، الأصول الاجتهادية، ص 355.

⁽²⁾ حلولو، التوضيح في شرح التنقيح، المطبعة التونسية، تونس، 1328هـ، ص 404-405.

⁽³⁾ انظر: القرابي، الفروق 33/2.

الفرع الثالث: سدُّ الذرائع وعلاقته بالمصالح والمفاسد؛ وتعلُّق الحاجة به.

إنَّ الناظر في الفروع الناتجة عن أصل سدِّ الذرائع، يجد أنَّ مسألة السدِّ مبنيةٌ على الموازنة والترجيح بين مصالح الذرائع ومفاسد المآلات في الغالب؛ فإنَّ أزيَّت مفسدةُ المآل على مصلحةِ الذريعة، مُنعتِ الذريعة وحُسمت، لِمَا في ذلك من تطويق شرورِ المفاسد وتقليل انتشارها.

يقول ابنُ عاشور رحمه الله تعالى مبيِّنًا سبب الاعتداد ببعض الذرائع دون غيرها: (ما هو عندي إلا التوازن بين ما في الفعل - الذي هو ذريعة - من المصلحة، وما في مآله من المفسدة، فيرجع الأمرُ إلى قاعدة تعارضِ المصالح والمفاسد... فما وَقَعَ منعه من الذرائع، قد عَظُم فيه فسادُ مآله على صلاح أصله، مثل حفر الآبار في الطرقات. وما لم يقع منعه، قد غلب صلاحُ أصله على فسادِ مآله، كزراعة العنب⁽¹⁾)⁽²⁾.

وعلى هذا، فإذا كانت مصلحةُ الذريعة حاجيةً، هل تُمنع تلك الذريعة أم تُفتح؛ وإن كان المآل محرّمًا؟ يقول الإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (..وما كان منهياً عنه لسدِّ الذريعة، لا لأنه مفسدة في نفسه؛ يُشرع إذا كان فيه مصلحةٌ راجحة، ولا تفوت المصلحة لغير مفسدة راجحة... وهذا أصلٌ لأحمد وغيره: في أنَّ ما كان من "باب سدِّ الذريعة" إنما يُنهي عنه إذا لم يُحتج إليه، وأما مع الحاجة للمصلحة التي لا تحصل إلا به وقد ينهي

⁽¹⁾ وفي ذلك يقول صاحب المراقي:

وانظر تدليّ دوالي العنب *** في كلِّ مشرق وكلِّ مغرب. حيث جاء في شرحه: (أي وانظر إجماع أهل مشارق الدنيا ومغارها على غرس شجر العنب مع أنه ذريعةٌ لشرب الخمر التي تُعصر منه؛ لأنَّ مصلحة العنب والزبيب العامة أقرب من مفسدة شرب الخمر منها). انظر: محمّد الأمين الشنقيطي، نثر الورود على مراقي السعود، ت: الدكتور محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي، دار المنارة، جدّة، السعودية، ط3، 1423هـ-2002م، 576/2.

⁽²⁾ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص367.

عنه؛ ولهذا يُفترق في العقود بين الحيل وسدّ الذرائع: فالمحتال يقصد المحرم فهذا يُنهى عنه. وأمّا الذريعة فصاحبها لا يقصد المحرم، لكن إذا لم يُحتج إليها نُهي عنها، وأمّا مع الحاجة فلا⁽¹⁾.

ومن هذا الباب، أُبيح النظرُ إلى المخطوبة استثناءً من تحريم النظر إلى الأجنبية عموماً؛ لأنّ الخاطب تدعوه الحاجة إلى النظر إلى من يريد خطبتها؛ لما في ذلك من تحقيق مصلحة الاطمئنان النفسي والوثام المرجوّ من خلال ذلك النظر.

المطلب الثالث: تطبيقات فقهية لاعتبار الذرائع للحاجة.

وبعد بيان أنّ الذرائع سدّاً وفتحاً تعتبر الحاجة في كثير من الصور والفروع، لا بأس أن نزيد بعض الأمثلة الفقهية لتعزيز ذلك الاعتبار، وتبيين فروع أخرى في مختلف أبواب الفقه.

الفرع الأول: جواز التجاور في البيوت.

إنّ العلماء أجمعوا على جواز التجاور في البيوت، مع أنّ في هذا التجاور احتمال وقوع الزنى، والاطّلاع على عورات الناس؛ وهذه مفسدة لا ريب فيها.

يقول الإمام القرافي رحمه الله تعالى في ذلك: (ما أجمع الناس على عدم سدّه، أي على إلغاء حكمه؛ كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، والمنع من التجاور في البيوت خشية الزنى فلم يُمنع شيء من ذلك، ولو كان وسيلةً وسبباً للمحرّم)⁽²⁾.

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى 214/23-215.

(2) القرافي، الفروق 274/3.

إلا أنّ هذه المفسدة، عارضتها مصلحة ذلك التجاور ورجحت عليها؛ لأنه لو مُنع ذلك التجاور لأدّى إلى حرج عظيم بالناس، والحرج مرفوع في الشرع، إضافةً إلى أنّ ما يؤدّي إليه التجاور من مفسد تبدو بعيدة التحقق.

يقول ابنُ عاشور رحمه الله تعالى: (... بخلاف التجاور في البيوت؛ فإنه لو مُنع لكان منعه حرجًا عظيمًا يقرب ممّا لا يُطاق؛ فهو حاجي قويّ للأمة. على أنّ ما يؤول إليه من الزنى مآل بعيد...⁽¹⁾).

وهذا ما يؤكّد أنّ فتح هذه الذريعة، إنّما كان بناءً على الحاجة الملحة القويّة التي لا يمكن للناس أن يستغنوا عنها إلا بحرج عظيم ومشقة بالغة.

الفرع الثاني: المنع من نكاح الكتابيات.

أباح الله سبحانه وتعالى للمؤمنين أن ينكحوا المحصنات من أهل الكتاب؛ فقال عزّ وجلّ: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾⁽²⁾.

إلا أنه في زمن خلافة الفاروق رضي الله عنه، قال بمنع هذا النكاح؛ رغم علمه أنه قد أنزل الله تعالى فيه قرآنًا يُتلى. فنظره الثاقب رضي الله عنه إلى ما يؤول إليه ذلك النكاح من مفسد راجحة على مصلحته؛ جعله يقطع ويحسمه سدًا للذريعة.

فمن حيث سدُّ الذرائع؛ فإنّ الوسيلة، وهي نكاح الكتابيات؛ مباحة في الأصل. إلا أنّ مآلها لما اشتمل على مفسد؛ مُنعت الوسيلة.

⁽¹⁾ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 367.

⁽²⁾ سورة المائدة، الآية 5.

أمّا من حيث الحاجيات؛ فإنّ تركّ الحكم على أصله من الإباحة في ذلك الوقت، مع قلة الرجال في الحجاز لاشتغالهم بالفتوح؛ يؤدّي إلى بروز ظاهرة العنوسة بين النساء المسلمات، وما تجرّه عليهن من حرج ومشقّة. فسُدّ الذريعة بتغيير حكم الأصل من الإباحة إلى المنع، كفيل برفع ذلك الحرج والمشقّة.

الأمر
عبد القادر للعطوم الإسلامية

المبحث الخامس: القياسُ على الرَّخص، واعتبار الحاجة في

ذلك.

تمهيد:

سَبَقَ وأنَّ أشرنا إلى معنى الرَّخصة، وإلى بيان وجه العلاقة بينها وبين الحاجيات، وعرفنا أنَّ المعنى العامَّ الذي بُنيت عليه الرَّخصة، هو الرَّفقُ بحال المكلف إذا حَلَّ به ظرفٌ طارئ، بحيث لا يمكنه معه القيام بالعزائم المطلوبة منه؛ فتعمل الرَّخصةُ على تخصيصه بحكم مُغاير لحكم الأصل؛ رفعًا للمشقة عنه، وتسهيلًا عليه للقيام بواجباته بما يُناسب مقامه.

لكن، إذا كانت تلك الرَّخصُ مما عُرِفَتْ علَّتها عند العلماء؛ فهل يجوز إلحاق غيرها بها، من الفروع غير المذكورة، مما يشترك معها في علة الحكم؛ عن طريق القياس عليها؟

وللإجابة عن هذا السؤال، يلزمنا التذكيرُ ببعض المسائل ذات الصلة؛ وذلك من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأوَّل: تعريف القياس.

الفرع الأوَّل: القياس في اللغة.

القياس في اللغة مأخوذ من الفعل "قاس"؛ وهو بمعنى تقدير الشيء على مثاله. جاء في لسان العرب: (قاس الشيء يقيسه قياسًا وقياسًا، واقتاسه وقيسه: إذا قدره على مثاله...)

والمقياس: المقدار... ويقال: قايست بين شيئين إذا قدرت بينهما⁽¹⁾. كما يُقال للطبيب الذي يقدر غور الجرح أو الشجّة: أنه قاسها؛ وهو ما جاء في اللسان أيضا: (وقاس الطبيب قعر الجراحة قياسًا... أي الذي يقيس الشجّة ويتعرّف غورها بالميل الذي يدخله فيها ليعتبرها)⁽²⁾.

كما أنّ له معاني لغويّة أخرى ليس هذا بموضع لها؛ فإني اخترت فقط، ذكر المعنى الذي يُقرّبه من المعنى الاصطلاحيّ أكثر.

الفرع الثاني: القياس في الاصطلاح.

أمّا في الاصطلاح؛ فإنّ تعريف القياس يبني على حقيقة اعتقاد المعرّف له: إن كان يعتقد أنّ القياس دليل شرعيّ مستقلّ، أم أنه من عمل المجتهد الذي يقوم بالنظر والإحاطة؛ رغم أنّ بعض العلماء يرى أنّ الخلاف في المسألة لفظي⁽³⁾. ومع ذلك؛ فإننا سنأخذ شيئًا من هذا وشيئًا من ذلك؛ لنقرّب المعنى الاصطلاحيّ للقياس فقط؛ لأنّ هدفنا هو معرفة حقيقة القياس على الرّخص، واعتبار الحاجة في كلّ ذلك.

وممّن عرّف القياس وهو يعتبره أنه دليل مستقلّ؛ الأمديّ رحمه الله تعالى، حيث قال فيه: (والمختار في حدّ القياس أن يقال: إنه عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل...)⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ ابن منظور، لسان العرب 187/6.

⁽²⁾ ابن منظور، لسان العرب 187/6.

⁽³⁾ انظر: العطار حسن بن محمد، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، 240/2. وانظر كذلك: عبد الحكيم السعدي، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط3، 1430هـ-2009م، ص24.

⁽⁴⁾ الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام 237/3.

وعرّفه ابنُ الحاجب أيضًا بقوله: (إنه مساواة فرع لأصل في علة حكمه) ⁽¹⁾.

والذي يظهر من التعريفين السابقين أنّ القياس فيهما هو ما كان بمعنى التسوية بين الفرع الحادث والأصل السابق المذكور في النصوص؛ في وصف مستنبط من حكم الأصل وظهر في ذلك الفرع؛ وهو العلة. وهذه التسوية بينهما هي التي تؤدّي إلى إلحاق حكم الأصل بالفرع؛ فيستويان في الحكم كما استويا في العلة.

أمّا مَنْ عرّف القياس معتبرًا إتياء من فعل المجتهد، فإنه يستعمل ألفاظًا أخرى تدلّ على ذلك. ومن ذلك، التعريف الذي يُنسب إلى القاضي الباقلاني رحمه الله تعالى؛ والذي يُعدُّ من أكمل التعريفات وأشملها لمعنى القياس وصوره، حيث قال فيه صاحبه: (هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما، من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما) ⁽²⁾.

⁽¹⁾ انظر: الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ت: محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، ط1، 1406هـ / 1986م، 5/3.

⁽²⁾ نقله عنه إمام الحرمين الجويني في كتابه: البرهان في أصول الفقه 5/2. وأمّا لفظه في التلخيص، فكان: (القياس حملٌ أحد المعلومين على الآخر، في إيجاب بعض الأحكام لهما، أو في إسقاطه عنهما، بأمر جمع بينهما من إثبات صفة وحكم لهما، أو نفي ذلك عنهما). ثم قال بعد ذلك: (فكلّ ما تجمّعت فيه هذه الأوصاف فهو قياس، وما انحزم فيه وصف من هذه الأوصاف؛ فليس بقياس). انظر كلّ ذلك: الجويني، التلخيص في أصول الفقه، ت: الدكتور عبد الله جولم النيبالي، وشبير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط2، 1428هـ-2007م، 145/3. وانظر كذلك في تعريف القاضي الباقلاني: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام 231/3. وممن عرّف القياس أيضًا معتبرًا إتياء من فعل المجتهد؛ أبو إسحاق الشيرازي رحمه الله تعالى، حيث قال فيه: (اعلم أنّ القياس حملٌ فرع على أصل بعلة جامعة بينهما). انظر: شرح اللمع، ت: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط2، 1433هـ-2012م، 755/2. وكذلك ابن قدامة المقدسي رحمه الله تعالى، حيث قال: (وهو في الشرع - أي القياس - حملٌ فرع على أصل في حكم بجامع بينهما). انظر: روضة الناظر وحنّة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، نشر: مؤسسة الرّيتان للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1423هـ-2002م، 141/2.

فالقاضي رحمه الله تعالى عبّر عن القياس بكلمة "حمل"؛ وهي تدلّ على أنّ المجتهد هو من يقوم بعملية الحمل هذه، فيُلحِق الفرع بالأصل. ثم إنه لم يعبر بكلمتي: الفرع والأصل، واستعاض عنهما بكلمة "معلوم" لكليهما؛ لاعتقاده أنّ الفروع معلومة أيضاً كمعلومية الأصول المذكورة في النصوص سلفاً؛ وعمل المجتهد إنما يكون في تحصيل العلة من الأصل، وتحقيق وجودها في الفرع، ليشتركا في الحكم. بمعنى أنّ الفروع ما دامت لا تنحصر بالنصوص المنتهية؛ فإنّ معلومية العلة المستنبطة من النصوص وتحققها في الفروع، يجعل الفروع معلومة على العموم بتوفر تلك العلة فيها. ثم إنه عبّر بالإثبات والنفي ليشمل مختلف الأحكام الواردة إيجاباً وسلباً.

المطلب الثاني: مفهوم القياس على الرخص.

إذا كان معنى القياس هو إلحاق حكم الأصل بالفرع لعلّة مشتركة بينهما؛ فإنّ هذا يقتضي أنه كلما علّمت علّة تشريع حكم الأصل، وتحقّق وجودها أو ظنّ ظناً راجحاً أنّها موجودة في فرع ما؛ فإنّ هذا الفرع يأخذ حكم ذلك الأصل.

وليس ذلك على إطلاقه؛ فقد تُعرف علّة تشريع حكم معين، ولا يمكن تعديتها إلى الفرع ليأخذ حكم الأصل إذا كان التعليل بوصف قاصر، أو قد يُختلف في هذا الإلحاق على الأقلّ. ومن ذلك علّة الرخصة؛ فقد اختلف العلماء في تعديّة علّة الرخصة إذا علّمت إلى الفرع المشابه لها على قولين:

***القول الأوّل:** أنه يجوز القياس على الرخصة، وأنه متى عرفنا علّة تشريعها وتحقّقنا من وجودها في فروع أخرى مشابهة؛ قسنا هذه الفروع على الرخصة الأصليّة وأعطيناها

حُكْمَهَا. وهو مذهبُ جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين⁽¹⁾؛ مستندين في ذلك إلى أنّ الدليل إنما يُخالفه صاحبُ الشرع لمصلحة تزيد على مصلحة ذلك الدليل عملاً بالاستقراء، وتقدّم الأرجح هو شأنُ صاحب الشرع، وهو مقتضى الدليل، فإذا وجدنا تلك المصلحة التي خولف الدليل لأجلها في صورة؛ وَجَبَ أن يُخالف الدليلُ بها أيضاً عملاً برجحائها؛ فنحن حينئذ كثرنا من موافقة الدليل لا مخالفته⁽²⁾.

***القول الثاني:** أنه لا يجري القياسُ في الرّخص، وأنه لا يتعدى حُكْمُهَا إلى الفروع المشابهة لها. وهو قولُ الحنفية⁽³⁾؛ معتمدين في ذلك على أنّ الرّخصة إنما تُبَتُّ على خلاف الدليل الأصل، ولو قيل بالقياس عليها لكثرت مخالفةُ الدليل؛ وهذا لا يجوز⁽⁴⁾.

والذي يعنينا بالطبع، هو القولُ الأوّل؛ لتعلُّقه بالمسألة محلّ الدراسة، وهي محاولة الوقوف على كيفية اعتبار الحاجة أثناء القياس على الرّخصة.

المطلب الثالث: اعتبارُ الحاجة في القياس على الرّخص.

يقول المقرّي رحمه الله تعالى: (قاعدة: التوسعة العامّة عند مالك تُوجب الاستثناء من الأصول، قياساً على ما وردت به النصوص...) ⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ انظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه 68/2، الرازي، المحصول 351/5، القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 415.

⁽²⁾ انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 416. وانظر كذلك: الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ت: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، تونس، 1429هـ-2008م، 628/2.

⁽³⁾ انظر: الحصّاص، أبو بكر الرازي، الفصول في الأصول، الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1414هـ - 1994م، 105/4.

⁽⁴⁾ انظر كذلك: القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 415-416، وما قاله في مذهب الحنفية وحتّتهم.

⁽⁵⁾ المقرّي، القواعد، (قاعدة رقم: 884)، ص 419.

والقاعدة تُظهر جلياً أنّ الإمام مالكا رضي الله عنه، يعتبر الحاجات العامة سبباً كافياً لأن تُشرع من أجلها أحكام مخالفة للأصول والقواعد؛ لأنّ نصوص الشرع الثابتة بمراعاة حاجات الناس لا سيّما العامة منها، قد شرعت أحكاماً مستثناة ومخالفة للأصول والقواعد. وعلى ذلك؛ فإذا كان من نهج الشرع أن تُستثنى أحكام من أصولها لمصلحة معينة؛ وإذا كانت علة تلك الأحكام المستثناة معلومة محققة في فروع جديدة؛ فالحاقها بحكم المذكور في النصّ ليس بخارج عن نسق الشرع.

ومثال ذلك قد سبقت الإشارة إليه في مبحث الاستحسان، ويُستحسن أن نعيده هنا لاقتضاء المقام؛ وهو مسألة السّلم في اللبن والرّطب والشروع في أخذه؛ حيث يقول القاضي ابن العربي رحمه الله تعالى في ذلك: (لأنّ المرء يحتاج إلى أخذ اللبن والرّطب مُياومةً، ويشقُّ أن يأخذ كلّ يوم ابتداءً؛ لأنّ النقد قد لا يحضّره، وأنّ السعر قد يختلف عليه، وصاحب النخل واللبن يحتاج إلى النقد؛ لأنّ الذي عنده عروض لا يتصرّف له؛ فلما اشتركا في الحاجة رخص لهما في هذه المعاملة؛ قياساً على العرايا وغيرها من أصول الحاجات والمصالح)⁽¹⁾.

وهذا نصٌّ من القاضي على أنّ الرّخص المبنية على حاجات الناس، لها أصولٌ ويُقاس عليها غيرها عند الاشتراك في علة الحكم.

هذا، وليس من الصحيح أن يُعنى بالرّخص الخاصّة بالأفراد، وتُهمل الرّخص العامّة التي تتعلّق بها مصالح الناس الكلّية. يقول ابن عاشور رحمه الله تعالى: (وإنّ من أعظم ما لا ينبغي أن يُنسى عند النظر في الأحوال العامّة الاجتماعية من وجهة الشريعة الإسلامية، باب

(1) ابن العربي، القيس، ص 832.

الرخصة؛ فإنَّ الفقهاء إنما فرضوا الرخص ومثلوها في خصوص أحوال الأفراد، ولم يُعرجوا على أنَّ مجموع الأمة قد تعثر به مشاقُّ اجتماعيةٌ تجعله بحاجة إلى الرخصة...⁽¹⁾.

وبهذا يتبيّن أنَّ أغلب الفروع التي جاءت على أساس حاجات الناس، وكان القصد منها التوسعة ورفع الحرج؛ فإنها بمجموعها تُشكّل الأصل الذي يمكن بناء الاستثناء من الأصول على وفقه، وذلك كلما شقَّت على الناس معاملةً؛ بحيث لم يكن لهم الاستغناء عنها إلا بصعوبة، وكانت ممَّا تنبني على هذا الأصل المشار إليه، والثابت من خلال استقراء كثير من الفروع؛ فإنه يمكن قياسها وإحاطتها بتلك الفروع؛ تحقيقاً لمعنى تشريع الحاجيات؛ والله تعالى أعلم.

*ملحوظة.

وممَّا يلحظ من خلال هذه الأصول: المصلحة المرسلة والاستحسان والعرف والذرائع والقياس على الرخص، وعلاقتها بالحاجيات؛ هو أنَّ الاستحسان أكثر ارتباطاً وتعلّقاً بالحاجيات من غيره:

فلا استحسان، وإن كان - في الأصل - ضرباً من ضروب المصالح المرسلة عمومًا؛ إلا أنه لمَّا كان أساسه يقوم على الاستثناء من الأصول والأدلة الكلية، وكانت درجة مصلحته لا تنزل إلى التحسينيات، وكان يمكنه أن يلج باب العبادات التي تشملها الحاجيات طبعًا، وكان يستند إلى بثِّ المعروف وتحقيق الرفق بالمكلفين عمومًا؛ وبالتالي يرفع مفسد الضيق والحرج عنهم، ويحلّ التوسعة والتخفيف؛ لمَّا كان الاستحسان متصفاً بكلّ هذه الأوصاف، وحاملاً لكل هذه الميزات؛ كان أكثر التصاقاً وأشدَّ وُصلاً بالحاجيات من غيره.

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 406.

وإن كانت الأدلة جميعها تهدف إلى جلب المصالح ودرء المفاسد؛ إلا أنّ الاستحسانَ
بما قام عليه من قواعدٍ وشروطٍ منبثقة من المعنى الكلّي للحاجيّات؛ جعلته أقرب المصطلحات
إليها في باب الأدلة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الخامس

مجال نظرية الحاجة، وعلاقتها بمقاصد الشريعة،
والقواعد المتعلقة بها.

وفي هذا الفصل أربعة مباحث؛ وهي:

المبحث الأول: مجال نظرية الحاجة.

المبحث الثاني: علاقة الحاجة بمقاصد الشريعة.

المبحث الثالث: صلة الحاجة بمراتب المقاصد الشرعية والموازنة بينها.

المبحث الرابع: القواعد الفقهية والأصولية والمقاصدية المتعلقة بالحاجة.

المبحث الأول: مجال نظرية الحاجة.

تمهيد:

إنّ اعتبار الحاجة في كثير من الأدلّة الشرعية، جعلها تشغل حيّزًا كبيرًا من فروع الفقه الناتجة عن تلك الأدلّة، بحيث إنك لا تكاد تجد بابًا يخلو من اعتبار أحكام الحاجيات في أحكامه. يقول الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى بعد تعريفه للحاجيات: (وهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات)⁽¹⁾.

وعليه؛ فإننا سنخصّص الكلام عن هذه الأبواب بذكر بعض الفروع المتعلقة بكلّ باب؛ ليتّضح نطاق إعمال الحاجة في الأحكام أكثر إن شاء الله تعالى؛ معتمدين في ذلك على ما كان منصوصًا عليه في الوحيين، أو ما كان من اجتهادات الفقهاء؛ وذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأول: الحاجة في العبادات.

وكما سبقت الإشارة من الإمام الشاطبي؛ فإنّ الحاجة تشمل باب العبادات، ويتعلّق الأمر بما شرع من رخص للمكلّفين تخصّ أعضائهم الطارئة، حتى يتمكّنوا من أداء عباداتهم في تلك الحال ولا ينقطعوا عنها. فقد قال الإمام الشاطبي: (ففي العبادات: كالرخص المخفّفة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر...)⁽²⁾.

والمقصود بتمثيله بالرخص المخفّفة هو أنّ تلك الرخص تعمل على رفع المشقة والخرج الواردين مع تلك الأعدار؛ فوّقوع المرض على المكلف يجعله لا يقدر على أداء ما طلب منه

⁽¹⁾ الشاطبي، الموافقات 21/2.

⁽²⁾ الشاطبي، الموافقات 21/2-22.

من عبادات على الوجه اللازم الصحيح، وهذا ما يُنزل عليه حرجًا ومشقةً لو بقي مطالبًا بأحكام العزائم. فحلول الرخصة بما تشمله من أحكام التخفيف والتيسير؛ مما يرفع ذلك الحرج والمشقة بلا ريب؛ وهذا هو معنى أصل الحاجيات المقرّر في التعريف.

وما يُقال في المرض، يقال قريبٌ منه في السفر؛ فالسفر كذلك من الأسباب التي تصدُّ المكلف غالبًا عن أداء عباداته بالشكل المطلوب منه في الحضر؛ ولذلك اعتبره الشارع من موجبات الترخّص والتخفيف.

ومن الأمثلة الشاهدة على اعتبار الحاجة في العبادات:

الفرع الأول: مشروعية التيمّم لفاقد الماء أو المريض الذي لا يقدر على استعماله.

وسّع الشرع على المكلف الذي لا يجد ماءً للوضوء، أو لا يقدر على استعماله لخوف حدوث مرضٍ أو زيادته؛ بأن رخص له التيمّم بالصعيد المتوقّر الذي لا كلفة فيه؛ دفعًا لحرج فقدان الماء، ورفعًا لمشقة المرض الواقع أو المتوقع. يقول تعالى: ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ﴾⁽¹⁾. يقول الإمام القرطبي رحمه الله تعالى: (هذه آية التيمّم، نزلت في عبد الرحمن بن عوف أصابته جنابةٌ وهو جريح، فرخص له في أن يتيمّم، ثم صارت الآية عامّةً في جميع الناس)⁽²⁾.

وكذلك حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه؛ حيث قال: «احتلمتُ في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل فأشفقتُ أن أغتسل فأهلك، فتيمّمت، ثم صلّيتُ بأصحابي الصّبح،

⁽¹⁾ سورة النساء، الآية 43.

⁽²⁾ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 214/5.

فذكروا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال: «يا عمرو، صليت بأصحابك وأنت جنب؟» فأخبرته بالذي منعي من الاغتسال، وقلت: إني سمعت الله يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (٢٩)؛ فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يقل شيئاً» (2).

الفرع الثاني: مشروعية الصلاة قاعداً لمن لا يستطيع القيام.

خفف الشرع الحنيف السمع على المريض الذي لا يقوى على القيام في الصلاة، أن يؤدّي صلاته قاعداً، وأسقط عنه فرضية القيام؛ وذلك مراعاةً للمشقة والحرص الواقعين عليه لو كلف بالقيام وهو في حال المرض؛ فعن عمران بن حصين رضي الله عنه، قال: كانت بي بواسير، فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة، فقال: «صل قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب» (3).

يقول الإمام جلال الدين بن شاس رحمه الله تعالى: (فإن عجز عن ذلك انتقل إلى الجلوس مستقبلاً، فإن عجز عنه ففرضه الجلوس مستنداً) (4). ثم يقول بعد ذلك: (لو قدر على القيام، ولكن بلحوق مشقة فادحة تلحقه بحكم العاجزين، سقط عنه) (5).

(1) سورة النساء، الآية 29.

(2) رواه أبو داود، كتاب الطهارة، باب إذا خاف الجنب البرد، أيتيم؟، رقم 334، وأحمد في مسند الشاميين، بقية حديث عمرو بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم، رقم 17812.

(3) رواه البخاري، كتاب أبواب تقصير الصلاة، باب إذا لم يطق قاعداً صلى على جنب، رقم 1117.

(4) ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، ت: الدكتور حميد بن محمد لحر، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2011م، 101/1.

(5) ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة 101/1.

الفرع الثالث: قصر الصلاة في السفر.

من رحمة الشارع بعباده أيضاً أن شرع لهم قصر الصلاة حال سفرهم؛ لما يعترى المسافر من شغل ومشقة من شأنهما أن يجد المسافر معهما حرجاً في إتمام الصلاة؛ فحفف الشارع الحكيم الصلاة الرباعية فجعلها اثنتين؛ قال تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾⁽¹⁾.

وعن يعلى بن أمية، قال: قلت لعمر بن الخطاب: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾⁽²⁾؛ فقد أمن الناس، فقال: عَجِبْتُ مِمَّا عَجِبْتَ مِنْهُ، فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك، فقال: «صَدَقَهُ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِمَا عَلَيْكُمْ، فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ»⁽³⁾.

الفرع الرابع: جمع الصلاتين.

ولم تقف سماحة شرعنا الحنيف عند حدود قصر الصلاة في الأركان أو في العدد؛ بل زادت على ذلك بأن أباحت للمكلف أن يُصَلِّيَ الصلاتين مشتركتي الوقت في وقت إحداهما، تقديمًا أو تأخيرًا؛ لرفع ما من شأنه أن يُجرح المصلِّي لو أدَّى كلَّ صلاة في وقتها.

فعن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: «جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ، وَالْمَغْرَبِ وَالْعِشَاءِ بِالْمَدِينَةِ، فِي غَيْرِ خَوْفٍ، وَلَا مَطَرٍ»، في حديث وكيع: قال: قلت لابن عباس (والسائل هو سعيد بن جبير): لِمَ فَعَلَ ذَلِكَ؟ قال: «كِي لَا يُخْرِجَ

⁽¹⁾ سورة النساء، الآية 101.

⁽²⁾ سورة النساء، الآية 101.

⁽³⁾ رواه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة المسافرين وقصرها، رقم 686.

أُمَّتَهُ»، وفي حديث أبي معاوية: قيل لابن عباس: ما أراد إلى ذلك؟ قال: «أراد أن لا يُخْرَج أُمَّتَهُ»⁽¹⁾.

الفرع الخامس: إخراج القيمة في الزكاة.

معلومٌ أنّ الزكاة الواجبة أنواع؛ فمنها زكاة الأنعام وزكاة العين وزكاة الزروع والحبوب. إلّا أنّ بعض العلماء أجاز إخراج القيمة في الزكاة بدلاً من الجنس الذي وجبت فيه؛ إذا دعت إلى ذلك الحاجة. يقول الإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (وأما إخراج القيمة في الزكاة والكفارة ونحو ذلك؛ فالمعروف من مذهب مالك والشافعي أنه لا يجوز⁽²⁾)، وعند أبي حنيفة يجوز⁽³⁾... والأظهر في هذا: أنّ إخراج القيمة لغير حاجة ولا مصلحة راجحة ممنوع منه... وأما إخراج القيمة للحاجة أو المصلحة أو العدل فلا بأس به: مثل أن يبيع ثمر بستانه أو زرعه بدراهم فهنا إخراج عشر الدراهم بجزئه...⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ رواه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر، رقم 705.

⁽²⁾ انظر: الخطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل 356/2، الدّميري، النجم الوهاج في شرح المنهاج، ت: لجنة علمية، دار المنهاج، جدة، ط1، 1425هـ - 2004م، 141/3، الشربيني، مغني المحتاج 68/2.

⁽³⁾ انظر: السرخسي، المبسوط 156/2، محمد بن علي الحصني، الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، ت: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، ط1، 1423هـ - 2002م، ص 140.

⁽⁴⁾ ابن تيمية، مجموع الفتاوى 82/25-83.

الفرع السادس: الإفطار من صوم رمضان إذا تحققت أسبابه.

أجاز الشرع للصائم أن يفطر إذا كان مريضًا أو مسافرًا؛ لما يلحق الصائم من مشقة وجهد من جرّاء ذلك المرض أو السفر. قال تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾⁽¹⁾.

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: «أدّنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالرحيل عام الفتح، في ليلتين خلّتا من رمضان، فخرجنا صوّامًا حتى إذا بلغنا الكديد؛ فأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفطر، فأصبح الناس منهم الصائم، ومنهم المفطر، حتى إذا بلغ أدنى منزل، تلقاء العدو، وأمرنا بالفطر، فأفطرنا أجمعين»⁽²⁾.

الفرع السابع: طواف الحائض بالبيت الحرام.

أجاز بعض أهل العلم للحائض أن تطوف بالبيت إذا دعت الحاجة إلى ذلك، بحيث يكون في منعها من الطواف وقوع حرج ومشقة عليها. يقول الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى: (... أن طوافها بمنزلة مرورها في المسجد، ويجوز للحائض المرور فيه إذا أمنت التلوّث، وهي في دوراتها حول البيت بمنزلة مرورها ودخولها من باب وخروجها من آخر؛ فإذا جاز مرورها للحاجة؛ فطوافها للحاجة التي هي أعظم من حاجة المرور أولى بالجواز)⁽³⁾.

⁽¹⁾ سورة البقرة، الآية 185.

⁽²⁾ رواه أحمد في مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، رقم 11825.

⁽³⁾ ابن القيم، أعلام الموقعين 24/3.

المطلب الثاني: الحاجة في المعاملات.

والشارع الحكيم كما شرع لعباده أحكاماً ترخيصية مبنية على حاجاتهم في باب العبادات؛ شرع لهم أيضاً ما يُسهّل عليهم كسب أوقاتهم ومعاشاتهم؛ برفع ما من شأنه أن يُضيق عليهم ذلك أو يُنزل بهم حرجاً ومشقة حال تحصيله. يقول الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى: (وفي المعاملات: كالقراض، والمساقاة، والسلم، وإلقاء التوابع في العقد على المتبوعات، كثمرة الشجر، ومال العبد)⁽¹⁾. فالإمام يشير إلى مختلف العقود الثابتة في المعاملات المالية التي استُثِنَت في الغالب من الأصول والقواعد العامة؛ وعليه، يمكن أن نأخذ بعضها بالتمثيل والتحليل؛ فنقول وبالله التوفيق:

الفرع الأول: القراض.

وهو ما يتفق عليه الرجل مع غيره من أن يُعطيَه مالاً ليتجر له فيه، على أن يكون الربح بينهما على نسب معينة. فقد ورد في تعريفه: (تمكين مالٍ لمن يتجر به بجزءٍ من ربحه لا بلفظ إجارة)⁽²⁾. وإنما أبيض هذا العقد لحاجة الناس إليه؛ لأنّ ليس كلٌّ من له مالٌ يُحسن تدبيره والاتجار فيه. وكذلك من ليس له مال؛ فإنه يريد أن يكسب مالاً بجهدِه وعمله، وهو بحاجة إلى صاحب المال؛ فمن يُسرّ الشريعة بالمكلفين أن أباحَت لهم مثل هذه المعاملة؛ رفقا بالطرفين. جاء في شرح مختصر خليل: (...لأنّ الضرورة دعت إليه لحاجة الناس إلى التصرف في أموالهم؛ وليس كلُّ أحدٍ يقدر على التنمية بنفسه...)⁽³⁾.

⁽¹⁾ الشاطبي، الموافقات 2/22.

⁽²⁾ انظر: الرضاع، محمد بن قاسم، الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية. (شرح حدود ابن عرفة للرضاع)، المكتبة العلمية، ط1، 1350هـ، ص 379، وانظر أيضاً: الخرشبي، شرح مختصر خليل 202/6.

⁽³⁾ الخرشبي، شرح مختصر خليل 202/6.

الفرع الثاني: المساقاة.

وهي ما يتفق عليه الرجل مع غيره من أن يُمكنه من القيام بسقي حقله بما فيه من نبات، على أن يكون أجره جزءًا من الثمر الخارج من هذا النبات. فقد ورد في تعريفه: (المساقاة: عقدٌ على عمل مُؤنة النبات بقدرٍ لا من غير غلته لا بلفظ بيعٍ أو إجارةٍ أو جعلٍ) (1).

وقد أُجيز هذا العقدُ كذلك لحاجة الناس إليه؛ فصاحبُ الأرض قد لا يُحسن عملية الاعتناء بما فيها من شجر ونبات، وإن تركها بلا عناية فسد ماله؛ والعاملُ الذي يُحسن ذلك ولا يملك أرضًا، هو محتاج إلى المال الذي يكسبه من خلال عمله. وإن كان العقدُ في أصله يحتوي على غرر؛ لأنَّ ما سيأخذه العاملُ هو غلة ذلك النبات الذي لم يُثمر بعدُ ثمرةً ناضجةً كاملاً؛ إلاَّ أنَّ الشريعةَ أجازته رفقًا بالطرفين، ورفعًا للجرح والمشقة الواقعين على كليهما.

الفرع الثالث: الوكالة.

وهي ما يقوم به الرجل من تفويض لغيره للقيام ببعض ما يعود عليه بالنفع. فقد جاء في تعريفها: (نيابةٌ ذي حقٍّ غير ذي إمرة ولا عبادة لغيره فيه غير مشروطة بموته) (2).

وقد جاء تشريعُ هذا العقد لحاجة الناس إليه؛ فليس كلُّ إنسانٍ يقدر على قضاء كلِّ حوائجه بنفسه، وفي بعض الأحيان لا يُحسن كيف يقضيها. ولو لم يُيح لهم هذا العقدُ لتعطلت كثيرٌ من مصالح الناس، ولضاعت حقوقٌ كثيرة من ذوي الحقوق، ولجَرَ ذلك حرجًا ومشقةً؛ فتجوزُ الشرع لمثل هذا العقد كفيلاً برفع تلك المشقة؛ بحفظ حقوق كثيرٍ من الناس

(1) الرضاع، شرح حدود ابن عرفة، ص 386. وانظر كذلك: الخطاب، مواهب الجليل 372/5.

(2) الرضاع، شرح حدود ابن عرفة، ص 327. وانظر كذلك: الخطاب، مواهب الجليل 181/5.

وإيصالها إليهم. فقد جاء في فقه السنّة: (وقد شرعها الإسلام للحاجة إليها؛ فليس كلُّ إنسان قادرًا على مباشرة أموره بنفسه؛ فيحتاج إلى توكيل غيره ليقوم بها بالنيابة عنه)⁽¹⁾.

الفرع الرَّابِع: الحوالة.

