الفصل الثاني

"قاعدة الضرر يُزال"

تمهيد

أولاً: معنى الضرر

ثانياً: المصلحة قيمة خلقية

ثالثاً: الاستثناء والعموم وفقاً للمصلحة

رابعاً: دفع المضار بين الأنانية والغيرية

خامساً: العقاب ودفع المضار

سادساً: المنفعة بين الشريعة والمذهب النفعي في فلسفة الأخلاق

سابعاً: مصالح الفرد والمجموع بين الشريعة ومذهب المنفعة العامة

ثامناً: حساب المصالح بين علم القواعد وبتتام

خاتمة

تمهيد

كلما ابتعد الفكر، والفكر الإسلامي على وجه الخصوص عن الاتجاه المصلحي لفهم الشريعة وقع في الحرفية، ووقع معها في خلافات وصراعات، وابتعد عن روح الشريعة، ومن ثَمّ المبادئ الخلقية. وكلما اقترب من الفهم المقاصدي للتشريع اقترب من روح الشريعة وتوحد الفكر، واجتمع على أصل غائي واحد هو المصلحة. فالمصلحة أساس التشريع وغايته، بها تتوحد العقول وتجتمع الأفكار، وهي تتحقق إذا حافظنا على القيم التي بها صلاح حال الإنسان.

وقاعدة "الضرر يُزال" أساس المحافظة على هذه "القيم" من جانب العدم، أي: من جانب درء المفاسد، فلا يمكن أن تقوم "حياة صالحة" مع وجود ما يفسدها ويهدم ضرورياتها؛ لذلك أوجبت الشريعة دفع المضار وجعلته مقصدها. فدفع المضرة وجلب المنفعة وجهان لعملة واحدة هي المصلحة، كما أنها أساس لفلسفة النفع والضرر في فلسفتنا الإسلامية. فقد قُدمت فلسفة النفع والضرر من منظور جديد على غير ما عهد في مذهب المنفعة في الفكر الفلسفي، وجمعت بصورة حقيقية بين الأنانية والغيرية، وبين الوجوبية والغائية. كما بينت أن العقاب في الشريعة جزاء أخلاقي نفعي يهدف إلى إصلاح المجتمع، أساسه مبدأ الاستحقاق والتناسب بين الجريمة والعقوبة، وهو ما سيظهر في هذا الفصل جليّاً.

أولاً: معنى الضرر

الضرر عبارة عن: تحصيل الألم أو ما يكون وسيلة إليه؛ لأنه ضد النفع وهو تحصيل اللذة أو ما يكون وسيلة إليها.[1] وبهذا يكون مفهوما النفع والضرر في علم القواعد أعم وأشمل من اللذة والألم، فكل ما يحقق لذة أو ما يوصل إليها، ولو كان

---

(١) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين. **المحصول في علم الأصول**، تحقيق: طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، ج٦، ص١٠٧، ١٠٨.

انظر أيضاً:

- الأرموي، سراج الدين محمود بن أبي بكر. **التحصيل من المحصول**، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زيد، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ج٢، ص٣١٤.

في ذاته مؤلماً، فهو "نفع"، وكل ما يحقق ألماً، ولو كان في ذاته لاذاً، فهو "ضرر".

إن مفهومي النفع والضرر في علم القواعد يرادفان مفهومي المصلحة والمفسدة. فالمصلحة هي اللذات وأسبابها والأفراح وأسبابها، والمفسدة هي الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها.[1]

واللذات والأفراح مصالح حقيقية، وأسبابها أو وسائلها مصالح مجازية. فربما تكون أسباب المصالح مفاسد، فيؤمر بها أو تباح، لا لكونها مفاسد، بل لكونها مؤدية إلىٰ مصالح، وذلك كقطع الأيدي المتآكلة حفظاً للأرواح، وكالمخاطرة بالنفس في المحارب، وكالعقوبات والحدود فإنها ليست مطلوبة لكونها مفاسد، كقتل الجناة ورجم الزناة، بل لتحصيل ما رتب عليها من المصالح الحقيقية.

والآلام والغموم مفاسد حقيقية، وأسبابها أو وسائلها مفاسد مجازية؛ لأنه ربما كانت أسباب المفاسد مصالح فينهىٰ عنها، لا لكونها مصالح، بل لأنها تؤدي إلىٰ مفاسد، كالسعي في تحصيل اللذات المحرمات فإنها مصالح نهىٰ عنها لا لكونها مصالح، بل لأنها تؤدي إلىٰ المفاسد الحقيقة.[2]

إن مفهومي المصلحة والمفسدة، بهذا المعنىٰ، أعم من الخير والنفع والحسن، والشر والضرر والسيء. فالمصالح كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات.[3] إنها قيمة خلقية عليا؛ إذ تضم القيم الحيوية والعقلية والروحية.