وهي أن يُحيل المدينُ ما عليه من دينٍ على مُحالٍ عليه مدينٍ له بمثل دينه؛ لقضاء دينه لصالح الدائن. فقد جاء في تعريفها: (الحوالة: طرحُ الدَّين عن ذمّةٍ بمثله في أخرى)⁽²⁾. وقد أباحها الشرعُ لحاجة الناس إليها؛ فعن أبي هريرة رضي الله عنه: أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «مطل الغني ظلم، فإذا أتبع أحدكم على ملي فليتبّع»⁽³⁾؛ فإنّ الدائن من حقّه استرداد ماله الذي أعطاه دَيْنًا للمدين. والمدين لمّا كان لا يقدر على الوفاء بدينه، ووجد مخرجًا من حيث إنّ له دينًا على غيره، أن يُحيل هذا الدائن على المدين له هو؛ ليؤدّي عنه هذا الحقّ للدائن؛ لأنه لا يليق به أن ينتظر في قضاء دينه أكثر؛ وذلك رفقًا للحرص الواقع عليه من جهة، وعلى الدائن بطول الانتظار وخوف عدم السداد من جهة أخرى.

المطلب الثالث: الحاجة في العادات.

ومن رحمة الشارع بخلقه أن راعى حاجاتهم حتّى في عاداتهم، وما ألفوه من أنماط عيش ممّا لا يُخالف شرعَه؛ إذ لو مُنعوا منه لضاق بهم الحال ولصاروا يبحتون عمّا يوسّع عليهم

⁽¹⁾ السيد سابق، فقه السنّة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1397 هـ - 1977 م، 228/3.

⁽²⁾ الرضاع، شرح حدود ابن عرفة، ص 316. وانظر: الخطاب، مواهب الجليل 90/5.

⁽³⁾ أخرجه البخاري، كتاب الحوالات، باب الحوالة، وهل يرجع في الحوالة؟، رقم 2287، ومسلم، كتاب

المساقاة، باب تحريم مطل الغني، وصحة الحوالة، واستحباب قبولها إذا أحيل على ملي، رقم 1564.

في حياتهم. يقول الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى: (وفي العادات: كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال، مأكلاً ومشرباً وملبساً ومسكناً ومركباً، وما أشبه ذلك)⁽¹⁾.

فإن من عادات بعض الناس أن يشتغلوا بصيد الحيوان الوحشي الحلال للتذكية والانتفاع به، فلو مُنعوا من ذلك - والشأن أنهم قد تعودوا عليه - لوقع عليهم حرجٌ ومشقةٌ. وكذلك قد جرى في عادات الناس الاستمتاع بما تُحبّه النفس وتَهواه من أنواع المآكل والمشارب والملابس والمسكن والمناكح والمراكب؛ فلو مُنعوا من ذلك بحيث طُلب منهم الاقتصارُ على الضروريِّ منه - والحال أنهم قد تعودوا على كلِّ ذلك -؛ لشقَّ عليهم ذلك ولأصبحوا في ضيق من عيشتهم.

فإباحة الشرع مثل تلك العادات للناس التي لا تَمَسُّ ضروريَّاتِ حياتهم؛ هو من باب رفع المشقة والحرج عنهم، وذلك بأن يستمروا على ما دأبوا عليه في حدود ما أحلّه الشارع؛ فلا يتعدى بهم الأمر إلى أن يقتلوا كلَّ حيوان ولا يُيالون إن كانوا سيتنفعون به أم لا⁽²⁾، ولا يُسرفوا في ملذات الطيبات ويبدروها لأن لا تنخرم بعضُ أصول دينهم وديناهم. ولا شك أن هذا التوسط والاعتدال برفع الحرج عنهم دون طغيان منهم؛ داخل في مسمى الحاجيات.

المطلب الرابع: الحاجة في الجنايات.

وحتى فيما يقع فيه المكلف من جرائم ومخالفات في حق غيره من الناس؛ فإنّ الشرع راعى فيه حاجات المكلفين بما يحفظ حقوقهم، ويرفع عنهم مشقة الوصول إلى تلك

(1) الشاطبي، الموافقات 22/2.

(2) قال الإمام ابن رشد رحمه الله تعالى: (وكره مالك رحمه الله تعالى وأكثر أهل العلم الصيد على وجه التلهي؛ لما فيه من اللهو والعذاب وإتباع البهائم في غير وجه منفعة...). انظر: ابن رشد، المقدمات الممهّدة، ت:

الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1408هـ-1988م، 421/1.

الحقوق. وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى: (وفي الجنايات: كالحكم باللوث، والتدمية، والقسامة، وضرب الدية على العاقلة، وتضمين الصّناع، وما أشبه ذلك) (1).

وصفة القسامة: هي أن يحلف أولياء الدّم خمسين يميناً عند اجتماع الناس أن هذا قتله (2)؛ فيجب بها القصاص في العمد، والدية في الخطأ وفقاً لابن حنبل. وقال الشافعي وأبو حنيفة إنما تجب بها الدية ولا يُراق بها دم (3).

ومن شروط القسامة اللوث؛ قال ابن جزى رحمه الله تعالى: (ولا تكون القسامة إلا مع لوث؛ وهو أمانة على القتل غير قاطعة...) (4). وجاء في شرح حدود ابن عرفة: (هو الأمر الذي ليس بالقوي... فأخرج به البيّنة والإقرار؛ فإنهما أمران قويّان) (5).

فمن اللوث؛ أن يوجد رجلٌ قرب المقتول معه سيفٌ أو شيءٌ من آلة القتل، أو متلطّخاً بالدم. ومن اللوث أن يحصل المقتول في دارٍ مع قوم فيقتل بينهم، أو يكون في محلّة قوم أعداء له.

ومن اللوث عند مالك وأصحابه: التدمية في العمد؛ وهو قول المقتول فلان قتلني، أو دمي عند فلان، سواء كان المدمى عدلاً أو مسخوطاً، ووافقه الليث بن سعد في القسامة بالتدمية (6).

(1) الشاطبي، الموافقات 2/22.

(2) انظر: الرضاع، شرح حدود ابن عرفة، ص 484.

(3) انظر: ابن جزى، القوانين الفقهية، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1982م، ص 354.

(4) ابن جزى، القوانين الفقهية، ص 354.

(5) الرضاع، شرح حدود ابن عرفة، ص 487.

(6) انظر: ابن جزى، القوانين الفقهية، ص 354. وانظر كذلك: الخرشى، شرح مختصر خليل 51/8،

الخطاب، مواهب الجليل 6/271-272.

والملاحظ من كلِّ هذا أنّ اللوث والتدمية وإن لم يكن فيهما قطعٌ في الأحكام الثابتة بهما؛ إلاّ أنه لو لم يُؤخذ بهما في حفظ الحقوق؛ لضاعت دماءُ الناس، ولتطرقَ الوهنُ والاستخفافُ بحفظ النفوس التي هي من كليات هذه الشريعة، ولشَقَّ على الناس طريقُ الإثبات لاستيفاء حقوقهم المتعلّقة بالدماء؛ فمراعاتُها وقبولُ الأحكام من خلالها ممّا يرفع تلك المشقّة بلا ريب.

أمّا ما يتعلّق بضرب الدية على العاقلة؛ فإنّ الدية في القتل الخطأ إنما وجبت على القرابة من قبيلة القاتل، ولم تجب على القاتل نفسه؛ وليس فيها في ظاهر الأمر نفعٌ لدافعها، بل فيها مصلحةٌ خاصّة للقاتل إذ استُبقِيَ ماله. ولو كان النظرُ إلى تلك المصلحة الخاصّة؛ لكان النظرُ يُوجب إلغاءً مصلحة القاتل في مقابلة مضرّة أقاربه من قبيلته.

لكنّ غَوْصَ النظر يُنبئنا بأنّها روعي فيها نفعٌ عامٌّ؛ وهو حقُّ المواساة عند الشدائد... ولو كُلف القاتل دفعَ كلِّ ذلك لأعوزَه أو لصار بحالة فقرٍ. وبذلك؛ حصلت مقاصدُ الأمن والمواساة والرّفق⁽¹⁾.

(1) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص280؛ بتصرّف.

المبحث الثاني: علاقة الحاجة بمقاصد الشريعة.

ويمكنني أن أتناول بيان علاقة الحاجة بمقاصد الشريعة في المطالب الآتية:

المطلب الأول: التعريف بمقاصد الشريعة.

الفرع الأول: المقاصد في اللغة.

أما في اللغة؛ فالمقاصد جمع، مفرده: مقصد؛ وهو مصدر من الفعل قصد. والقصد عند اللغويين يأتي لعدة معانٍ:

يأتي القصدُ بمعنى استقامة الطريق: تقول: قَصَدُ يَقْصِدُ قَصْدًا فهو قاصِد. ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾⁽¹⁾ أي على الله تبيينُ الطريق المستقيم والدعاءُ إليه بالحجج والبراهين الواضحة، ﴿وَمِنْهَا جَائِرٌ﴾⁽²⁾ أي: ومنها طريق غير قاصد. ويُقال: طريقٌ قاصد: أي سهل مستقيم، وسَفَرٌ قاصدٌ: أي سهل قريب؛ وفي التنزيل العزيز: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ﴾⁽³⁾، قال ابنُ عرفة: سفرًا قاصدًا أي غير شاق.

ويأتي القصدُ بمعنى العدل: وفي الحديث «القصدُ القصدُ تَبْلُغُوا»⁽⁴⁾ أي عليكم بالقصد من الأمور في القول والفعل، وهو الوسطُ بين الطرفين. وفي الحديث أيضا: «عليكم

⁽¹⁾ سورة النحل، الآية: 9.

⁽²⁾ سورة النحل، الآية: 9.

⁽³⁾ سورة التوبة، الآية: 42.

⁽⁴⁾ سبق تحريجه.

هَدْيًا قاصِدًا»⁽¹⁾ أي: طريقًا معتدلًا. والقصد في الشيء: خلاف الإفراط، وهو ما بين الإسراف والتقتير، ومن ذلك: القصد في المعيشة، أي أن لا يُسرفَ ولا يُقتَر. ومنه أيضا قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ﴾⁽²⁾: أي متوسط بين الظالم والسابق.

ويأتي القصد بمعنى الاعتماد والأَم: يقال قَصَدَه يَقْصِدُه قَصْدًا، وقَصَدَ له وأَقْصَدَنِي إليه الأَمْر، وهو قَصْدُكَ وقَصْدُكَ: أي تُجَاهَكَ، وكونه اسمًا أكثر في كلامهم. والقصد: إتيان الشيء والتوجه إليه⁽³⁾.

والظاهر أنّ هذه المعاني جميعها، ورغم اختلاف حقائقها؛ تشترك في وصفٍ واحدٍ من حيث حُسْنُ الأمرِ في كلِّ منها؛ فالاستقامة محمودَةٌ على كلِّ حال، والاعتدال والتوسط مطلبٌ منشودٌ لكلِّ ذي لُبٍّ، وإتيان الشيء والتوجهُ إليه يُنبئُ عن استواءٍ في السلوك والإرادة؛ فجميعها تشترك في وصفٍ حَسَنٍ، والله أعلم.

الفرع الثاني: المقاصد في الاصطلاح.

أمّا المقاصدُ في الاصطلاح، فإنه لم يتعرّض العلماءُ القدامى لتعريف المقاصد ذلك التعريفَ الذي يضبطها ويجعل معناها مستقلاً عن غيرها من العلوم التي تشترك معها في بعض الوسائل والأغراض، رغم أنهم كانوا يُشيرون إليها في كثيرٍ ممّا كتبوه. ولعلّ المقاصد كانت ظاهرةً واضحةً في أذهانهم؛ فلم يُكَلِّفوا أنفسهم عناءَ تعريف الواضح الظاهر، بحيث كلّما أشاروا إليها انصرف ذهنُ إلى معناها رأسًا.

⁽¹⁾ أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب جماع أبواب صلاة التطوع، وقيام شهر رمضان، باب القصد في العبادة والجهد في المداومة، رقم 4742.

⁽²⁾ سورة فاطر، الآية: 32.

⁽³⁾ انظر: ابن منظور، لسان العرب 3/353، وابن فارس، معجم مقاييس اللغة 5/95، والجوهري، الصحاح، 524/2.

حتى إنّ أبرع مَنْ أَلَّفَ في علم المقاصد، وهو الإمام الشاطبيّ، لم يُعرّف هو الآخر هذا العلم في كتابه الموافقات؛ والظاهر أنّ كتابه هذا لم يكن موجّهًا للمبتدئين حتى يُعرّف لهم المقاصد، وإنما وُجّهه للمتتهين من أهل العلم والرّاسخين فيهم؛ حيث يقول فيه: (ومن هنا، لا يُسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد؛ حتى يكون رياناً من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصّب للمذهب، فإنه إن كان هكذا؛ خيف عليه أن ينقلب عليه ما أُودع فيه فتنةً بالعرض، وإن كان حكمةً بالذات، والله الموقّق للصواب) ⁽¹⁾؛ ومن كانت مرتبته تلك؛ فهو لا يحتاج إلى تعريف المقاصد ⁽²⁾.

أمّا في العصر الحديث، فقد ظهر ممّن اتّجه إلى التّأليف فيها، مَنْ قصّد إلى التعريف بها، وإلى بيان معانيها وأقسامها وما إلى ذلك.

فقد عرّفها ابنُ عاشور عليه رحمة الله تعالى بقوله: (مقاصدُ التشريع العامّة هي المعاني والحكمُ الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تُختصُّ ملاحظتها بالكون في نوع خاصّ من أحكام الشريعة) ⁽³⁾.

والظاهر من التعريف أنّه لا يصدّق إلاّ على المقاصد العامّة؛ ولذلك عاد وعرّف المقاصد الخاصّة بقوله: (هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة؛ كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة

⁽¹⁾ الشاطبيّ، الموافقات 1/124.

⁽²⁾ انظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبيّ، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط3، 1430هـ - 2009م، ص 5.

⁽³⁾ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 251.

يبطل ما أُسِّس لهم من تحصيل مصالحهم العامة؛ إبطالا عن غفلة أو عن استئلال هوى وباطل شهوة⁽¹⁾.

ومعنى ذلك أنّ كلّ باب من أبواب الشريعة، أو حتى أبواب قليلة متقاربة؛ فإنّ الشارع الحكيم قد جعل لها مقاصد معيّنة تعود بالنفع على المكلفين. إلّا أنه ينبغي حالّ القصد إلى تحقيقها أن لا يعود ذلك بالإلغاء والإبطال للمقاصد العامّة المذكورة سلّفاً.

وعرّفها علال الفاسي فقال: (المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها والأسرار التي وُضِعَها الشارع عند كلّ حكمٍ من أحكامها)⁽²⁾.

وهذا التعريف شاملٌ للمقاصد بنوعيّها: العامّة والخاصّة. فأشار إلى العامّة بقوله: "الغاية منها" أي من الشريعة، وإلى الخاصّة بقوله: "والأسرار التي وُضِعَها... إلخ"⁽³⁾.

وعرّفها الشيخ عبد الله بن بيّة بقوله: (مقاصد الشريعة هي المعاني المفهومة من خطاب الشارع ابتداءً، وكذلك المرامي والمرامُ والحكْمُ المستنبطُ من الخطاب، وما في معناه من سُكوتٍ بمختلف دلالاته، مُدركَةٌ للعقول البشرية مُتضمّنةً لمصالح العباد معلومةً بالتفصيل أو في الجملة)⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 415.

⁽²⁾ علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، منشورات مؤسسة علال الفاسي، ط5: 1429 هـ. 2008م، ص7.

⁽³⁾ محمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة، الرياض، السعودية، ط1: 1418 هـ - 1998م، ص36.

⁽⁴⁾ عبد الله بن بيّة، مشاهد من المقاصد، دار وجوه، الرياض، السعودية، ط1: 1431 هـ. 2010م، ص32. وأورده كذلك في كتابه: مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات، مؤسّسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ط2، 2010م، ص47.

والظاهر من التعريف أنه لما عرّف المقاصد جعل نصب عينيه طُرُق معرفة المقاصد التي أوردتها الإمام الشاطبي في الموافقات، فربّما كان يعتقد أنّ الطريق الذي يُعرّفك بالمقصد هو الذي يستحقُّ أن يكون قيِّدًا في تعريفه، والله أعلم.

وعرّفها الريسوني فقال: (إنّ مقاصد الشريعة هي الغايات التي وُضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد)⁽¹⁾.

ومن جملة هذه التعريفات، يحصل لنا العلم بأنّ مقاصد الشريعة هي كلُّ ما أراد الشارع تحقيقه من مصالح ومنافع للعباد في العاجل والآجل من خلال إنزاله لهذه الشريعة؛ فهو سبحانه يقول: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾⁽²⁾.

المطلب الثاني: مراتب المقاصد الشرعيّة.

إذا كانت المقاصد هي مجموع المعاني والحكم التي أراد الشارع تحقيقها للعباد بإلزامهم بأحكام شريعته؛ فإنّ المتأمل في حقيقة هذه المقاصد لا يجدها في مرتبة واحدة، بل هي مراتب؛ فمنها ما هو في أعلى درجات الطلب في التحصيل، ومنها ما هو في أدناها، ومنها ما هو متوسط بين ذلك. يقول الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى: (تكاليفُ الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام:

أحدها: أن تكون ضروريّة.

والثاني: أن تكون حاجيّة.

(1) أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 7.

(2) سورة الأنبياء، الآية: 107.

والثالث: أن تكون تحسينية⁽¹⁾.

وعليه؛ فالمقاصد الضرورية هي التي لا بُدَّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فُقدت لم يَجْرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهاجر وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين⁽²⁾.

ومعنى هذا أنّ المصالح الضرورية هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام باختلالها؛ فإذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فسادٍ وتلاشٍ. وليس المقصودُ باختلال نظام الأمة هلاكها واضمحلالها؛ لأنّ هذا قد سلّمت منه أعرق الأمم في الوثنية والهمجية. ولكن المقصود أن تصير أحوال الأمة شبيهةً بأحوال الأنعام، بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارعُ منها.

غير أنه قد يُفضي بعض ذلك الاختلال إلى الاضمحلال الآجل بتفاني بعضها ببعض، أو بتسلط العدو عليها إذا كانت بمرصود من الأمم المعادية لها أو الطامعة في الاستيلاء عليها؛ كما أوشكت حالة العرب في الجاهلية على ذلك⁽³⁾، بإشارة من قوله تعالى:

﴿ وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا ﴾⁽⁴⁾.

ومجموع الضروريات خمس، وهي: حفظ الدين، والنفوس، والنسل، والمال، والعقل. وقد أشار الإمام الغزالي رحمه الله تعالى إلى أنّها محفوظة في جميع الملل؛ فقال: (وتحريمُ تفويت

⁽¹⁾ الشاطبي، الموافقات 17/2. وقد جعل الشيخ عبد الله بن بية هذه المراتب الثلاث في الكلّي الأعلى؛ وذلك لإحاطتها بجزئيات الشريعة من جهة، ووفائها بمصالح العباد التي تعتبر مقصد المقاصد من جهة أخرى. انظر كتابه: مقاصد المعاملات ومراصد الوقاعات، ص 49.

⁽²⁾ الشاطبي، الموافقات 17/2-18.

⁽³⁾ انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 300.

⁽⁴⁾ سورة آل عمران، الآية: 103.

هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملّة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنى والسرقه وشرب المسكر⁽¹⁾.

وأما المقاصد الحاجية فمعناها ما كان مفتقرًا إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تُراعَ دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة⁽²⁾.

وعليه، فإنّ الحاجيات هي ما تحتاج إليه الأمة لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها على وجه حسن، بحيث لولا مراعاته لما فسد النظام، ولكنه يكون على حالة غير منتظمة⁽³⁾. وهي مشروعة بلا شكّ لحفظ الضروريات ولتكميلها؛ كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وأما المقاصد التحسينية فمعناها ما كان متعلّقًا بالأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنّب الأحوال المدنّسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق⁽⁴⁾.

بمعنى أنّ المصالح التحسينية هي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقيّة الأمم؛ حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوبًا في الاندماج فيها أو في التقرب منها؛ لأنّ لمحاسن العادات مدخلًا في ذلك، سواء كانت

(1) الغزالي، المستصفى 174/1.

(2) الشاطبي، الموافقات 21/2.

(3) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 306.

(4) الشاطبي، الموافقات 22/2.

عاداتٍ عامّةٍ كستر العورة، أم خاصّةً ببعض الأمم كخصال الفطرة وإعفاء اللحية. والحاصل أنّها ممّا تُراعى فيها المداركُ البشريّةُ الراقية⁽¹⁾.

ومن جملة محاسن العادات أن لا تباشر المرأة عقدَ النكاح؛ لدلالة ذلك على قلة حياؤها، وتوفّر غرضها في الإقدام على الرجال، وإظهار الشهوة إلى النكاح، وربما يكون فيه ذريعةً إلى الفساد؛ لتمكّن كل واحد منهما من مباشرة الآخر من غير حاجز عنه⁽²⁾.

المطلب الثالث: علاقة الحاجة بمقاصد الشريعة.

سبق وأن أشرنا إلى مفهوم مقاصد الشريعة، وبيّنا أنّها جملةٌ حكّم ومَعانٍ وغاياتٍ تُهدف الشريعةٌ لتحقيقها لمنافع العباد في العاجل والآجل. كما سبق وأن أشرنا إلى مفهوم الحاجة وبيّنا أنّها من جنس المقاصد التي تُعنى بإحلال مبدأ التوسعة والتخفيف، ورفع كلّ ما من شأنه أن يُوقع حرجًا ومشقّةً على المكلفين.

وعليه؛ فإنّ النظرَ الأوّلِيّ يُوحى بأنّ أصلَ الحاجيّات هو جزءٌ من مقاصد الشريعة، وأنّ المقاصدَ أعمُّ من الحاجيّات؛ فهي تشملها وتشملُ غيرها ممّا هو ليس بحاجيّ، كالضروريّ مثلاً والتحسينيّ. إلّا أنه يمكننا أن نكشف عن وجه العلاقة بين الحاجة ومقاصد الشريعة؛ من خلال الفروع الآتية:

(1) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 307-308.

(2) انظر: ابن رشيّق المالكيّ، لباب الحصول في علم الأصول، ت: محمّد غزالي عمر جابي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1422هـ-2001م، 457/2.

الفرع الأول: الفِطْرَة؛ التي هي من أعظم أوصاف الشريعة، والتي تنبني عليها

المقاصد:

والفِطْرَة هي الخَلْقَة، أي النظام الذي أوجده الله تعالى في كل مخلوق، ففِطْرَة الإنسان هي ما فُطِرَ -أي خُلِقَ- عليه الإنسانُ ظاهراً وباطناً، أي جسداً وعقلاً... ووَصِفُ الإسلام بأنه الفِطْرَة معناه أنه فِطْرَة عقلية؛ لأنَّ الإسلام عقائدٌ وتشريعاتٌ، وكلُّها أمورٌ عقليةٌ، أو جاريةٌ على وَفْق ما يُدرِكُه العقلُ وَيَشْهَدُ به⁽¹⁾.

وإذا عَلِمنا أنَّ خالقَ هذه الفِطْرَة، هو مُنزِّلُ هذه الشريعة؛ قَضَيْنا بأنه من المستحيل أن يكون في الشرع ما يُناقض هذه الفِطْرَة، بل إنَّ ما أنزل فيها من أحكام لا يُقتصر على موافقة الفِطْرَة فحسب؛ وإنما يُهدِّبها وَيَضْبِطها حيث يُخشى من تفلُّتها وانحرافها.

وإذا نُبِت هذا، فإنَّ الشارعَ الحكيمَ يَعْلَم ما جُبل عليه الإنسانُ من الضعف والعجز؛ ولذلك نجده شرع له من الأحكام ما يُناسب مقام ضعفه وعجزه؛ فرفع عنه ما يُحرجه ويشقُّ عليه. وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى: (لكن لما كان المكلف ضعيفاً في نفسه، ضعيفاً في عزمه، ضعيفاً في صبره؛ عَدْره رَبُّه الذي عَلِمه كذلك وخالقه عليه؛ فجعل له من جهة ضعفه رفقاً يَسْتند إليه في الدخول في الأعمال، وأدخل في قلبه حُبَّ الطاعة وَقَوَاه عليها، وكان معه عند صبره على بعض الزعازع المشوِّشة، والخواطر المشغبة، وكان من جملة الرِّفق به أن جعل له مجالاً في رفع الحرج عن صدماته، وتهيئةً له في أول العمل بالتخفيف، استقبالاً بذلك ثقلَ المداومة، حتى لا يصعب عليه البقاء فيه والاستمرارُ عليه..)⁽²⁾.

⁽¹⁾ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 261-262.

⁽²⁾ الشاطبي، الموافقات 421/3.

ولا ريب أنّ جملة أحكام الحاجيات التي تستند إلى أصل التوسعة والتخفيف لكفيلة بتحقيق كثير من المقاصد المؤسّسة على رفع الحرج والمشقة عن المكلفين، والتي بُنيت أساساً على مراعاة فطرة الإنسان وحاجاته المتكرّرة والمُلحّة.

فإذا دقّق الناظر في مقاصد الشريعة وجد كلّ مقصد من مقاصدها راجعاً إلى معالجة أمري فطريّ في الإنسان، يُوجّهه إلى البناء والعمل والخير، ويحجزه عن الفساد والشّر؛ ليكون ذلك الإنسان بشراً سويّاً في أخلاقه وسلوكه، كما كان كذلك في خلقه وتكوينه⁽¹⁾.

الفرع الثاني: مبدأ السّماحة واليسر ورفع الحرج في الشريعة:

مما لا شكّ فيه أنّ الله تعالى أنزل شريعته الآخرة رحمةً للناس أجمعين؛ ليُخرجهم بها من داجية الشّرِك والضلالة إلى نور التوحيد والهداية، ويُخلّصهم من حيرة التّيه والغواية التي عانوا منها طيلة أيّام الجاهلية قبل بزوغ فجر الإسلام الصادق.

وإنّ من رحمة هذه الشريعة بالعباد أن كانت شريعة السّماحة واليسر، لا آصارَ فيها ولا أغلال، تأمر باليسير وتُحثُّ عليه، وتُذللُّ الصّعب ليُسيروا عليه، وتُسَهِّلُ الحزنَ ليتمكّنوا منه، وترفعُ الشاقَّ فلا تُكَلِّفُ به، وتدفع الحرجَ فلا يُضَيِّقُ به، ويهديك صاحبها -صلى الله عليه وسلم- إلى اختيار الأيسر كي لا تملّ منه؛ فكان اليسر والسّماحة من مقاصدها العامّة، ولا ريب!! يقول الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى: (إنّ الأدلّة على رفع الحرج في هذه الأمّة بلغت مبلغَ القطع... وقد سُمّي هذا الدّين "الحنيفيّة السّمحة"؛ لِمَا فيها من التسهيل

(1) انظر: محمد سعد البيوي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، ص 429.

والتيسير) ⁽¹⁾. وقال ابنُ عاشور رحمه الله تعالى: (واستقراءُ الشريعةِ دَلٌّ على أنّ السّماحة واليسر من مقاصد الدّين) ⁽²⁾.

ولمّا كان أصلُ الحاجيات مبنياً على التوسعة والتخفيف، ومتى لاحت المشقّة والخرج في الغالب؛ استدعيت الحاجيات لرفعهما بمحمل أحكامها..؛ فإنّ أحكام الحاجة إذن تُعتبر الوسيلة الشرعيّة لتحقيق مقصد من مقاصد الشريعة؛ وهو مقصد اليسر ورفع الحرج. ولذلك قال الشاطبي: (ومن تشوّف إلى مزيد؛ فإنّ دوران الحاجيات: على التوسعة، والتيسير، ورفع الحرج، والرّفق) ⁽³⁾.

وقد أراد الله تعالى أن تكون الشريعة الإسلامية شريعة عامة ودائمة؛ فاقضى ذلك أن يكون تنفيذها بين الأمة سهلاً، ولا يكون ذلك إلا إذا انتفى عنها الإعنات، فكانت بسماحتها أشدّ ملاءمةً للنفوس؛ لأنّ فيها إراحة النفوس في حالتي خويصتها ومجتمعها ⁽⁴⁾.

الفرع الثالث: مبدأ العدل.

إنّ من المقاصد العامّة التي تتجلّى فيها أحكام الحاجيات أيضاً، مقصد العدل؛ وهو ما كان بمعنى الاعتدال والتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط؛ لأنّ ذينك الطرفين يدعوا إليهما الهوى الذي حدّرتنا الله تعالى منه في مواضع كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ ⁽⁵⁾؛ فالتوسطُ بين طرفي الإفراط والتفريط هو منبع الكمال ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ الشاطبي، الموافقات 1/520-521.

⁽²⁾ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 270.

⁽³⁾ الشاطبي، الموافقات 4/350.

⁽⁴⁾ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 271.

⁽⁵⁾ سورة ص، الآية: 26.

ولمّا كان العدلُ كذلك، فإنّ هذه الشريعةَ الكاملةَ لا بدّ وأن تقصد إليه، وأن تُشيعه بين الناس؛ لِمَا له من احترامٍ ووقديّةٍ في نفوسهم؛ فقد قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (2).

وكما أمرنا الله سبحانه وتعالى بالعدل؛ فإنه أنزل إلينا شريعته السمحة مملوءةً بأحكام الاعتدال. فبالنظر إلى أصل تشريع أحكام هذا الدين نجد أنه خفف على عباده في الأوامر والنواهي، ولم يُثقل عليهم في التكليف، ثم إن هذه التكليفَ نفسها إذا لم يقدر على القيام بها بعضُ المكلفين لأعذار طرأت عليهم؛ فإنّ الشرع أنالهم رخصاً متنوعَةً للتخفيف عنهم، ورفع ما بهم من مشقّة وحرَج. وهنا تتجلى صورةُ العدل في الشرع في أسمى معانيها؛ إذ لم يكن من العدل لو كُلفوا بالإتيان بالعزائم وهم يُصارعون الأعذارَ النازلةَ بهم. فلمّا خُصّوا بأحكام مخفّفة ميسّرة؛ يكونون قد أعطوا حقّهم، مع بقاء التكليف بأصل العزائم لمن كان في حال الاستقامة، ولمن ارتفع عذره من المرخص لهم؛ إذ التسوية بينهم في كلّ الحالات لا تقتضي العدل، بل العدل أن يُعطى كلّ ذي حقّ حقه. ثم إنه لو كُلف أصحابُ الأعذار بأحكام العزائم ولم تُشرع لهم الرخص لأدّى بهم ذلك إلى الانقطاع؛ فشأبة الإفراط من هذه الجهة. ولو لم يُكلفوا أصلاً حال نُزول العذر بهم -رحمةً بهم-، لأدّى ذلك إلى ضياع أحكام الدين في حقّهم؛ فشأبة التفريط من هذه الجهة؛ فكان التخفيفُ والتيسيرُ بالرخص محققاً للعدل الذي يُعطى كلّ ذي حقّ حقه من غير إفراط ولا تفريط؛ وهذا هو عمل الحاجيات.

وهذا كلامٌ للإمام الشاطبي رحمه الله تعالى يُبيّن فيه عمل الحاجيات؛ فيقول: (فالأمور الحاجية إنما هي حائمةٌ حول هذا الحمى، إذ هي تتردّد على الضروريات، تكملها بحيث

(1) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 268، بتصرّف.

(2) سورة النحل، الآية: 90.

تُرتفع في القيام بها واكتسابها المشقّات، وتميل بهم فيها إلى التوسّط والاعتدال في الأمور، حتى تكون جاريةً على وجه لا يميل إلى إفراط ولا تفريط⁽¹⁾.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) الشاطبي، الموافقات 2/32.

المبحث الثالث: صلة الحاجة بمراتب المقاصد الشرعية

والموازنة بينها.

تمهيد:

سَبَقَ وأن عَرَفْنَا أَنَّ المقاصد الشرعية مراتبٌ، وليست مرتبة واحدة؛ فمنها الضروري الذي لا بدّ منه في قيام مصالح الدّين والدنيا، ومنها الحاجي الذي يُفتقر إليه لأجل التوسعة والتخفيف، ومنها التحسيني الذي يَضُمُّ محاسن العادات ومكارم الأخلاق. ولمّا كانت هذه المراتب الثلاث هي أصول المصالح التي جاءت الشريعة لتحقيقها لمنفعة العباد؛ كان لزاماً علينا أن نُبيِّن وجه العلاقة بينها وبين الحاجة محلّ الدراسة، في المطالب الآتية؛ فنقول وبالله التوفيق:

المطلب الأول: صلة الحاجة بالمقاصد الضرورية.

المقاصدُ الضرورية هي أعلى مراتب المقاصد على الإطلاق، لأنّ بها قوامَ حياة الناس في دينهم ودنياهم، بل ويترتب الجزاء في الآخرة على قدر الحفاظ عليها أو تضييعها في الدّنيا. وهي المجموعة عند العلماء في الكليات الخمس: حفظ الدّين، فحفظ النفس، فحفظ العقل، فحفظ النسل، فحفظ المال.

وإذا كانت المقاصد الضرورية بهذا القدر؛ فإنّ الشريعة قد أحاطتها بما يَضْمَن وجودها وبقائها في حياة الناس، بتشريع جُملة من الأحكام، وهي ما عدا أحكام الضروريات؛ للقيام بخدمة هذا الأصل الأصيل.

وإنّ من الأحكام التي تُعدّ خادمةً للضروريّات، والتي تُعتبر أكثر ارتباطاً بها؛
أحكام الحاجيّات.

والحاجة إنّ كُنّا نقصد بها مجرد الافتقار؛ فإنه وصف لا ينفك عن الضروريّات، بل
هو أشدُّ ظهوراً وإلحاحاً منه في الحاجيّات؛ لأنّ المكلف إنّ فقّد الحاجيّات وقع عليه الحرج
والمشقة؛ فافتقر إلى التوسعة والتخفيف، مع إمكان استمرار عيشه في الدنيا؛ لأنّ مقوماتها
الضرورية لم تزل قائمة. أمّا إنّ فقّد الضروريّات؛ فإنّ حالة الافتقار عنده تبلغ أشدها،
وتُشرف به على الهلاك إنّ لم يتدارك أسبابها المحصّلة، ويتجنّب موانعها المعطّلة.

وأما إنّ كُنّا نقصد بالحاجة أحكام الحاجيّات التي شرعت على إثر الضروريّات؛ فإنه
يمكننا أن نُبيّن وجه الصلة بينهما في الفروع الآتية:

الفرع الأوّل: الحاجيّات فرع عن الضروريّات.

سبقت الإشارة إلى أنّ مصالح الدّين مبنية على المحافظة على الكليّات الخمس، فإذا
اعتُبر قيام هذا الوجود الدنيوي مبنياً عليها؛ فإنّها إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجودٌ - أعني: ما
هو خاصٌّ بالمكلفين والتكليف -، وكذلك الأمور الأخروية لا قيام لها إلا بذلك.

فلو غُدم الدّين غُدم ترُتب الجزاء المرتجى، ولو غُدم المكلف لُغُدم من يتدّين، ولو غُدم
العقل لارتفع التدّين، ولو غُدم النسل لم يكن في العادة بقاءً، ولو غُدم المال لم يبق عيشٌ.
فلو ارتفع كلُّ ذلك لم يكن هناك بقاءً، وهذا كلّ معلوم لا يرتاب فيه من عرف ترتيب
أحوال الدنيا، وأنها زادٌ للآخرة⁽¹⁾.

(1) انظر: الشاطبي، الموافقات 32/2، بتصرّف.

وإذا ثبت هذا، فالأمور الحاجية إنما هي حائمةٌ حول هذا الحمى، إذ هي تتردد على الضروريات فتكملها، بحيث ترفع المشقة في القيام بها، وتميل بالمكلفين فيها إلى التوسط والاعتدال في الأمور، حتى تكون جارية على وجه لا يميل إلى إفراط ولا تفريط.

وكذلك ما يُقال في رفع الحرج عن المكلف بسبب المرض حتى يجوز له الصلاة قاعدًا ومضطجعًا، ويجوز له ترك الصيام في وقته إلى زمان صحته، وكذلك ترك المسافر الصوم وشطر الصلاة.

فإذا فهم هذا؛ لم يبق شكٌ في أنّ هذه الأمور الحاجية هي فروعٌ دائرةٌ حول الأمور الضرورية ومبنيةٌ عليها؛ فالحاجي مكمل للضروري⁽¹⁾.

الفرع الثاني: اختلال الضروري يلزم منه اختلال الحاجي، ولا يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بإطلاق.

أما القضية الأولى، فإنها تُفهم ممّا سبق؛ لأنه إذا ثبت أنّ الضروري هو الأصل المقصود، وأنّ ما سواه مبنيٌّ عليه كوصفٍ من أوصافه أو كفرعٍ من فروعها؛ فإنه يلزم من اختلاله اختلال الباقي، لأنّ الأصل إذا اختلّ، اختلّ الفرع من بابٍ أولى.

فلو فرضنا ارتفاع أصل البيع من الشريعة، لم يمكن اعتبار الجهالة والغرر، وكذلك لو ارتفع أصل القصاص؛ لم يمكن اعتبار المماثلة فيه، فإنّ ذلك من أوصاف القصاص؛ ومحالٌّ أن يثبت الوصف مع انتفاء الموصوف⁽²⁾.

(1) انظر: الشاطبي، الموافقات 32/2-33، بتصرف.

(2) انظر: الشاطبي، الموافقات 33/2، بتصرف.

أما القضية الثانية؛ فإنَّ الضروريَّ مع الحاجيِّ، كالموصوف مع أحد أوصافه، ومن
المعلوم أنَّ الموصوفَ لا يَرْتَفِعُ بارتفاع بعض أوصافه.

فالصلاة إذا بطل منها الذكرُ أو القراءةُ أو التكبيرُ أو غير ذلك ممَّا يُعَدُّ من أوصافها
-التي لا تُعتبر من أركانها- لأمرٍ؛ لا يبطل أصل الصلاة. وكذلك إذا ارتفع اعتبارُ الجهالة
والغرر، لا يبطل أصل البيع، كما في الخشب، والثوب المحشو، والجوز، والقسطل، والأصول
المغبية في الأرض، كالجزر واللفت، وأسس الحيطان، وما أشبه ذلك⁽¹⁾.