ولما كانت المفسدة ضد المصلحة، أوجبت الشريعة تحصيل المقاصد وتقديرها بدفع المفاسد أو تخفيفها،[4] إذ يقتضي حديث "لا ضرر ولا ضرار"،

---

(١) ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج١، ص١٢.

(٢) المرجع السابق، الجزء نفسه والصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص٦.

(٤) ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي. **شرح الكوكب المنير، المسمىٰ مختصر التحرير أو المختبر شرح المختصر في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ط١، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥٣م، ص٣٩٠.

الأصل في منع الفعل الضار، رعاية المصالح إثباتاً والمفاسد نفياً، فالضرر هو المفسدة، فإذا نفاه الشرع لزم إثبات النفع الذي هو المصلحة لأنهما نقيضان ولا واسطة بينهما.[1] فدفع المفسدة إثبات للمصلحة. ومن هنا قيل: "إنّ المصلحة هي المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق".[2]

ثانياً: المصلحة قيمة خلقية

المصلحة لغة: تطلق حقيقة على المنفعة، ومجازاً على السبب المؤدي إلى النفع. جاء في القاموس المحيط "المصلحة: الصلاح والنفع، وصلح صلوحاً زال عنه الفساد، وصلح الشيء: كان نافعاً أو مناسباً، وأصلح في عمله أو أمره: أتى بما هو صالح، وأصلح الشيء: أزال فساده، واستصلح الشيء: تهيأ للصلاح، والصلاح ضد الفساد،"[3] فالمصلحة حقيقة كالمنفعة لفظاً ومعنى، وهي إما اسم للواحدة من المصالح، كالمنفعة اسم للواحدة من المنافع، وإما مصدر بمعنى الصلاح كالمنفعة بمعنى النفع، ومجازاً تطلق على الفعل الذي فيه الصلاح بمعنى النفع، كطلب العلم مصلحة؛ لأنه سبب يؤدي إلى النفع. والمحافظة على المال مصلحة؛ لأنه محافظة على سبب يؤدي إلى النفع، والمصلحة بهذا المعنى ضد المفسدة، فهما نقيضان لا يجتمعان، فالمحافظة على المال مصلحة، وإهداره مفسدة، ولا يجتمع الصلاح والفساد في الفعل نفسه.

والمصلحة المعتبرة في الشرع قيمة أخلاقية أو معياراً أخلاقياً للأفعال هي: المصلحة المقصودة للشارع، والمصلحة المقصودة للشارع هي حفظ الأصول الخمسة: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال؛ لذلك فإن شرط قبول العمل أخلاقياً هو توافق قصد المكلف في العمل مع قصد الشارع في التكليف، وقصد

---

(١) الطوفي، نجم الدين البغدادي. رسالة في المصالح المرسلة، ملحق كتاب المصلحة في التشريع الإسلامي، تحقيق: مصطفى زيد، القاهرة: دار الفكر العربي، ط١، ١٩٥٤م، ص١٧.

(٢) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول، مصر: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط١، ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م، ص٤٠٣.

(٣) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، ص٥٢٠.

الشارع في التكليف هو حفظ هذه الأصول الخمسة، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول هو مصلحة مقصودة للشارع، وكل ما يفوتها مفسدة نهى عنها الشارع.[١]

والقيمة في اللغة تعني: المقدار، فيقال: قيمة الشيء مقداره، وقيمة المتاع ثمنه.[٢] فهي اسم هيئة من قام الشيء بكذا، يعني: كان ثمنه المقابل كذا، ثم استعملت الكلمة بمعنى القدر والمنزلة، ومن هنا نشأ معناها الفلسفي، فهو انتقال من دلالة مادية معروفة في علم الحساب، وعلم الاقتصاد إلى دلالة معنوية عما في الأشياء من خير وجمال أو صواب.[٣]

والمصلحة والقيمة اسمان لمسمى واحد بالذات، وهو معنى يصلح أو يستقيم به حال الإنسان؛[٤] إذ المصلحة مفعلة من الصلاح، والصلاح في اللغة يعني: الاستقامة والسلامة من العيب،[٥] وهو كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له، كالقلم يكون على هيئته الصالحة للكتابة به، والسيف على هيئته الصالحة للضرب.[٦] فلفظ الصلاح يعني الاستقامة، والصالح هو المستقيم المؤدي لواجباته.[٧] والقيمة أحد معانيها الاستقامة والصلاح، فالإنسان القيّم هو الإنسان المستقيم، والدين القيّم هو الدين المستقيم، واستقام الأمر أي اعتدل، وما دام لفظ الصلاح يعني الاستقامة، وما دام لفظ القيّم يعني الاستقامة والصلاح، فالقيمة إذن تساوي المصلحة من حيث إن كلاً منهما يعني أن يكون الشيء في حالة مستقيمة. وبهذا المعنى تكون المصلحة قيمة خلقية بل رأس القيم الأخلاقية؛ إذ إنّ

---

(١) الغزالي، المستصفى، مرجع سابق، ج١، ص٢٨٦.