الفرع الثالث: قد يلزم من اختلال الحاجيِّ بإطلاق اختلالُ الضروريِّ بوجهٍ ما.

لَمَّا كانت الضرورياتُ متأكِّدةً في الاعتبار أكثرَ من غيرها، ثم تليها الحاجياتُ، وكان
مرتبطاً بعضها ببعض؛ كان في إبطال الأُخْفِ جرأةٌ على ما هو أكد منه، ومدخلٌ للإخلال
به؛ فصار الأُخْفُ كأنه حمىٌ للآكد، والراتعُ حول الحمى يوشك أن يقع فيه، فالمُخِلُّ بما
هو مُكَمَّلٌ؛ كالمُخِلُّ بالمكَمَّل من هذا الوجه.

ومثال ذلك الصلاة، فإنَّ لها مكَمَلاتٍ، وهي ما سوى الأركان والفرائض، ومعلوم أنَّ
المُخِلَّ بها متطرِّقٌ للإخلال بالفرائض والأركان؛ لأنَّ الأُخْفَ طريقٌ إلى الأثقل⁽²⁾.

فالمتجرئُ على الأُخْفِ بالإخلال به مُعَرَّضٌ للتجرؤ على ما سواه، فكذلك المتجرئُ
على الإخلال بالحاجيات يتجرأ على الضروريات. ومعنى ذلك: أن يكون تاركاً للمكَمَلات
ومُخِلًّا بها بإطلاق، بحيث لا يأتي بشيء منها، وإن أتى بشيء منها كان نزرًا، إلاَّ أنَّ الأكثر
هو المتروك والمُخِلُّ به.

(1) انظر: الشاطبي، الموافقات 35/2-36، بتصرف.

(2) انظر: الشاطبي، الموافقات 38/2، بتصرف.

ولذلك لو اقتصر المصلّي على ما هو فرضٌ في الصلاة، لم يكن في صلاته ما يُستحسن، وكانت إلى اللعب أقرب، ومن هنا يقول بالبطلان في ذلك من يقوله. وكذلك نقول في البيع: إذا فات فيه ما هو من المكملات كانتفاء الغرر والجهالة؛ أو شك أن لا يحصل للمتعاقدين أو لأحدهما مقصودٌ، فكان وجودُ العقد كعدمه، بل قد يكون عدمه أحسن من وجوده، وكذلك سائر النظائر⁽¹⁾.

كما يمكن أن يُقال أيضًا؛ إنّ الحاجيات بالنسبة إلى الضروريات كالتفل بالنسبة إلى ما هو فرضٌ؛ وقد قرّر الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى في كتاب الأحكام من الموافقات: أنّ **المندوب إليه بالجزء ينتهض أن يصير واجبًا بالكلّ؛ فالإخلال بالمندوب مطلقًا يُشبهه الإخلال بركن من أركان الواجب؛ لأنه قد صار ذلك المندوب بمجموعه واجبًا في ذلك الواجب، ولو أخلّ الإنسان بركن من أركان الواجب من غير عذر بطل أصل الواجب، فكذلك إذا أخلّ بما هو بمنزلة أو شبيهه به، فمن هذا الوجه أيضًا يصح أن يُقال: إنّ إبطال الحاجيات بإطلاق قد يُبطل الضروريات بوجه ما⁽²⁾.**

ويمكن أن يُضاف إلى ذلك أيضًا؛ أن نعتبر أنّ مجموع الحاجيات ينتهض أن يكون فردًا من أفراد الضروريات، وذلك أنّ كمال الضروريات من حيث هي ضروريات إنما يحسن موقعه حيث يكون فيها على المكلف سعة وبسطة، من غير تضيق ولا حرج؛ فإذا أخلّ بذلك، لبس قسم الضروريات لبسة الحرج والعنت؛ فصار الواجب الضروري متكلف العمل، وغير صافٍ في النظر الذي وُضعت عليه الشريعة⁽³⁾.

⁽¹⁾ الشاطبي، الموافقات 2/38-40، بتصرف.

⁽²⁾ الشاطبي، الموافقات 2/40، بتصرف.

⁽³⁾ الشاطبي، الموافقات 2/41، بتصرف.

المطلب الثاني: صلة الحاجة بالمقاصد الحاجية.

إنّ وجه هذه الصلة يمكن أن يتبيّن من خلال تعريف الحاجيات والمرتكزات التي يقوم عليها؛ فإنّ التعريف اشتمل على معنى الحاجة المجرد وعلى معنى المقاصد الحاجية التي من أجلها شرعت تلك الأحكام.

وبيان ذلك أنّ الحاجة إذا كانت بمعنى ذلك الافتقار الذي يقع على المكلف بحيث يشوّش عليه في أداء ما طلب منه، ويصبح محتاجاً إلى ما يُوسّع به عن حاله ويرفع عنه ذلك الضيق والحرَج؛ فإنّ أصل المقاصد الحاجية بما فيها من توسعة وتخفيف، وتسهيل وتيسير هي القائم برفع ذلك الحرَج والمشقة، وجعل حياة المكلف ماضية في بسطة واعتدال. وهو المتضمّن في تعريف الإمام الشاطبيّ السابق ذكره، وفي التعريف المختار.

المطلب الثالث: صلة الحاجة بالمقاصد التحسينية.

إنّ أحكام التحسينيات في الأصل تدور حول تحقيق مكارم الأخلاق ومحاسن العادات، وتعمل على تزيين منظر الأمة أمام غيرها من الأمم حتى يرغب غيرها في الانضمام إليها. وكما هو معلوم أنّ مرتبة التحسينيات في سلّم المصالح هي مرتبة متأخرة مقارنة مع قسيميّتها: الضروريات والحاجيات؛ وعلى ذلك، فإنه يمكن أن نحدّد وجه الصلة بينها وبين الحاجيات، كما يأتي:

إنّ كثيراً ممّا قيل عن صلة الحاجيات بالضروريات، يمكن أن يُقال هنا عن صلة الحاجيات بالتحسينيات؛ إلا أنّ الأمر ينبغي أن يكون مقلوباً؛ إذ الحاجيات مقدّمة في الاعتبار على التحسينيات. وبناءً على ذلك؛ فإنّ الحاجيات تُعتبر كالأصل بالنسبة إلى

التحسينيات. يقول الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى: (..أنّ الحاجيات كالتتمة للضروريات، وكذلك التحسينات كالتكملة للحاجيات..)⁽¹⁾.

فالتحسينيات إذن هي فرعٌ عن الحاجيات، وهي دائرةٌ حولها ومبنيّةٌ عليها، ومكمّلةٌ لها بحيث تتردّد عليها وتحميها ممّا قد يُعرضها للانحرام.

وإذا ثبت هذا؛ فإنّ اختلال الحاجي يؤدي إلى اختلال التحسيني؛ لأنّ اختلال الفرع لازمٌ باختلال أصله. لكن، لا يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق اختلال الحاجي بإطلاق؛ وإنما إذا اختلّ التحسيني بإطلاق، فإنه قد يخلّ الحاجي بوجهٍ ما.

فالقيام بأداء الواجبات، إذا كان من لوازمه أن يكون في سعة وبسطة بتوفير مكملاته من الحاجيات؛ فإنه من المستحسن عند أهل العقول أن يكون مع ذلك خصالاً معاني العادات ومكارم الأخلاق موقّرةً الأصول مكملّةً الأطراف، حتى يتأكد حسنُ تلك الواجبات وترسخٌ بجهتها⁽²⁾.

هذا، وإن كانت التحسينيات أدنى رتبةً من الحاجيات؛ إلا أنه يمكن أن ترتفع نسبة المشقّة فيها من الرتبة الدنيا إلى الرتبة الوسطى؛ فتوقع حرباً ومشقّةً بالناس، فتلحق بأحكام الحاجيات. يقول ابنُ عاشور رحمه الله تعالى: (قد يعرض للتحسيني ما يُصيرُه حاجياً...)⁽³⁾.

⁽¹⁾ الشاطبي، الموافقات 25/2.

⁽²⁾ انظر: الشاطبي، الموافقات 41/2، بتصرّف.

⁽³⁾ ابن عاشور، حاشية التوضيح والتصحيح، 161/2.

المطلب الرابع: أثر الحاجة في الموازنة والترجيح بين مراتب المصالح

والمفاسد.

كما لا يخفى على العقلاء أنّ تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمودٌ حسنٌ، وأنّ تقديم أرحح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأنّ درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن، وأنّ تقديم المصالح الراجحة على المفاسد المرجوحة محمود حسن، وأنّ درء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن؛ وقد اتفق الحكماء على ذلك⁽¹⁾.

ثم إنّ تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركزوز في طبائع العباد نظرًا لهم من ربّ الأرباب، ولا يُقدّم الصالح على الأصلح إلا جاهلٌ بفضل الأصلح، أو شقيٌّ متجاهلٌ لا ينظر إلى ما بين المرتبتين من التفاوت.

والناظر في حقيقة المصالح يجد أنّ المصالح الخالصة عزيزة الوجود، فإنّ المآكل والمشارب والملابس والمناكح والمراكب والمسكن لا تحصل إلا بنصب مقترن بها، أو سابق، أو لاحق، وأنّ السعي في تحصيل هذه الأشياء كلّها شاقٌّ على معظم الخلق لا يُنال إلا بكدّ وتعب، فإذا حصلت اقترن بها من الآفات ما ينكدها وينعّصها⁽²⁾. وكذلك المفاسد؛ إذ يصعب على الناظر أن يجد مفسدة متمحّضة للفساد، فإنه غالبًا ما يُقارنها شيء من المنافع يُشكك في خلوصيتها؛ كما هو الحال بالنسبة إلى الخمر المنصوص عليه في القرآن الكريم.

(1) انظر: العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام 7/1-8.

(2) انظر: العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام 9/1-10.

وإذا ثبت هذا، فإنه لا بدّ من الموازنة بين المصالح والمفاسد التي تُعرض للمكلف في طريق سيره إلى ربّه سبحانه، ولا بدّ من الترجيح بين ذلك ليحصل ما يَنْفَعه فيتقرب به إلى ربّه تعالى، ويجتنب ما يضرّه، وهو من باب القربات كذلك.

وإنّ لهذه الموازنة والترجيح بين المصالح والمفاسد وسائل وآليات تُضمّنُ تحصيل المطلوب من المكلف، وتهديه إليه حال الاشتباه والتعارض؛ فهَلْ للحاجة أثرٌ في تمييز بعض صور ذلك التعارض، وتقديم بعض المصالح والمفاسد على بعض؟

يمكننا تجليّة صورة أثر الحاجة في الموازنات والترجيحات بين المصالح والمفاسد من خلال استنباط بعض الوجوه الاستدلالية، كما يمكن أن يكون ذلك ممّا سبق تقديمه من تأصيلات للحاجة، وعلاقتها ببعض الأدلّة والقواعد.

والظاهر أنّ القاعدة العامة التي يندرج تحتها كثيرٌ من الفروع؛ هي أنه: إذا كانت المفسدة منهياً عنها، وتعلّقت بها حاجةٌ معيّنة؛ فإنها تزيد في نسبة المصلحة المقابلة لها وترجّحها على المفسدة، فترفع ذلك النهي، لا سيّما إذا كانت المفسدة لا تشمل على ضرر ذاتي، فإنه لا يمكن تضييع تلك المصلحة الحاجية من أجل مفسدة نُهي عنها لغيرها.

وهذا ما يمكن الحصول عليه في باب الذرائع مثلاً؛ فقد سبقت الإشارة إلى قول الإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى، ويحسّن إعادته هنا، حيث قال: (... وما كان منهياً عنه لسدّ الذريعة، لا لأنه مفسدة في نفسه؛ يُشرع إذا كان فيه مصلحة راجحة، ولا تفوت المصلحة لغير مفسدة راجحة... وهذا أصل لأحمد وغيره: في أنّ ما كان من "باب سدّ الذريعة" إنما يُنهي عنه إذا لم يحتج إليه، وأمّا مع الحاجة للمصلحة التي لا تحصل إلاّ

به وقد ينهى عنه؛... وأما الذريعة فصاحبها لا يقصد المحرم، لكن إذا لم يحتج إليها نُهي عنها، وأما مع الحاجة فلا⁽¹⁾.

وهذا ممّا يدلّ على أنّ الحاجة كانت هي المرجّح للمصلحة المرجوحة في مقابل المفسدة الراجحة، ولو لم تتعلّق تلك المصلحة المرجوحة بالحاجة لم تكن لتتقدّم على المفسدة؛ لأنه مع عدم الحاجة فإنه يُنهي عنها سدًّا للذرائع.

أما الاستحسان؛ فإنّ الأصل في قيام بُنيانه هو أصلٌ شبيهٌ بهذه القاعدة؛ إذ هو يقوم على مخالفة الدليل الكليّ المقتضي للمصلحة الراجحة المطّردة في الأصل، لِمَا يتعلق به -أي بالاستحسان- من مصالح جزئية، قسّم كبيرٌ منها يدور حول الحاجيات. وهذا ما يعني أنّ المصلحة التي جاء بها الاستحسان منهيٌّ عنها في الأصل؛ لأنّ الدليل الكليّ لم يشمّلها وهي في مقابلته. وإذا كانت المخالفة للدليل الكليّ من أجل مصلحة جزئية حاجية؛ فإنّ الحاجة هنا هي المرجّح للمنهّي عنه، وهي التي صيرتُه مصلحةً راجحة.

وقريبٌ من هذا؛ ما يتعلّق بالمصالح المرسلّة؛ فإنّها بعدم شهادة الشرع لها بالاعتبار ولا بالإلغاء، تكون قد شابحت ما تساوى فيه طرفا النفع والضرر. لكن، إذا تعلّقت بطرف النفع حاجةٌ فإنّها تُرجّحه على طرف الضرر وتَجعله مطلوبًا راجحًا فعله، وهذا ما شهدت به كثيرٌ من الفروع المبنية على المصلحة المرسلّة.

ثمّ إنّ أغلب العقود في المعاملات، والتي أُجيزت بناءً على الحاجة العامّة إليها؛ فإنّها استُثنت من قواعد النهي الكبرى كقاعدة الربا وقاعدة الغرر والجهالة وغير ذلك. وما كان ذلك إلاّ لأنّ الحاجة تعلّقت ببعض فروع ذلك المنهّي عنه، فرجّحتْ مصلحته على مفسدة أصل النهي؛ فصار مباحًا مطلوبًا بالكلّ.

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى 215-214/23.

ومن هنا، نَبِّينَ أَنَّ للحاجة أثرًا كبيرًا في مسألة الموازنة والترجيح بين المصالح والمفاسد، وأنَّ كثيرًا من الترجيحات مبنيٌّ على أساسها، وأنَّ أثرها واضحٌ في كثير من الأصول التي تُعتبر الحاجة وتُستند إلى أصلها، حتى إنَّ أثرها ليشملُ عددًا كبيرًا من أبواب الفقه المبنية على تلك الأصول.

مجموعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الرابع: القواعد الفقهية والأصولية والمقاصدية المتعلقة

بالحاجة.

تمهيد:

وقد جعلتُ هذا المبحثَ خاتمةَ المباحثِ لأُضمِّنَه جملةً من القواعد الفقهية والأصولية والمقاصدية التي تزيد في بيان أهمّية هذه النظرية، وبيان مدى انتشار فروعها في مختلف أبواب الشريعة أصولاً وفروعاً؛ وذلك من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأوّل: تعريف القواعد:

الفرع الأوّل: القواعد في اللغة.

القواعدُ في اللغة: جمعٌ مفردة قاعدة؛ (والقاعدة: أصل الأُسِّ، والقواعد: الأساس، وقواعد البيت إساسه. وفي التنزيل: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾⁽¹⁾؛ وفيه: ﴿فَاتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾⁽²⁾؛ قال الزجاج: القواعد أساطين البناء التي تعمده...⁽³⁾.

وعليه؛ فإنّ إطلاق القاعدة في اللغة يكون على ما يتأسس عليه غيره وينبني عليه، كما هو الشأن بالنسبة إلى الأصل. فالقواعد إذن، هي الأصول والأسس التي يُعتمد عليها في إقامة الأشياء وبنائها عليها، سواء كانت حسيّة أم معنويّة.

⁽¹⁾ سورة البقرة، الآية: 127.

⁽²⁾ سورة النحل، الآية: 26.

⁽³⁾ ابن منظور، لسان العرب 3/361.

الفرع الثاني: القواعد في الاصطلاح.

أمّا في الاصطلاح؛ فيأتي أوثر أن أُعرِّف كلّ نوع على حدة، ثم أُحاول أن أُبيّن وجه الفرق الممكن إيجادُه بين أوصاف هذه القواعد. ولنبدأ بالقواعد الفقهية، فالقواعد الأصولية، ثم القواعد المقاصدية.

أمّا القواعد الفقهية، فقد عُرِّفت بتعريفات مختلفة؛ منها:

تعريف أبي عبد الله المقرئ رحمه الله تعالى، الذي قال فيه: (كلّ كليّ هو أخصّ من الأصول وسائر المعاني العقلية العامة، وأعمّ من العقود وجملة الضوابط الفقهية الخاصة)⁽¹⁾.

ومعنى القاعدة الفقهية عنده هي ما كانت وسطاً من حيث العموم والشمول؛ بحيث تكون أخصّ من الأصول الشرعية العامة الثابتة من خلال استقراء النصوص الشرعية، كحليّة الطيبات، وحرمة الخبائث، ورفع الحرج في الدّين، ومراعاة مقاصد المكلفين وغيرها؛ وأعمّ من الضوابط الفقهية الخاصة التي يتعلّق كلُّ واحد منها بباب واحد محدود من أبواب الفقه⁽²⁾.

كما عرّفها تاج الدين السبكي رحمه الله تعالى، على أنّها: (الأمر الكليّ الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة تُفهم أحكامها منه)⁽³⁾.

(1) المقرئ، القواعد، ص 77.

(2) انظر: محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهيّ وأثرها في اختلاف الفقهاء، دار الصفاء، الجزائر العاصمة، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ-2000م، ص 54-59.

(3) السبكي، الأشباه والنظائر 11/1. ولذلك عرّفها أبو البقاء الكفويّ بأها: (فضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها، وتسمّى فروغاً...). انظر: الكليات، ت: د.عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسّسة الرسالة ناشرون، دمشق - سوريا، بيروت - لبنان، ط2، 1432هـ-2011م، ص 613.

وظاهر أيضاً من تعريفه أنه يقصد قاعدةً عامةً كليّةً موصوفة بوصف ينطبق على ما تشتمل عليه من جزئيات متضمّنة فيها، ويُعين على فهم أحكام تلك الجزئيات.

كما عرّفها من المعاصرين الدكتور عمر الجيدي رحمه الله تعالى بقوله: (هي حكمٌ أغلبيٌّ ينطبق على معظم جزئياته)⁽¹⁾. وعرّفها كذلك الدكتور محمد الروكي حيث قال: (حكمٌ كليٌّ مُستندٌ إلى دليل شرعي، مصوغٌ صياغةً تجريديةً مُحكمةً، منطبقٌ على جزئياته على سبيل الاطراد أو الأغلبية)⁽²⁾.

فأمّا الأوّل فقد اعتمد صيغة التغليب والتقريب بحيث لم يقطع باندرج كلّ الفروع والجزئيات تحت ذلك الحكم الذي سمّاه أغلبيّاً، ليكون مناسباً لتخلف بعض الفروع والجزئيات عنه. وأمّا الثاني، فالظاهر أنه تعريفٌ أكثر مناسبةً لحقيقة القاعدة الفقهية؛ حيث وصّفها بالكليّة، وأنها مستندة إلى الأدلّة الشرعية، كما تناول شكّلها وأنها تكون تجريديةً لينطبق حكمها على ما أمكن من الفروع. ثم بيّن حقيقة هذا الانطباق من القاعدة على فروعها بحيث يمكن أن يكون مطّردًا في جميع الحالات، كما يمكن أن يكون أغلبيّاً فقط بحيث تندُّ بعضُ الفروع وتستعصي على الدخول تحت حكمها.

وأما القواعد الأصولية؛ وانطلاقاً ممّا أشار إليه الإمام القرافي عند كلامه عن أصول الفقه، يمكن استنباط معنى القاعدة الأصولية؛ حيث قال رحمه الله تعالى: (..أحدهما المسمّى بأصول الفقه وهو في غالب أمره ليس فيه إلاّ قواعدُ الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصّةً، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح، ونحو: الأمر للوجوب، والنهي

⁽¹⁾ عمر الجيدي، محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، منشورات عكاظ، الرباط، 2012م، ص 61.

⁽²⁾ محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي، ص 53.

للتحريم، والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك، وما خرج عن هذا النمط إلا كون القياس حجّةً، وخبر الواحد، وصفات المجتهدين...⁽¹⁾.

ولذلك، يمكن أن يُقال إنّ القاعدة الأصولية هي قاعدةٌ كليّة لغويّة في الغالب، يعتمد عليها الفقيه في فهم النصوص الشرعية وتفسيرها؛ من أجل استنباط الأحكام الشرعية.

وهي تختلف عن القاعدة الفقهية من حيث إنّ هذه الأخيرة هي بيانٌ وتعبير عن حكم شرعيّ كليّ، تتفرّع عنه الكثير من الأحكام الجزئية التي ترتبط بالكليّ بتحقيق مناطه فيها. أمّا القاعدة الأصولية فهي حكمٌ استدلايّ كليّ، يُتوصّل من خلاله إلى الكشف عن الحكم الشرعيّ، وليست هي ذات الحكم⁽²⁾.

وأما القواعد المقاصدية؛ فقد عُرِّفت بأنّها: (ما يُعبّر به عن معنى عامّ، مستفاد من أدلّة الشريعة المختلفة، اتّجهت إرادته الشارع إلى إقامته من خلال ما بُني عليه من أحكام)⁽³⁾.

والظاهر من تعريفه هذا أنّ القاعدة المقاصدية أقرب إلى القاعدة الفقهية منها إلى القاعدة الأصولية، حيث اعتبرها تعبيراً وبياناً للمعاني العامّة التي يُراد تحقيقها بما شرّع لها من أحكام.

⁽¹⁾ القراقي، الفروق 2/1.

⁽²⁾ انظر: عبد الرحمن الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبيّ، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 1421هـ - 2000م، ص 35-36.

⁽³⁾ عبد الرحمن الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبيّ، ص 55.

والذي يظهر لي أن تُعرّفها بأنها: حكمٌ كليّ استدلاليّ، يُمكن للمجتهد من خلاله أن يكشف عن أحكامٍ لم تَسعها قواعدُ الأصول اللغويّة؛ لِما يَشتمَل عليه من معانٍ عامّةٍ مقصودةٍ للشارع.

والموجّه لهذا التعريف هو المعنى العامُّ لمقاصد الشريعة، والمعنى السابق للقاعدة الأصولية؛ بحيث يحصل ذلك بأن تَجَمع بين القاعدة الأصولية ومعنى المقاصد، باعتبار أنّ أصولَ الفقه هي مهّد المقاصد ومنطلقاتها، وتُطعّمها -أي القاعدة الأصولية- باستحضار الفكرة المقاصدية؛ فيصبح الاستثمارُ فيها أكبر، ويستدُّ العملُ بها أكثر. ويكون عملُها منصبّاً على ضبط الاجتهاد وتقويمه، وتصحيح مساره حتى لا يخرج المجتهد عن جادة الشرع. ولذلك يقول الشيخ عبد الله دراز بعد بيانه لأهميّة المقاصد: (من هذا البيان عُلم أنّ لاستنباط أحكام الشريعة زكّنين:

أحدهما: علم لسان العرب.

وثانيهما: علم أسرار الشريعة ومقاصدها)⁽¹⁾.

وبعد بيان معاني القواعد الثلاث، يمكننا أن نقول إنّ الاهتمام بالقواعد عمومًا (يجعل الفقيه يطلّع على حقائق الفقه ومداركه، وما أخذه وأسراره، ويتمهّر في فهمه واستحضاره، ويقنّدر على الإلحاق والتخريج، ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة، والحوادث والوقائع التي لا تنقضي على مرّ الزمان)⁽²⁾.

(1) انظر: مقدّمته على الموافقات 7/1.

(2) انظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، ص 6.

ثم إنه لا بد من أن يكون مع الإنسان أصولاً كلية تُرد إليها الجزئيات؛ ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت. وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكليات؛ فيتولد فسادٌ عظيم⁽¹⁾.

ومما يُبين أهمية هذا المبحث في البحث، هو معنى النظرية المطلوب تحقيقها في الحاجة؛ إذ لما كانت القواعدُ الفقهية مثلاً تُضمُّ تحت حكمها أفراداً جزئيةً مشتركة في تحقيق مناط ذلك الحكم العام؛ فإنَّ النظرية تُضمُّ تحتها في الغالب مجموعةً من القواعد التي تُصبُّ في خدمة ذلك الموضوع العام المراد بيانه من خلالها.

ولذلك؛ فإنَّ نظرية الحاجة، وبعد ذكر ما يتعلّق بشروطها وضوابطها وأسبابها، هي بحاجة إلى ذكر القواعد الممكنة التي تزيد في بيانها وكيفية إعمالها في الأحكام، وضبط عملية الاجتهاد المتعلّق بها. فذكرُ القواعد الفقهية والأصولية والمقاصدية المتعلقة بالحاجة هو أمرٌ لازمٌ في إتمام بناء هذه النظرية.

المطلب الثاني: القواعد الفقهية المتعلقة بالحاجة.

نحاول في هذا المبحث بإذن الله تعالى أن نجمع عددًا من القواعد الفقهية التي تُضمُّ مجموعة الأحكام التي كان مبنائها على الحاجيات؛ فنُسمي القاعدة، ونشرحها، ثم نذكر ما أمكن من أدلة اعتبارها، لنختتم بالتمثيل ببعض الفروع والأحكام التي تزيد في بيان صحة هذه القواعد؛ وذلك في الفروع الآتية:

(1) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى 203/19.

الفرع الأول: قاعدة "ما يُحتاج إلى بيعه؛ يجوز بيعه وإن كان معدومًا"⁽¹⁾.

بتتبع النظر في كثير من فروع المعاملات، نجد أنّ الشريعة أجازت في كثير من العقود بيعَ السلعة وإن كانت معدومة؛ استثناءً من قاعدة تحريم بيع المعدوم.

فإنّ الناس في كثير من الأحوال تمسّهم الحاجة إلى اقتناء بعض الأشياء قبل وجودها أصلاً، أو قبل جهوزيّتها الكاملة إن كانت مما يظهر جزؤها ويتأخّر كلّها، ولو مُنع الناس منها لخلّ بهم فسادٌ ظاهر، وربما كان أقوى من الفساد المتوقع في أصل العقد على المعدوم. ولا شك أنّ الشريعة السّماحة بما فيها من موازين العدل والرحمة، تدفع أعظم الضررين باحتمال أدناهما؛ فكان أنّ أباحت لهم مثل تلك العقود رفعاً للمشقة ودفعاً للحرّج.

يقول الإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (..والشريعة استقرت على أنّ ما يُحتاج إلى بيعه يجوز بيعه وإن كان معدومًا؛ كالمنافع وأجر الثمر الذي لم يبدُ صلاحه مع الأصل، والذي بدّأ صلاحه مطلقًا)⁽²⁾.

وتابعه في ذلك تلميذه ابن القيم رحمه الله تعالى حيث قال في معرض حديثه عن تجويز الشارع المعاوضة على المعدوم: (.. وهذا يمتنع مثله في المنافع؛ فإنه لا يمكن أن تباع إلاّ في حال عدمها، فهأنا أمران: أحدهما؛ يمكن إيراد العقد عليه في حال وجوده وحال عدمه؛

⁽¹⁾ انظر هذه القاعدة: ابن تيمية، مجموع الفتاوى 485/29-491، و200/30، وابن القيم، أعلام الموقعين 5/2. وانظر كذلك: أحمد كافي، الحاجة الشرعية، ص 160، وأحمد الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام 608/2.

⁽²⁾ ابن تيمية، مجموع الفتاوى 485/29.

فنهى الشارع عن بيعه حتى يوجد، وجوّز منه بيع ما لم يوجد، تبعًا لما وُجد إذا دعت الحاجة إليه، وبدون الحاجة لم يجوّزه⁽¹⁾.

ومن أدلة اعتبار هذه القاعدة؛ ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم من إجازته لبيع السلم؛ حيث قال عليه الصلاة والسلام: «مَنْ أسلف في شيء، ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم»⁽²⁾. ومعلوم أنّ السلعة في عقد السلم معدومة تمامًا حال العقد، ولكنّ لحاجة الناس إلى مثل هذا البيع أباحه لهم النبي صلى الله عليه وسلم حتى لا يقع الفساد في الأموال.

وكذلك ما ثبت من «أنّ النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع العنب حتى يسودّ، وعن بيع الحبّ حتى يشتدّ»⁽³⁾، وكذلك قوله: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، نهى البائع والمبتاع»⁽⁴⁾. ولا ريب أنّ النهي عن البيع قبل الاشتداد والاسوداد وبدوّ الصلاح؛ يُستفاد منه الجواز والإذن بعد حصول ذلك. ومعلوم أنّ اشتداد الحبّ واسوداد العنب وبدوّ صلاح الثمر لا يجعلها في مقام السلعة الموجودة والمعلومة في الحقيقة؛ لأنه إذا بدأ ذلك في بعض الحبّ، فإنّ بعضه الآخر يمكن أن يكون معدومًا بعدد. لكن، لحاجة الناس إلى العقد عليه في تلك المرحلة من نضجه، ولأنّ العادة جرت بصلاحه إذا بلغ تلك المرحلة؛ أبيع لهم توسعةً وتخفيفًا.

(1) ابن القيم، أعلام الموقعين 5/2.

(2) سبق تحريجه.

(3) رواه أبو داود، أول كتاب البيوع، باب في بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها، رقم 3371، والترمذي، أبواب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها، رقم 1228، وقال: هذا حديث حسن غريب، وابن ماجه، أبواب التجارات، باب النهي عن بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها، رقم 2217. وصحّحه الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي 228/3.

(4) روراه البخاري، كتاب البيوع، باب بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها، رقم 2194، ومسلم، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها بغير شرط القطع، رقم 1534.

ومن أمثلة هذه القاعدة:

*عقدُ الإجارة؛ فهي عقدٌ على منفعة معدومة حال التعاقد، ولو مُنع الناسُ منها لتعطّلت مصالحُهم، ولأوقعهم ذلك في ضيق شديد. يقول الإمام الجويني رحمه الله تعالى: (فإنَّ مقابلةَ العوض الموجود بالعوض المعدوم خارجٌ عن القياس المرعي في المعاوضات؛ فإنَّ قياسها ألاَّ يتقابل إلاَّ بوجودان، ولكن احتمال ذلك في الإجارة لمكان الحاجة...) (1).

*عقد الجعالة؛ وهي أن يبذل الجاعلُ مالاً في مقابلة عمَلٍ مجهول معدوم، بهدف استرداد ما ضاع منه. وهو عقدٌ على معدوم كما هو ظاهر؛ إلاَّ أنه لو لم يُبَحَّه الشارعُ لضاعت على الناس سبُلُ استرجاع الأموال الفائتة، والضيقُ يؤدي إلى الحرج في الغالب، والحرج مرفوع في الشرع. يقول الإمام العزّ بن عبد السلام رحمه الله تعالى: (فشرعت الجعالة رفقا بالفاقد والواجد...) (2).

* بيع الجزر واللفت والفجل ونحو ذلك؛ وفيه قولان مشهوران:

أحدهما: لا يجوز حتى يُقلع؛ بناءً على أنه مُغَيَّب لم يُرَ ولم يُوصَف؛ كسائر الأعيان الغائبة التي لم تُرَ ولم توصَف. وهذا مذهب أبي حنيفة والشافعي والمشهور من مذهب أحمد.

(1) الجويني، البرهان في أصول الفقه 82/2.

(2) العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام 348/1.

والثاني: أنه يجوز بيعه إذا رأى ما ظهر منه على الوجه المعروف. وهذا قول مالك⁽¹⁾ وقول في مذهب أحمد⁽²⁾. وهذا أصح القولين، وعليه عمل المسلمين قديماً وحديثاً، ولا تتم مصلحة الناس إلا بهذا؛ فإن تأخير بيعه إلى حين قلعه يتعدّر تارةً ويتعسر أخرى، ويُفضي إلى فساد الأموال. وأما كون ذلك مغيباً فيكون غرراً؛ فليس كذلك؛ بل إذا رُئي من المبيع ما يدل على ما لم يُرَ جاز البيع باتفاق المسلمين، في مثل بيع العقار والحيوان. وكذلك ما يحصل الحرج بمعرفة جميعه، يُكتفى برؤية ما يُمكن منه كما في بيع الحيطان⁽³⁾.

ثم إن هذه القاعدة تدعو إلى التوسع في جواز بيع ما كان محتاجاً إليه، فيما كان يشقُّ على الخلق الاطلاع الكامل على كلِّ أوصافه؛ فإنّ ذلك ممّا يُورث المشقة بالمكلفين ويصدّهم عن المكاسب الحلال. وهذا الإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى يقول: (..أنه ما احتيج إلى بيعه فإنه يُوسّع فيه ما لا يُوسّع في غيره؛ فيبيحه الشارع للحاجة مع قيام

(1) حيث جاء في كتاب التلقين: (وبيع المقائي والمباطخ جائز بيد صلاح أوله وإن لم يظهر ما بعده، وكذلك الأصول المغيبة في الأرض كالبصل والجزر الفجل...). انظر: القاضي عبد الوهاب، التلقين في الفقه المالكي، ت: محمّد ثالث سعيد الغاني، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1431/1432هـ-2010م، ص 373. وانظر كذلك: المؤاخذ، التاج والإكليل لمختصر خليل 115/6؛ حيث جاء فيه: (ففيه حجّة في بيع الجزر والفجل وما أشبه ذلك ممّا هو مغيب تحت الأرض لأنه يقلع منه شيئاً؛ فيستدلّ به على بقيته... فأجازته مالك وأصحابه).

(2) لكن الظاهر أنّ هذا القول ليس هو المشهور في مذهب أحمد؛ حيث جاء في كتاب الكافي: (ولا يجوز بيع الفجل والجزر ونحوهما في الأرض؛ لأنّ المقصود منها مغيب، فأشبهه بيع النوى في التمر). انظر: ابن قدامة المقدسي، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، ط1، 1414هـ-1994م، 46/2. وعليه؛ يمكن القول إنّ الإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى قد اختار القول الثاني في المذهب ورجّحه على المشهور؛ حيث جاء في الشرح الممتع: (القول الثاني: أنه يصحّ بيعه؛ لأنه وإن كان المقصود منه مستتراً فإنه يكون معلوماً عند ذوي الخبرة فيعرفونه، فيمكن أن تأتي للفلاح وتقول: بعني هذه القطعة من الأرض التي فيها البصل أو الثوم أو الفجل بكذا وكذا، وذلك بعد تكامل النماء، فيصحّ بيعه، وهذا القول أصحّ، وهو الذي عليه العمل من زمن قديم، ولا يرون في هذا جهالة، ثم إذا قدر أنّ هناك جهالةً فهي جهالة يسيرة لا تكون غرراً، واختار هذا القول شيخ الإسلام وابن القيم رحمهما الله). انظر: ابن عثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، دار ابن الجوزي، ط1، 1422هـ-1428هـ، 158/8.

(3) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى 486/29-487.

السبب الخاصّ، كما أرخص في بيع العرايا بخزصها، وأقام الخزص مقام الكيل عند الحاجة، ولم يجعل ذلك من المزابنة التي تُهي عنها⁽¹⁾.

الفرع الثاني: قاعدة "التصرّف في حقّ الغير جائزٌ للحاجة"⁽²⁾.

من المعلوم أنّ حقوق الغير محترمةٌ لأصحابها، سواء أكان هذا الحقُّ نفساً أم مالا أم عرضاً؛ فقد قال عليه الصلاة والسلام: «فإنّ دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرامٌ...»⁽³⁾، وقال صلى الله عليه وسلم في حقّ المال خاصّة: «إنه لا يجلُّ مالٌ امرئٍ إلاّ بطيب نفسٍ منه»⁽⁴⁾. وعليه؛ فإنه لا يجوز لأحد أن يتصرّف في حقّ غيره إلاّ بإذنه. وإنما وردت في الشريعة هذه الأحكام لتحقيق المصلحة لأصحاب الحقوق، وتمكينهم من ملكيتها الكاملة، والتصرّف فيها بأنفسهم فيما يُبيحه الشرع، دون مزاحمة من غيرهم.

غير أنه في بعض الأحيان، قد يعرض لحقّ الإنسان ما يُعرّضه للتلف أو الضياع دون علمه، كما في غيبته مثلاً؛ فيجوز هنا للغير أن يتصرّف في هذا الحقّ بغير إذن صاحبه إذا كان يشقُّ عليه استئذانه، بغرض حفظ مصلحة صاحب الحقّ؛ لأنّ الفساد الحاصل بترك حقوق الغير تضيع أعظم من الفساد الناتج عن التصرّف فيها بغير إذن أصحابها، لا سيّما

(1) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى 488/29.

(2) انظر هذه القاعدة: ابن القيم، أعلام الموقعين 27/2-28، ابن رجب، القواعد، ص 417، وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلاميّ 64/2، أحمد كافي، الحاجة الشرعية، ص 151، أحمد الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام 594/2.

(3) رواه البخاريّ، كتاب الحجّ، باب الخطبة أيام منى، رقم 1739، ومسلم، كتاب القسامة والمحاريب والقصاص والديّات، باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال، رقم 1679.

(4) رواه أحمد في مسند البصريّين، حديث عم أبي حرة الرقاشي، رقم 20695.

إذا كان هذا الحقُّ ممَّا يَحْتَاجُ إليه صاحِبُهُ في الغالب، وإنْ ضاع منه حلٌّ به الضيِّقُ والحرَجُ؛
(فتعدُّرُ الاستئذان مع وجود الحاجة الماسَّة وتحقُّق المصلحة؛ بمثابة إذْنٍ في التصرُّف) (1).