(٢) مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٤م، ص٧٦٨.

(٣) علوان، فهمي. **القيم الضرورية ومقاصد التشريع**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩م، ص٩١.

(٤) عبد الرحمن، طه. مشروع تجديد علمي لبحث مقاصد الشريعة، **مجلة المسلم المعاصر**، العدد ١٠٣، ص٤٥.

(٥) **المعجم الوسيط**، مرجع سابق، ص٥٢٠.

(٦) الطوفي، **المصالح المرسلة**، مرجع سابق، ص١٨.

(٧) **المعجم الوسيط**، مرجع سابق، ص٥٢٠.

أدل الأسماء على الخاصية الخلقية هو ما أفاد استقامة السلوك الذي لا غرض معه فيكون هو الصلاح.[1]

وقد جرت العادة بين الأخلاقيّين في التمييز بين القيم من حيث هي وسيلة مفضية إلى غاية، ومن حيث هي غاية تنشد لذاتها. فالأولى قيم خارجية أو وسيلية تختلف باختلاف حاجات الناس ومطالبهم، والثانية باطنية ذاتية مستقلة وتسمى بالقيم أو المثل العليا.[2]

والقيمة التي هي غاية تنشد لذاتها في الشريعة هي المصلحة، ولا يمكن أن تتحقق المصلحة إلا من خلال تحقق قيم أخرى هي القيم الضرورية: "الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال"، وما يكملها من قيم حاجية وتحسينية. لكن لا يمكننا أن نطلق على هذه القيم قيماً وسيلية تؤدي إلى القيمة المثلى أو الغاية الأخلاقية التي هي المصلحة؛ لأن هذه القيم هي ذاتها المصلحة. هذه القيم غاية خلقية واحدة شاملة لجميع البشر؛ لأنها مستقرأة من الواقع التجريبي المعيش، والاستقراء قد دل على أن الطبيعة البشرية تجمعها غايات مشتركة، تتمثل في هذه القيم الضرورية التي لا بد منها في قيام حياة صالحة، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة. فلو عدمت قيمة الدين لعدم الجزاء المرتجى، ولو عدمت قيمة النفس لعدمت الحياة، ولو عدمت قيمة العقل لارتفع التكليف، ولو عدمت قيمة المال لم يبق عيش.

وإذا كانت القيمة، بوجه عام، هي مجموعة الخصائص الثابتة للشيء الذي يقدر بها ويرغب فيه من أجلها،[3] فإن الضرورات الخمس التي جاء التشريع من أجلها تعد قيماً أخلاقية أصيلة؛ إذ إنّ الدين في ذاته قيمة؛ لأنه يحقق النظام، وينظم علاقة الفرد بربه، ويحفظ كيان المجتمع. والحفاظ على النفس قيمة في ذاته؛

(١) عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٤م، ص١٠٣.

(٢) قنصوه، صلاح. **نظرية القيم في الفكر المعاصر**، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٨٤م، ص٤٩.

(٣) علوان، **القيم الضرورية**، مرجع سابق، ص٩١.

لأن الحفاظ على النفس يعني الحفاظ على الحياة، وحياة الإنسان قيمة في ذاتها. والحفاظ على العقل حفاظ على قيمة الحق، بل حفاظ على قيمة الوجود، فالحياة هي الحياة العاقلة المفكرة، والإنسان بدون عقل إنسان بدون وجود ولا قيمة له. والحفاظ على النسل، حفاظ على الوجود الإنساني، والوجود في ذاته قيمة، والحفاظ على المال حفاظ على القيمة الاقتصادية، ولا شك أن تلبية الحاجات المادية للإنسان قيمة؛ إذ لا يمكن أن يتطلع الإنسان إلى قيم الحق والخير والجمال، وحاجاته المادية تتطلب الإشباع والإرضاء.

ومن هنا كانت أوامر الشرع ترجع إلى حفظ هذه القيم، وحفظها يكون بأمرين، الأول: من جانب الوجود بتشريع ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، كأصول العبادات للدين، والعادات للنفس والعقل، والمعاملات للنسل والمال. والثاني: المحافظة عليها من جانب العدم بفعل ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها.[1]

والقيم الحاجية هي ما يفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على الإنسان الحرج والمشقة.[2]

والقيم التحسينية هي الكماليات الزائدة والتيسير في الحياة.[3] وليست خاصة بمكارم الأخلاق ومحاسن العادات؛ لأن مكارم الأخلاق داخلة في رتبة الضروريات، فالعرض وهو كرامة الإنسان وقيمته ضروري، قد يكون أدخل في حفظ النفس، وقد يكون أدخل في حفظ النسب أو النسل، وقد يكون ضرورة سادسة، فإذا فقد الإنسان كرامته فليس وجوده إلا وجوداً عضوياً، ومن ثم تفقد القيم الضرورية قيمتها.