أمَّا عن أدلَّة هذه القاعدة؛ فقد ذهب بعضُ الباحثين المعاصرين إلى أنَّ هذا الأصلَ
الشرعيَّ لم يشهد له نصٌّ معيَّن، ولكنه ملائمٌ لتصرُّفات الشرع، ومأخوذٌ معناه من أدلَّته.
وعليه؛ فهو صحيحٌ يُبنى عليه ويُرجع إليه، ويَجري في قوَّة الاستدلال به مجرى العامِّ المستفاد
من الصيغة. فهو يُطبَّق على كلِّ واقعة فيها مناطه، دون حاجة إلى دليل خاصٍّ من نصٍّ أو
قياس (2).

وردَّ عليهم الأستاذ أحمد كافي (3) بأنَّ الإمام البخاريَّ رضي الله عنه، بَوَّبَ لحديث
الثلاثة الذين سُدَّت عليهم فتحةُ الغار؛ بقوله: "باب إذا زرع بمال قومٍ بغير إذْنهم وكان في
ذلك صلاحٌ لهم"؛ حيث جاء في هذا الحديث: «..وقال الثالث: اللهم إني استأجرت أجيرًا
بفرق أرز، فلمَّا قضى عمله، قال: أعطني حقِّي، فعرضتُ عليه، فرغب عنه، فلم أزل أزرقه
حتى جمعتُ منه بقرًا وراعيها، فجاءني فقال: اتَّق الله، فقلتُ: اذهب إلى ذلك البقر وراعها،
فخذ، فقال: اتَّق الله ولا تستهزئ بي، فقلتُ: إني لا أستهزئ بك، فخذ، فأخذه، فإن كنتَ
تعلمُ أي فعلتُ ذلك ابتغاءً وجهك فافرج ما بقي، ففرج الله.» (4).

واستدلَّ لذلك أيضًا بحديث جارية كعب بن مالك، التي «كانت تَرعى غنمًا بسلع؛
فأصببت شاةً منها، فأدركتها فذبَّحتها بحجر؛ فسئَل النبيُّ صلى الله عليه وسلم، فقال:

(1) أحمد كافي، الحاجة الشرعية، ص 151.

(2) انظر: حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، مكتبة المتنبّي، القاهرة، 1981م،
ص 481-482، وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي 2/64.

(3) انظر: أحمد كافي، الحاجة الشرعية، ص 151-154.

(4) البخاري، كتاب المزارعة، باب إذا زرع بمال قومٍ بغير إذْنهم، وكان في ذلك صلاحٌ لهم، رقم 2333.

«كُلوها»⁽¹⁾؛ حيث قال ابن حجر: (وفيه جوازُ تصرّف الأمين كالمودع بغير إذن المالك بالمصلحة)⁽²⁾.

كما عَزَّزَ هذا الاستدلالُ بحديث عروة بن الجعد البارقِي؛ وفيه أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم: «أعطاه دينارًا يشتري له به شاةً، فاشترى له به شاتين، فباع إحداهما بدينار، وجاءه بدينار وشاة، فدعا له بالبركة في بيعه، وكان لو اشترى التراب لريح فيه»⁽³⁾.

وبتدقيق النظر فيما أورده هذا الأخيرُ من أدلّة ردًّا على الأوائل؛ نجد أنّ هذه الأدلّة لا تُدلُّ صراحةً على جواز التصرّف في مال الغير بدافع الحاجة؛ إذ بالرجوع إلى أقوال الأئمّة الذين استدلّ بأقوالهم تبعًا للأحاديث، نجد أنهم علّقوا جواز التصرّف بمطلق المصلحة ولم يُقيّدوها بالحاجة؛ فقال البخاريُّ: (وكان في ذلك صلاح لهم)؛ في حديث أهل الغار. وقال ابن حجر: (كالمودع بغير إذن المالك بالمصلحة)؛ في حديث الجارية. والمصلحة كما هو معلوم مراتب؛ فمنها الضرورية، ومنها الحاجية، ومنها التحسينية. وإذا أردنا أن نُعمّق التحليل أكثر؛ فإنّ حديث أهل الغار لا يتعلّق بالحاجة، لأنّ المتصرّف في مال الأجير لم تدفعه الحاجة إلى الاستثمار فيه بحيث إن لم يُنمّه له وقع هذا الأجير في الحرج والمشقة، وإنما هو تصرّف بغير إذن مالكه حقًا، لكن لما رغب عن أخذ حقه، أراد أن يُحسن إليه المستأجر بتنميته له؛ وهذا من الخلق الكريم الذي يكون إلى جنس التحسينيات أقرب منه إلى غيرها من المراتب.

وقريبٌ من هذا القول يصلح تعليلًا لحديث الجارية أيضًا؛ لما ذُبحَت الشاة التي أُصيبت؛ فعملها محافظةً على المال من الضياع فعلاً، وتصرّف بغير إذن مالكه؛ لكن لو لم

(1) البخاري، كتاب الذبائح والصيد، باب ذبيحة المرأة والأمة، رقم 5505.

(2) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، 633/9.

(3) البخاري، كتاب المناقب، باب (لم يترجم له البخاري رحمه الله تعالى)، رقم 3642.

يكن يملك غير هذه الشاة لقلنا إنه يقع في حرج ومشقة بفقدانها. لكن أفاظ الحديث تقول إنها كانت ترعى غنمًا؛ ولذلك، فإن الجارية أرادت أن تحفظ المال من التلف من غير أن يقطع بأن الحاجة هي الدافع إلى ذلك.

أما حديث عروة بن الجعد رضي الله عنه فهو أبعد ما يكون عن الحاجة؛ لأنه لو عاد إلى النبي صلى الله عليه وسلم بالشاة فقط، لم تقع مشقة ولا حرج على أحد؛ فكيف يُقحم في باب الحاجيات، ومن مرتكزات مفهومها رفع الحرج والمشقة عن المكلف؟

أما ادّعاؤه بأن الإمام ابن القيم خرّج هذا الحديث على جواز التصرف في حق الغير بناءً على الحاجة⁽¹⁾؛ فعيرٌ مُسلّمٌ وليس بصحيح، لأن الإمام خرّجه على قاعدة: "العرف يجري مجرى النطق"، وليس على جواز التصرف في حق الغير؛ والدليل على ذلك قول الإمام نفسه في آخر كلامه عن هذه القاعدة: (وهذا أكثر من أن يُحصَر، وعليه يُخرّج حديث عروة بن الجعد البارقي حيث «أعطاه النبي صلى الله عليه وسلم دينارًا يشتري له به شاةً، فاشترى شاتين بدينار، فباع إحداهما بدينار، وجاءه بالدينار والشاة الأخرى»؛ فباع وأقبض وقبض بغير إذن لفظي اعتمادًا منه على الإذن العرفي الذي هو أقوى من اللفظي في أكثر المواضع، ولا إشكال بحمد الله في هذا الحديث بوجه ما، وإنما الإشكال في استشكاله؛ فإنه جارٍ على محض القواعد كما عرفت⁽²⁾).

ثم إن قوله⁽³⁾: بأن ابن القيم ردّ على الذين لا يُجيزون التصرف في حق الغير بناءً على الحاجة بقوله: (وإن كان من جامدي الفقهاء من يمنع من ذلك ويقول: هذا تصرف في ملك الغير، ولم يعلم هذا اليابس أنّ التصرف في ملك الغير إنما حرّمه الله لما فيه من

(1) انظر: أحمد كافي، الحاجة الشرعية، ص 153.

(2) ابن القيم، إعلام الموقعين 2/299.

(3) انظر: أحمد كافي، الحاجة الشرعية، ص 154.

الإضرار به، وترك التصرف ها هنا هو الإضرار⁽¹⁾؛ قول غير سليم، لأن ابن القيم أورد هذا المقطع وسط كلامه عن القاعدة السابق ذكرها قبل قليل، وهي قاعدة: "العرف يجري مجرى النطق"، وهو يريد أن من تصرف في ملك الغير من أجل المصلحة هو جارٍ على عرف الناس الذي يجري مجرى النطق والإذن، فلو وجدت مال أخيك يضيع وهو غائب، ولم تتمكن من استئذانه في إنقاذ ماله؛ فإنه يجوز لك إنقاذ ما أمكنك من ماله لمصلحته، اعتماداً منك على الإذن العرفي؛ لأن الناس متعارفون على إنقاذ المال من الهلاك ولو بغير إذن صاحبه، ويُنزّل هنا منزلة الإذن اللفظي. ثم إن الإمام لم يُقيّد هذا التصرف بالحاجة، بل بمطلق المصلحة التي هي رفع الإضرار عن صاحب الحق.

وعلى ذلك؛ فيني أرى أن القاعدة - محل الدراسة - مرسلّة، تشهد لصحتها القواعد العامة في الشريعة، وهي ملائمة لتصرفات الشرع، محققة لمصالح الناس، وإنما ينبغي تقييدها بما كانت المصلحة فيه حاجية.

ومن أمثلة هذه القاعدة:

* إذن المستأجر للدار لمن شاء من أصحابه أو أضيافه في الدخول، والمبيت والثوى عنده، والانتفاع بالدار؛ وإن لم يتضمّنهم عقد الإجارة لفظاً⁽²⁾. والمستأجر هنا ليس مالكا للدار، وإنما هي لم تزل ملكاً حقيقياً للمؤجر، ومع ذلك يجوز للمستأجر أن يتصرف فيها بالإذن لمن شاء من رفقة بالدخول إليها من غير توقّف على إجازة مالكاها؛ لأنه لو منع من ذلك وصار كل مستأجر يُمنع من استضافة من أراد؛ لوقع الناس في حرج ومشقة. بل لو

⁽¹⁾ ابن القيم، إعلام الموقعين 298/2.

⁽²⁾ انظر: ابن القيم، إعلام الموقعين 298/2، والطرق الحكمية، مكتبة دار البيان، ص 21-23؛ بتصرف فيها.

طلب منه أن يُعَدَّ مَنْ يريد ضيافته أثناء العقد لأوقعه ذلك في حرج شديد؛ حرج العَدِّ من جهة، وحرج ردِّ مَنْ نسي عَدَّهُ من جهة أخرى.

* لو اجتاز الإنسان بحرث غيره في الطريق، ودعتُه الحاجةُ إلى التحلِّي فيه؛ فله ذلك إن لم يجد موضعًا سواه، إمَّا لضيق الطريق أو لتتابع المازين فيها؛ فكيف بالصلاة فيه والتميم بترابه؟⁽¹⁾ وهذا واضحٌ أنه تصرفٌ في حقِّ الغير من دون إذنه، لكن لو مُنع من ذلك، والحال أنه في حاجة إليه؛ لأعنته ذلك ولأوقعه في حرج، والشرعُ قد تضافرت نصوصه برفع الحرج عن المكلفين، وبخاصة إذا كان الناسُ قد تعارفوا على الجواز في مثل تلك الأحوال.

* لو رأى الإنسان السيلَ يَمُرُّ بدار جاره فبادر ونقّب حائطه وأخرج متاعه فحفظه عليه؛ لجاز له ذلك. ولو قصد العدوُّ مالَ جاره فصالحه ببعضه دفعًا عن بقيته؛ لجاز له كذلك. ولو وقعت النارُ في دار جاره فهدم جانبًا منها على النار لئلا تسري إلى بقيتها؛ لجاز له هذا أيضًا⁽²⁾. ولا شك أن كلَّ هذا من تصرف الإنسان في حقِّ غيره من دون إذنه؛ لكن لو لم يُجزِ الشرعُ له ذلك، لوقع صاحبُ الحقِّ في ضيقٍ من حاله يؤدي به غالبًا إلى الحرج والمشقة؛ إذ قد يفقد كلَّ ماله لصالح عدوه، وقد يحسِر داره بالإغراق أو الإحراق إن لم يُسعفه غيره بمثل ما دُكر.

(1) انظر: ابن القيم، إعلام الموقعين 2/298، والطرق الحكمية، ص 21-23؛ بتصرف فيها.

(2) انظر: ابن القيم، إعلام الموقعين 2/298، والطرق الحكمية، ص 21-23؛ بتصرف فيها.

الفرع الثالث: قاعدة "الحاجة تُبيح العمل بالظنّ، إذا كان القطع شاقاً" (1).

معلوم أنّ من حكمة الشريعة أن عبّدت العبادَ لربّهم سبحانه وتعالى بالحكْمين معاً: القطع والظنّ؛ لأنّ من الأحكام ما يمكن وصول مرتبة الإدراك فيه إلى القطع اليقينيّ، ومنها ما لا يمكن فيه إلا الظنّ الراجح، وهو دون القطع مرتبةً بلا شكّ.

إلاّ أنه في بعض الأحوال، وفي باب المعاملات على وجه الخصوص؛ لا يمكن الحكم بالقطع في كثير من أحكامها المتعلقة بالمقادير والموازن مثلاً؛ وقد يكون ذلك حتى في الأصناف الربويّة المطالب بالتساوي فيها بالنصّ؛ ولو كُلف الناس بتحقيق القطع فيها في كلّ مُعاملة جرّت بينهم لأدّى بهم ذلك إلى الحرج والمشقّة؛ فحوّز لهم الشرع الانتقال إلى العمل بالظنّ فيما كانت حاله هذه؛ رفعاً للمشقّة ودفعاً للحرج.

وفي ذلك يقول الإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (... ولكن أباح العدول عن التقدير بالكيل إلى التقدير بالخرص عند الحاجة، كما أباح التيمّم عند عدم الماء للحاجة؛ إذ الخرصُ تقديرٌ بظنّ والكيل تقديرٌ بعلمٍ. والعدول عن العلم إلى الظنّ عند الحاجة جائزٌ (2).

وقد قال قبله الإمام عزُّ الدّين رحمه الله تعالى: (والتقدير بالخرص على خلاف الأصل؛ لأنّ الخطأ يكثر فيه، بخلاف الميزان والدّرْع والكيل والتقويم، وأضبط هذه التقديرات الوزن؛ لقلة التفاوت فيما بين الوزنين، وأبعدها الخرصُ، لكنه جاز في الزكاة والمساقاة؛ لمسيس الحاجة العامّة؛ فإنّ الرّطب والعنب إذا بدا صلاحهما؛ وجبت الزكاة فيما خُرص

(1) انظر هذه القاعدة: ابن تيمية، مجموع الفتاوى 236/32، وأحمد كافي، الحاجة الشرعية، ص 157.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى 236/32.

على المالكين وضُمنوا مقدارَ الزكاة بالخرص، لأنهم لو مُنعوا من التصرف فيه بالأكل والبيع والشراء لتضرر الملاك والناس بمنعهم من ذلك إلى أن يبيس ويُقدَّر بالمكيال...⁽¹⁾.

ومن أدلة هذه القاعدة؛ حديثُ الترخيص في العرايا، حيث جاء فيه، عن زيد بن ثابت رضي الله عنه: (أنَّ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم رخص في العرايا أن تُباع بخرصها كيلاً)⁽²⁾. ومعنى ذلك أن يُباع الرطب وهو معلقٌ بالنخل بما يُماثله من التمر؛ ولما كانا صنفين ربويين؛ فإنَّ من شأن ذلك أن يتحقَّق العلمُ بتساوي القدر في كيل كلِّ منهما. لكن، لَمَّا كان يشقُّ على الناس تحصيلُ علمِ قدر الرطب المعلق بالنخل، وكانت الحاجة داعيةً إلى اكتسابه؛ عُدل عن اعتبار العلم بالكيل إلى اعتبار الخرص المبني على الظنِّ، رفعاً للمشقة عن الناس.

والإمام مالك رضي الله عنه جوَّز العملَ بالخرص في أشباه هذه المسألة ونظائرها؛ حيث جاء في الذخيرة: (قال ابن حبيب: تُقسم الثمار كلها بالخرص إذا بدا صلاحها، إذا اختلفت الحاجة إليها، وإن لم تختلف أو يبست في شجرها؛ فلا تقسم إلاً كيلاً، قاله مالك وأصحابه إلاً ابن القاسم لم يُجزِ الخرص إلاً في النخل والكرم)⁽³⁾. ويؤكد ذلك ما قاله عنه كذلك الإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (فتجوز العرايا أن تُباع بخرصها لأجل الحاجة عند تعذر بيعها بالكيل موافقاً لأصول الشريعة، مع ثبوت السنَّة الصحيحة فيه، وهو مذهب أهل المدينة وأهل الحديث. ومالكٌ جوَّز الخرصَ في نظير ذلك للحاجة، وهذا عينُ الفقه الصَّحيح)⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام 2/292.

⁽²⁾ سبق تحريجه.

⁽³⁾ القرائي، الذخيرة 7/218، وانظر أيضاً المصدر نفسه: 3/90، 7/215.

⁽⁴⁾ ابن تيمية، مجموع الفتاوى 20/352.

كما أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلّم أقام الخِزَصَ مقامَ الكيل في العِلْمِ بالزكاة وفي المقاسمة؛ فكان يخرِصُ الثمارَ على أهلها يُحصي الزكاة. وكان عبدُ الله بن رِواحة يُقاسِمُ أهلَ خَيْبَرِ خِرْصًا بأمرِ النبيّ صلى الله عليه وسلّم⁽¹⁾؛ ومعلومٌ أنه إذا أمكن التقديرُ بالكيل فعل، فإذا لم يمكن كان الخِزَصُ قائمًا مقامه للحاجة كسائر الأبدال في المعلوم والعلامة؛ فإنّ القياس يقوم مقامَ النصِّ عند عدمه، والتقويمُ يقوم مقامَ المثل وعدم الثمن المسمّى عند تعدُّر المثل والثلث المسمّى⁽²⁾.

ثم إنَّ إقامة الخِزَصِ عند الحاجة مقامَ الكيل من تمام محاسن الشريعة؛ لأنَّ الجهلَ بالتساوي فيما يُشترط فيه التساوي كالعلم بالتفاضل، والخِزَصُ لا يُعرِّف مقدارَ المكال، إنما هو حِزْرٌ وحِزْرٌ؛ وهذا متفق عليه بين الأئمّة⁽³⁾.

ومن أمثلة هذه القاعدة:

***القافة:** والتي هي استدلالٌ بالشَّبه على النَّسَبِ إذا تعدَّرت الاستدلالُ بالقرائن؛ إذ الولدُ يُشبه والده في الخِزَصِ، والقافة والتقويمُ أبدال في العلم؛ كالقياس مع النصِّ⁽⁴⁾.

(1) ونصّ الأثر: «فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبعث عبد الله بن رِواحة فيخرص بينه وبينهم».

أخرجه مالك في الموطأ، كتاب المساقاة، باب ما جاء في المساقاة، رقم 1، وأبو داود، كتاب الزكاة، باب متى يخرص التمر؟ رقم 1606. وضعفه الألباني في ضعيف أبي داود، رقم 282، 2/115.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى 350/20-351، بتصرّف.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى 350/20، بتصرّف.

(4) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى 351/20. ومما ورد فيها عند المالكية: (يجوز عند مالك رحمه الله أن يُقلد القائف في إلحاق الولد بمن يُلحقه إذا كان القائف عدلاً في دينه، بصيراً بالقيافة؛ لأنه علمٌ قد خصَّه الله عزَّ وجلَّ به). انظر: ابن القصار المالكي، المقدّمة في الأصول، تعليق: محمّد بن الحسين السليمانى، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2008م، ص 14.

*مشروعية القصاص: إنَّ الله تعالى قد شرع القصاصَ في النفوس والأموال والأعراض

بحسب الإمكان؛ فقال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُنِبَ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾⁽¹⁾،

وقال تعالى أيضاً: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾⁽²⁾. فإذا قتل الرجلُ

مَنْ يُكافئه عمداً عدواناً كان عليه القود، ثُمَّ يَجوز أن يُفعل به مثل ما فعل؛ كما يقوله أهلُ

المدينة ومن وافقهم كالشافعي وأحمد في إحدى الروايتين بحسب الإمكان. وإذا تعدَّر

القصاصُ عدل إلى الدية؛ وكانت الدية بدلاً لتعدَّر المثل⁽³⁾.

***ضمان المتلفات:** إذا أتلَّف شخصٌ مالَ شخصٍ؛ فعليه مثله إن كان له مثل، وإن

تعدَّر المثلُ كانت القيمة -وهي الدراهم والدنانير- بدلاً عند تعدُّر المثل. ولهذا كان مَنْ

أوجب المثل في كلِّ شيء بحسب الإمكان مع مراعاة القيمة؛ أقرب إلى العدل ممَّن أوجب

القيمة من غير المثل⁽⁴⁾.

الفرع الرابع: قاعدة "الحاجة تُوجب الانتقال إلى البدل عند تعدُّر الأصل"⁽⁵⁾.

الأصل أن يقوم المكلفُ بأداء ما عليه من حقوق وواجبات على ما كلفه به الشارعُ

الحكيم، كما عليه أن يسعى إلى المحافظة على هذا الأصل بما يُمكنه في العادة. لكن، لو طرأ

عليه طارئٌ بحيث لم يُعدِّ متمكِّناً من القيام بما يتطلَّبه الأصلُ، وكان يشقُّ عليه الالتزامُ به

(1) سورة البقرة، الآية: 178.

(2) سورة النحل، الآية: 126.

(3) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى 351/20-352.

(4) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى 352/20.

(5) انظر هذه القاعدة: السرخسي، المبسوط 132/15، ابن تيمية، مجموع الفتاوى 333/22، مصطفى

الزرقاء، المدخل الفقهي العام 1028/2، أحمد كافي، الحاجة الشرعية، ص 168، أحمد الرشيد، الحاجة وأثرها

في الأحكام 632/2.

بحيث صار محتاجًا إلى غيره؛ وَجِبَ عليه الانتقالُ إلى البدل من ذلك الأصل، لتعذر المحافظة عليه، ولرفع الحرج والمشقة الحاصلين بسبب التعلق به.

ولو لم يُشرع له البدلُ وبقي مطالبًا بالمحافظة على الأصل مع تعذر ذلك؛ لَشَقَّ عليه ذلك كثيرًا، ولأدَّى به إلى ترك الأصل حتمًا؛ فتضيع أحكام الدين من جهة، ويبقى المكلفُ في ضيق وحرج من جهة أخرى؛ فَمِنْ حِكْمَةِ شَرِيعَتِنَا السَّمْحَةِ أَنْ شَرَعَتْ لَهُ بدلًا يَحْفَظُ عليه دينه بما يُناسب مقامه وحاله، وَيُدْفَعُ عنه حرج الضيق والمشقة النازلين به.

ومن أدلة هذه القاعدة؛ عددٌ من آي القرآن الكريم وأحاديث السنة النبوية المطهرة، التي تناولت بيان بعض الأحكام، وكيف أنّ الشرع أوجب على المكلف الإتيان بالأصل؛ فإن تعذر عليه ذلك، وَجِبَ عليه أن ينتقل إلى بدله. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾⁽¹⁾. وقوله تعالى أيضًا: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾⁽²⁾. وقول النبي صلى الله عليه وسلم: «صَلِّ قَائِمًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فِقَاعِدًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَعَلَى جَنْبٍ»⁽³⁾. فالآيتان والحديثُ تدلُّ كلُّهُمَا على أنّ المكلف متى لم يقدر على الإتيان بما كُلف به على مقتضى الأصل؛ فإنه يجب عليه الانتقالُ إلى البدل الثابت بالشرع، محافظةً على هيئة العبادة بعدم تركها بالكليّة، وتخفيفًا على المكلف وتوسعةً له باعتبار ظرفه الشاقّ الذي منعه من الالتزام بمتطلبات ذلك الأصل المتعذر.

⁽¹⁾ سورة النساء، الآية: 43.

⁽²⁾ سورة البقرة، الآية: 184.

⁽³⁾ سبق تحريجه.

والظاهر أنّ ما ثبت به كثيرٌ من الرّخص يصلح لأن يكون ضمن أدلّة اعتبار هذه القاعدة؛ إذ معنى الرّخصة أن تُشرع أحكاماً لأناس معيّنين بناءً على أَعذارهم؛ لَمَّا لم يَقْدِرُوا على القيام بمقتضيات العزائم.

ومن أمثلة هذه القاعدة:

*مشروعيّة التيمّم: لمن لا يستطيع أن يمسّ الماء أو لم يجده. ولا فرق في ذلك بين الطهارة الصغرى أو الكبرى؛ فالتيمّم بالصعيد الطاهر يُنوب عن العبادتين كليهما. وظاهر مدى تخفيف الشريعة عن المكلفين بهذا الحكم؛ فإنّ الطهارة لَمَّا كانت شرطاً لصحة الصلاة، ولَمَّا لم يجد المكلف ماءً لذلك أو لم يقدر على استعماله، ولَمَّا كانت الصلاة لا تُسقط عن المكلف ويجب عليه أدائها في كلّ حال؛ أوجبّت الشريعة الانتقال إلى البدل عن الوضوء بالماء، وهو التيمّم بما صعد على الأرض؛ رفعاً لمشقة فقدان الماء أو عدم القدرة على مسّه.

*مشروعيّة الصلاة قاعداً أو على جنب: وذلك لمن لا يقدر على الإتيان بفرضيّة القيام فيها؛ فإنه لو لم يُخفف عنه بالانتقال إلى البدل، وبقي مطالباً بالقيام فيها مع عدم قدرته على ذلك؛ لأدّت به مشقة القيام إلى ترك الصلاة، وترك الصلاة ليس مقصوداً للشرع، وإن لم يصل به الحدُّ إلى تركها فسوف يؤدّبها وهو كارّة لها؛ وليس من مقاصد الشريعة بَعْضُ العبادات، لا سيّما أجلّ عبادة وهي الصلاة، التي كانت قرّة عين نبيّنا صلى الله عليه وسلم فيها، وكان يستريح بفعلها. فالشرع السّمح إنّما أمر بالانتقال إلى القعود أو إلى غيره ممّا يُناسب حالّ المكلف المعذور؛ ليحفظ عليه مقصد العبادة من جهة، وليُسهلّ عليه أداءها برفع ذلك الحرج، من جهة أخرى.

***خصال الكفارات الواجبة:** وذلك لمن قام بفعل يقتضي منه كفارة؛ فإنه يجب عليه أن يكفّر بما أوجبه الشارع أولاً، وذلك هو الأصل. فإن تعدّر عليه الإتيان بهذا الأصل، وجب عليه الانتقال إلى البدائل المنطوقة في النصّ الشرعيّ، وإنّ ذلك مُبيّن بقول الشارع غالباً: "فمن لم يجد" أو "فمن لم يستطع". ومن هاتين العبارتين نلمس تعدّر تحصيل الأصل بالنسبة لهذا المكفّر، كما نلمس رعاية الشريعة بالمكلفين وعنايتها بهم بالتخفيف والتوسعة عليهم فيما أمروا به من أحكام؛ رفعاً لمشقة عدم الاستطاعة وعدم الوجود.

الفرع الخامس: قاعدة "الحوائج الأصلية للإنسان لا تُعدّ مالاً فاضلاً"⁽¹⁾.

إنّ حياة الإنسان لا تقوم إلا بتوفّر عناصرٍ معيّنة لا بدّ منها، وتُعرف بالضروريات. إلّا أنه مع ذلك يحتاج إلى عناصرٍ أخرى بحيث لا يستطيع الانتفاع بتلك الضروريات إلّا بوجودها، وهي الحاجات التي لا يمكن الاستغناء عنها في الحياة عادةً إلا بعسر شديد؛ كالمسكن وأثاثه، والمركب، والثياب اللازمة لحفظ بدن الإنسان وما في معناها؛ فمثل هذا يُعتبر من الحوائج الأصلية التي لا يمكن لأحد أن يستغني عنها؛ وعليه، فإنه لا تُعتبر مالاً زائداً وفاضلاً فتجري فيه أحكام الزكاة مثلاً، وغيرها من الواجبات المتعلقة بالأموال⁽²⁾.

(1) انظر هذه القاعدة: ابن رجب، القواعد، ص 295، عبد الرحمن السعدي، القواعد والأصول الجامعة والفروق والتفاسيم النافعة، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، ط2، 1410هـ، ص 99 (ولفظ القاعدة له)، أحمد كافي، الحاجة الشرعية، ص 165، أحمد الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام 556/2.

(2) انظر: ابن رجب، القواعد، ص 295.

ولأنّ الحاجاتِ ممّا تُبنى في الغالب على أعراف الناس وعاداتهم؛ فإنّها تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان والبيئة. وعليه؛ فالأولى أن يُترك تقديرها إلى أهل الرأي واجتهاد أولي الأمر، ليُبينوا للناس ما يكون منها أصلياً، وما يكون فاضلاً⁽¹⁾.

ومن أدلّة هذه القاعدة؛ ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ

قُلِ الْعَفْوَ﴾⁽²⁾. يقول الإمام المفسّر ابن عطية رحمه الله تعالى: (والْعَفْوُ: هو ما يُنفقه المرء دون أن يجهد نفسه وماله...، وهو مأخوذٌ من عفا الشيء إذا كثر، فالمعنى أنفقوا ما فضل عن حوائجكم ولم تُؤذوا فيه أنفسكم فتكونوا عالة...)⁽³⁾.

وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: «خيرُ الصّدقة ما كان عن ظهر غني»⁽⁴⁾. حيث جاء في شرح الحديث؛ أنّ المعنى: (أفضلُ الصّدقة ما أخرجهُ الإنسانُ من ماله بعد أن يستبقي منه قدرَ الكفاية)⁽⁵⁾.

فالآية والحديث يدلّان على أنّ القدر المحتاج إليه في العيش، بحيث تتحقّق الكفاية به للناس، وهو ما يُسمّى بالحوائج الأصلية؛ لا تجب منه النفقة، وإنما تجب فيما كان زائداً وفاضلاً عن هذا القدر.

⁽¹⁾ انظر: يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، سوريا، وبيروت، لبنان، ط1، 1432هـ، 2011م، ص 329-330، وأحمد كافي، الحاجة الشرعية، ص 165.

⁽²⁾ سورة البقرة، الآية: 219.

⁽³⁾ ابن عطية، المحرر الوجيز 1/295.

⁽⁴⁾ رواه البخاري، كتاب الزكاة، باب لا صدقة إلاّ عن ظهر غني، رقم 1426، ومسلم، كتاب الزكاة، باب بيان أنّ اليد العليا خير من اليد السفلى، وأنّ اليد العليا هي المنفقة وأنّ السفلى هي الآخذة، رقم 1034.

⁽⁵⁾ ابن حجر، فتح الباري 3/296.

ثم إن الفقهاء اعتبروا المال الذي يحتاج إليه صاحبه حاجة أصلية؛ كالمعدوم شرعاً، وشبههه بالماء المستحق للعطش، يجوز التيمم مع وجوده؛ لأنه مع الحاجة إليه اعتبر معدوماً⁽¹⁾.

ومن أمثلة هذه القاعدة:

* لا تجب الزكاة فيما كان يحتاج إليه الإنسان احتياجاً أصلياً؛ كالمسكن وما يحويه من أثاث وفرش، والمركب والثياب وما في معناها. كما لا تجب زكاة الفطر أيضاً من تلك الحوائج الأصلية.

* ولا يجب الحج منها كذلك، ولا أداء الكفارات.

* كما لا يجب أداء ديون الناس منها؛ لأنّ المدين محتاج إليها احتياجاً أصلياً؛ ولو بيعت عليه لقضاء ديونه لبلغته مشقة فادحة.

يقول الحافظ ابن رجب رحمه الله تعالى: (القاعدة الثلاثون بعد المائة: المسكن والخادم والمركب المحتاج إليه ليس بمال فاضل، يمنع أخذ الزكوات، ولا يجب فيه الحج والكفارات، ولا يؤفّى منه الديون والنفقات...) ⁽²⁾.

(1) القرضاوي، فقه الزكاة، ص 330.

(2) ابن رجب، القواعد، ص 295.

المطلب الثالث: القواعدُ الأصولية المتعلّقة بالحاجة.

الفرعُ الأوّل: قاعدة "ما نُهي عنه لغيره يُباح للحاجة"⁽¹⁾.

مرّ معنا في شروط اعتبار الحاجة، أنّ الحاجة لا تقوى على إباحة المحرّم الذي تُبيحُه الضرورة، وهو أحدُ الفروق بين الضرورة والحاجة. وإذا كانت الضرورة تُبيح المحرّم لذاته، وهو الذي يكون النهي فيه متعلّقًا بماهية المحرّم؛ لأنه يشتمل على مفسدة ذاتية؛ فإنّ الحاجة لا تُبيح إلاّ ما كان محرّمًا لغيره؛ أي أنّ هذا النوع من المحرّمات لم يُحرّم لاشتماله على مفسدة ذاتية، وإنما حرّم لأنه يُفضي إلى ما فيه مفسدة ذاتية، ولأنه يُتدرّع به إلى المحرّم لذاته.

وإذا كان كذلك، وعلمنا أنّ المحرّم لغيره أقلُّ رتبة من المحرّم لذاته في شدّة التحريم؛ فإنّ الحاجة إذا تحققت وكان لا بدّ من إباحة محرّمٍ للتخفيف عن الناس؛ فإنّ المحرّم لغيره فقط هو المقصودُ بهذه الإباحة. فكما كانت الحاجة أقلَّ رتبةً في شدّة الافتقار من الضرورة؛ كان المحرّم الذي تُبيحه أقلَّ رتبةً في شدّة المفسدة المشتمل عليها.

ومن أدلّة هذه القاعدة؛ حديث الترخيص في العرايا⁽²⁾؛ لأنّ بيع الرُّطب بالتمر في العادة يحصل فيه ربا الفضل، لعدم تساوي الكيل في الصنفين. ومعلوم أنّ ربا الفضل حرّم سداً لذريعة النسيئة؛ فقد قال الإمام ابنُ القيم رحمه الله تعالى: (وأما ربا الفضل، فأبيح منه ما تدعو إليه الحاجة كالعرايا؛ فإنّ ما حرّم سداً للذريعة أخفُّ ممّا حرّم تحريم المقاصد)⁽³⁾.

(1) انظر هذه القاعدة: ابن العربي، عارضة الأحمدي بشرح صحيح الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 91/8، ابن تيمية، مجموع الفتاوى 251/21 و298/22، ابن القيم، أعلام الموقعين 107/2، محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص 43-45، أحمد كافي، الحاجة الشرعية، ص 123، أحمد الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام 579/2.

(2) سبق تخريجه.

(3) ابن القيم، أعلام الموقعين 107/2.

وعليه؛ فلمّا احتاج الناس إلى العرايا، رَخَّص لهم النبيّ صلى الله عليه وسلم فيها دفعًا لافتقارهم إلى تحصيل مثل ذلك الرطب. وعليه؛ فإنّ الحاجة هنا هي السبب المبيح لهذا المحرم لغيره.

وكذلك حديث النهي عن الظروف والأوعية؛ فعن جابر رضي الله عنه، قال: «نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الظروف»؛ فقالت الأنصار: إنه لا بدّ لنا منها، قال: «فلا إذن.»⁽¹⁾

حيث جاء في شرح الحديث: (... فنهي عن التدرّع بها الى السكر، ثم رَخَّص فيها للحاجة حين شكت إليه الأنصار حاجتهم إلى الانتباز فيها، وإذا نهى عن الشيء بعينه لم تؤثر فيه الحاجة، وإذا كان لمعنى في غيره أثرت فيه الحاجة لارتفاع الشبهة معها...) ⁽²⁾.

وكلام القاضي ابن العربيّ هذا يُفسّر القاعدة تمامًا؛ كما هو مفهومها الذي أشرنا إليه قبل قليل؛ وهو أنّ المحرم لذاته لا تؤثر فيه الحاجة، وإنما لا تُبيحه إلاّ الضرورة التي تُشرف بصاحبها على الهلاك؛ فيُقدّم حفظ النفس مؤقتًا على ذلك المحرم. أمّا الحاجة فإنها لا تُبيح إلاّ ما كان منهيًا عنه لمعنى في غيره؛ لأنّ الحاجة إذا تحققت وجودها نَفَت صفة التدرّع بمثل هذا العمل إلى الحرام؛ فكان تأثيرها أقوى من مفهوم التدرّع الذي مبناه على الاحتياط غالبًا.

⁽¹⁾ البخاري، كتاب الأشربة، باب ترخيص النبيّ صلى الله عليه وسلم في الأوعية والظروف بعد النهي، رقم 5592، والترمذي، كتاب أبواب الأشربة، باب ما جاء في الرخصة أن يُبذ في الظروف، رقم 1870.

⁽²⁾ ابن العربيّ، عارضة الأحوذِي بشرح صحيح الترمذي 91/8.

ومن أمثلة هذه القاعدة:

*جوازُ النظرِ إلى المرأة الأجنبية عند الحاجة إلى ذلك؛ لأنَّ النظرَ إلى الأجنبية إنما حُرِّمَ لكونه يُفضي إلى الفاحشة، وليس هو الفاحشةَ نفسها. فلما دعت الحاجةُ إليه أُبيحَ بقدر تلك الحاجة، كما في نظر الخاطب إلى مخطوبته أو نظر الطبيب إلى المرأة المريضة؛ لرفع حرجٍ ومشقةٍ كانا سيحولان دون منفعة التوسعة والتخفيف الحاصلين بهذه الإباحة⁽¹⁾.

*جوازُ استعمالِ أواني الذهب والفضة عند الحاجة إلى ذلك؛ لأنهما لم يُحرِّما لاشتمالهما على مفسدة ذاتية⁽²⁾.

*إباحةُ لبس الحرير للرجال إذا كانوا محتاجين إليه؛ كمن كانت به حكةٌ أو جربٌ، وصار مفتقرًا إلى لباس ناعم؛ يرفع عنه حرجَ ملامسة اللباس العادي لِمَا به من الأذى. يقول الإمام العزَّ بن عبد السلام رحمه الله تعالى: (ومنها الشُّرب في أواني الذهب والفضة عند الحاجة ولبس الحرير عند الحكمة)⁽³⁾.

وعلةُ تحريمِ استعمالِ أواني الذهب والفضة، ولبس الرجال للحرير، هي أن الله تعالى وصف أهل الجنة باستعمال كلِّ ذلك ولبسه؛ فإذا فعل المكلفُ ذلك في الدنيا، كان كالمباهي لأهل الجنة في الدنيا. وكيف تحسُّن المباهاةَ بعبدٍ غريقٍ في الذنوب والآثام، وعاقبة منتهاها إليه؟! والذهبُ والحريرُ أيضًا من لباس الفراعنة والجبابرة والذين تعجَّلوا طيِّباتهم في حياتهم الدنيا واستمتعوا بها؛ والتزَّي بزَيِّهم ممَّا يُغيِّر القلب ويفسده⁽⁴⁾؛ وهذا ممَّا يدلُّ على أنَّ تحريم

(1) انظر: الخرشبي، شرح مختصر خليل 166/3.