والقيم الضرورية أصل للقيم الحاجية والتحسينية، فلو فُرض اختلال الضروري

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٦.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٨.

(٣) حنفي، **من النص إلى الواقع**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٩٩.

لاختل باختلاله الحاجي والتحسيني؛ لأنهما مبنيان عليه كوصف من أوصافه، أو كفرع من فروعه، والأصل إذا اختل اختل الفرع من باب أولى. ولا يلزم من اختلال الحاجي والتحسيني اختلال الضروري بإطلاق، وإنما يختل بنسبة ما، لذلك فالمحافظة على الحاجي والتحسيني محافظة على الضروري، فالعلاقة بينهما علاقة تكامل، التحسيني مكمِّل للحاجي، والحاجي مكمل للضروري، والضروري أصلٌ لما سواه وهو المطلوب.[1]

إذن، فالمصلحة التي هي قيمة خلقية تنشد لذاتها في الشريعة هي المصلحة التي تحافظ على القيم الضرورية وما يكملها من حاجيات وتحسينيات.

ثالثاً: الاستثناء والعموم وفقاً للمصلحة

تبين أن الأمر الأخلاقي في الشريعة ليس امتثالاً لأمر صوري دون مضمون، وإنما هو خضوع لحكم من شأنه أن يعمل على حفظ الحياة واستقامتها ودفع ما يفسدها. فالأحكام كلها إما لدرء المفاسد أو لجلب المنافع.[2] ومن ثم فإن العمل بما يضاد الواجب أو الأمر الأخلاقي قد يلزم عنه فقد ضروريات الحياة، وإذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة؛[3] لأن الأمر أو الواجب الأخلاقي بمثابة قواعد تحقق المصلحة وتنظم الحياة. لكن أليس من الجائز، في كثير من الحالات، أن يكون العمل بمقتضى الحكم التكليفي على الإطلاق لا يحقق المصلحة؟ وإذا كان كذلك فهل يجوز الخروج على القاعدة تحقيقاً للمصلحة؟

إن الفعل في الأصل يكون مشروعاً لجلب مصلحة أو درء مفسدة، أو يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، إلا أن مآل الفعل ونتائجه قد تكون على خلاف ما قصد فيه. فربما أدى استجلاب المصلحة في الفعل المشروع

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص، ٤٠٢.

(٢) ابن عبدالسلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق: ج١، ص١١.

(٣) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٦.

إلىٰ مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، وربما أدىٰ استدفاع المفسدة في الفعل المنهي عنه إلىٰ مفسدة تساويها أو تزيد عليها، فيكون العمل بمقتضىٰ الأمر والنهي هنا مضاداً للمصلحة.

في هذه الحالة ينبغي النظر إلىٰ نتائج وآثار الفعل؛ فيمتنع إطلاق القول بالمشروعية أو عدم المشروعية، فينهىٰ عن الأول، ويترك النهي عن الثاني، وبذلك يكون الفعل مشروعاً أو غير مشروع بالنظر إلىٰ ما يؤول إليه من منافع أو مضار.[1] ففعل مثل "تغيير المنكر" واجب، لكن ينهىٰ عنه إذا ما أدىٰ إلىٰ مفسدة أشد من المنكر ذاته أو تساويه، ومن يقدم علىٰ إزالته في هذه الحالة يأثم.[2] وفعل مثل الكذب منهي عنه، لكن قد يباح أو يجب إذا ما أدىٰ إلىٰ جلب منفعة أو درء مفسدة، فيباح مثلاً في حالة الكذب علىٰ الزوجة لأجل إصلاحها وحسن عشرتها، أو للإصلاح بين الناس. ويجب في حالة إذا ما كانت المصلحة الناتجة عنه أعظم من الصدق؛ كما لو اختبأ عنده مظلوم من ظالم يريد قتله، أو إذا ما سئل عن وديعة عنده يراد غصبها، فإنكار الوديعة أو رؤية المظلوم هنا واجب، وأصبح الكذب في هذه الحالة أفضل من الصدق؛ لأن حفظ النفوس أو الودائع واجب، وفي هذا الإنكار حفظ لهما، ولو قيل الصدق في هذه المواضع لقتلت النفس، وسُلبت الوديعة، وأثم القائل إثم المتسبب في تحقيق هذه المفاسد.[3] فالفعل في الأصل يكون مأذوناً فيه، ولكن ينهىٰ عنه لما يؤول إليه من المفسدة، أو ممنوعاً، ولكن يترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة.[4]

وهذا ليس انتهاكاً حقيقياً للقاعدة الأخلاقية؛ لأن مقصد الشريعة هو المحافظة علىٰ مصالح الناس، والمنتهك للقاعدة في الحالات السابقة لم يقصد بذلك تحقيق مصلحة ذاتية وإنما انتهكها لأنها الوسيلة الوحيدة الممكنة لتحقيق مصالح الغير

---

(١) المرجع السابق، ج٤، ص١٦٠.

(٢) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج٣، ص٤.

(٣) ابن عبدالسلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٤٠.

(٤) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص١٦٣.

التي يجب عليه من الناحية الخلقية أن يحققها. وحتى في الحالات التي تنتهك فيها القاعدة تحقيقاً لمصلحة ذاتية فإن مقياس هذا الانتهاك هو كونه الوسيلة الوحيدة المتاحة أمام الإنسان لتحقيق واجب ما لكن شريطة أن تكون الغاية أسمى منزلة في السلم الخلقي من منزلة القاعدة؛ لأن الخروج عن القاعدة لا يكون مسوغاً إلا إذا كان ذلك هو الوسيلة الوحيدة المتاحة لدفع ضرر أكيد أو تحقيق مصلحة أعظم.(١)

ومن ذلك إباحة المحظور حال الضرورة والحاجة. والضرورة هي بلوغ الإنسان حداً إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب.(٢) فالأصل في منع المحظور المحافظة على مقصد الأخلاقية، فإذا عاد المنع على الأصل بالهلاك سقط اعتباره. والحاجة ما يفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الحرج، وتنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة.(٣) فإن الشريعة مبنية على أن المفسدة المقتضية للتحريم إذا عارضتها حاجة راجحة أبيح المحرم؛ لأن كل ما لا يتم المعاش إلا به فتحريمه حرج.(٤)

فالشريعة، إذن، تقبل الاستثناء من القاعدة وفقاً للمصلحة إذا ما تضمن تطبيق العام في حالة جزئية معينة جلب ضرر، أو دفع نفع؛ لأن المصلحة هي غاية الأحكام

---

(١) خليفات، **لغة الأخلاق**، مرجع سابق، ص٦٧٤، ٦٧٥.

انظر أيضاً:

- علوان، **القيم الضرورية ومقاصد التشريع**، مرجع سابق، ص١٠٩.

(٢) السيوطي، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص١٧٦.

انظر أيضاً:

- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص١٦٣.

- الزركشي، **المنثور**، مرجع سابق، ج٢، ص٣١٧.

(٣) الزركشي، **المنثور**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٤.

انظر أيضاً:

- ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص١٠٠.

(٤) ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام. **القواعد النورانية الفقهية**، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ط١، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م، ص١٣٣، ١٤٣.

المعيارية. وبذلك تجنبت الشريعة الصورية، والتزمت عندما جعلت القاعدة الكلية تقبل الاستثناء، فجمعت بين الوجوبية والغائية في نفس الفعل. بمعنى: أن "ما يجب" و "ما لا يجب" أن يفعله الإنسان هو نفسه الذي يجلب له النفع، ويدفع عنه الضرر في كل الظروف والأحوال، وفقاً للقاعدة أو الاستثناء؛ لأن غاية القاعدة تحقيق المصلحة عموماً، وغاية الاستثناء تحقيق المصلحة عند التعارض.

رابعاً: دفع المضار بين الأنانية والغيرية

الإنسان بفطرته يميل إلى فعل ما يدفع عنه الضرر وما يجلب له النفع. وهذا الميل الطبيعي غالباً ما ينشأ عنه صراع، نتيجة تعارض مصالح الفرد والمجموع، أو تعارض مصالح الفرد وغيره من الأفراد، وبهذا التعارض يصبح الفعل الواحد مصلحة للنفس، ومضرة للغير، فكيف نرجح مصلحة أحد الطرفين على الآخر؟

المعيار في حل هذا الإشكال هو الموازنة بين دفع الضرر وحدوث الإضرار، وربط ذلك بالقصد أو النية. فقد يلزم عن دفع الضرر إضرار بالغير عن قصد وعن غير قصد. والإضرار بالغير عن قصد وسوء نية ممنوع وممقوت في الشريعة طبقاً للقاعدة الأخلاقية "لا ضرر ولا ضرار." والمنع هنا يتم بشكل يضمن للدافع درء مفسدته، بأن ينقل مثلاً من العمل الذي يقصد فيه الإضرار بالغير إلى عمل آخر لا يتحقق فيه قصده الإضرار. وإن رفض الدافع الانتقال يمنع من ذلك العمل؛ لأنه في هذه الحالة لم يقصد غير الإضرار. أما إن لم يكن له محيص من تلك الجهة التي يستضر منها الغير فحقه مقدم ولا يمنع من الفعل.[1]

والإضرار بالغير من غير قصد المعيار فيه، كما ذكرنا، الموازنة بين دفع الضرر وحدوث الإضرار. ففي حالة تعارض مصلحة الدافع مع مصلحة المجموع يلزم منع الدافع عن دفع ضرره لأن اعتبار الضرر العام أولى، والمصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة لكن بشرط جبر ضرر الدافع، فإن لم يمكن جبر ضرره كَفَوْتِ حياة أو قطع عضو لا يلزم منعه، ويقدم الحق الخاص على الحق العام، إلا إذا كان

(١) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج٢، ص٢٩٦.