(2) انظر: العزَّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام 256/1.

(3) العزَّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام 256/1.

(4) الحكيم الترمذي، إثبات العلل، ت: خالد زهري، نشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط1،

1998م، ص 239.

كلّ ذلك لم يكن لمفسدة ذاتية في تلك المحرّمات، وإنما لما يؤول إليه المتلبّس به من المنوع؛ فكان حراماً لغيره؛ ومن أجل ذلك أبيح للحاجة إليه.

الفرع الثاني: قاعدة "الكراهة تزول بالحاجة"⁽¹⁾.

إنّ المكروه الاصطلاحيّ هو ما كان طلبُ التّرك فيه طلباً غيرَ جازم؛ وعليه فهو أقلُّ رتبةً من الحرام بنوعيه اللّذين أشرتُ إليهما في القاعدة السابقة. وإذا كان كذلك؛ فإنّ فعله من المكلف لا يقتضي تأثيمه، ولكن أولى به أن لا يقع فيه؛ لأنّ اجتنابه يستحقُّ عليه الثواب.

وإذا كان هذا حكمه في الأصل؛ فإنّ تلبّس الحاجة به يُخلّيه من صفة الكراهة ويُزيلها عنه؛ لأنّ الحاجة بما تحمله من افتقار إلى مثل ذلك الحكم، تُصيرُه كمطلوب الفعل. وإذا كانت الحاجة نفسُها تقوى على إباحة المحرّم لغيره الذي هو أشدُّ من المكروه في رتبة التّرك؛ فتجعله قريباً من الضروريّ كما في النظر إلى عورة المريض؛ فلأنّ تقوى على نزع وصف الكراهة من الأحكام المكروهة هو من بابٍ أولى.

وبناءً على ذلك؛ فإنّ الحاجة التي تُبيح المكروه ليست في درجة الحاجة التي تُبيح المحرّم لغيره شدةً وإلحاحاً؛ لأنّ المحرّم لا يمكن أن يُباح بمطلق الحاجة لِمَا له من حرمة في الحفاظ على أحكام الدّين من التّسيّب والانحلال، ولذلك اشترط العلماءُ لإباحته أن تكون الحاجة ماسّةً وملحّةً. أمّا المكروه؛ ولأنه لا تعدّي فيه على النصوص المحرّمة، فإنه تزول كراهته ولو بأذني حاجة.

(1) انظر هذه القاعدة: السرخسي، المبسوط 6/6-7، ابن تيمية، مجموع الفتاوى 312/21 و610/21،

أحمد كافي، الحاجة الشرعية، ص 130، أحمد الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام 659/2.

ومن أدلة هذه القاعدة؛ مجموعة من الأحاديث التي ورد فيها نهي من النبي صلى الله عليه وسلم عن اقتراف بعض الأفعال، ثم جاء عنه صلى الله عليه وسلم أنه فعلها. فالعلماء يَحْمِلُونَ مثل هذه الأحاديث على الكراهة غالبًا في حق المكلفين؛ لأنَّ مباشرتها من قبل صاحب الشرع دَلَّت على أنَّ النهي فيها لا يَرْتَفِع إلى الحرام، بل وإنَّ فعلها من النبي صلى الله عليه وسلم يُوحِي بأنه ما قام بها إلاَّ لحاجة دَعَتْه إلى ذلك⁽¹⁾.

ومن ذلك؛ حديثُ النهي عن السَّمَر بعد العشاء، حيث جاء في صحيح البخاري: «أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يكره النوم قبل العشاء والحديث بعدها»⁽²⁾.

فكراهة الحديث والسَّمَر بعد العشاء من النبي صلى الله عليه وسلم كان فيما لا فائدة فيه، الذي يَدْخُل في عموم اللغو المنهِي عنه بالنص. لكن إذا دعت الحاجة إلى الحديث بعد العشاء؛ فإنَّ هذه الكراهة تزول؛ لِمَا في ذلك الحديث من منفعةٍ خاصَّة أو عامَّة، كَمَنْ يَتَدَارَس مسائلَ العلم التي تَعُوذُ بالنفع عليه وعلى غيره من الناس. يقول القاضي ابنُ العربي رحمه الله تعالى: (هذا يدلُّك على أنَّ النهي عن السَّمَر إنما هو لأجل هجر القول أو لغوه، أو لأجل خوف فوت قيام الليل. فإذا كان على خلاف هذا أو تعلقت به حاجة أو غرض شرعي فلا حرج فيه)⁽³⁾.

⁽¹⁾ غير أنه جاء في المسوِّدة لآل تيمية: (قال القاضي: النبي صلى الله عليه وسلم لا يفعل المكروه لِيُبَيِّن به الجواز، لأنه يحصل فيه التأسى؛ لأنَّ الفعل يدلُّ على الجواز، فإذا فعله استدلَّ به على جوازه وانتفت الكراهة). انظر: المسوِّدة في أصول الفقه 209/1.

⁽²⁾ البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب ما يكره من النوم قبل العشاء، رقم 568.

⁽³⁾ ابن العربي، أحكام القرآن 328/3.

ومن أمثلة هذه القاعدة:

*الالتفات في الصلاة؛ وهو مكروه؛ فقد روت عائشة رضي الله عنها، قالت: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الالتفات في الصلاة؟ فقال: «هو اختلاسٌ يَخْتَلِسُهُ الشيطانُ من صلاة العبد»⁽¹⁾. لكن إذا كان هذا الالتفات لحاجة؛ فإن الكراهة تزول؛ فقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه التفت في الصلاة دون أن يلوي عنقه. فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يلتفت في صلاته يميناً وشمالاً، ولا يلوي عنقه خلف ظهره»⁽²⁾. وظاهر أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يلتفت إلا لحاجة دعته إلى ذلك. يقول القاضي ابن العربي رحمه الله تعالى: (... وإذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يلتفت في الصلاة إنما كان لما يحتاج إليه؛ ألا ترى لما أصابه ذلك فيما لا يحتاج إليه في شأن الخميصة أخرجها من ملكه ولم يجعلها في بيته، واقتدت به في ذلك الصحابة فخرجوا عن أموالهم التي ألهمتهم في صلاتهم غيرها، وكذلك فعل في قرام عائشة وفيه التصاوير...) (3).

وقال الإمام النووي: (قلت: يُكره الالتفات إلا لحاجة...) (4)؛ حيث جاء في شرح كلامه: ("إلا لحاجة"، فلا يُكره؛ لأنه صلى الله عليه وسلم: «كان في سفر فأرسل فارساً إلى شعب من أجل الحرس فجعل يُصلي وهو يلتفت إلى الشعب»⁽¹⁾) (2).

(1) البخاري، كتاب الأذان، باب الالتفات في الصلاة، رقم 751.

(2) رواه الترمذي، أبواب السفر، باب ما ذكر في الالتفات في الصلاة، رقم 587، بلفظ: «يلحظ في الصلاة يميناً وشمالاً»، وقال الترمذي: هذا حديث غريب. وأخرجه النسائي، كتاب السهو، باب الرخصة في الالتفات في الصلاة يميناً وشمالاً، رقم 1201. وأحمد في مسند عبد الله بن عباس بن عبد المطلب عن النبي صلى الله عليه وسلم، رقم 2791. وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي 87/2.

(3) ابن العربي، عارضة الأحوذى 115/3.

(4) النووي، منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، ص 33.

*وقوفُ المأمومين بين السّواري مكروهٌ؛ فعن معاوية بن قرّة عن أبيه، قال: «كنا نُنهى أن نَصَفَّ بين السواري على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونُطرد عنها طردًا»⁽³⁾؛ وذلك حتى لا تكون الصفوف متقطعةً. لكن إذا دعت الحاجةُ إلى ذلك، كأن يكون المسجدُ ضيقًا ولا مكان للمصلّين في الصفوف المكتملة؛ جاز لهم الصلاةُ بين السّواري وزالت الكراهةُ بسبب ذلك الضيق.

*النهْيُ عن المشي في نعلٍ واحدة؛ فقد ثبت في حديث عن أبي هريرة رضي الله عنه، أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا يَمْشِ أَحَدُكُمْ في نعلٍ واحدة، لِيُخْفِنِهُمَا جَمِيعًا، أو لِيُنْعِلَهُمَا جَمِيعًا»⁽⁴⁾. وقد حُمِلَ هذا النهْيُ على الكراهة؛ لما رُوِيَ عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «رُبَّمَا مَشَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في نعلٍ واحدة»⁽⁵⁾. فدَلَّ ذلك على أنّ مَنْ احتاج إلى أن يمشي في نعلٍ واحدة؛ كأن يَقومَ بإصلاح النعل الأخرى، وكان مستعجلًا في سيره بحيث لا يُناسبُه التوقُّفُ؛ فإنّ تلك الكراهةُ تزول بهذا الاحتياج.

⁽¹⁾ ونصُّ الحديث: (عن سهل بن الحنظلية قال: «تُؤَبُّ بالصلاة- يعني صلاة الصبح - فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي وهو يلتفت إلى الشعب»). قال أبو داود: وكان أرسل فارسًا إلى الشعب من الليل بحرس). رواه أبو داود، كتاب الصلاة، باب النظر في الصلاة: باب الرخصة في ذلك، رقم 916.

⁽²⁾ الشريبي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج 421/1.

⁽³⁾ رواه ابن ماجه، كتاب أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب الصلاة بين السواري في الصف، رقم 1002. وحسنه الألباني في صحيح وضعيف سنن ابن ماجه 2/3.

⁽⁴⁾ البخاري، كتاب اللباس، باب لا يمشي في نعلٍ واحدة، رقم 5856.

⁽⁵⁾ رواه الترمذي، كتاب أبواب اللباس، باب ما جاء من الرخصة في المشي في النعل الواحدة، رقم 1777. وقال الألباني: منكر، في صحيح وضعيف سنن الترمذي 277/4.

الفرع الثالث: قاعدة "ما أبيع للحاجة لم يُبَحْ قبل وجودها"⁽¹⁾.

إنّ معنى هذه القاعدة يُفهم من خلال تخرجه على الشرط الأوّل من معنى السببيّة، دون أن يُسحب الحكم إلى ما قبل وجود السبب. أي أنّ ما لم يكن مباحاً ثم أُبيع لحاجة معيّنة؛ فإنّ هذه الإباحة تنشأ ما نشأت الحاجة، ولا يصحّ الانتفاع بها قبل نزول الحاجة.

ولا ريب أنّ هذا المعنى ينطبق على معنى الرخصة التي سبق وأن أشرنا إليها؛ إذ لا يجوز للمكلف أن يُباشِر أحكام التخفيف والتيسير إلاّ إذا تحققت فيه أسباب الرخص. كما ينبغي أن نُنوّه بأنّ المقصود بالرخصة هنا؛ هي الرخصة الخاصّة، لأنّها هي التي يُستلزم فيها وجود أسبابها لتترتب عليها. وعليه؛ فإنّ القاعدة تخصّ الحاجة الخاصّة دون العامّة؛ لأنّ الحاجة العامّة ثابتة مع قيام السبب أو مع غيابه.

ومن أدلّة هذه القاعدة؛ ما ثبت في بعض نصوص الشرع التي تُبيّن جواز الانتفاع بالرخصة إذا حلّت أسبابها؛ فيفهم من ذلك أنّها قبل حلول الأعذار لا يجوز أن يُنتفع بها. بل لا بدّ من الالتزام بالحكم الأصليّ للمسألة. ومن ذلك قوله تعالى في رخصة التيمّم: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾⁽²⁾. فالآية الكرّمة تدلّ على أنّ من لم يجد الماء أو لم يقدر على استعماله؛ فإنّ له أن ينتقل إلى التيمّم بالصعيد الطيب ما بقيت حاجته إلى ذلك. أمّا إن أراد أن يتيمّم قبل نزول العذر به، مع توفرّ الماء وقدرته على مسّه؛ فإنّ هذا غير صحيح؛

(1) انظر هذه القاعدة: عبد الوهاب بن نصر البغدادي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، ت: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ط1، 1420هـ - 1999م، 166/1، ابن قدامة، المغني، مكتبة القاهرة، 1388هـ - 1968م، 128/6، أحمد كافي، الحاجة الشرعية، ص 138.

(2) سورة النساء، الآية: 43.

لأنّ الحاجة التي أٌبِيح لها التيمّم غير متحقّقة؛ ولأنّ التيمّم أٌبِيح للحاجة إليه فقط. وفي ذلك يقول القاضي عبد الوهاب رحمه الله تعالى: (... لأنّ كلّ رُحْصَة أُبِيحت للضرورة والحاجة لم تُسْتَبَح قبل وجودها، كأكل الميتة وتزويج الأمة) (1).

أمّا قاعدة: "ما جاز لُعدْر بطل بزواله" (2)؛ فإنني أرى أنّها تُخرِج على شطري السببِية كليهما، أي أنه إذا حلّ العذر وأُبِيح ما يناسبه من أحكام؛ فإنّ هذه الأحكام تَبْطُل إذا ارتفع ذلك العذر. وهذا هو معنى ارتباط السبب مع مسببه وجودًا وعدمًا. لكنّ القاعدة محلّ الدراسة تُفيد عدم صحّة سَحْبِ حُكْم الإباحة للحاجة إلى ما قبل وجودها؛ لا بعد وجودها ثم ارتفاعها. وهو وإن كانت صورتان متشابهتين من حيث عدم وجود العذر فيهما؛ إلا أنّ بينهما فرقًا؛ من حيث إنه في القاعدة محلّ الدراسة؛ يُنظر إلى مدى تحقُّق أصل العذر من عدم تحقُّقه ليترتب عليه حُكْم الإباحة أم لا. أمّا في القاعدة الأخرى فإنه يُنظر بصفة خاصّة إلى زمن بقاء حُكْم الإباحة وأنه يمتدُّ إلى زمن زوال العذر. فكأنّ الأولى تُخصُّ ما قبل الوقوع، والأخرى تهتمُّ بما بعد الارتفاع.

ومن أمثلة هذه القاعدة:

* قصرُ الصلاة في السّفر؛ فإنّ المسافر يُسُنُّ له أن يقصر صلاته ما كان يصدق عليه وصفُ السفر؛ فالحُكْم معلقٌ على وصفه. فإن كان يريد أن يقصر صلاته في الحضر قبل السفر لم يصحّ منه ذلك؛ لأنّ الحاجة لم توجد بعد.

* من أراد أن يتيمّم للصلاة قبل دخول الوقت؛ لم يصحّ منه ذلك على المذهب المالكي؛ لأنّ التيمّم أٌبِيح عند فقدان الماء وإرادة القيام للصلاة؛ فلم يَجْزُ فعله قبل ذلك.

(1) عبد الوهاب البغدادي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف 1/166.

(2) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص85، ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص74.

يقول القاضي عبد الوهاب رحمه الله تعالى: (لا يجوز التيمم لصلاة قبل دخول وقتها؛ خلافاً لأبي حنيفة؛ لقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾ إلى قوله: ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾⁽¹⁾؛ فأمر العادم للماء أن يتيمم إذا قام إلى الصلاة، والقيام إلى الصلاة لا يكون إلا بعد دخول الوقت، ولأنه تيمم في وقت لا يجوز له فيه فعل المقصود فأشبهه المتيمم مع وجود الماء)⁽²⁾.

الفرع الرابع: قاعدة " ما أُبيح للحاجة العامة لم يُعتبر فيه حقيقة الحاجة"⁽³⁾.

هذه القاعدة على العكس من القاعدة السابقة التي كانت تتعلق بالحاجة الخاصة؛ فهي لا تتعلق إلا بالحاجة العامة. وهي ما كانت تشمل جميع المكلفين ولا تختص بطائفة دون طائفة، أو بحال دون غيره. ومن أجل حاجة الناس العامة أبيحت كثير من العقود والمعاملات التي جاءت على خلاف القواعد والأصول. وهي ثابتة - كما نعلم - للمحتاج وغير المحتاج؛ وهذا هو معنى القاعدة؛ أي أنّ ما بُني من أحكام حاجة الناس العامة إليها، لا يُشترط فيمن يُريد الانتفاع به أن تتحقق فيه المشقة والخرج مثلاً حتى يتبّث في حقه، بل يجوز له أن يدخل تحت أحكامها من غير أن يكون محتاجاً.

ومن أدلة هذه القاعدة؛ ما قرره العلماء من جواز الانتفاع من أغلب العقود التي شرعت من أجل الحاجة العامة، بحيث لم يقصروها على المحتاج دون غيره. فبالنظر مثلاً إلى حديث مشروعية السلم الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم: «من أسلف في شيء،

⁽¹⁾ سورة المائدة، الآية: 6.

⁽²⁾ القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف 1/166.

⁽³⁾ انظر هذه القاعدة: ابن قدامة، المغني 4/376، البهوتي، كشاف القناع على متن الإقناع، دار الكتب العلمية، 7/2 (لكنه أوردها بلفظ: الرخصة العامة يستوي فيها وجود المشقة وعدمها)، أحمد الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام 2/562.

ففي كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم»⁽¹⁾؛ عبّر النبي صلى الله عليه وسلم عن الفاعل بلفظ العموم "مَنْ" ولم يخصّصه بمن كانت به حاجة إليه، أو أُلجأته إلى ذلك المشقة والخرج؛ فالنبي عليه الصلاة والسلام بيّن شروطاً لصحة العقد تتعلق بمعلومية الكيل والوزن والأجل؛ وسكت عن حال المباشر له فلم يُتَيّدْها بالحاجة ولا بعدمها؛ فعَمّت فيهما؛ والله تعالى أعلم.

وكذلك الأمر بالنسبة لتشريع بقية العقود المتعلقة بالحاجة العامة للناس؛ من إجارة ومساقاة ومزارعة وقرض وقراض وغيرها ممّا يحتاج إليه عموم المكلفين في تحصيل معاشاتهم. والظاهر أنّها لما كانت بمعنى الرخصة العامة، روعي فيها جانب الترخّص والتخفيف أكثر من مراعاة تحقّق المشقة في المستقبلين عليها. ولأنّ حاجات الناس ممّا تتغيّر بتغيّر الأزمان والأحوال؛ شرعت هذه الحاجات العامة لتكون أصولاً يُقاس عليها ما ينزل بالناس من مستجدّات غير مذكورة في النصوص، وكان مناسباً لها وصف التوسعة على الناس ورفع الضيق عنهم.

ومن أمثلة هذه القاعدة:

*القرض؛ فإنه أُبيح للحاجة العامة إليه، لكن يجوز للمكلف أن يقتض ولو لم تكن به حاجة إلى القرض.

*المضاربة؛ فإنها مشروعة في الأصل: لحاجة صاحب المال الذي لا يُحسب الاتجار فيه ويُريد تنميته، ولصاحب العمل الذي يُريد كسب المال وهو لا يملكه. لكنّها تجوز لهما ولو لم تكن بهما حاجة إلى المال.

(1) سبق تحريجه.

*السَّلَم السابق ذكره؛ فإنه يجوز للمكلف أن يُسلف في الشمار بالشروط المبينة في الحديث الشريف، ولو لم تدفعه الحاجة إلى ذلك.

الفرع الخامس: قاعدة "الواجب بالشرع قد يُرخص فيه عند الحاجة"⁽¹⁾.

لَمَّا كان الواجب مطلوبًا إتيانُهُ من المكلف على وجه الحتم والإلزام؛ لم يكن له أن يترك فعله، لأنَّ الجزاء المرتب على الإتيان بالمأمور أعظم الجزاء؛ وعليه، فإنَّ مَنْ ترك الإتيان بالواجبات، فقد عرَّض نفسه للمهالك.

لكن، قد يعرض للمكلف ظرفٌ معيَّن؛ فيتلبس بحال تجعل أداء الواجب منه مكسبًا بلباس المشقة التي يمتنع معها أداء تلك الواجبات. وكما هو مقررٌ في أصول الشريعة، فإنَّ المشقة والخرج مرفوعان. وبناءً عليه؛ فإنه يُرخص للمكلف حينها أن لا يأتي بتلك الواجبات على الوجه المطلوب الثابت في أصل العزائم؛ وإنما عليه أن يأتي بما يستطيع منها، بحيث لا يشقُّ عليه أدائها، بل قد يصل الحدُّ إلى الترخيص بترك بعض الواجبات لتعذر الإتيان بها.

ومن أدلة هذه القاعدة؛ بعض النصوص التي ورد فيه الترخيص للمكلفين بترك بعض الواجبات والإتيان بما يمكنهم من ذلك. ومن هذه النصوص؛ قول النبي صلى الله عليه وسلم للذي كان به مرضٌ وسأله عن الصلاة: «صل قائمًا، فإن لم تستطع فقاعدًا، فإن لم تستطع فعلى جنب»⁽²⁾. ومعلوم أنَّ القيام في الصلاة لتكبيرة الإحرام وللفاتحة فرضٌ على المذهب المالكي⁽³⁾؛ لكن لَمَّا كان هذا القيام يشقُّ على المصلي ويُحرجه بحيث لا يمكنه الخشوع في صلاته واستحضار قلبه فيها لَمَّا يجد من ألم المرض؛ خُفِّف عنه ذلك، وأُبدل القيام بالقعود

⁽¹⁾ انظر هذه القاعدة: ابن تيمية، مجموع الفتاوى 148/33. وانظر كذلك: ابن القيم، أعلام الموقعين 17/2،

أحمد الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام 643/2.

⁽²⁾ سبق تخريجه.

⁽³⁾ انظر: القرابي، الذخيرة 161/2، فما بعدها.

وما هو دونه ممّا يُناسب حال المصلّي المريض؛ بِغرض رفع المشقّة عنه والحفاظ على أصل الواجبات.

كما يمكن أن يُستدلّ على هذه القاعدة أيضًا بقول النبيّ صلى الله عليه وسلم: «.. وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»⁽¹⁾. ومعنى ذلك أن يأتي المكلّف بما هو في قدر استطاعته إذا كان يشقُّ عليه الإتيان بالمأمور على الوجه المطلوب. وهذا ممّا يدلُّ على أنّ هذه القاعدة تسعى لترسيخ أصل التخفيف والتوسعة على الناس فيما كان يشقُّ عليهم من أداء الواجبات.

ومن أمثلة هذه القاعدة:

* الإتيان بما أمكن للمصلّي من واجبات الركوع والسجود إذا كان يشقُّ عليه إتمام ذلك، وكذلك قصر الصلوات في السفر؛ فإنه يدخل ضمن تخفيف التنقيص، كما أشار إلى ذلك الإمام عزّ الدين؛ حيث قال رحمه الله تعالى: «.. تخفيف التنقيص: كقصر الصلاة، وتنقيص ما عجز عنه المريض من أفعال الصلوات كتنقيص الركوع والسجود وغيرهما إلى القدر الميسور من ذلك»⁽²⁾؛ لأنّ المشقّة هي الدافعة إلى مثل هذا الترخّص.

* الترخّص بترك الواجبات المتعلقة بأركان الصلاة التي أشرنا إليها في الدليل السابق إلى بدائلها؛ فحيث كان يشقُّ على المصلّي الإتيان بأيّ ركن من أركان الصلاة، فإنّ الشرع يُرخص له في الانتقال إلى بدله ما أمكن. كما أنه إذا لم يقدر على الإتيان بواجب الوضوء والغسل؛ رخص له في التيمّم البديل عنهما؛ لأنّ المشقّة قد تأتي برخصة الإبدال كما تأتي

⁽¹⁾ البخاريّ، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم 7288.

⁽²⁾ العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام 12/2.

برخصة التنقيص. يقول الإمام العزّ بن عبد السلام: (ومنها تخفيف الإبدال: كإبدال الوضوء والغسل بالتيّم، وإبدال القيام في الصلاة بالقعود، والقعود بالاضطجاع، والاضطجاع بالإيماء، وإبدال العتق بالصوم..)⁽¹⁾.

* سقوط واجب طواف الوداع بالنسبة إلى المرأة الحائض؛ وذلك تخفيفاً عنها ورفعاً لمشقة انتظار طهرها، إذا كان يطول عليها ذلك وهي بحاجة إلى السفر مع رفقتها؛ فقد قال عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: «أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت، إلاّ أنه خُفّف عن الحائض»⁽²⁾. وهذا دليلٌ على أنّ الحاجة لا تُؤثّر فقط في الواجبات بتنقيصها أو إبدالها، بل قد يبلّغ الحدّ إلى إسقاطها؛ كما في هذا المثال.

المطلب الرابع: القواعد المقاصديّة المتعلّقة بالحاجة.

الفرع الأوّل: قاعدة "الحاجة تُنزّل منزلة الضرورة"⁽³⁾.

إنّ لهذه القاعدة صيغاً عند العلماء، أوردوها بها ولا يكاد يختلف معناها؛ إذ كلّها ترمي إلى أنّ الحاجة إذا حلّت بالمكلّف ولم يكن له بدٌّ من دفعها إلاّ بإباحة المحظور؛ فإنّها تُنزل منزلة الضرورة، وتُبيح المحظور.

⁽¹⁾ العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام 12/2.

⁽²⁾ البخاريّ، كتاب الحجّ، باب طواف الوداع، رقم 1755.

⁽³⁾ انظر هذه القاعدة بصيغ مختلفة: الجويني، البرهان 79/2 و82، الغياثي، ص 481، العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام 314/2، الزركشي، المنشور في القواعد الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1405هـ - 1985م، 24/2، السيوطي، الأشباه والنظائر، ص 88، ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص 78، الحمويّ، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ - 1985م، 293/1، عبد الوهاب خلاّف، علم أصول الفقه، دار الحديث، القاهرة، 1423هـ-2003م، ص 194، أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص 209، مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام 1005/2، عبد الله بن بية، صناعة الفتوى، ص 269، أحمد كافي، الحاجة الشرعية، ص 175، أحمد الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام 527/2.

ومن الصيغ التي وردت بها إضافةً إلى المذكور في العنوان؛ قولهم: "الحاجة العامة" تُنزل منزلة الضرورة الخاصة⁽¹⁾، وقولهم كذلك: "الحاجة تُنزل منزلة الضرورة، عامةً كانت أو خاصةً"⁽²⁾.

ولا شك أنّ كثرة الصيغ المتواردة عليها⁽³⁾، لدليلٍ بيّن على أهميتها في الباب؛ إذ يمكن اعتبارها أهمّ قاعدةٍ تتعلّق بالحاجيات.

وبالنظر في ألفاظ هذه الصيغ، نجد أنّ لفظ الحاجة فيها يكون مرّةً مطلقاً غير مقيّدٍ بالعموم ولا بالخصوص؛ وعليه فيمكن أن يشمل المعنيين معاً، ومرّةً يكون مقيّداً بالعموم والخصوص، وأخرى يكون مقيّداً بالعموم دون الخصوص. وهذا يدلُّ على أنّ الحاجة العامة هي المقصودة أولاً بإنزالها منزلة الضرورة؛ إذ معنى عموم الحاجة واردٌ في كلّ الصيغ. ولذلك

(1) انظر: الجويني، البرهان 82/2، الغزالي، شفاء الغليل، ص 246، ابن الوكيل، الأشباه والنظائر، ت: أحمد بن محمد العنقري وعادل بن عبد الله الشويخ، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، ط2، 1418هـ، 370/2، الزركشي، المنثور 24/2.

(2) انظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، ص 88، ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص 78، الحموي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر 293/1.

(3) نسب الدكتور أحمد الرشيد في كتابه "الحاجة وأثرها في الأحكام" 530/2-531 و534، هذه القاعدة إلى الإمام أبي المظفر بن السمعي رحمه الله تعالى في كتابه "القواطع في أصول الفقه"؛ ولعله وهم في ذلك، لأن الإمام ابن السمعي لم يذكرها على أساس الاعتماد عليها والعمل بها، وإنما نقل كلام الإمام الجويني في البرهان بحرفه ليناقشه. والدليل على ذلك ما صرح به ابن السمعي نفسه في القواطع؛ حيث قال: (وقد ذكر بعض متأخري أصحابنا فصلاً يتصل بهذا الذي ذكرناه، أحببت إيراده في هذا الموضوع، وأذكر ما يعتمد عليه من ذلك). ثم بدأ ينقل كلام الجويني بحرفه من البرهان، ويصدّر ذلك بقوله: "قال" ليُعلم القارئ أن هذا ليس من كلامه، إلى أن قال: (قال: والضرب الثاني: ما تتعلّق به الحاجة العامة، ولا تنتهي إلى حدّ الضرورة...). ولما أُنحى نقله لكلام الجويني بحرفه من البرهان؛ قال بعد ذلك: (وعندي أن المنافع أموال، وقد قام الدليل على ذلك...)؛ فُعلم من ذلك أنه نقل كلام الجويني الذي يتضمّن ذكر القاعدة ليناقشه، وليس تبييناً للقاعدة؛ كما زعم الدكتور أحمد الرشيد، والله تعالى أعلم. انظر: ابن السمعي، القواطع في أصول الفقه، ت: أبو سهيل صالح حمودة، دار الفاروق، عمّان، الأردن، ط1، 1432هـ-2001م، 3/1006 فما بعدها.

أوردها الإمام الجويني، الذي يُعتبر - في غالب الظن - أوَّل مَنْ أظْهَرَ هذه القاعدة في خَطِّ مسطور⁽¹⁾؛ مقيِّدةً بالعموم في مختلف الصيغ التي قرَّرها فيها، حيث قال رحمه الله تعالى: (الحاجةُ العامَّةُ تُنزل منزلةَ الضرورةِ الخاصَّةِ في حقِّ آحاد الأشخاص)⁽²⁾، وقال أيضًا: (الحاجةُ في حقِّ الناسِ كافَّةً تُنزل منزلةَ الضرورةِ في حقِّ الواحدِ المضطر)⁽³⁾، وقال كذلك: (حاجةُ الجنسِ قد تُبلِّغ مبلغَ ضرورةِ الشخصِ الواحدِ)⁽⁴⁾. ومعلومٌ أنَّ الحاجةَ العامَّةَ تحلُّ مشقَّتُها بعمومِ الناسِ، والمشقَّةُ إذا عمَّت ظهرَ أثرها في التشويشِ على تحصيلِ المصالحِ الضروريَّةِ؛ وأدَّى اعتبارها إذنَ إلى إباحةِ المحظورِ كما تُبيحه الضرورةُ؛ غيرَ أنه يُفرَّق بين نوعي المحظورِ الذي تُبيحه كلُّ منهما. ولذلك فإنَّ اعتبارَ الحاجةِ العامَّةِ من أسبابِ التخفيفِ والتوسعةِ؛ أمرٌ لا بدَّ منه.

أمَّا الحاجةُ الخاصَّةُ، وهي إن كانت تُخصُّ طائفةً معيَّنة أو مجموعةً أفرادٍ أو حتى فردًا واحدًا؛ فإنها معتبرةٌ أيضًا في إباحةِ المحظورِ، وإن لم تُلَقَّ ذلك الاهتمامَ بالذكرِ في ألفاظِ القاعدةِ وصيغها؛ فقد أباح النبيُّ صلى الله عليه وسلم لعبدِ الرحمنِ بنِ عوفٍ والزبيرِ بنِ العوامِ رضي الله عنهما لبسَ الحريرِ لَمَّا كانت بهما حَكَّةٌ⁽⁵⁾.

وإذا ثبت هذا، فهل يُفهم من صيغِ هذه القاعدةِ بأن يُحمل المعنى على ظاهره؛ فتُصبح الحاجةُ بمنزلةِ الضرورةِ، وتُبيح كلَّ ما تُبيحه الضرورةُ؟

(1) انظر: أحمد الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة، ص 69-70.

(2) الجويني، البرهان 82/2.

(3) الجويني، الغياثي 478-479.

(4) الجويني، البرهان 79/2.

(5) رواه البخاري عن أنس رضي الله عنه بلفظ: «أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم رخص لعبدِ الرحمنِ بنِ عوفٍ، والزبيرِ في قميصٍ من حريرٍ، من حَكَّةٍ كانت بهما»، في كتاب الجهاد والسير، باب الحرير في الحرب، رقم 2919.

والذي يَظْهَرُ لي أنّ المعنى المرادَ ليس على ظاهره؛ لأنه لو كان على ظاهره لصارت الحاجةُ والضرورةُ بمعنى واحدٍ. ويَبْنِي على ذلك، أنه كَلَّمَا لاحَت مشقَّةٌ؛ هُرِعَ إلى دَفْعِهَا بإباحةِ المحظورِ دون أن يُنظَر إلى نوع ذلك المحظور إن كان محظورًا لذاته أو محظورًا لغيره، ودون أن يُنظَر إلى درجة تلك المشقَّة التي تختصّ الحاجيَّاتُ برفع الوسطى منها، والضروراتُ برفع العليا؛ وبهذا يَصِيرُ لا معنى للترقية بينهما أصلاً. ولا ريب أن مثل هذا الفهم ممَّا يُوَدِّي إلى تَفْسُخِ أحكامِ الشريعةِ وانحلالِ عُراها؛ فَتَضِيْعُ قَداسَةُ المحرِّماتِ في الشرع عند الناس، ويُصْبِحُ التجرُّؤُ عليها من قبيل المعتاد عندهم؛ وهذا ما لم يكن أبداً من مقاصد الشريعة، لأنه هَدَمَ لمقاصدها وخَرَّمَ للأصول التي تقوم عليها.

وعليه؛ فإنَّ معنى هذه القاعدة، والله تعالى أعلم، أنَّ الحاجةَ عامَّةٌ كانت أو خاصَّةً، إذا حَلَّتْ بالملكِّفين بحيث لم تُغادرهم حتى أُشْرِفَتْ على المساس بالضروريَّات؛ فإنها تُصْبِحُ كالضروريَّات، من حيث إنه يَجوز حينها أن تُبيح المحرِّم الذي تقوى عليه، كما أباحت الضروريَّاتُ المحرِّم الآخر، دون أن تتعدَّى إلى عمَلِ الضرورة؛ وهذا ما يُوافِقُ أحدَ الشروط التي ذكرناها لإعمال الحاجة. وهذا هو معنى إنزالها منزلةَ الضرورة، أي أنها تُشبه الضرورةَ في تجويز المحظور الذي تقدَّر عليه؛ ولذلك قال القاضي ابنُ العربيِّ رحمه الله تعالى: (اعتبار الحاجة في تجويز الممنوع كاعتبار الضرورة في تحليل المحرم...)⁽¹⁾.

وبهذا يَتَبَيَّنُ أنّ صيغةَ القاعدة ليست على إطلاقها، كما يَتبادر إلى الأذهان أوَّلَ مرَّةٍ؛ لأنَّ الحاجة لن تكون نِدًّا للضرورة أبداً، وإلاَّ لتداخلت الأحكامُ ولم تَنْضبط. ومعنى كونها تُنزل منزلةَ الضرورة أي أنه يجوز بالحاجة الاستثناءُ من الأصول المحرِّمة - كما ثبت كثيرٌ من العقود بهذا الاستثناء - كما جاز بالضرورة الاستثناءُ من النصوص المحرِّمة كذلك. وفي ذلك

(1) ابن العربيِّ، القيس، ص 790.

يقول الشيخ عبد الله بن بيّة: (... فما معنى كون الحاجة تُنزل منزلة الضرورة فيه إلا أنه استثناءٌ من أصلٍ يُفيد التحريم كما الضرورة استثناءٌ من نصوصٍ تقضي بالتحريم.

وما عدا هذه المقارنة الجزئية، فلا يبدو تنزيلها منزلة الضرورة مطردًا حتى يكونَ قاعدةً فقهيةً، قد بيّنا أنه لا يُبيح ما كان النهي فيه قويًّا كمحرّمات المقاصد؛ فلم تُنزل منزلة الضرورة فيها⁽¹⁾.

ومما يُستأنس به كذلك في حَمْل القاعدة على هذا المعنى؛ هو أنّ إمام الحرمين نفسه، وهو واضع هذه القاعدة، أدخل في إحدى صيغها حرفَ "قد" الذي يُفيد التقليل؛ حيث قال: (حاجة الجنس قد تبلغ مبلغَ ضرورة الشخص الواحد)⁽²⁾، وما كان ذلك منه إلا ليفهم أنه لا يصحُّ أن تُحمّل كلُّ حاجةٍ لاحت مشقتها على أنها ضرورة؛ فتأخذ أحكامها بالكلية. بل الواجب أن يُعمل بها في نطاقها المحدّد لها من قبل الشرع، إلا ما كان في آحاد الصور التي قد تشتدُّ فيها الحاجة كثيرًا وتُلحُّ، بحيث تُصبح كالضرورة الخاصة في مقدار المشقة الواقعة. وهذه -والله أعلم- لها حكمٌ خاصٌّ بها؛ كما إذا عمَّ الحرام الأرضَ مثلاً، فإنَّ فريقًا من العلماء ممن يرى إمكان وقوع ذلك أو حتى يفترضه افتراضًا فحسب؛ يقول إنه يُكتفى في إباحة المحرّم في هذه المسألة بالحاجة مع الضرورة⁽³⁾.

ومما يمكن أن يُستأنس به أيضًا في فهم معنى التنزيل، وأنه لا يأخذ كلَّ أحكام المنزل عليه؛ هو ما ورد في باب المواريث؛ وإن كان المثال بعيدًا من حيث الحكم، إلا أنه قريبٌ من

⁽¹⁾ ابن بيّة، الفرق بين الضرورة والحاجة، ص 166.

⁽²⁾ الجويني، البرهان 79/2.

⁽³⁾ يقول الإمام الجويني رحمه الله تعالى: (... أنّ الحرام إذا طبق الزمان وأهله، ولم يجدوا إلى طلب الحلال سبيلا، فلهم أن يأخذوا منه قدر الحاجة، ولا تشتط الضرورة التي نزعها في إحلال الميتة في حقوق آحاد الناس...). الغياثي، ص 478.

حيث المعنى. فقول الرجل قبل وفاته: أنزلوا حفيدي منزلة أبيه المتوفى من قبل؛ يُفيدنا في زيادة بيان معنى التنزيل. فالحفيد الذي كان محبوباً بأعمامه، محروماً من المصلحة التي كانت ستصل إليه لو كان أبوه حياً؛ قد وصلت إليه تلك المصلحة وانتفع بها بسبب هذا التنزيل، كأن أباه لم ينزل حياً. لكن لم يُقل أحدٌ من العقلاء إن هذا الحفيد سيأخذ كل أحكام أبيه؛ إذ لن يصبح ابناً لجدّه، ولا أخاً لأعمامه. وإنما فهم من التنزيل تحقيق منفعة له دون أن يضطر إلى أخذ جميع أحكام المنزل عليه أو جميع أوصافه حتى ينال تلك المنفعة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الحاجيات؛ فإن الحاجة تُنزل منزلة الضرورة من حيث كونها تُحقق المصلحة بإباحة المحرم لغيره، وهذا هو المتوقع منها، فشابت الضرورة في تحقيق المصالح للناس؛ دون أن تأخذ جميع أحكامها؛ فتختلط الأوصاف وتضطرب.

وبهذا؛ يكون معنى هذه القاعدة: أنه إذا حلت حاجة بالناس سواء أكانت عامة أم خاصة، ورأى أهل التقدير أنها من صنف الحاجي؛ فإنه يمكنها أن تفعل بالأحكام في مجالها ما تفعله الضرورة بالأحكام في مجالها؛ فتبيح المحرم الذي ينتمي إلى محرّمات الوسائل دون محرّمات المقاصد، وأنها تُقدّر بقدرها فلا يُزاد على قدر الحاجة فيها، وأن المشقة المعتبرة فيها هي ما كانت وسطى أو قريبة من العليا، والله تعالى أعلم.

ومن أدلة هذه القاعدة؛ نصوصُ الشرع التي أُبيح من خلالها كثيرٌ ممّا يتعلّق بالحاجات العامة، كجُملة العقود التي تُبنت على خلاف القياس، واستثناء من الأصول والقواعد؛ كالسّلم والمساقاة والعرايا وغيرها، ممّا دلّ الفهم الصحيح على أنّ حاجة الناس إلى مثلها هو السبب في إباحتها، وأنها إنما أُبيحت استثناءً من جُملة محرّمات الذرائع، وقد مرّ ذكر كثيرٍ منها خلال فصول البحث.

ومن أمثلة هذه القاعدة:

*إباحة الإجارة والسلم والحوالة والجعالة والاستصناع وغيرها مما كان على خلاف القياس؛ وذلك لحاجة الناس العامة إليها، فإنهم لو مُنعوا منها لتعطلت مصالحهم ولتعرضت ضرورياتهم للهلاك. وهي جلها روعي فيها رفع المشقة التي تحلُّ بعموم المكلفين لو لم يُبح لهم مثل ذلك، كما أنها مستثناة من النصوص والقواعد المحرمة غالبًا.

*إباحة لبس الحرير للمحتاج إليه، واستعمال آنية الذهب والفضة، وكذا تضيئها بالذهب والفضة، وحلق المُحرم شعره لأذى برأسه، وغيرها مما أُبيح للحاجة الخاصة، والتي يظهر فيها رفع المشقة النازلة بالمكلف عن طريق الاستثناء من الدليل المحرم.

*ومن الأمثلة التي تتعلق بهذه القاعدة، والتي تحتاج إلى مناقشة وتحليل:

مسألة إباحة القروض الربوية من أجل شراء بيوت للسكنى في بلاد الغرب.

إنَّ ممَّا أثار جدلاً واسعاً قبل حوالي ستة عشر عامًا؛ فتوى إباحة القروض الربوية - المحرمة في الأصل - من أجل تملك بيت للسكنى للمسلمين الذين يقطنون البلاد الغربية. وإنَّ الذي رعى هذه الفتوى وأظهرها إلى الوجود؛ هيئتان للإفتاء، من خلال انعقاد دورتيهما:

الهيئة الأولى: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، في دورته الرابعة المنعقدة في مدينة دبلن الإيرلندية، في شهر رجب 1420هـ، والتي جاء في بيانها الختامي، ضمن البند الرابع:

وإذا لم يكن هذا⁽¹⁾ ولا ذلك⁽²⁾ ميسراً في الوقت الحاضر؛ فإنّ المجلس في ضوء الأدلّة والقواعد والاعتبارات الشرعية، لا يرى بأساً من اللجوء إلى هذه الوسيلة؛ وهي القرض الربويّ لشراء بيت يحتاج إليه المسلم لسكناه هو وأسرته، بشرط أن لا يكون لديه بيت آخر يُغنيه، وأن يكون هو مسكنه الأساسي، وأن لا يكون عنده من فائض المال ما يُمكنه من شرائه بغير هذه الوسيلة..⁽³⁾

الهيئة الثانية: مؤتمر رابطة علماء الشريعة، في دورته الأولى المنعقدة في مدينة ديترويت الأمريكية، في شهر شعبان 1420هـ، والذي جاء في بيانها الختامي:

إذا لم يوجد أحد البدائل المشروعة، وأراد المسلم أن يمتلك بيتاً بطريق التسهيلات البنكية؛ فقد ذهب أكثر المشاركين إلى جواز التملك للمسكن عن طريق التسهيلات البنكية؛ للحاجة التي تُنزل منزلة الضرورة، أي لا بدّ أن يتوافر هذان السببان: أن يكون المسلم خارج دار الإسلام، وأن تتحقّق فيه الحاجة لعامة المقيمين في خارج البلاد الإسلامية؛ لدفع المفاصد الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والدينية، وتحقيق المصالح التي يقتضيها المحافظة على الدّين والشخصية الإسلامية، على أن يُقتصر على بيت للسكنى الذي يحتاج إليه، وليس للتجارة أو الاستثمار⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ ويشير به البيان إلى البند الثالث الذي جاء فيه: أن المجلس يدعو التجمعات الإسلامية في أوروبا أن تفاوض البنوك الأوروبية التقليدية لتحويل هذه المعاملة إلى صيغة مقبولة شرعاً؛ مثل بيع التسييط...

⁽²⁾ ويشير به البيان إلى البند الثاني الذي جاء فيه: أن المجلس يناشد أبناء المسلمين في الغرب أن يجتهدوا في إيجاد البدائل الشرعية التي لا شبهة فيها، ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً؛ مثل بيع المراجعة...

⁽³⁾ انظر: عبد الله بن بيّة، الفرق بين الضرورة والحاجة، ص158.

⁽⁴⁾ انظر: صلاح الصاوي، وقفات هادئة مع فتوى إباحة القروض الربوية لتمويل شراء المساكن في المجتمعات الغربيّة، دار الأندلس الخضراء، جدّة، ص15-16.

هذا، وقد أكّد المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث على ما أجمعت عليه الأمة من حرمة الربا، وأنه من السبع الموبقات، ومن الكبائر التي تُؤذّن بحرب من الله ورسوله. كما يؤكّد المجلس ما قرّره الجامع الفقهي الإسلامي؛ من أنّ فوائد البنوك هي الربا الحرام⁽¹⁾.

*مرتكرات الفتوى:

والناظر في بياني الهيئتين، المصوغين بناءً على ما قدّم من بحوث وما دار حولها من مناقشات؛ يجد أنّ من أهم ما ارتكزت عليه هذه الفتوى، مرتكرين أساسيين؛ وهما:

المرتكر الأول: الاعتماد على قاعدة: "الحاجة تُنزل منزلة الضرورة"؛ والحاجة هي التي إذا لم تتحقّق يكون المسلم في حرج، وإن كان يستطيع أن يعيش؛ بخلاف الضرورة التي لا يستطيع أن يعيش بدونها، والله تعالى رفع الحرج عن هذه الأمة بنصوص القرآن... والمسكن الذي يدفع عن المسلم الحرج هو المسكن المناسب له في موقعه وفي سعته وفي مرافقه، بحيث يكون سكنًا حقًا.

والهيئتان إذ اعتمدتا على هذه القاعدة؛ فإنهما لم تُهملتا قاعدة أنّ ما أبيع للضرورة أو الحاجة فإنه يُقدّر بقدرها؛ فلم تُجيزا تملك البيوت للتجارة ونحوها.

ومما كانت تُهدف إليه هذه الفتوى من خلال البيانين؛ أنّ المسلم في بلاد الغرب يُمكنه أن يختار البيت قريبًا من المسجد مثلاً، ومن المركز الإسلامي والمدرسة الإسلامية، ويهيئ فرصةً للمجموعة المسلمة أن تتقارب في مساكنها؛ عسى أن تُنشئ لها مجتمعًا إسلاميًا

(1) انظر: عبد الله بن بيّة، الفرق بين الضرورة والحاجة، ص 157.

صغيراً داخل المجتمع الكبير؛ فيتعارف فيه أبنائهم، وتقوى روابطهم، ويتعاونوا على العيش في ظلّ مفاهيم الإسلام وقيمه العليا⁽¹⁾.

*المرتکز الثاني: وهو الاعتمادُ على ما ذهب إليه الإمامُ أبو حنيفة رضي الله عنه وتلميذه محمد بن الحسن؛ من جواز التعامل بالربا وبغيره من العقود الفاسدة، بين المسلمين وغيرهم في غير دار الإسلام⁽²⁾.

ومن الاعتبارات التي جعلت هاتين الهيئتين تُرَجِّحان العمل بهذا القول؛ أنّ المسلم غيرُ مكلفٍ شرعاً أن يُقيم أحكام الشرع المدنية والمالية والسياسية ونحوها ممّا يتعلّق بالنظام العامّ؛ في مجتمع لا يُؤمن بالإسلام؛ لأنّ هذا ليس في وسعه، ولا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها، وتحريم الربا هو من هذه الأحكام التي تتعلّق بهوية المجتمع وفلسفة الدولة واتجاهها الاجتماعي والاقتصادي. وإنما يُطالب المسلم بإقامة الأحكام التي تخصّه فرداً؛ مثل أحكام العبادات وأحكام المطاعم والمشروبات والملبوسات وما يتعلّق بالزواج والطلاق.. وغيرها ممّا يتعلّق بالأحوال الشخصية؛ بحيث لو ضُيق عليه في هذه الأمور، ولم يستطع بحال إقامة دينه فيها لوجب عليه أن يُهاجر إلى أرض الله الواسعة، ما وجد إلى ذلك سبيلاً⁽³⁾.

(1) انظر: عبد الله بن بيّة، الفرق بين الضرورة والحاجة، ص158-159، وصلاح الصاوي، وقفات هادئة مع فتوى إباحة القروض الربوية، ص20-21.

(2) انظر: السرخسي، المبسوط 95/10، والكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط2، 1406 هـ - 1986 م، 192/5، وابن الهمام، فتح القدير، دار الفكر 38/7. وسيأتي ذكر بعض النصوص قريباً إن شاء الله تعالى.

(3) انظر: عبد الله بن بيّة، الفرق بين الضرورة والحاجة، ص160.

*مناقشة الفتوى من خلال مرتكزيها:

ومما يُناقش من خلاله المرتكز الأول، وهو المتعلق بقاعدة: "أنّ الحاجة تنزل منزلة الضرورة":

هو أنّ السّكن، وإن كان من الحاجات الماسّة التي يسعى كلُّ إنسان إلى قضائها؛ لما فيها من تيسير للعيش وتوسعة فيه؛ إلاّ أنّ تملكه ليس معدوداً في الضروريات التي بفقدانها تنعدم شروط الحياة. وإذا علمنا أنّ هنالك بدائل ممتلئة في إمكان الاستئجار وتوفّره، وهو ما يُقرُّ به معظم المقيمين في تلك البلاد؛ فإنّ الضرورة هنا غير مُلحّة، والحاجة ليست ماسّة ولا مُلحّة. وإذا ثبت هذا؛ فإنه لا مُسوّغ إلى الهروع إلى القروض الربوية التي أقرت الهيئتان تبعاً للمجامع الفقهية الأخرى، أنّها الرّبا الحرام الذي لا تُحلّه مجرّد الحاجات.

ثمّ إنّ إمام الحرمين رحمه الله تعالى، والذي ظهرت معه هذه القاعدة؛ لَمّا أراد أن يُترّب معنى الحاجة، قال في ذلك: (دفع الضرر، واستمرار الناس على ما يُقيم قواهم...) (1). ثمّ بيّن بعد ذلك المقصود بالضرر الذي يُدفع بالحاجة؛ حيث قال رحمه الله تعالى: (والضرر الذي ذكرناه في أدراج الكلام عنيّنا به: ما يُتوقع منه فسادُ البنية، أو ضعفُ يصدّ عن التصرف والتقلب في أمور المعاش) (2). ولا شك أنّ امتناع المسلمين في بلاد غير الإسلام عن القروض الربوية من أجل تملك سكن، لا يُتوقع منه بروز تلك المفاصد التي أشار إليها الإمام، بل إنّ واقعهم يدلُّ على أنّ أحوالهم مُستقرّة إلى حدّ معيّن، قد يفضّل حال من هم في البلاد الإسلامية.

(1) الجويني، الغياثي، ص 480.

(2) الجويني، الغياثي، ص 481.

لكن، إذا أرادوا شيئاً من معاني الترفه والتنعّم والانتفاع؛ فإنّ ذلك ليس في باب الحاجيات باتّفاق؛ لأنّ عدم مراعاته لا يُدخِل عليهم المشقّة والحرّج، بل هو إلى التحسينيّات أقرب؛ وإذا كان كذلك، فإنّ هذه القاعدة ليست بمحلّ له؛ إذ التحسينيّات بما في تركها من مشقّة دُنيا – عند مَنْ يرى أنّها تشتمل هي الأخرى على مشقّة – لا تقوى على ما تقوى عليه الضرورة في إباحة المحرّم لذاته، ولا على ما تقوى عليه الحاجة في إباحة المحرّم لغيره. يقول إمام الحرمين مُبيّناً الحدّ الذي تقف عنده مراعاة الحاجة في تجويز المحظور: (فإن قيل: هلاً جعلتم المعتبر في الفصل ما يتنفع به المتناول؟ قلنا: هذا سؤال عن مسالك المرشد، فإنّا إن أقمنا الحاجة العامّة في حقّ الناس كافّة مقام الضرورة في حقّ الواحد في استباحة ما هو محرّم عند فرض الاختيار؛ فمِن المُحال أن يسوغ الازدياد من الحرام، انتفاعاً، وترفُّهاً، وتنعمًا. فهذا منتهى البيان في هذا الشأن)⁽¹⁾.

ومما يُناقش من خلاله المرتكز الثاني، وهو المتعلّق بما ذهب إليه أبو حنيفة ومحمد بن الحسن، من جواز التعامل بالرّبا بين المسلمين وغيرهم في غير دار الإسلام:

أنّ هذا المذهب معارضٌ بمذهب الجمهور الذي يُحرّم الرّبا أخذًا وإعطاءً بين المسلمين فيما بينهم أو بين المسلمين وغيرهم في أيّ أرضٍ كانت. يقول القاضي ابن العربيّ رحمه الله تعالى: (فإنّ عامل مسلمٌ كافرًا برّبا فلا يخلو أن يكون في دار الحرب أو في دار الإسلام؛ فإن كان في دار الإسلام لم يَجْز، وإن كان في دار الحرب جاز عند أبي حنيفة وعبد الملك من أصحابنا. وقال مالك والشافعي: لا يجوز...)⁽²⁾.

(1) الجويني، الغياثي، ص 481.

(2) ابن العربيّ، أحكام القرآن 648/1.

ثم قال بعد ذلك: (...فإن جَوَزَ القومُ الربا فالشرعُ لا يُجَوِّزُهُ. فإن قال أحدٌ: إنهم لا يُخاطَبون بفروع الشريعة؛ فالمسلمُ مخاطَبٌ بها)⁽¹⁾.

وفي ذلك يقول الشيخ يوسف القرضاوي حفظه الله تعالى: (ومن فَضَّلَ الإسلامَ على البشريَّةِ أنه حَرَّمَ الربا تحريمًا جازمًا، بل حَرَّمَ كلَّ ما يُفْضِي إليه أو يساعد عليه، ولم يُقَلِّ ما قالته التوراةُ المحرِّفةُ من تحريم الربا في معاملة الإسرائيليين بعضهم لبعض، وإباحته إذا تعاملوا مع الآخرين؛ بل حَرَّمه في كلِّ تعاملٍ مع مسلمٍ أو غير مسلم؛ فالإسلامُ لا يتعامل بوجهين، ولا يَكِيلُ بمكيالين)⁽²⁾.

ثم إنَّ القولَ بإباحة التعامل بالربا في دار غير الإسلام، يُلزِمُ عنه أمران خطيران:

أحدهما: إباحة التعامل مع المسلمين الذين أسلموا في تلك الدار ولم يُمكنْهم الهجرة إلى دار الإسلام؛ بالربا كذلك، وبغيره من العقود الفاسدة، من قبَل المسلمين المهاجرين من الديار الإسلامية؛ وفاقًا لما ذهب إليه أبوحنيفة؛ فقد قال الكاساني رحمه الله تعالى: (... وعلى هذا الأصل يُخرَج ما إذا دخل المسلم دار الحرب، فبايع رجلًا أسلم في دار الحرب ولم يُهاجر إلينا؛ درهمًا بدرهمين، أو غير ذلك من البيوع الفاسدة في دار الإسلام؛ أنه يجوز عند أبي حنيفة، وعندهما لا يجوز...)⁽³⁾.

والآخر: إباحة التعامل بعقود أخرى - فضلًا عن الربا - مع غير المسلمين؛ اعتمادًا على ما ذهب إليه أبو حنيفة ومحمد بن الحسن؛ من جواز بيع الميتة والخمر ولحم الخنزير للكفار من أجل الحصول على أموالهم التي لا حُرمة لها في الأصل. قال شمس الأئمة

(1) ابن العربي، أحكام القرآن 1/649.

(2) يوسف القرضاوي، فوائد البنوك هي الربا الحرام، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1995م، ص19.

(3) الكاساني، بدائع الصنائع 5/192.

السرخسي رحمه الله تعالى: (وإن بايعهم المستأمن إليهم الدرهم بالدرهمين نقداً أو نسيئةً، أو بايعهم في الخمر والميتة والخنزير؛ فلا بأس بذلك في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى، ولا يجوز شيء من ذلك في قول أبي يوسف رحمه الله؛ لأن المسلم ملتزم أحكام الإسلام حيثما يكون، ومن حُكم الإسلام حُرمة هذا النوع من المعاملة⁽¹⁾). وكذلك قال ابن الهمام عليه رحمة الله تعالى: (فلو باع مسلم دخل إليهم مستأماً درهماً بدرهمين حلّ، وكذا إذا باع منهم ميتةً أو خنزيراً أو قامرهم أو أخذ المال يحلّ؛ كل ذلك عند أبي حنيفة ومحمد؛ خلافاً لأبي يوسف)⁽²⁾.

فَهَلْ لِلقائِلين بِإِباحة القروض الرّبوِيّة من أَجل تملّك بيتٍ للسّكنى، مع وجود بديل جائزٍ كالاستئجار، أن يتوسّعوا في إباحة معاملاتٍ أخرى محرّمة، ومع المسلمين أحياناً؛ بدعوى الحاجة الماسّة إليها؟! مَنْ يدري؟ لعلّ المسلمين في بلاد الغرب أن يرفّعوا شكاوى في قابل الأيام إلى هذه المجالس؛ بدعوى ضيقِ المعاملات الجائزة، وأنهم بحاجة إلى توسعة طُرُق الكسب من أَجل تقوية مجتمعيهم الصغير. فما الذي يَمنع من إباحة التعامل بالعقود المحرّمة الأخرى اعتماداً على هذا المذهب؟ فالحاجات متجدّدة، والأحوال متغيّرة؛ والنتيجة أن يُباح للمسلمين أن يتجرّأوا في بلاد الغرب على كثير من المحرّمات في المعاملات؛ اعتماداً على ما ذهب إليه أبو حنيفة ومحمد بن الحسن؛ فيكون ذلك سبباً إلى انحلال عُرى الدّين بالنسبة إليهم، والاستهانة بما كانوا مُشفقين منه من قبل؛ فيترتّب على ذلك فسادُ حالهم والخوفُ على مآلهم؛ لأنّ من تمام إصابة الحقّ النظر إلى مآل الفعل كما ثبت ذلك عند كثير من الأصوليين، والنظر إلى المآل لا بدّ أن يكون شاملاً جهتي الإيجاب والسلب؛ فلا يُنظر إلى محاسن الفعل من تسهيل تملك بيتٍ للمكّلف، ويُعزّض الطرف عن مَضارّ ذلك الفعل ممّا

(1) السرخسي، المبسوط 95/10.

(2) ابن الهمام، فتح القدير 38/7.

قد يحدثُ عنه من تجرئة له على انتهاك المحرّمات؛ وبخاصّة إذا كان ممّا علّم من الدّين بالضرورة.

ثم إنّ الاعتماد على هذه الفتوى بالنسبة للمُجيزين من أعضاء الهيئتين؛ كافٍ لإباحة القروض الربوية من غير اللجوء إلى الاعتماد على قاعدة: "الحاجة تُنزل منزلة الضرورة"؛ ففي هذا المذهب من شمولٍ لقضيتهم ولغيرها من القضايا، ما يُغنيهم عن إقحام مسألة تملك سكنٍ في بلاد الغرب؛ في باب الضروريات، وهي ليست منها، والله تعالى أعلم.

الفرع الثاني: قاعدة "ما أُبيح للحاجة يُقدّر بقدرها"⁽¹⁾.

إنّ هذه القاعدة تُشبه قاعدة الضرورات أيضًا فيما كان أُبيح للضرورة فإنه يُقدّر بقدرها. وإنما أوردتها على إثر القاعدة السابقة ليظهر معنى الحاجة أكثر في أنها إذا كانت تُبيح المحظور كما أباحته الضرورة؛ فإنّ تلك الإباحة مقدّرة بقدر الحاجة إليها فقط، كما في الضرورة.

ومعنى ذلك أنّ الحاجة إذا أمكنت من إباحة بعض المحرّمات لاحتياج بعض الناس إلى ذلك؛ فإنّ هذه الإباحة لا يبقى ثبوتها مستمرًا، بل يُقدّر بوجود الحاجة فحسب؛ فإن ارتفعت الحاجة رجع الحكم إلى أصله؛ وذلك لأنّ فيها تعدّيًا على بعض النصوص الخاصّة بالمحرّمة، كما في تحريم الحرير والذهب على الرجال مثلًا؛ ولذلك، فلا يُستحسن دوام المخالفة للنصوص إذا ارتفعت حاجة من احتاج إلى ذلك.

(1) انظر هذه القاعدة: العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام 287/2، ابن تيمية، مجموع الفتاوى 90/32، ابن الوكيل، الأشباه والنظائر 372/2، المقرئ، القواعد (القاعدة: 107)، ص 129، الزركشي، المنشور 320/2، محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص 286، عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 194، وعنه: وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية، ص 267.

ومن هذا؛ يَبَيِّنُ أَنَّ هذه القاعدة تُخَصُّ الحاجةَ الخاصَّةَ دون العامَّة؛ لأنَّ الحاجةَ العامَّةَ لا يُشترط فيها أن تُقدَّر بقدرها؛ فهي ثابتةٌ ومستمرَّةٌ حكمُها ولو من غير حاجة، ثم إنَّ مخالفتها للنصوص ثابتةٌ بالنصِّ في الغالب؛ فليس فيها تَعَدُّ صريحٌ لنصوص الأصول والقواعد التي استُثِنَّت منها.

ومن أدلَّة هذه القاعدة؛ قولُ النبيِّ صلى الله عليه وسلم لقبیصة بن مخارق رضي الله عنه: «يا قبيصة: إنَّ المسألة لا تَحِلُّ إِلَّا لِأحد ثلاثة: رجلٌ تَحْمَلُ حَمَالَةً، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يَصِيبَهَا ثُمَّ يُمْسِكُ، وَرَجُلٌ أَصَابَتْهُ جَائِحَةٌ اجْتاحت ماله، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يَصِيبَ قِوَامًا مِنْ عَيْشٍ - أَوْ قَالَ سِدَادًا مِنْ عَيْشٍ -، وَرَجُلٌ أَصَابَتْهُ فَاقَةٌ حَتَّى يَقُومَ ثَلَاثَةً مِنْ ذَوِي الْحِجَا مِنْ قَوْمِهِ: لَقَدْ أَصَابَتْ فَلَانًا فَاقَةً، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يَصِيبَ قِوَامًا مِنْ عَيْشٍ - أَوْ قَالَ سِدَادًا مِنْ عَيْشٍ -؛ فَمَا سِوَاهُنَّ مِنَ الْمَسْأَلَةِ يَا قَبِيصَةَ سَحْتًا، يَأْكُلُهَا صَاحِبُهَا سَحْتًا»⁽¹⁾. فالنبيُّ صلى الله عليه وسلم أباح لقبیصة المسألة بقدر ما يقضي به حمالته، ثم يكفَّ عن ذلك؛ وهذا دليلٌ على أنَّ الحاجة تُقدَّر بقدرها ولا يجوز الزيادة عليها بدليل قوله عليه الصلاة والسلام: "حتى يصبها ثم يمسك".

وكذلك قولُ النبيِّ صلى الله عليه وسلم: «لا يحلُّ لرجل أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليالٍ، يلتقيان فيعرض هذا ويعرض هذا، وخيرهما الذي يبدأ بالسلام»⁽²⁾. والأصل أنَّ المؤمنين إخوة، لا يتباغضون ولا يتحاسدون، ولا يهجر بعضهم بعضًا؛ فكلُّ ذلك ممَّا يجرم عليهم. إلاَّ أنه استُثني في الهجران ثلاثُ ليالٍ للمسلم يجوز له فيها أن يهجر أخاه حتى تهدأ نفسه ويستوفي حظَّها من الغضب. يقول الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: (قال النووي: قال العلماء؛ تحرم الهجرة بين المسلمين أكثر من ثلاث ليالٍ بالنصِّ وتباح في الثلاث

(1) سبق تخرجه.

(2) البخاري، كتاب الأدب، باب الهجرة، رقم 6077.

بالمفهوم، وإنما عُفي عنه في ذلك؛ لأنَّ الآدميَّ مجبولٌ على الغضب فسُومِحَ بذلك القدر ليرجع ويزول ذلك العارضُ⁽¹⁾؛ فيُفهم من ذلك أنَّ الحاجة إلى الهجران قُدِّرت بقدرها ولم تُبَحَّ من غير تقييد ولا تقدير.

ومن أمثلة هذه القاعدة:

*النظر إلى المرأة الأجنبية أو إلى عورة المريض؛ فإنه لا يجوزُ في الأصل، وإنما أُوِّيح للحاجة إليه؛ فيُقدَّر بقدرها ولا يشرعُ الزيادةُ على ذلك.

*إباحة الحداد للمرأة على غير الزوج من الأقارب ثلاثَ ليالٍ للحاجة إليه، ولا يُباح أكثر من ذلك.

*إباحة لبس الحرير لمن به حكةٌ أو جربٌ؛ فإنه يُقدَّر بوجود الحاجة إليه، ولا يجوزُ له أن يستديم لبسه مع ارتفاع الحاجة.

الفرعُ الثالث: قاعدة "الحاجةُ أوسعُ من الضرورة"⁽²⁾.

إنَّ معنى هذه القاعدة مبنيٌّ على المقارنة بين المعنيين الاصطلاحيين لكلٍّ من الضرورة والحاجة؛ فالضرورة إذا كانت متعلِّقةً بما يقوم عليه الدينُ والدنيا، وحُصرت في الكليات الخمس؛ فإنَّ الحاجة قد تعلَّقت بكلِّ ما من شأنه أن يُوسِّع على الناس ويرفع عنهم الضيقَ

(1) ابن حجر، فتح الباري 492/10.

(2) انظر هذه القاعدة: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية، ط1، 1408 هـ - 1987 م، 210/4، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 282/1، عيش، منح الجليل 41/5 (غير أن عبارته: "الضرورة الأخص من الحاجة"؛ فيُفهم منه أنَّ الحاجة أعمُّ من الضرورة وأوسع)، البكري الدمياطي، إعانة الطالبين على حلِّ ألفاظ فتح المعين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1418 هـ - 1997 م، 68/3، أحمد الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام 545/2.

المؤدّي في الغالب إلى الحرج والمشقة. وبناءً على ذلك؛ فإنّ المشقة المتعلّقة بالمصطلحين مختلفة، فالمشقة في الضرورة ما دامت متعلّقة بالكليّات فإنها تكون في أقصاها، وهي أشدّ منها في الحاجة؛ إذ قد تصل إلى انعدام الحياة معها. أمّا مشقة الحاجيات فهي متوسطة في الغالب، ولا تصل إلى حدّ إهلاك صاحبها. وعليه؛ فإنّ نسبة وجود المشقة الوسطى أكبر من نسبة وجود المشقة العظمى في حياة الناس في الغالب؛ والمتعلّق بها إذن من أحكام الحاجة أكبر وأوسع من المتعلّق بالضرورة؛ وهذا هو معنى هذه القاعدة.

ومن أدلّة هذه القاعدة؛ أنّ الحاجيات ما دامت فرعاً عن الضروريات، وهي حائمة حولها تحميها ممّا قد يؤدّي إلى الإخلال بها؛ فإنها تقتضي أن تكون أكثر وأوسع ليتحقّق معنى الحفظ بالكليّة. فإذا عرفنا أنه لا بدّ من وجود الضروريات في الحياة؛ فإنه لا بدّ من حمايتها بما يكفيها من الحاجيات خاصّة؛ بما أنّها تقوم مقام الأصل الحافظ الأوّل الذي يشعر الضروريات ويلتصق بها. ومن تمام حفظ الشيء الأهمّ أن تُكثّر من الموانع والحصون التي تمنع تطرّق الخلل إليه.

وإذا نظرنا إلى المشقة المشار إليها سابقاً؛ وجدنا أنّ المشقة التي يكثر وجودها تتعلّق بالحاجيات، أمّا المشقة العظمى فقليل وقوعها؛ وهذا ما يؤكّد أنّ الحاجة أوسع من الضرورة.

وإذا نظرنا إلى المحرّم الذي تُبيحه كلّ منهما؛ وجدنا أنّ المحرّم لذاته المتعلّق بالضرورة يشتمل على مفسدة ذاتية، وعادةً الشرع أن لا يُكثر ممّا كان شأنه كذلك؛ بخلاف الحاجة فإنّ متعلّقها من المحرّمات هو ما كان محرّماً لغيره، فلا يشتمل على مفسدة ذاتية، وإنما يُندرع به إليها؛ وما كان شأنه كذلك فإنه يُتعقّل وجود مخالفته بنسبة أكبر من سابقه، إذا تعلّقت به المشاق.

وأمثلة هذه القاعدة، تتطلب حصراً كاملاً لأحكام الحاجيات والضرورات لنحصل على المراد؛ وهذا ممّا يصعب فعله، لكن يمكن الإشارة إلى بعضها عن طريق بعض الموجّهات. ومن ذلك؛ ما سبقت الإشارة إليه في بعض القواعد من أنّ الواجبات قد يُرخص فيها وقد تسقط أحياناً لتعلّق مشقّة متوسطة بها؛ وهذا ممّا يُثري أحكام الحاجة.

كما أنه في باب البيوع التي لا يستغني عنها الناس، والتي يكثر وقوعها لاحتياج الناس إليها، والتي تتجدد وتتغير بتغير الأزمان والأحوال؛ فإنه يُتوسّع فيها أكثر من غيرها. يقول الإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (.أنه ما احتيج إلى بيعه فإنه يُوسّع فيه ما لا يُوسّع في غيره..)⁽¹⁾.

ولا يُتصور من هذه القاعدة أنها نظريّة محضة، وأنها تحصيل حاصل؛ لِمَا أشرنا إليه من أدلة وأمثلة؛ وإنما يمكن استثماؤها في عديد من المجالات التي تستجد مسائلها للناس، بمعرفة ضابط المشقّة الحاصلة بحدوث هذه النوازل، والنظر في إلحاقها بأيّ من الأصلين، وأن يُخفّف ويُتوسّع فيما كان من قبيل الحاجيات؛ فإنّ جوهر قيامها هو التوسعة والتخفيف.

الفرع الرابع: قاعدة "الحاجة إذا داخلتها المناكر؛ فإنها لا تصد عن تحصيلها"⁽²⁾.

ومعنى هذه القاعدة؛ أنّ ما يحتاج إليه الناس في دنياهم، وكان هذا المحتاج إليه قد اختلط بالمفاسد والمنكرات، وبخاصّة في الأزمنة التي تنحدر فيها الأخلاق وتنحط؛ فإنّ ذلك

⁽¹⁾ انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى 488/29.

⁽²⁾ انظر هذه القاعدة: الشاطبي، الموافقات 526/3-527، و199/5، أحمد كافي، الحاجة الشرعية، ص

غيرُ معتبرٍ في كَفِّهِم عن تحصيل حوائجهم، لا سيَّما إذا كان انكفأهم عن تحصيلها يُوقع بهم الحرجَ والمشقة؛ فقد قرَّرت الشريعةُ رفعهما عن المكلِّفين، ولم تقصد إلى التكليف بهما أبداً.

وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى: (...إذا كثر الفسادُ في الأرض واشتهرت المناكرُ، بحيث صار المكلِّفُ عند أخذه في حاجاته وتصرّفه في أحواله لا يسلمُ في الغالب من لقاء المنكر أو ملبسته؛ فالظاهرُ يقتضي الكفَّ عن كلِّ ما يؤدِّيه إلى هذا، ولكنَّ الحقَّ يقتضي أن لا بدَّ له من اقتضاء حاجاته، كانت مطلوبةً بالجزء أو بالكلِّ، وهي إمَّا مطلوبٌ بالأصل، وإمَّا خادمٌ للمطلوب بالأصل؛ لأنه إن فرض الكفُّ عن ذلك أدّى إلى التضييق والحرج، أو تكليف ما لا يُطاق، وذلك مرفوعٌ عن هذه الأمة؛ فلا بدَّ للإنسان من ذلك، لكن مع الكفِّ عمّا يُستطاع الكفُّ عنه، وما سواه؛ فمَعْفُوٌّ عنه لأنه بِحُكْمِ التبعيّة لا بحكم الأصل⁽¹⁾.

ومن أدلّة هذه القاعدة؛ بعضُ النصوص الواردة بالتنفير من غَشِيان بعضِ الأماكن لما فيها من المنكرات غالباً؛ كالأسواق مثلاً؛ فعن قيس بن أبي غرزة، قال: (أتانا النبيُّ صلى الله عليه وسلم، ونحن في السوق، فقال: «إنّ هذه السوقُ يخالطُها اللغو والكذب، فشوبوها بالصدقة»⁽²⁾). وعن جابر رضي الله عنه أنّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم قال: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمّامَ بغير إزار، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل حليلته الحمّام...»⁽³⁾.

⁽¹⁾ الشاطبي، الموافقات 3/526-527.

⁽²⁾ رواه النسائي، كتاب الإيمان والندور، باب في اللغو والكذب، رقم 3799. وصحّحه الألباني في صحيح وضعيف سنن النسائي 8/371.

⁽³⁾ رواه الترمذي، أبواب الأدب، باب ما جاء في دخول الحمّام، رقم 2801، وقال: هذا حديث حسن غريب. وحسنه الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي 6/301.

لكن الناس لا يمكنهم الانقطاع عن مثل هذه الأماكن لحاجتهم إليها؛ فبعض الحاجات لا تُقضى إلا بدخولها.

ففي مسألة الأسواق يقول القاضي ابن العربي رحمه الله تعالى: (وأما الأسواق فسمعتُ مشيخة العلم يقولون: لا يدخل إلا سوق الكتُب والسلاح. وعندي أنه يدخل كل سوق للحاجة إليه...) (1).

أما في مسألة دخول الحمام؛ فقد نقل الإمام الشاطبي عن القاضي ابن العربي قوله: (وقد قال ابن العربي في مسألة دخول الحمام بعد ما ذكر جوازَه: "فإن قيل: فالحمام دار يغلب فيها المنكر؛ فدخولها إلى أن يكون حرامًا أقرب منه إلى أن يكون مكروهًا؛ فكيف أن يكون جائزًا؟ قلنا: الحمام موضع تداوي وتطهير؛ فصار بمنزلة النهر، فإن المنكر قد غلب فيه بكشف العورات، وتظاهر المنكرات؛ فإذا احتاج إليه المرء دخله، ودفع المنكر عن بصره وسمعِه ما أمكنه...) (2).

ومن أمثلة هذه القاعدة:

*جواز دخول الأسواق والحمامات الوارد توضيحُهما في الأدلة؛ لحاجة الناس إليهما، باقتناء مواد العيش الأصلية والكمالية كما في الأسواق، أو للتداوي والتطهير كما في الحمامات.

(1) ابن العربي، أحكام القرآن 434/3.

(2) الشاطبي، الموافقات 528-527/3.

*المساكنة⁽¹⁾ والمخالطة مع الجيران؛ فإنها لا تخلو من مفسدٍ ومنكراتٍ واقعةٍ لا محالة، من سماع كلامٍ بذيءٍ، وكشفٍ للعورات، وتذرعٍ للفاحشة في بعض الأحيان. لكن حاجة الناس إلى المجاورة والمخالطة في السكنى أمرٌ لا بد منه؛ فقدم على ما يترتب عليه من منكر.

* وكذلك طلبُ العلم إذا كان في طريقه منكرٌ يسمعها ويراهها، وشهود الجنائز وإقامة وظائف شرعية، إذا لم يقدر على إقامتها إلا بمشاهدة ما لا يرتضى؛ فلا يُخرج هذا العارضُ تلك الأمورَ عن أصولها⁽²⁾؛ فعليه أن يُحصّل حوائجه منها، ويكفّ عن المنكر ما استطاع.

الفرع الخامس: قاعدة "ما اشتدت الحاجة إليه، كان التوسّع فيه أكثر"⁽³⁾.