الدافع يدخل تحت العموم المتضرر لا محالة، فيمنع من دفع الضرر طبقاً لقاعدة "يتحمل الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام."[1] مثل مسألة التترس بأسارى المسلمين.

أما في حالة تعارض دفع الضرر عن النفس مع مصلحة فرد آخر فقد يصعب الإشكال نظراً لتساوى المصلحتين: مصلحة الدافع في دفع الضرر عن نفسه، ومصلحة المتضرر بمنع الدافع من دفع ضرره حتى لا يتضرر هو. ومن هنا فترجيح مصلحة أحد الطرفين لا بد أن يتم بما يؤول إليه فعل المنع أو عدمه من مضار، وعلاقة ذلك بإثبات الحظوظ أو إسقاطها. فقد يلزم عن منع الدافع إضرار به، وفي هذه الحالة لا يجوز منعه شرعاً؛ اثباتاً لحظه وتقديماً لحقه، وإن استضر الغير به لأن دفع الضرر مطلوب للشارع، وقد سبق حق الدافع فيه بسبقه إليه، وحوزه له دون غيره؛ إذ الأولوية شرعاً في دفع الضرر وجلب النفع للسابق لا للاحق. فالسبق إلى دفع الضرر لا ينافي الشريعة، وإنما هو مقصود الشارع، ومن ثم لا يجوز تقديم حق المسبوق على السابق.[2]

وقد يؤثر السابق على نفسه، فيسقط حقه، ويترك حظه لحظ غيره، وهذا أيضاً لا ينافي الشريعة، ما لم يلحق بالنفس ضرر ناجز أو يخل ذلك بأصل من الأصول الضرورية، فإن مسقط الحق ما دام لا يلحق به ضرر إلا بمقدار ما يلحق الغير، أو بما لا يؤدي إلى هلاكه، ويحتمله لدفع بعض الضرر عن الغير، إيثاراً لغيره على نفسه، فإن هذا لا ينافي الأخلاقية. بل هو مبدأ أخلاقي سام، أساسه الاعتدال بين نزعات الأثرة والإيثار، فليس من مقاصد الشارع أن تسيطر على الدافع نزعات الأثرة وحب الذات، وإنكار الآخرين. وليس من مقاصده أن يضحي الدافع بذاته ويهلك من أجل المجموع. بل القصد أن يرى الدافع نفسه مثل غيره، فيترك حظ نفسه لحظ غيره ما لم يؤد ذلك إلى إنكار ذاته أو هلاكها.[3]

---

(١) ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص٩٥.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٩٨.

(٣) المرجع السابق، ج٢، ص٣٠١.

أما عند عدم لزوم إضرار بالدافع عند المنع، فينظر إلىٰ قوة الضرر الذي يُفضي إليه الفعل عند عدم المنع، فإن كان ضرراً قطعياً فقد يحصل نتيجة لقصد الدافع بفعل يجوز قصده شرعاً بغير قصد إضرار بأحد، فهذا لا حظر فيه لعدم المخالفة. وقد يحصل نتيجة لعلم الدافع بلزوم الإضرار وعدم استضراره هو بتركه، فيمنع من الدخول في الفعل لعلمه بحصول المضرة القطعية للغير لأن العلم بحصول الضرر القطعي للغير مظنة لقصد الإضرار. وقد أقام الشارع العلم بوقوع المسبب عن السبب مقام القصد إليه. فقد يكون الفعل مباحاً لا قصد للشارع في إيقاعه من حيث يوقع، والدافع أوقعه علىٰ وجه يتضرَّر به الغير مع علمه بذلك. وقد يكون مأموراً به، ولا قصد للشارع في إيقاعه علىٰ وجه يتضرر به الغير، وهو أوقعه علىٰ هذا الوجه مع إمكان وقوعه علىٰ خلاف ذلك. ومن ثم فإن دخول الدافع في الفعل مع علمه بحدوث الإضرار بالغير غير أخلاقي، ويعد تعدياً، فيضمن ضمان المتعدي بحسب ما يليق بكل نازلة، وإن كان لا يعد قاصداً للتعدي ما لم يتحقق قصده.[1]

وإن كان ضرراً نادراً فلا اعتبار له، ولو علم الدافع حصوله؛ لأن الشارع اعتبر غلبة المصلحة، ولم يعتبر ندرة المفسدة في حكم الاعتياد. لذلك فدخول الدافع في الفعل الذي سبب ضرراً نادراً لا يخرجه علىٰ أصل المشروعية، ولا يعد قاصداً إضراراً بالغير.