ومعنى هذه القاعدة؛ أنّ الحاجة كما سبقت الإشارةُ إلى ذلك في فصول البحث السابقة، تختلف بحسب المشقة التي تعمل على رفعها. وهي وإن كانت المشقة المقصود رفعها بالحاجيات غالبًا ما تكون في المرتبة الوسطى؛ إلا أنها أحيانًا قد ترتفع نسبتها فتقترب من مشقة الضروريات، كما بيّنا ذلك في مبحث أنواع الحاجة.

وبناءً على ذلك؛ فإنّ الحاجة إلى الشيء أحيانًا تكون أشدّ منها في شيء آخر؛ فالناس لا يمكنهم الانفكاك عن بعض الأشياء إلا بصعوبة شاقّة. وما كانت الحاجة إليه أشدّ؛ جاز التوسّع في تحقيقه أكثر؛ لأنّ الحرج الواقع بتخلّف قضاء الحاجة الشديدة أعظم وأخطر منه في الحاجة الخفيفة، بل وقد يؤدي هذا الحرج إلى المساس بشيء من الضروريات.

⁽¹⁾ انظر: الشاطبي، الموافقات 526/3.

⁽²⁾ انظر: الشاطبي، الموافقات 200/5.

⁽³⁾ انظر هذه القاعدة: الزبيعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشليبي، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة، ط1، 1313هـ، 87/4، وقريب منها ما ذكره العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام 287/2، أحمد الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام 620/2.

لذلك؛ فإنّ مراعاة كثرة التوسّع فيما كان هذا وصفه أقرب إلى الصواب، وأحرى إلى تحقيق مقاصد الشرع من التكليف.

ومن أدلة هذه القاعدة؛ ما ورد في الشرع من نصوص تقتضي إباحة الإجارة مثلاً، وما فهمه العلماء من حقيقة هذا العقد، وكيفية توسّعهم فيه؛ لحاجة الناس الماسّة إلى مثله.

فقد قال تعالى في إباحة الإجارة: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآوَهُنَّ أَجُورَهُنَّ﴾⁽¹⁾، وقال تعالى أيضاً: ﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ بِكَ بِرَبِّكَ وَأُنْكَحَكَ أَحَدَى ابْنَتَيْ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَنِي حَبِيبٍ﴾⁽²⁾. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما بعث الله نبياً إلا رعى الغنم. فقال أصحابه: وأنت؟ فقال: نعم، كنت أرهاها على قراريط لأهل مكة»⁽³⁾.

ومن هذه الأدلة وغيرها استفاد العلماء جواز الإجارة وصحّتها، رغم ما فيها من مخالفة للقياس، من حصول التعاقد على معدوم؛ والقياس يتطلّب وجود المتقابلين أثناء التعاقد. يقول الإمام الجويني في ذلك: (...فإنّ قياسها ألا يتقابل إلاّ موجودان، ولكن احتمل ذلك في الإجارة لمكان الحاجة...)⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ سورة الطلاق، الآية 6.

⁽²⁾ سورة القصص، الآية 27.

⁽³⁾ سبق تخرجه.

⁽⁴⁾ الجويني، البرهان في أصول الفقه 82/2.

وقد عَدَّد الإمامُ العزَّ بن عبد السلام مصالِحَ كثيرةً لا تكاد تنتهي⁽¹⁾، - ممَّا يحتاج إليه كلُّ الناس -، تَنبني كُلُّها على حُكْم إباحة الإجارة، ولو لم يُبَحْ مثلُ ذلك العَقْد لتعطلت أكثرُ مصالِح الخلق، ولتعرَّضت الضرورياتُ إلى الاختلال بوجهٍ ما.

وإنَّ شموليَّة الإجارة لكلِّ تلك المصالح، لَدليلٌ على شدَّة حاجة الناس إليها. ومن شدَّة الحاجة إليها؛ أن تَوَسَّع المالكية فيها أكثرَ، فقالوا بجواز الإجارة على ثمن مجهول، وإن كان الأصلُ أنَّ الإجارة لا تكون إلا على ثمن معلوم، وإن تَمَّت على ثمن مجهول فهي باطلة⁽²⁾. إلا أنَّ المالكية استثنوا من هذا الأصل بعضَ المسائل التي يُؤدِّي فيها الوقوفُ مع القياس إلى الحرج والمشقة؛ فقالوا بجواز الإجارة على ثمن مجهول؛ لحاجة الناس إليه⁽³⁾.

ومن أمثلة هذه القاعدة:

*جوازُ النظر إلى ما حُرِّم النظر إليه في الأصل؛ فإنه يختلف بحسب شدَّة الحاجة إليه، وبحسب الموضع المنظور إليه كذلك، فكَلَّمَا اشتدَّت الحاجةُ إلى النظر إلى موضع؛ تُوَسَّع في ذلك أكثرَ. يقول الإمامُ عزَّ الدين: (...ويُشترط في النظر إلى السوآت لُقُبها من شدَّة الحاجة ما لا يُشترط في النظر إلى سائر العورات، وكذلك يُشترط في النظر إلى سوأة النساء من الضرورة والحاجة ما لا يُشترط في النظر إلى سوأة الرجال، لِمَا في النظر إلى سوآتهن من خوف الافتتان، وكذلك ليس النظرُ إلى ما قارب الركبتين من الفخذين كالنظر إلى الإليتين)⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ انظر: العزَّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام 347/1-348.

⁽²⁾ المواق، التاج والإكليل 494/7.

⁽³⁾ انظر: العتبي، العتبية مع شرحها البيان والتحصيل 423/8.

⁽⁴⁾ العزَّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام 287/2.

*الأصل عند المالكية، أن لا يُزوّج الوليُّ اليتيمة التي تحت يده وهي صغيرة. لكن، إذا كانت بها حاجةٌ مُلِحَّةٌ، فإنه يُتوسَّع في ذلك عند بعضهم. يقول الحافظُ ابنُ عبد البرِّ: (... ولا يزوّج اليتيمةَ ولْيُها حتى تَبْلغ الخيار في نفسها، ويتقدّم الناس في ذلك. فإن زوّجت وبلغت ولم تَرْضَ؛ فأرى أن يُفسخ النكاحُ. وقد قيل: إن زوّج اليتيمةَ وبها حاجةٌ مُلِحَّةٌ في صلاحٍ وغنى إذا بلغت عشرَ سنين ونحوها؛ فلا بأس بذلك) (1).

*إذا كانت الملاءنة قد شرعت لحفظ العرض فيما كان سببه القذف؛ فقد أجاز بعضُ العلماء الملاءنة لنفي الحمل؛ لأنّ الحاجة إلى ذلك أشدّ. يقول الإمامُ الباجي رحمه الله تعالى: (... لأنّ به حاجةٌ إلى أن يُزيل عن نفسه نسبًا ليس منه، وذلك يصحُّ بنفي الولد أكثر ممّا يصحُّ بالقذف، فإذا جاز له أن يُلاعِن بالقذف لحاجته إليه؛ فلأن يُلاعِن لنفي الحمل وحاجته أكد أولى وأحرى) (2).

ويقول الإمام القرافي رحمه الله تعالى كذلك: (ولم يُحوَج الزوج الملاءن في البيّنة غير في أيمانه، ولم يَجِب عليه حدٌّ بذلك بخلاف سائر القذّفة؛ لشدّة الحاجة في الذّب عن الأنساب وصون العيال والقرش عن أسباب الارتباب) (3).

(1) ابن عبد البرِّ، الكافي في فقه أهل المدينة، ت: محمد أحمد ولد مادريك الموريتاني، مكتبة الرياض

الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2، 1400هـ/1980م، 524/2.

(2) الباجي، المنتقى 74/4.

(3) القرافي، الذخيرة 45/10.

الخاتمة:

وبعد السير بين محطّات هذه النظرية، يمكن للبحث أن يخلص إلى النتائج الآتية:

* إن مفهوم الحاجة في الاصطلاح ممّا أشكل على العلماء قديماً، بحيث اضطرب فيه القول بادئ الأمر، وبقي غامضاً حتى ظهرت معالمه عند الإمام الشاطبيّ.

* الحاجة في الاصطلاح، هي: ما كان مُفتقراً إليها، بحيث يستدعي ذلك الإفساح والتوسعة على المكلفين ورفع الضيق عنهم؛ فإذا أهملت وقعت عليهم مشقّة وحرَجٌ في تحصيل مصالحهم، دون أن يُفَيْتَ عليهم ذلك ضرورات حياتهم.

* الضرورة من حيث المعنى، هي ألصق المعاني بالحاجة؛ لِمَا فيهما من الافتقار الذي يقع على المكلف؛ لذلك فإن البحث نحا إلى التفريق بينهما من حيث التعريف، ثم من حيث أصل المشروعية بالنظر في طبيعة الأدلة المثبتة لكلّ منهما، ثم من حيث المشقّة المتعلقة في كلّ منهما، ثم من حيث المحرّم الذي تبيحه كلّ واحدة منهما، ثم من حيث زمن بقاء أحكامهما اعتباراً بالاستمرارية أو التآقيت.

* الحاجة الاصطلاحية ليست نوعاً واحداً؛ فهي تتنوع من حيث العموم والخصوص، ومن حيث التسبب فيها وعدمه، ومن حيث التحقق بالوقوع والانتظار، ومن حيث رتب المصالح الثلاث، ومن حيث الندرة والتكرار.

* كما أنّ للحاجة أسباباً يؤدّي وجودها والتلبّسُ بها إلى ظهور وصف الافتقار، الذي يستلزم أحكاماً لرفعه عن المكلف مراعاةً له من الشرع. وهذه الأسباب منها ما هو متعلّق بالمصالح العامّة، ومنها ما هو متعلّق بالأعدار الطارئة.

* كما أن تحقق أسبابها لا يكفي لإعمال أحكامها، بل لا بد من توفر شروط تُصحح العمل بها، بحيث لا يلزم فقدها عند إرادة تطبيق أحكام الحاجة. وهذه الشروط هي: أن تكون الحاجة ثابتة؛ بحيث يكون مقطوعاً بتحققها أو مظنوناً ظناً قريباً من القطع. وأن لا يؤدي اعتبار الحاجة إلى مخالفة مقاصد الشرع، وأن لا يؤدي اعتبارها إلى إبطال الضرورة كذلك.

* وكما أن تحقق أسبابها وتوفر شروطها يُعَيِّرُ العملَ بها؛ فإن إعمالها يحتاج إلى ضبطها بضوابط تحكمها وتضمن سيرها في أحسن المسالك؛ وهذه الضوابط هي: أن تقدّر الحاجة بقدرها؛ فلا يزداد على زمن ما يتحقق به المقصد من تشريعها، ولا على محل ذلك، ولا على هيئته. كما يلزم أن تُضبط بما لا يجعلها تخرج عن مجال إعمالها؛ فترتع في حمى الضرورة؛ فضلاً عن أن تراعي بأحكامها ما لا تراعيه الضرورة أصلاً.

* إن لإعمال مبدأ الحاجة في الأحكام آثاراً وثمرات ظاهرة في مختلف تصاريف الشريعة؛ فإن لها أثراً واضحاً في أصل جلب المصالح ودرء المفاسد، وهل عمل الحاجيات إلا ذلك؟ كما أن لها أثراً في إنشاء مبدأ الاستثناء من الأصول والقواعد ومخالفة القياس، دون إغفال أثرها في تشريع كثير من الترخيص المبنية على الأعذار الحالة بالعباد؛ لما في تلك الأعذار من مشاق تحول دون المحافظة على أحكام العزائم، كما لا يُهمل أثرها في مراعاة عادات الناس وأعرافهم ما لم يُخالف ذلك أحكام الشرع.

* ولما كانت الحاجيات تعمل على جلب مصالح التوسعة والرفق، ودرء مفاسد المشقة والضيق؛ فإنها لم تحدد عن سنة تعارض تلك المصالح والمفاسد. فإن حصل ذلك؛ فإنه تُقدّم الحاجة العامة على الحاجة الخاصة، وتُقدّم الحاجة الشديدة على الحاجة غير الشديدة، كما تُقدّم الحاجة المتحققة على الحاجة المنتظرة.

* كما يمكننا القول إنّ جملة من الأدلّة؛ متمثّلة في آيات الكتاب الحكيم، وأحاديث النبي المصطفى الكريم، صلى الله عليه وسلم، وطائفة من آثار الصحابة رضي الله عنهم، ووجوده من دلالة العقل السليم؛ قد اتفقت على اعتبار حاجة الناس في أحكام الشريعة وعدم إهمالها، وتضافرت على بيان أهمّيّتها ومركزها بين مختلف القواعد والأصول.

* إنّ من المبادئ العامّة المقرّرة في الشريعة، والتي شرعت رحمةً بالعباد؛ مبدأ تشريع الرّخص. والرّخصة في حقيقتها بُنيت على الحاجة في جزء منها، وذلك فيما توسّطت مشقّته، وكان مؤقتًا ومقتصرًا فيه على موضع الافتقار من أحكام الحاجة. كما شاركتها في خاصّيّة الاستثناء الذي يُعدّ المنهج الأساس في ثبوت أحكام الحاجة. غير أنّها فارقت الحاجة في كونها تُراعي ما ثبت بالمشقّة القصوى فترفعها، وهذا ما لا تقوى عليه الحاجة. كما فارقت الحاجة الرّخصة في كونها تثبت ولو بزوال العُدْر إذا كانت تنشُد مصلحةً عامّة، وهذا ما لا تقوى عليه الرّخصة.

* إنّ المشقّة الخارجة عن المعتاد - وهي المعترّبة في جلب الرّخص والتخفيفات - منها ما يتّصل بالضروريّ، ومنها ما يتّصل بالحاجي. وما تعلق منها بالحاجي، هو ما كان متوسطًا بين المشقّة القصوى والدنيا، أو قارب المشقّة القصوى في بعض الأحيان... فإذا عزّ التحقّق والتأكّد في إدراج مشقّة ما تحت نوعٍ معيّن؛ فالمرجع إلى الظنّ والتقريب ما أمكن؛ فإنه مسلك شرعيّ تعبّد الله تعالى به عباده في كثير من مناحي الشريعة.

* رفع الحرج - بضربيه - يتعلّق بالحاجة: فمن حيث كونه مرفوعاً بعد وقوع الفعل؛ فإنه يدخل ضمن أحكام الحاجة الخاصة التي تقوى على إباحة ترك الواجب وفعل المحرم مع الاقتصار على موضع الحاجة فيه. ومن حيث كونه مرفوعاً قبل وقوع الفعل؛ وهو الذي يتعلّق بما شرع من الأحكام، مبنياً على التخفيف ابتداءً؛ فإنه يكون قد التقى مع الحاجة العامّة

فيما يكون تحت أحكامها؛ من مثل إباحة مختلف تلك العقود المستثناة من الأصول قبل وقوع الحرج والمشقة على الناس.

* أما عن قاعدة الاستثناء في الشرع؛ فإن ما يتعلّق منه بالحاجيات: هو ما كان معقول المعنى، سواء أكان مستثنى من قاعدة كليّة، أم كان قاعدةً مستفحةً مبتدأة؛ وهذا يدلّ على أنّ الحاجيات معلّلة في الغالب، وأنها متعلّلة المعاني لِمَنْ أَعْمَلَ النظرَ في تحصيلها.

* إنّ ممّا يزيد في بيان أهمية الحاجة ومكانتها في التشريع؛ ارتكاز كثير من الأدلة الكلية على اعتبارها، بل وتعدّ الحاجة أحياناً من المواد الأولية لبعض تلك الأدلة، لا سيّما الأدلة العقلية منها:

* فالمصالح المرسلّة التي لم يشهد لها دليلٌ خاص بالاعتبار ولا بالإلغاء، إذا كان مرتكزها من جنس الحاجيات الذي يكون معقول المعنى وقابلاً للتعليل، أو من جنس الحاجات العامّة التي تتضمّن تحقيق منافع للخلق؛ فإن ذلك ممّا يجعلها في غاية الاعتبار، ويؤيّد الأخذ بها والاستمسك بمقتضاها.

* والاستحسان - بمعناه الاصطلاحيّ - الذي لا يبيد كثيراً عن المعنى العامّ للحاجيات؛ فإنّ من أقسامه ما يقوم أساساً على اعتبار الحاجة فيه؛ كالعمل بالاستحسان في اليسير، والاستحسان للمصلحة؛ فإنّ كليهما يقصدان إلى إحلال التوسعة، ورفع الحرج والمشقة عن المكلفين. كما أن الأصول المصلحية التي كانت عمدهً للمالكية في كثير ممّا بنوا الاستحسان عليه: كقاعدة المعروف، وقاعدة الرفق؛ ترجع أساساً إلى تحقيق منافع التوسعة والتيسير، ودفع شرور المشقة والحرج؛ وهذا عين معنى الحاجيات.

* وكذلك العرف، فإنه يُعتبر - في التشريع - وسيلةً وأداةً لمراعاة حاجات الناس؛ لأنه إذا تغيّرت حاجات الناس، ولم يتغيّر العرف تبعاً لتلك الحاجات؛ صارت تُلجّح في تحقيقها؛

فإن لم تُراع حينها دخل الحرج والمشقة على الناس. كما أن اعتبار العرف في الفتوى والقضاء خاصة، مما يُلبّي حاجات الناس؛ فكلّما كان المجتهد أكثر اتصالاً بالناس وأعرف بأحوالهم وتقاليدهم وعاداتهم؛ كان رأيه مقدّمًا في الفتوى والقضاء؛ لأنه إذ ذاك يكون أميل إلى الرفق بالناس، وأقرب إلى العدل والإنصاف.

* وكذلك الذرائع؛ فمن حيث السد؛ فإن أصل ذلك في شريعتنا يرجع إلى رفع تشديدات شرائع الأمم السابقة، وهو بذلك يؤكّد المبدأ العام الذي تتشكّل عليه الحاجيات في هذه الشريعة؛ إذ مفهومها هو إحلال التوسعة والتخفيف، ورفع المشقة ودفع الحرج عن الناس. أمّا من حيث فتح الذرائع فيما كان أصله ممنوعًا؛ فإنه يسيرٌ - إلى حدّ بعيد - على نهج كثير من الحاجيات التي استثنيت في الأصل من أمر ممنوع؛ كإباحة جملة من عقود المعاملات. فالذرائع التي صورتها هكذا، بحيث إن لم تُفتح ضاع على الناس نفعها؛ فإنّ ضياعها يؤدّي إلى نزول مشقة وحرج بالناس. وعليه؛ فمراعاتها بالفتح طريقٌ للتوسعة على الناس والتخفيف عنهم؛ وهو عينٌ معنى الحاجيات.

* إنّ الرّخص المبنية على حاجات الناس، لها أصولٌ؛ ويُقاس عليها غيرها عند الاشتراك في علة الحكم.

* إنّ اعتبار الحاجة في كثير من الأدلّة الشرعية الكلية، جعلها تشغل حيّزًا كبيرًا من فروع الفقه الناتجة عن تلك الأدلّة؛ فهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات.

* والحاجة، كما أن لها أثرًا في الفروع الفقهية؛ فإن لها علاقةً بالمقاصد الشرعية، فهي تتقاطع معها في وصف الفطرة؛ التي هي من أعظم أوصاف الشريعة، والتي تنبني عليها المقاصد؛ والشارع الحكيم يعلم ما جُبل عليه الإنسان من الضعف والعجز؛ ولذلك نجد

شَرَعَ له من الأحكام ما يُناسب مقام ضعفه وعجزه؛ فرفع عنه ما يُحرجه ويشقُّ عليه. كما أنّ استقراء الشريعة دَلَّ على أنّ السّماحة واليسر من مقاصد الدّين. ومن المقاصد العامّة التي تتجلّى فيها أحكام الحاجيات أيضاً، مقصد العدل؛ وهو ما كان بمعنى الاعتدال والتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط.

* والحاجة، كما كان لها علاقة بالمقاصد العامّة؛ فإنّ لها علاقةً كذلك بمراتب المقاصد، لا سيّما الضرورية منها؛ فالأمور الحاجية هي فروع دائرة حول الأمور الضرورية ومبنية عليها. كما أنّ اختلال الضروريّ يلزم منه اختلال الحاجي، ولا يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروريّ بإطلاق، وكذلك قد يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروريّ بوجه ما.

* إنّ للحاجة أثراً كبيراً في مسألة الموازنة والترجيح بين المصالح والمفاسد، وإنّ كثيراً من التّرجيحات مبنيّة على أساسها، وإنّ أثرها واضحٌ في كثير من الأصول التي تعتبر الحاجة وتستند إلى أصلها، حتى إنّ أثرها ليشمل عدداً كبيراً من أبواب الفقه المبنية على تلك الأصول.

* وما يُكَمِّل بناءً نظرية الحاجة هو توفُّر جملةٍ من القواعد الفقهية والأصولية والمقاصدية التي تزيد في بيان أهمّية هذه النظرية، وبيان مدى انتشار فروعها في مختلف أبواب الشريعة أصولاً وفروعاً.

الفهارس العامّة

وفيها:

فهرس الآيات القرآنية الكريمة

فهرس الأحاديث النبويّة الشريفة والآثار

قائمة المصادر والمراجع

فهرس المحتويات

فهرس الآيات القرآنية الكريمة

- الآية الصفحة
- ﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ ﴾ [البقرة: 127] 266
- ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخَيْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [البقرة: 173] 40
- ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ﴾ [البقرة: 178] 285
- ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ [البقرة: 184] 286
- ﴿ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ﴾ [البقرة: 185] أ
- ﴿ وَمَنْ كَانَ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ [البقرة: 185] 235
- ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ [البقرة: 185] 104، 41
- ﴿ ثُمَّ آتَمُوا الصِّيَامَ إِلَىٰ اللَّيْلِ ﴾ [البقرة: 187] 134
- ﴿ وَسِعَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ ﴾ [البقرة: 219] 289
- ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾ [آل عمران: 19] 214
- ﴿ وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا ﴾ [آل عمران: 103] 247
- ﴿ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّفَهَاءَ الَّذِينَ هُمْ يُوقِنُونَ أَنَّكُمْ كُفْرًا فَمَا تَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ جَعَلَ لِكُلِّ فِتْنَةٍ مَّا وَرَافِقُهَا وَأَنزَلْنَا فِيهَا الرِّزْقَ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ [النساء: 05] 72
- ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ ﴾ [النساء: 11] 66

﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ ﴾ [النساء: 28] 104

﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾ [النساء: 29] 232

﴿ وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ﴾ [النساء: 36] ب

﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَايِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً

فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾ [النساء: 43] 298 ، 286

﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ﴾ [النساء: 43]

231

﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾

[النساء: 101] 233

﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ [النساء: 101]

233

﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكُتُبَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ﴾ [المائدة:

5] 219

﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا ﴾ إلى قوله: ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا ﴾ [المائدة:

6] 300

﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [المائدة: 6] 103

﴿ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ [الأعراف: 157] 90

﴿ لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ ﴾ [التوبة: 42] 242

﴿ لَيْسَ عَلَى الضَّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا

نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ [التوبة: 91] 103

- ﴿ مَا كَانُوا يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا ﴾ [يوسف: 108] [68]
- ﴿ وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ ﴾ (٧٢) ﴿ [يوسف: 72] [107]
- ﴿ لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ (٧٢) ﴿ [الحجر: 72] أ
- ﴿ لَمْ تَكُونُوا بِأَلْبَسِقِ الْأَنْفُسِ ﴾ [النحل: 7] [131]
- ﴿ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ ﴾ [النحل: 9] [242]
- ﴿ وَمِنْهَا جَائِرٌ ﴾ [النحل: 9] [242]
- ﴿ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ ﴾ [النحل: 26] [266]
- ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ﴾ [النحل: 90] [253]
- ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ ﴾ [النحل: 126] [285]
- ﴿ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا ﴾ (٧٧) ﴿ [الكهف: 77] [106]
- ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ (٢٥) ﴿
- [الأنبياء: 25] ب
- ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ (١٠٧) ﴿ [الأنبياء: 107] [246, 91]
- ﴿ وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: 78] [103, 41]
- ﴿ قُلْ لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ﴾ [النور: 30] [84]
- ﴿ لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ ﴾ [النور: 61] [103]

- ﴿ قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ بِكَ بِحُجَّتِكَ أَلَّا تَكُونَ مِنَ الْمَكْذُوبِينَ ﴾ [القصص: 27]
- 326، 106
- ﴿ وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ﴾ [لقمان: 15] 194
- ﴿ وَأَمْرًا مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأحزاب: 50] 156
- ﴿ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ ﴾ [فاطر: 32] 243
- ﴿ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ [ص: 26] 252
- ﴿ وَلَكُمْ فِيهَا مَنْفَعٌ وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ ﴾ [غافر: 80] 109
- ﴿ وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ ﴾ [غافر: 80] 5
- ﴿ أَقْرَبَتْ مِنْ اتِّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عَاوِجٍ ﴾ [الجاثية: 23] 144
- ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ [الذاريات: 56] أ
- ﴿ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا ﴾ [الحشر: 9] ... 110
- ﴿ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَارْتُدَّنَّ أَجُورَهُنَّ ﴾ [الطلاق: 6] 326، 106
- ﴿ فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٥﴾ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٦﴾ ﴾ [الشرح: 5 و 6] 104

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة والآثار

الصفحة	الحديث والأثر
235	«أَدَّتَا رسولُ الله صلى الله عليه وسلم بالرحيل عام الفتح...»
232	«احتلمتُ في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل...»
278	«أعطاه دينارًا يشتري له به شاةً، فاشترى له به شاتين...»
66	«الثلث، والثلث كثير...»
69	«السفر قطعة من العذاب»
242، 134	«القصدَ القصدَ تبلغوا»
304	«أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت، إلا أنه خُفِّفَ عن الحائض»
291، 283، 129، 54	«أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم رخص في العرايا بخرصها»
306	«أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم رخص لعبد الرحمن بن عوف، والزيير في قميص...»
273	«أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع العنب حتى يسودَّ وعن...»
295	«أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يكره النوم قبل العشاء والحديث بعدها»
111	«إنَّ أحبَّ الدين إلى الله الحنيفيةُ السمحةُ»
111، 41	«إنَّ الدين يُسرُّ، ولن يُشادَّ الدينُ أحدٌ إلا غلبه»
70	«إنَّ الله قد تجاوز عن أممي الخطأ والنسيان...»

- «إِنَّ مِنْكُمْ مُنْفَرِينَ، فَأَيُّكُمْ مَا صَلَّى بِالنَّاسِ فَلْيَتَحَوَّزْ..... 111، 114
- «إِنَّ هَذِهِ السُّوقَ يَخَالِطُهَا اللَّغْوُ وَالْكَذِبُ، فَشُوبُوهَا بِالصَّدَقَةِ»..... 323
- «انظُرْ إِلَيْهَا؛ فَإِنَّهُ أَحْرَى أَنْ يُؤَدِمَ بَيْنَكُمَا»..... 84
- «إِنَّهُ لَا يَجِلُّ مَالٌ أَمْرِي إِلَّا بِطَيْبِ نَفْسٍ مِنْهُ»..... 276
- «تَوْبٌ بِالصَّلَاةِ- يَعْنِي صَلَاةَ الصُّبْحِ - فَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ...»..... 297
- «جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ...أَرَادَ أَنْ لَا يُخْرِجَ أُمَّتَهُ»..... 234
- «حَدَّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ»..... 145
- «حَرَّمَ اللَّهُ مَكَّةَ فَلَمْ نَجَلِّ لِأَحَدٍ قَبْلِي... فَقَالَ: إِلَّا الْإِذْحَرَ»..... 113
- «خُذُوا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا تَطِيقُونَ، فَإِنَّ اللَّهَ لَنْ يَمَلَّ حَتَّى تَمْلُوا»..... 134
- «خَيْرُ الصَّدَقَةِ مَا كَانَ عَنْ ظَهْرِ غِنَى»..... 289
- «دِينُ اللَّهِ يَسِرُّ»..... 41
- «رُبَّمَا مَشَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي نَعْلٍ وَاحِدَةٍ»..... 297
- «صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ، فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ»..... 233
- «صَلِّ قَائِمًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَقَاعِدًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَعَلَى جَنْبٍ»..... 302، 286، 232
- «عَلَيْكُمْ هَدِيًّا قَاصِدًا»..... 243
- «فَأَقَامَ الْفَجْرَ حِينَ انشَقَّ الْفَجْرُ، وَالنَّاسُ لَا يَكَادُ يَعْرِفُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا...»..... 131
- «فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ..»..... 276
- «فَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَهَادَةَ خُزَيْمَةَ بِشَهَادَةِ رَجُلَيْنِ»..... 157

- 284.....«فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبعث عبد الله بن رواحة فيحرص بينه وبينهم»
- 6«كان رسولُ الله صلى الله عليه وسلم أَمَلَكُكُمْ لِإِزِيهِ»
- 296«كان رسولُ الله صلى الله عليه وسلم يَلْتَفِتُ في صَلَاتِهِ يَمِينًا وَشِمَالًا...»
- 115«كان ينام أوّل الليل، ويُحيي آخره، ثم إن كانت له حاجة ...»
- 278«كانت تَرعى غَنَمًا بسلع؛ فأصيّبت شاةً...» فقال: «كُلوها»
- 297«كنا نُنهي أن نَصَفَّ بين السواري ...»
- 65«لا تبع ما ليس عندك»
- 172«لا ضرر ولا ضرار»
- 319«لا يحلُّ لرجل أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليالٍ...»
- 173، 118.....«لا يُصلح الناسَ إلاّ ذاك»
- 297«لا يمشِ أحدكم في نعل واحدة، لِيُخَفِّهَما جميعًا، أو لِيَتَعَلِّهَما جميعًا»
- 111«لولا أن أشقّ على أمّتي؛ لأمرتهم بالسّواك مع كلّ صلاة»
- 111«لولا أن أشقّ على أمّتي؛ لأمرتهم بالصلاة هذه الساعة»
- 326، 113«ما بعث الله نبيًّا إلا رعى الغنم...»
- 116«ما من إمام يُغلق بابه دون ذوي الحاجة والحلّة...»
- 238.....«مطل الغني ظلم، فإذا أتبع أحدكم على ملي فليتبّع»
- 115«من أراد الحجَّ فليتعجّل؛ فإنه قد يمرض المريضُ... وتعرضُ الحاجةُ»
- 301، 273، 113، 65«مَن أسلف في شيء فليُسلف في كيل معلوم ...»

- «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام بغير إزار، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل حليلته الحمام...» 323
- «من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها، لا كفارة لها إلا ذلك» 70
- «نعم، ولن تجزي عن أحدٍ بعدك» 157
- «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الظروف، فقالت الأنصار: إنه لا بد لنا منها، قال: «فلا إذن.»» 292
- «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوصال» 134
- «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، نهى البائع والمبتاع» 273
- «هو اختلاسٌ يختلسه الشيطانُ من صلاة العبد» 296
- «وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم» 303
- «وجدني في أهل غنيمَةٍ بِشَقٍّ...» 131
- «وقال الثالث: اللهم إني استأجرت أجيلاً بفرق أرز...» 277
- «يَا قَيْصَةَ إِنَّ الْمَسْأَلَةَ لَا تَحِلُّ إِلَّا لِأَحَدٍ ثَلَاثَةً...» 319، 114، 55
- «يسراً ولا تُعسراً...» 111
- «ينهى عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة...» 183

قائمة المصادر والمراجع

- 1- الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، علّق عليه: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط 1، 1424هـ-2003م.
- 2- آل تيمية، المسوّدة في أصول الفقه، ت: أحمد بن إبراهيم الذروي، دار الفضيلة، الرياض، ط 1، 1422هـ-2001م.
- 3- الأبياري، عليّ بن إسماعيل، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، ت: عليّ بسّام، دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت، ط 1، 1432هـ-2011م.
- 4- أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ت: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1421هـ-2001م.
- 5- أحمد الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط 1، 2008م-1429هـ.
- 6- أحمد الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة، دار الأمان، الرباط، المغرب، ودار السلام، القاهرة، مصر، ط 1، 1430هـ-2009م.
- 7- أحمد الريسوني، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط 1، 2009م.
- 8- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط 3، 1430هـ-2009م.

- 9- أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، صحّحه وعلّق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، سوريا، ط 9، 1432هـ - 2011م.
- 10- أحمد فهمي أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء، مطبعة الأزهر، 1947م.
- 11- أحمد كافي، الحاجة الشرعية، حدودها وقواعدها، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 2004م-1424هـ.
- 12- الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ت: محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، ط 1، 1406هـ / 1986م.
- 13- الألباني، تمام المنة في التعليق على فقه السنة، دار الراجحة للنشر والتوزيع، الرياض، ط 4، 1417هـ.
- 14- الألباني، صحيح وضعيف سنن الترمذي، مصدر الكتاب: برنامج منظومة التحقيقات الحديثية، من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية.
- 15- الألباني، صحيح وضعيف سنن أبي داود، مصدر الكتاب: برنامج منظومة التحقيقات الحديثية، من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية.
- 16- الألباني، صحيح وضعيف سنن ابن ماجه، مصدر الكتاب: برنامج منظومة التحقيقات الحديثية، من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية.
- 17- الألباني، صحيح وضعيف سنن النسائي، مصدر الكتاب: برنامج منظومة التحقيقات الحديثية، من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية.

- 18- الألباني، ضعيف أبي داود، مؤسّسة غراس للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 1423هـ.
- 19- الباجي، أبو الوليد، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ت: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، تونس، 1429هـ-2008م.
- 20- الباجي، أبو الوليد، المنتقى شرح الموطأ، نشر مطبعة السعادة، مصر، ط 1، 1332هـ.
- 21- البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط 1، 1422هـ.
- 22- أبو بكر الشاشي، محاسن الشريعة في فروع الشافعية، ت: محمد علي سمك، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1428هـ-2007م.
- 23- البكري الدميّطي، إعانة الطالبين على حلّ ألفاظ فتح المعين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1418 هـ - 1997 م.
- 24- البهوتي، كشف القناع على متن الإقناع، دار الكتب العلمية.
- 25- البيهقي، السنن الكبرى، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 3، 1424 هـ - 2003 م.
- 26- الترمذي، سنن الترمذي، ت: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998 م.
- 27- ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية، ط 1، 1408هـ - 1987م.

- 28- ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، نشر مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية 1416هـ/1995م.
- 29- الجرجاني، التعريفات، ت: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1403هـ - 1983م.
- 30- ابن جزى، القوانين الفقهية، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1982م.
- 31- الجصاص، أبو بكر الرازي، الفصول في الأصول، الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية، ط 2، 1414هـ - 1994م.
- 32- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1414هـ - 1994م.
- 33- الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1407هـ - 1987م.
- 34- الجويني، البرهان في أصول الفقه، ت: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1418هـ - 1997م.
- 35- الجويني، التلخيص في أصول الفقه، ت: الدكتور عبد الله جولم النيبالي، وشبير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط 2، 1428هـ - 2007م.
- 36- الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم (الغيثي)، ت: عبد العظيم الديب، دار مكتبة إمام الحرمين، ط 2، 1401هـ.
- 37- الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم (الغيثي)، ت: عبد العظيم الديب، دار المنهاج، بيروت، لبنان، ط 1، 1432هـ - 2011م.

- 38- حاتم باي، الأصول الاجتهادية التي يُبنى عليها المذهب المالكيّ، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط 1، 1435هـ-2014م.
- 39- الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، ت: مصطفى عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1411هـ - 1990م.
- 40- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
- 41- حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلاميّ، مكتبة المتنبّي، القاهرة، 1981م.
- 42- الخطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط 3، 1412هـ - 1992م.
- 43- الحكيم الترمذيّ، إثبات العلل، ت: خالد زهري، نشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط 1، 1998م.
- 44- حلولو، التوضيح في شرح التنقيح، المطبعة التونسية، تونس، 1328هـ.
- 45- الحمويّ، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط 1، 1405هـ - 1985م.
- 46- الخرشبي، شرح مختصر خليل، دار الفكر للطباعة، بيروت.
- 47- أبو داود، سنن أبي داود، ت: شعيب الأرناؤوط، محمّد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط 1، 1430هـ - 2009م.
- 48- الدردير، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، دار المعارف، القاهرة.
- 49- الدردير، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، دار الفكر.
- 50- ابن دقيق العيد، أحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، مطبعة السنّة المحمّدية.

- 51- الدّميري، النجم الوهاج في شرح المنهاج، ت: لجنة علمية، دار المنهاج، جدة، ط1، 1425هـ - 2004م.
- 52- الرازي، المحصول، ت: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3، 1418هـ - 1997م.
- 53- ابن رجب، القواعد، دار الكتب العلمية.
- 54- ابن رشد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، ت: د محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1408هـ - 1988م.
- 55- ابن رشد، المقدمات الممهّدة، ت: الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1408هـ-1988م.
- 56- رشيد رضا، تفسير المنار، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.
- 57- ابن رشيقي المالكي، لباب المحصول في علم الأصول، ت: محمد غزالي عمر جابي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1422هـ-2001م.
- 58- الرصاع، محمد بن قاسم، الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية. (شرح حدود ابن عرفة للرصاع)، المكتبة العلمية، ط1، 1350هـ.
- 59- الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، ط1404هـ/1984م.
- 60- الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتي، ط1، 1414هـ - 1994م.
- 61- الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1405هـ - 1985م.

- 62- الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، المطبعة الكبرى
الأميرية، بولاق، القاهرة، ط 1، 1313هـ.
- 63- زين العابدين العبد محمد النور، رأي الأصوليين في المصالح المرسله والاستحسان
من حيث الحجية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات
العربية المتحدة، ط 1، 1425هـ-2004م.
- 64- السبكي، عبد الوهاب، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط 1،
1411هـ-1991م.
- 65- السبكي، عبد الوهاب، الإبهاج شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت،
1416هـ - 1995م.
- 66- السرخسي، أصول السرخسي، دار المعرفة، بيروت.
- 67- السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، 1414هـ - 1993م.
- 68- سعد بن ناصر الشثري، شرح الورقات في أصول الفقه، دار كنوز إشبيليا للنشر
والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1425هـ-2005م.
- 69- ابن السمعاني، القواطع في أصول الفقه، ت: أبو سهيل صالح حمودة، دار
الفاروق، عمان، الأردن، ط 1، 1432هـ-2001م.
- 70- السيد سابق، فقه السنّة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 3، 1397
هـ - 1977 م.
- 71- السيوطي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط 1، 1411هـ -
1990م.
- 72- ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، ت: الدكتور حميد بن
محمد لحمّر، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2011م.

- 73- الشاطبي، الاعتصام، ت: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط 1، 1412هـ - 1992م.
- 74- الشاطبي، الموافقات، ت: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن القيم، الرياض، السعودية - دار ابن عفان، القاهرة، مصر، ط 2، 1427هـ - 2006م.
- 75- الشاطبي، الموافقات، (تحقيق: د. عبد الله دراز)، دار الفكر العربي.
- 76- الشافعي، الأم، طبعة دار المعرفة، بيروت، 1410هـ - 1990م.
- 77- الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط 1، 1415هـ - 1994م.
- 78- الشنقيطي، سيدي عبد الله بن إبراهيم، نشر البنود على مراقبي السعود، ت: فادي نصيف وطارق يحيى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 2، 1426هـ - 2005م.
- 79- الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ت: الشيخ أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، دمشق، ط 1، 1419هـ - 1999م.
- 80- ابن أبي شيبة، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، ت: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 1409هـ.
- 81- الشيرازي، أبو إسحاق، شرح اللمع، ت: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط 2، 1433هـ - 2012م.
- 82- صالح بن حميد، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، ضوابطه وتطبيقاته، د ط، 1401-1402هـ / 1981-1982م.
- 83- صلاح الصاوي، وقفات هادئة مع فتوى إباحة القروض الربوية لتمويل شراء المساكن في المجتمعات الغربية، دار الأندلس الخضراء، جدة.

- 84- الطوفي، شرح مختصر الروضة، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1407هـ/1987م.
- 85- ابن عابدين، رد المختار، دار الفكر، بيروت، ط2، 1412هـ - 1992م.
- 86- ابن عاشور، التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
- 87- ابن عاشور، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، مطبعة النهضة، تونس، ط1، 1341هـ.
- 88- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ت: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط3، 1432هـ-2011م.
- 89- ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، ت: محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2، 1400هـ/1980م.
- 90- عبد الحكيم السعدي، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط3، 1430هـ-2009م.
- 91- عبد الرحمن السعدي، القواعد والأصول الجامعة والفروق والتفاسيم النافعة، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، ط2، 1410هـ.
- 92- عبد الرحمن السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط2، صفر 1429هـ.
- 93- عبد الرحمن الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 1421هـ - 2000م.
- 94- عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي.

- 95- عبد الله بن بيّة، أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدّة، السعودية، ط1، 1427هـ-2007م.
- 96- عبد الله بن بيّة، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، مركز الدراسات والأبحاث للرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، المملكة المغربية، الطبعة الأولى: 1433هـ - 2012م.
- 97- عبد الله بن بيّة، الفرق بين الضرورة والحاجة،-تطبيقاً على بعض أحوال الأقليات المسلمة- ، بحث نُشر في مجلة دراسات اقتصادية إسلامية، التابعة للمعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، المنبثق عن البنك الإسلامي للتنمية بجدّة، العدد الأوّل، رجب: 1421هـ.
- 98- عبد الله بن بية، مشاهد من المقاصد، دار وجوه، الرياض، السعودية، ط1: 1431هـ - 2010م.
- 99- عبد الله بن بية، مقاصد المعاملات ومراصد الوقعات، مؤسّسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ط2، 2010م.
- 100- عبد الوهاب بن نصر البغدادي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، ت: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ط 1، 1420هـ - 1999م.
- 101- عبد الوهاب بن نصر البغدادي، التلقين في الفقه المالكيّ، ت: محمّد ثالث سعيد الغاني، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1431/1432هـ-2010م.
- 102- عبد الوهاب خلاّف، علم أصول الفقه، دار الحديث، القاهرة، 1423هـ- 2003م.
- 103- العتيبي، العتيبيّة مع شرحها البيان والتحصيل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 2، 1408 هـ - 1988 م.

104- ابن عثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، دار ابن الجوزي، ط1،
1422هـ-1428هـ.

105- ابن العربي، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1424
هـ - 2003 م.

106- ابن العربي، عارضة الأحمدي بشرح صحيح الترمذي، دار الكتب العلمية،
بيروت، لبنان.

107- ابن العربي، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، ت: الدكتور محمد عبد الله
ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992 م.

108- ابن العربي، المحصول في أصول الفقه، ت: حسين علي اليدري، وسعيد فودة،
دار البيارق، عمان، ط1، 1420هـ - 1999م.

109- العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ت: نزيه كمال حماد،
وعثمان جمعة ضميرية، دار القلم، دمشق، ط1، 1421هـ-2000م.

110- العطار حسن بن محمد، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع
الجوامع، دار الكتب العلمية.

111- ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ت: عبد السلام عبد الشافي
محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ.

112- علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، منشورات مؤسسة علال
الفاسي، ط5: 1429هـ - 2008م.

113- عيش، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت،
1409هـ/1989م.

114- عمر الجيدي، العرف والعمل في المذهب المالكي، ومفهوما لى علماء
المغرب، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب.

- 115- عمر الجيدي، محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، منشورات عكاظ، الرباط، 2012م.
- 116- العميري القاضي، الأمليات الفاشية من شرح العمليّات الفاسية (مخطوط الخزانة الملكيّة رقم 2736).
- 117- الغزالي، أبو حامد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ت: محمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1390هـ - 1971م.
- 118- الغزالي، أبو حامد، المستصفي من علم الأصول، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط 1، 1413هـ - 1993م.
- 119- فاديغا موسى، أصول فقه الإمام مالك، أدلته العقلية، دار التدمرية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1428هـ - 2007م.
- 120- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.
- 121- فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسّسة الرسالة ناشرون، دمشق - سوريا-، بيروت - لبنان-، ط 3، 1429هـ - 2008م.
- 122- ابن فرحون، تبصرة الحكّام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، مكتبة الكليات الأزهرية، ط 1، 1406هـ - 1986م.
- 123- فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، دار السلام، جمهورية مصر العربية، ط 2، 1435هـ - 2014م.
- 124- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقشوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 8، 1426هـ - 2005م.

- 125- ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، نشر: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1423هـ-2002م.
- 126- ابن قدامة المقدسي، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، ط1، 1414هـ-1994م.
- 127- ابن قدامة المقدسي، المغني، مكتبة القاهرة، 1388هـ-1968م.
- 128- القرافي، الذخيرة، ت: محمد حجّي وسعيد أعراب ومحمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994م.
- 129- القرافي، شرح تنقيح الفصول، ت: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1393هـ-1973م.
- 130- القرافي، الفروق (أنوار البروق في أنواع الفروق)، عالم الكتب، بيروت.
- 131- القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، مكتبة نزار الباز، مكة، ط2، 1418هـ.
- 132- القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، دراسة وتحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1416هـ-1995م.
- 133- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ - 1964م.
- 134- ابن القصار المالكي، المقدمة في الأصول، تعليق: محمد بن الحسين السليمان، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2008م.
- 135- ابن القيم، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ - 1991م.

- 136- ابن القيم، إغاثة اللفهان من مصايد الشيطان، ت: محمد حامد الفقهي، مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية.
- 137- ابن القيم، الطرق الحكمية، مكتبة دار البيان.
- 138- الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط 2، 1406هـ - 1986م.
- 139- الكفوي، أبو البقاء، الكليات، ت: د. عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق - سوريا، بيروت - لبنان، ط 2، 1432هـ - 2011م.
- 140- ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ت: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، محمد كامل قره بللي، عبد اللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، ط 1، 1430هـ - 2009م.
- 141- مالك بن أنس، موطأ الإمام مالك، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1406هـ - 1985م.
- 142- مجمع اللغة العربية: (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار)، المعجم الوسيط، دار الدعوة، القاهرة.
- 143- محمد الأمين الشنقيطي، نثر الورود على مراقي السعود، ت: الدكتور محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي، دار المنارة، جدة، السعودية، ط 3، 1423هـ - 2002م.
- 144- محمد الخضري، أصول الفقه، دار الحديث، القاهرة.
- 145- محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، دار الصفاء، الجزائر العاصمة، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط 1، 1421هـ - 2000م.
- 146- محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، 1417هـ.

- 147- محمد أبو زهرة، مالك، دار الفكر العربي، القاهرة.
- 148- محمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة، الرياض، السعودية، ط 1: 1418 هـ - 1998 م.
- 149- محمد علي حسين، تهذيب الفروق والقواعد السننية في الأسرار الفقهيّة، عالم الكتب، بيروت.
- 150- محمد بن علي الحِصْنِي، الدّرّ المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، ت: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، ط 1، 1423 هـ - 2002 م.
- 151- محمّد الولاقي، إيصال السالك إلى أصول مذهب الإمام مالك، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط 1، 1427 هـ - 2006 م.
- 152- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007 م.
- 153- المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، ت: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- 154- مسلم، صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 155- مسلم الدوسري، عموم البلوى، دراسة نظرية تطبيقية، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة السعودية، الطبعة الأولى: 1420 هـ - 2000 م.
- 156- مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ط 2، 1425 هـ - 2004 م.
- 157- المقرئ، القواعد، ت: محمد الدردايي، دار الأمان، الرباط، 2012 م.
- 158- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ.

- 159-المؤاوق، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، ط 1، 1416هـ-1994م.
- 160-الموسوعة الفقهية الكويتية، الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط (من 1404 - 1427 هـ).
- 161-ميارة، الإتقان والإحكام في شرح تحفة الحكام المعروف بشرح ميارة، دار المعرفة.
- 162-ابن نجيم، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1419هـ - 1999م.
- 163-نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي، الصحاح في اللغة، دار الحضارة العربية، بيروت.
- 164-النسائي، السنن الصغرى النسائي، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط 2، 1406هـ - 1986م.
- 165-النسفي، المستصفي (مخطوط بدار الكتب المصرية)؛ نقلاً عن العرف والعادة لأحمد فهمي أبو سنة.
- 166-النفراوي، أحمد بن غانم، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، 1415هـ - 1995م.
- 167-نور الدين الخادمي، الحاجة الشرعية، بحث منشور في مجلة العدل، عن وزارة العدل السعودية، العدد 14، السنة الرابعة، ربيع الآخر 1423هـ.
- 168-النووي، منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، ت: عوض قاسم أحمد عوض، دار الفكر، ط 1، 1425هـ/2005م.
- 169-ابن الهمام، فتح القدير، دار الفكر.

- 170- ابن الوكيل، الأشباه والنظائر، ت: أحمد بن محمد العنقري وعادل بن عبد الله الشويخ، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، ط 2، 1418هـ.
- 171- الونشريسي، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1401هـ.
- 172- وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، سورية، ت: 1428هـ-2007م.
- 173- وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، سورية، ط 4.
- 174- وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 4، ت: 1405هـ-1985م.
- 175- يعقوب الباسين، قاعدة: المشقة تجلب التيسير، دار الرشد، الرياض، السعودية، ط 1، 1424هـ-2003م.
- 176- يوسف احميتو، مبدأ اعتبار المال في البحث الفقهي، نشر مركز النماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط 1، 2012م.
- 177- يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، سوريا، وبيروت، لبنان، ط 1، 1432هـ، 2011م.
- 178- يوسف القرضاوي، فوائد البنوك هي الربا الحرام، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 2، 1995م.

فهرس المحتويات

المقدمة:	أ.....
الفصل الأول: ماهية الحاجة الشرعية.....	1.....
المبحث الأول: مفهوم النظرية.....	2.....
المطلب الأول: النظرية في اللغة.....	2.....
المطلب الثاني: النظرية في الاصطلاح.....	2.....
المبحث الثاني: مفهوم الحاجة ، وأسمائها والألفاظ ذات الصلة.....	5.....
المطلب الأول: مفهوم الحاجة.....	5.....
المطلب الثاني: أسماء الحاجة، والألفاظ ذات الصلة.....	29.....
المبحث الثالث: الضرورة والفروق بينها وبين الحاجة.....	36.....
المطلب الأول: مفهوم الضرورة.....	36.....
المطلب الثاني: الفروق بين الضرورة والحاجة.....	38.....
الفصل الثاني: مقومات الحاجة.....	49.....
المبحث الأول: أنواع الحاجة.....	50.....

- 50.....المطلب الأول: أنواع الحاجة من حيث العموم والخصوص.
- 53.....المطلب الثاني: أنواع الحاجة من حيث التسبب فيها وعدمه.
- 56.....المطلب الثالث: أنواع الحاجة من حيث التحقق والانتظار.
- 57.....المطلب الرابع: أنواع الحاجة من حيث مرتبتها في سلم المصالح.
- 60.....المطلب الخامس: أنواع الحاجة من حيث الندرة والتكرار.
- 63.....المبحث الثاني: أسباب الحاجة.
- 64.....المطلب الأول: أسباب الحاجة المتعلقة بالمصالح العامة.
- 68.....المطلب الثاني: أسباب الحاجة المتعلقة بالأعذار الطارئة.
- 75.....المبحث الثالث: شروط اعتبار الحاجة.
- 76.....المطلب الأول: الشرط الأول: أن تكون الحاجة ثابتة.
- 78.....المطلب الثاني: الشرط الثاني: أن لا يؤدي اعتبار الحاجة إلى مخالفة مقاصد الشرع.
- 80.....المطلب الثالث: الشرط الثالث: أن لا يؤدي اعتبار الحاجة إلى إبطال الضرورة.
- 83.....المبحث الرابع: ضوابط الحاجة.
- 83.....المطلب الأول: الضابط الأول: أن تُقدّر الحاجة بقدرها.
- 87.....المطلب الثاني: الضابط الثاني: أن لا تخرج الحاجة عن مجال إعمالها.

- 88...المطلب الثالث: الضابط الثالث: أن لا تبيح الحاجة ما لا تُبيحه الضرورة من باب أولى...
- 90...المبحث الخامس: آثار اعتبار الحاجة.....
- 91...المطلب الأول: الأثر الأول: جلب المصالح ودرء المفاسد.....
- 92...المطلب الثاني: الأثر الثاني: مخالفة القياس بالاستثناء من القواعد العامة.....
- 94...المطلب الثالث: الأثر الثالث: تشريع الرخص.....
- 95...المطلب الرابع: الأثر الرابع: مراعاة أعراف الناس وعاداتهم.....
- 97...المبحث السادس: حكم تعارض الحاجات.....
- 101...الفصل الثالث: مكانة الحاجة في التشريع الإسلامي.....
- 102...المبحث الأول: أدلة اعتبار الحاجة.....
- 102...المطلب الأول: أدلة اعتبار الحاجة من القرآن الكريم.....
- 110...المطلب الثاني: أدلة اعتبار الحاجة من السنة النبوية الشريفة.....
- 117...المطلب الثالث: أدلة اعتبار الحاجة من عمل الصحابة الكرام.....
- 119...المطلب الرابع: أدلة اعتبار الحاجة من المعقول.....
- 122...المبحث الثاني: الرخصة، وصلتها بالحاجة.....
- 122...المطلب الأول: تعريف الرخصة.....

- المطلب الثاني: علاقة الرخصة بالحاجة.....124
- المبحث الثالث: المشقة، وصلتها بالحاجة.....130
- المطلب الأول: تعريف المشقة.....130
- المطلب الثاني: علاقة المشقة بالحاجة.....133
- المبحث الرابع: رفع الحرج، وصلته الحاجة.....145
- المطلب الأول: تعريف الحرج.....145
- المطلب الثاني: علاقة الحرج بالحاجة.....149
- المبحث الخامس: المستثنيات في الشرع (ما جاء على خلاف القياس)، وصلتها بالحاجة.....154
- المطلب الأول: مفهوم ما جاء على خلاف القياس.....154
- المطلب الثاني: علاقة ما جاء على خلاف القياس بالحاجة.....156
- الفصل الرابع: الأدلة التشريعية المستندة إلى اعتبار الحاجة.....161
- المبحث الأول: المصالح المرسله، وارتكازها على الحاجة.....162
- المطلب الأول: تعريف المصلحة المرسله.....163
- المطلب الثاني: ارتكاز المصلحة المرسله على الحاجة.....167

- 172.....المطلب الثالث: تطبيقات فقهية لارتكاز المصلحة المرسله على الحاجة
- 177.....المبحث الثاني: الاستحسان، واستناده إلى الحاجة
- 177.....المطلب الأول: تعريف الاستحسان
- 182.....المطلب الثاني: استناد الاستحسان إلى الحاجة
- 191.....المطلب الثالث: تطبيقات فقهية لاستناد الاستحسان إلى الحاجة
- 194.....المبحث الثالث: العرف، وتأسيسه على الحاجة
- 194.....المطلب الأول: تعريف العرف
- 197.....المطلب الثاني: تأسيس العرف على الحاجة
- 206.....المطلب الثالث: تطبيقات فقهية لتأسيس العرف على الحاجة
- 211.....المبحث الرابع: الذرائع، واعتبار الحاجة فيها
- 211.....المطلب الأول: تعريف الذرائع
- 214.....المطلب الثاني: اعتبار الذرائع للحاجة
- 218.....المطلب الثالث: تطبيقات فقهية لاعتبار الذرائع للحاجة
- 221.....المبحث الخامس: القياس على الرخص، واعتبار الحاجة في ذلك
- 221.....المطلب الأول: تعريف القياس

- 224.....المطلب الثاني: مفهوم القياس على الرّخص
- 225.....المطلب الثالث: اعتبارُ الحاجة في القياس على الرّخص
- الفصل الخامس: مجالُ نظرية الحاجة، وعلاقتها بمقاصد الشريعة، والقواعدُ المتعلقة
229.....بها
- 230.....المبحث الأول: مجالُ نظرية الحاجة
- 230.....المطلب الأوّل: الحاجة في العبادات
- 236.....المطلب الثاني: الحاجة في المعاملات
- 238.....المطلب الثالث: الحاجة في العادات
- 239.....المطلب الرابع: الحاجة في الجنایات
- 242.....المبحث الثاني: علاقةُ الحاجة بمقاصد الشريعة
- 242.....المطلب الأوّل: التعريف بمقاصد الشريعة
- 246.....المطلب الثاني: مراتب المقاصد الشرعية
- 249.....المطلب الثالث: علاقةُ الحاجة بمقاصد الشريعة
- 255.....المبحث الثالث: صلةُ الحاجة بمراتب المقاصد الشرعية والموازنة بينها
- 255.....المطلب الأوّل: صلةُ الحاجة بالمقاصد الضرورية

260.....	المطلب الثاني: صلة الحاجة بالمقاصد الحاجية.
260.....	المطلب الثالث: صلة الحاجة بالمقاصد التحسينية.
262.....	المطلب الرابع: أثر الحاجة في الموازنة والترجيح بين مراتب المصالح والمفاسد.
266.....	المبحث الرابع: القواعد الفقهية والأصولية والمقاصدية المتعلقة بالحاجة.
266.....	المطلب الأول: تعريف القواعد.
271.....	المطلب الثاني: القواعد الفقهية المتعلقة بالحاجة.
291.....	المطلب الثالث: القواعد الأصولية المتعلقة بالحاجة.
304.....	المطلب الرابع: القواعد المقاصدية المتعلقة بالحاجة.
329.....	الخاتمة.
335.....	الفهارس العامة.
336.....	فهرس الآيات القرآنية الكريمة.
340.....	فهرس الأحاديث النبوية الشريفة والآثار.
344.....	قائمة المصادر والمراجع.
361.....	فهرس المحتويات.
369.....	الملخص.

373.....Abstact

376.....Rèsumè

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الملخص.

إنّ أكثر القضايا الفقهية المعاصرة، سواء تلك التي وقع البتُّ فيها من طرف المجمع أو تلك التي لا تزال منشورةً أمامها؛ تَرجعُ إلى إشكاليّة تقدير الحاجة، وتقدير الحكم الذي يَنشأُ عليها: هل تلحقُ بالضرورة فتُعطى حُكمها أو لا تلحقُ بها؟

فالحاجياتُ هي التي لم يبلغ فيها الافتقار مبلغَ الضرورة؛ بحيث لو فُقدت لاختلَّ نظامُ الحياة وتعطلتِ المنافع، بل هي التي لو فُقدت لَلحِقَ الناسَ عنتٌ ومشقةٌ وحرَجٌ يُشوّشُ عليهم عباداتهم ويُعكّرُ عليهم صَفوَ حياتهم.

والمقصودُ بنظرية الحاجة الشرعيّة: هو ذلك التَّسُقُّ العامُّ الموحدُ؛ المؤلَّفُ من قضايا: الافتقار المتسبّب في جلب التوسعة، ودرجة المشقة الواقعة أو المتوقّعة عند عدم حصول تلك التوسعة.

والحديثُ عن نظرية الحاجة يَحسُنُ طبعًا بذكر مقوماتها والبحث فيها؛ فهي لا تخلو من احتواء أنواع وأقسام، ناتجة بحسب اعتبارات ومعايير معيّنة، وهي تضمُّ كذلك الأسباب التي تستدعي إعمال أحكام الحاجة، بحيث إذا تحققت وانتفتت الموانع؛ أنزلت أحكامها على المتلبّسين بها. كما يُضاف إلى ذلك الشروط التي يلزم تحقُّقها وتوفُّرها حتى يصحَّ العمل بالحاجة من غير خطأ ولا اعتراض. ويكتمِلُ ذلك باشتغالها على الضوابط التي تحكّم إعمال الحاجة حتى لا تُضطرب وتنتشر. كما أنّ هذه النظرية تحتوي الإشارة إلى الآثار المترتبة على إعمال الحاجة واعتبارها بعد تحقُّق أسبابها وتوفُّر شروطها؛ وكذلك الإشارة إلى حالات تعارض الحاجات، وكيفية درء ذلك التعارض.

وبعد أن تبيّن معنى الحاجة في هذه النظرية، وظهَرَ التفرُّيقُ بينها وبين أقرب المعاني إليها، وهي الضرورة، وعُرفت مقوماتها من أنواع وأسباب وشروط وضوابط؛ فإنّه من المناسب

لإتمام هذه النظرية، إبراز محل الحاجة فيها من كثير من الاعتبارات الشرعية التي تدور حولها
محاوَر التشريع؛ بُغية إظهار مكانتها القيِّمة، ومنزلتها الهامّة بين أحكام الشريعة عمومًا.

وإنّ مكانتها تلك تكمنُ أولاً في اعتبار أدلّة كثيرة لها؛ من آي القرآن الكريم
وأحاديث السنّة النبوية الشريفة، ثم من عمَل الصحابة رضي الله عنهم؛ تَهْدَف - طبعًا -
إلى ترسيخ أصالة هذه النظرية وبيان معدنها الصافي. ثم إنّ مكانتها لتزدادُ بيانًا بمعرفة صلتها
ببعض المبادئ والقواعد الشرعية، كمبدأ العمل بالترخص، ورفع الحرج، وقاعدة المشقّة، وحتى
ما كان مستثنى من الأصول، بحيث ثَبَّت على خلاف القياس.

وإنّ ممّا يزيد في بيان أهميّة الحاجة ومكانتها في التشريع كذلك؛ ارتكاز كثيرٍ من
الأدلة الكلية على اعتبارها، بل وتعدُّ الحاجة أحيانًا من الموادّ الأوّلية لبعض تلك الأدلّة، لا
سيّما الأدلة العقلية منها.

فالمصالح المرسلّة التي لم يشهد لها دليلٌ خاصٌّ بالاعتبار ولا بالإلغاء، إذا كان مرتكزها
من جنس الحاجيات الذي يكون معقول المعنى وقابلًا للتعليل، أو من جنس الحاجات العامّة
التي تتضمّن تحقيق منافع للخلق؛ فإنّ ذلك ممّا يجعلها في غاية الاعتبار، ويؤيّد الأخذ بها
والاستمساك بمقتضاها.

والاستحسان بمعناه الاصطلاحيّ الذي لا يبيد كثيرًا عن المعنى العامّ للحاجيات؛
يكون قد شابه الحاجيات في الاستثناء من الأصول؛ شكلاً، وفي إثبات بعض الرّخص المحقّقة
للتخفيف والتيسير؛ مضمونًا.

كما أنّ دليل العرف يُعتبر - في التشريع - وسيلةً لمراعاة حاجات الناس؛ لأنه إذا
تغيّرت حاجات الناس، ولم يتغيّر العرف تبعًا لتلك الحاجات؛ صارت الحاجات تُلحّ في
تحقيقها؛ بحيث إذا لم تُراعَ حينها دخل الحرج والمشقّة على الناس.

وكذلك الذرائع؛ فإنَّ أصلَ سدِّ الذرائع في ديننا هو رفعُ تشديدات أديانِ الأمم السابقة، وهو بذلك يؤكِّد المبدأ العامَّ الذي تتشكَّل عليه الحاجياتُ في هذه الشريعة؛ إذ مفهومُها هو إحلالُ التوسعة والتخفيف، ورفعُ المشقَّة ودفعُ الحرج عن الناس. وعليه؛ فإنه يُمكن أن تُعتبر أحكامُ الحاجيات صورةً من صور رفع التشديد في هذه الملة عن طريق سدِّ الذرائع.

واعتبارُ الحاجة في كثيرٍ من الأدلَّة الشرعية الكلية، قد ألقى بظلاله على اللازم منها؛ بحيث جعلها تشغل حيزًا كبيرًا من فروع الفقه الناتجة عن تلك الأدلَّة؛ فهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات.

والحاجة، كما أنَّ لها أثرًا في الفروع الفقهية؛ فإنَّ لها علاقةً بالمقاصد الشرعية، فهي تتقاطع معها في وصفِ الفطرة؛ التي هي من أعظم أوصاف الشريعة، والتي تبنى عليها المقاصد؛ والشارع الحكيم يعلم ما جُبل عليه الإنسان من الضعف والعجز؛ ولذلك نجد له من الأحكام ما يُناسب مقامَ ضعفه وعجزه؛ فرفعُ عنه ما يُحرجه ويشقُّ عليه.

كما أنَّ استقراء الشريعة دلَّ على أنَّ السماحة واليسر من مقاصد الدين. ومن المقاصد العامة التي تتجلى فيها أحكامُ الحاجيات أيضًا، مقصدُ العدل؛ الذي هو بمعنى الاعتدال والتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط.

والحاجة، كما كانت لها علاقةً بالمقاصد العامة؛ فإنَّ لها علاقةً كذلك بمراتب المقاصد، لا سيَّما الضرورية منها؛ فالأمورُ الحاجية تُعتبر فروعًا دائرةً حول الأمور الضَّورية ومبنيةً عليها. كما أنَّ اختلالَ الضرويِّ يلزمُ منه اختلالُ الحاجيِّ، ولا يلزمُ من اختلالِ الحاجيِّ بإطلاق اختلالُ الضرويِّ بإطلاق، بل قد يلزمُ من اختلالِ الحاجيِّ بإطلاق اختلالُ الضرويِّ بوجهٍ ما.

كما تظهرُ علاقةُ الحاجة بمقاصد الشريعة أيضاً من خلال ذلك الأثر في مسألة الموازنة والترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة؛ فإن كثيراً من الترجيحات مبنيٌّ على أساسها، ومعتدٌّ عليها.

وما يُكَمِّلُ بناءَ نظرية الحاجة هو توفُّرُ جملةٍ من القواعد الفقهية والأصولية والمقاصدية التي تزيد في بيان أهمِّية هذه النظرية، وبيان مدى انتشارِ فروعِها في مختلف أبواب الشريعة أصولاً وفروعاً.

Abstract

Muslim jurists agree that the principle of need is an exceptional circumstance and as such should be given a limited scope. Yet, there is no consensus among them as how to recognize the extent of such principle. Besides, the common problem concerning the need application is whether the term is interchangeable with the term necessity or is an independent one with its own aspects and rules. Thus, this study aims at exploring the applied principle of need (hajah) within the boundaries of Islamic law.

Complementary benefits (hajiyat) are benefits which are needed for easing life and making it run smoothly. The absence of these benefits would cause difficulty and restricted conditions.

Consideration of the need is an integral part of the Islamic law. Therefore, the theory of need highlights all the important aspects of this principle; its maxims, types, and the certain elements to be included in this principle. Besides, the need is connected with specific causes that identify the criteria which determine precisely the type of need which causes mitigation. However, to give an accurate idea of the limitations of this principle, certain conditions and rules are stipulated to prevent using such a principle for legalizing things which are not included within the objectives of the Shari'ah.

As a step towards completing the theory of need, it is of great importance to shed light upon the position of need with regard to other Islamic legal concepts. In light of the texts of the Shari'ah, there is a body of evidence in the Quran, the Traditions of the Prophet, and the practices of the Companions which lays down the foundations for the principle of need. This principle is used to justify a lot of cases in which concessions were made to remove a hardship by adopting compassionate ruling. Hence, among the terms associated with the principle of need are concessionary laws, removing difficulty and the rule of hardship.

Because Islam is a practical system of life which aims to reach the welfare of the human being, it is interesting to explore the link between the principle of need, on the one hand, and some other legal terms in the Shari'ah such as unrestricted benefits, juristic preference, custom, and blocking the means, on the other hand.

Unrestricted interests are those interests which fall within the objectives of the Shari'ah and which are not explicitly approved or discarded in the Shari'ah texts. These interests should be rational and acceptable to people of sound intellect. In this case, the link between the need and unrestricted benefits is very strong as removing a state of hardship is undoubtedly a benefit in its broad sense.

Similarly, the principle of need and juristic preference are closely related. Like the need, juristic preference is one of the secondary sources of Islamic law. Moreover, the objective of using juristic preference and the objective of recognizing the need are the same thing, that is, to remove hardship.

Furthermore, custom is suggested as a criterion indicating the type of people's needs. The Islamic law has to tackle the problems resulting from the changes of life and the different compelling circumstances. Whenever a change happens, the law has to take account of such a change. Applying the rules of need, hence, is unavoidable to prevent a greater danger to people's interests.

The purpose behind the doctrine of blocking the means is to prevent injuries before they actually materialize. This doctrine is set in Islam to remove the rigid laws of the other previous religions. Interestingly, blocking the means may be based on the need because some acts, as a result of the arising state of need, may be permitted by the Shari'ah as a preventive measure within the framework of preventing a compelling harm or difficulty.

Still, the provision for derogation by the rule of the need is applicable in almost all human activities, including devotional acts of worship, personal relationships, traditions, and the area of criminal law.

The primordial human nature is created with the attribute of weakness. Besides, people tend naturally to seek happiness and they are anxious for their interests to be fulfilled. Undoubtedly, the basic purpose of legislation is to protect these interests of people. In this regard, the principle of need has a relationship with the broader aims of the Shar'iah. It contributes to preserving these interests by preventing harm from being inflicted even on a very small scale.

Additionally, interest of mankind cannot be achieved at large without justice which is an objective of the Shari'ah in its own right. This aim is manifested in

preventing and alleviating hardship which are also among the pervasive values of Islam.

As the entire range of essentials of the “Maqasid” is classified into categories, the principle of need is intimately linked to necessity as they both aim at removing difficulties. However, necessity is the highest rank of objectives and is considered the primary source of the need. That means that complementary benefits are considered as branches of the necessary benefits. That means also that an imbalance in the necessary benefits would lead certainly to an imbalance in the complementary ones. As the state of need is less than necessity, an imbalance in “hajiyat” would not necessarily result in an imbalance in necessities. It is obvious then that defect in the necessary benefits would be far stronger than defect in the complementary benefits.

Further, the principle of securing interests and repelling injuries sums up the objective of the Shari’ah as a whole and it is also the core of the principle of need. So, if injuries and benefits were in conflict, then the inclination should be toward the best of them. Likely, applying exceptional rules are allowed in the case of need, and there is no interest in committing the greater injury as the need is conceivable to minimize injury by committing the lesser one.

It is clear then that the principle of need is found in different branches of Islamic law. Undoubtedly, it is widely applied in various Islamic issues and is closely linked to many Islamic legal terms particularly those which are regarded as primary or secondary sources of law.

Résumé

Les juristes musulmans conviennent que le principe de nécessité est une circonstance exceptionnelle et comme tel devrait être donné une portée limitée. Pourtant, il n'y a pas de consensus entre eux comme la façon de reconnaître l'ampleur de ce principe. En outre, le problème commun concernant l'application de la nécessité est de savoir si le terme est interchangeable avec la nécessité de terme ou est un membre indépendant avec ses propres aspects et les règles. Ainsi, cette étude vise à explorer le principe appliqué de nécessité (Hajah) dans les limites de la loi islamique.

Avantages complémentaires (hajiyat) sont des avantages qui sont nécessaires pour faciliter la vie et faire courir en douceur. L'absence de ces avantages serait causer des difficultés et des conditions restreintes.

Examen de la nécessité est une partie intégrante de la loi islamique. Par conséquent, la théorie de la nécessité souligne tous les aspects importants de ce principe; ses maximes, les types et les certains éléments à inclure dans ce principe. En outre, la nécessité est liée à des causes spécifiques qui identifient les critères qui déterminent précisément le type de besoin qui provoque l'atténuation. Toutefois, afin de donner une idée précise des limites de ce principe, certaines conditions et règles sont stipulées pour empêcher l'aide d'un tel principe pour la légalisation des choses qui ne sont pas inclus dans les objectifs de la Charia.

Comme une étape vers l'achèvement de la théorie de la nécessité, il est d'une grande importance pour faire la lumière sur la situation de nécessité à l'égard d'autres concepts juridiques islamiques. À la lumière des textes de la Charia, il ya un ensemble de preuves dans le Coran, les traditions du Prophète, et les pratiques des Compagnons qui jette les bases pour le principe de nécessité. Ce principe est utilisé pour justifier un grand nombre de cas dans lesquels des concessions ont été faites pour supprimer une contrainte par l'adoption de la décision de compassion. Ainsi, parmi les termes associés avec le principe de nécessité des lois de concession, la suppression de la difficulté et de la règle de difficultés.

Parce que l'islam est un système pratique de la vie qui vise à atteindre le bien-être de l'être humain, il est intéressant d'explorer le lien entre le principe de la nécessité, d'une part, et de quelques autres termes juridiques à la Charia tels que sans restriction avantages, la préférence morale, personnalisés, et bloquant les moyens, d'autre part.

Intérêts non affectés sont ces intérêts qui entrent dans les objectifs de la Charia et qui ne sont pas explicitement approuvées ou rejetées dans les textes de la Charia. Ces intérêts doivent être rationnelle et acceptable pour les gens de l'intellect sonore. Dans ce cas, le lien entre la nécessité et les avantages sans restriction est très forte que la suppression d'un état de difficultés dans sans aucun doute un avantage dans son sens large.

De même, le principe de la nécessité et de la préférence morale sont étroitement liées. Comme la nécessité, la préférence juridique est l'une des sources secondaires de la loi islamique. En outre, l'objectif de l'utilisation de préférence juridique et l'objectif de la reconnaissance de la nécessité sont la même chose, qui est, pour enlever les difficultés.

En outre, la coutume est suggéré comme critère indiquant le type de besoins des gens. La loi islamique a pour résoudre les problèmes résultant des changements de la vie et les différentes circonstances impérieuses. Chaque fois qu'un changement se produit, la loi doit tenir compte d'un tel changement. En appliquant les règles de nécessité, par conséquent, est inévitable pour éviter un plus grand danger pour les intérêts du peuple. Le but derrière la doctrine de bloquer le moyen est de prévenir les blessures avant qu'elles ne se matérialisent effectivement. Cette doctrine est définie dans l'Islam pour supprimer les lois rigides des autres religions antérieures. Fait intéressant, le blocage des moyens peut être fondée sur la nécessité parce que certains actes, en raison de l'état de nécessité découlant, peuvent être autorisés par la Charia comme une mesure préventive dans le cadre de la prévention d'un dommage convaincante ou de difficulté.

Pourtant, la mise à disposition de dérogation par la règle de la nécessité est applicable dans presque toutes les activités humaines, y compris les actes de dévotion de culte, les relations personnelles, les traditions et le domaine du droit criminel.

La nature humaine primordiale est créé avec l'attribut de faiblesse. D'ailleurs, les gens ont naturellement tendance à rechercher le bonheur et ils sont inquiets pour leurs intérêts soient remplies. Sans aucun doute, l'objectif fondamental de la législation est de protéger ces intérêts des personnes. À cet égard, le principe de la nécessité a une relation avec les objectifs plus larges de la charia. Il contribue à la préservation de ces intérêts par la prévention des dommages d'être infligée même sur une très petite échelle.

En outre, l'intérêt de l'humanité ne peut être atteint en liberté sans justice, qui est un objectif de la charia dans son propre droit. Cet objectif se manifeste dans la prévention et atténuer les difficultés qui sont également parmi les valeurs de l'Islam envahissants.

Comme toute la gamme des éléments essentiels de la "Maqasid" est classé en catégories, le principe de nécessité est intimement liée à la nécessité, car les deux visent à éliminer les difficultés. Toutefois, la nécessité est le plus haut rang des objectifs et est considéré comme la principale source de la nécessité. Cela signifie que les prestations complémentaires sont considérés comme des branches des avantages nécessaires. Cela signifie aussi qu'un déséquilibre dans les avantages nécessaires conduirait certainement à un déséquilibre dans les plus complémentaires. Comme l'état de nécessité est moins de nécessité, un déséquilibre dans "hajiyat" ne serait pas nécessairement pour conséquence un déséquilibre dans les nécessités. Il est alors évident que les défauts dans les avantages nécessaires serait beaucoup plus forte que dans les avantages défaut complémentaires.

En outre, le principe de fixation des intérêts et de repousser les blessures résume l'objectif de la Shari'ah dans son ensemble et il est aussi le noyau du principe de nécessité. Donc, si les blessures et les avantages étaient en conflit, puis l'inclinaison devrait être vers le meilleur d'entre eux. Probablement, appliquant des règles exceptionnelles sont autorisés en cas de nécessité, et il n'y a aucun intérêt à commettre le plus grand dommage que le besoin est concevable pour minimiser les blessures en commettant le moins élevé un.

Il est donc clair que le principe de nécessité se trouve dans les différentes branches de la loi islamique. Sans aucun doute, il est largement appliqué dans diverses questions islamiques et est étroitement liée à de nombreux termes juridiques islamiques en particulier ceux qui sont considérés comme des sources primaires ou secondaires du droit.