وإن كان ضرراً كثيراً فإما أن يكون غالباً أو غير غالب. والغالب مظنون الوقوع والراجح اعتباره؛ فيلحق بالضرر القطعي؛ لأن الظن يجري مجرىٰ العلم في الأحكام الشرعية، ولأنه داخل في التعاون علىٰ الإثم والعدوان المنهي عنه.

وغير الغالب محتمل الوقوع، والأصل فيه عدم الاعتبار؛ لانتفاء العلم والظن بوقوع الإضرار؛ إذ هو ليس إلا مجرد احتمال، ولا توجد قرينة ترجِّح الوقوع أو عدمه. واحتمال قصد الإضرار لا يقوم مقام نفس القصد ولا يقتضيه لوجود العوارض كالغفلة وغيرها. ومن ثم فدخول الدافع في الفعل المتسبب عنه ضرر

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٣٠٧.

غير غالب لا حظر فيه؛ فهو لا ينافي الشريعة، ولا يعتبر الدافع قاصداً وقوع الإضرار بالغير إلا إذا كان غير الغالب ذريعة إلى الممنوع فيمنع؛ لأنه في هذه الحالة ينافي الشريعة؛ لأن ما يفضي إلى الممنوع فهو ممنوع.[1]

خامساً: العقاب ودفع المضار

لقد سبق وتبين أن الجزاء في التشريع نوعان: جزاء دنيوي يتعلق بالحدود والعقوبات، وجزاء أخروي يتعلق بالمدح والذم أو الثواب والعقاب. والعقاب الدنيوي نوعان: عقاب ردع أو منع، وهذا يتم في حالة توافر النية وتحقق العمل فعلاً، وعقاب تضمين أو تغريم، وهذا يتم في حالة انعدام القصد وتحقق الفعل عن طريق الخطأ أو النسيان. والجزاء الأخروي يتعلق بالنية؛ فالنية الحسنة تستوجب المدح، والنية السيئة تستوجب الذم. والجزاء الدنيوي يتعلق بالعمل، ففي حالة موافقة العمل للقانون الأخلاقي ومخالفة القصد يتعلق الأمر هنا بالجزاء الأخروي لا الدنيوي؛ لأن العمل من حيث الوقوع مطابق للقانون فلا يستوجب العقاب الدنيوي، وإنما يستحق الذم الأخروي لتوفر النية السيئة فيه. أما في حالة مخالفة العمل للقانون الأخلاقي، سواء أكان عن قصد أو عن غير قصد فالأمر يتعلق بالجزاء الدنيوي، وهو ما يسمى بالمسؤولية الأخلاقية وما يترتب عليها من جزاء، فإن كان مخالفة العمل عن قصد فالعقاب يكون عقاب منع وردع، وإن كان عن غير قصد فالعقاب يكون عقاب تضمين أو تغريم وهو أخف حدة من عقاب المنع أو الردع؛ لأن أساس المسؤولية الأخلاقية هو توافر القصد، وإنما شرع عقاب التضمين لضمان حقوق الناس وحفظ مصالحهم، وجبراً لنفوسهم.

وفكرة الجزاء أو العقاب ضرورة أخلاقية ترتبط في الشريعة بالامتثال للقانون الأخلاقي؛ لأن الامتثال والخضوع للأوامر الأخلاقية في الشريعة يؤدي إلى الغاية المقصودة من التشريع، وهي المحافظة على النظام الأخلاقي العام للمجتمع، ويتمثل في الحفاظ على القيم الضرورية التي لا تستقيم الحياة بدونها، والخروج عن حد

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٣٠٨.

الامتثال يؤدي إلى هدم هذه القيم. ومن هنا وجب العقاب وأصبح ضرورة أخلاقية؛ لأن صلاح حال الفرد والمجتمع واستقامة الحياة، لا تتم إلا بردع المخالف، فلكي تكون هناك حياة صالحة وعادلة يجب أن يكافأ الفرد على فعل الخير، وأن يعاقب على فعل الشر، وإلا انهدمت القيم، وانعدمت الغاية من التشريع، وخرج الإنسان عن ربقة العبودية لله، واتبع هواه.

والعقاب بما فيه من تهديد ووعيد وزجر ليس مشروعاً إلا لدرء الفساد الواقع أو المتوقع على الضروريات الخمس؛ إذ الوظيفة الرئيسة للعقاب هي حفظ مقاصد الشريعة من جانب العدم بمنع أو ردع المكلف عن إحداث الضرر في إحدى القيم الضرورية لقيام حياة الإنسان، وهذا يعني أن العقاب في الشريعة جزاء نفعي ليس مطلوباً لذاته، وإنما مطلوب لدرء مفسدة أو تحقيق منفعة للحياة الإنسانية ككل.

وبالنظر إلى أسباب مشروعية الحدود والعقوبات نتبين صدق هذه المقولة: فالقصاص شرع للمحافظة على الحياة الإنسانية، فهو زاجر عن إزهاق النفوس وقطع الحياة، وهي أعلى المفاسد. وحد الزنا شرع لدفع مفاسد اختلاط الأنساب ودفع المعرة اللاحقة بأهل المزني بها. وحد السرقة شرع لدفع ضرر أخذ أموال الناس، وحد الخمر شرع لما يترتب على الشرب عند زوال العقل من مفاسد كثيرة تهدم الحياة الاجتماعية. وحد القذف شرع لدفع مفسدة انتهاك الأعراض. وحد الردة شرع لدفع مفسدة التعدي على الدين.[1]

إذن، فالحدود بأسرها زواجر لحفظ النفوس والعقول والأديان والأموال والأعراض والأنساب. والتعزيرات بأسرها أيضاً زواجر عن مفاسد لم تشرع فيها حدود.[2]

ولا يقال: إن الحدود والعقوبات ضرر لاحق بأهلها، والشريعة قد أوجبت دفع المضار فيجب إذن ألا نقيم الحدود والعقوبات درءاً لهذه المفاسد؛ لأن الحدود

---

(١) العلائي، **المجموع المذهب**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٧٨، ٣٧٩.

(٢) ابن عبدالسلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج١، ص١٣٩ -١٤١.

والزواجر هنا أدوات أو وسائل للحفاظ على القيم الأخلاقية الضرورية، بمنع وقوعها في الحال أو الاستقبال. وهذا مشروع بالإجماع؛ لكون الملحوق به الضرر تعدى حدود الله وانتهك القيم، أو إحدى القيم الضرورية لقيام الحياة الإنسانية.[1]

وإذا ما كان غاية العقاب دفع المضار بردع أو منع الجاني وغيره من إحداث جرائم مماثلة في الحال أو الاستقبال، فهل يعد هذا مسوغاً لتبرير حجم العقوبة أياً ما كانت، حتى لو كانت لا تتناسب مع حجم الجريمة في سبيل الردع أو المنع من إحداث الضرر أو الجرائم في ضروريات الإنسان وما يرجع إليها؟

إن العقاب مرتبط بالذنب دائماً، فهو يمثل زجراً للمذنب عن الذنب، وزجراً لمن يقدم عليه بعده. وبذلك يمتنع الإنسان عن الأفعال غير الأخلاقية، أو الأفعال التي تحقق فساداً. ومن طبيعة هذا الارتباط ضرورة التناسب بين الذنب والعقوبة، وهو ما يسمى بـ "الاستحقاق" أي: ضرورة وجود عدالة في تطبيق العقوبة على الذنب، فلا ينال كل شخص أكثر مما يستحقه من العقاب. ويظهر هذا المبدأ بوضوح في التكليف ذاته، فلا تكليف إلا بما يطاق، ولا تكليف لمن فقد القدرة والاستطاعة. ومن ثم لا يثاب الإنسان ولا يعاقب إلا على كسبه واكتسابه؛ لأن ما لا يدخل تحت الكسب والقدرة لا تكليف فيه، فلا يترتب عليه جزاء أو ثواب وعقاب.[2] هذا من حيث المبدأ، فالعقاب لا يكون عادلاً إلا إذا ارتبط بالأفعال المكتسبة.

أما في الفعل المكتسب ذاته، فلا بد أن تتناسب فيه العقوبة مع حجم الجريمة التي أقدم عليها المجرم لكي تتحقق العدالة. فلا يعاقب المذنب زيادة على ما يستحق أو ما شرع للذنب من عقوبة. الغصب مثلاً إذا وقع فإن المغصوب منه لا بد أن يوفى حقه، لكن على وجه لا يؤدي إلى إضرار الغاصب فوق ما يليق به في العدل والإنصاف. وكذلك الزاني، وغيره من أصحاب الحدود، إذا حد لا يزاد عليه بسبب

---

(١) الطوفي، **المصالح المرسلة**، مرجع سابق، ص١٥.

(٢) ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج١، ص٩٩.

انظر أيضاً:

- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٥-٩٧.

جنايته؛ لأنه ظلم له، وكونه جانياً لا يعني أن يجني عليه زائداً على الحد الموازي لجنايته.[1] طبقاً لقاعدة "التأديبات إنما تكون على قدر الجنايات، فكلما عظمت الجناية عظمت العقوبة."[2] بل إن الشريعة تأمرنا بالاقتصاد في العقوبات والحدود والتعزيرات، فيعاقب كل واحد من الجناة على حسب قوته وضعفه.[3]

وهذا يعني: أن دفع المضار يسير في طريق وسط معتدل: فإن كان العقاب قد شرع من أجل دفع المضار، فإن هذا لا يبرر أن ينال الشخص فوق ما يستحقه من العقاب. فإذا افترضنا مثلاً أن شخصاً ما من الجناة لا يؤثر فيه التأديب اللائق بجنايته ردعاً، والذي يؤثر فيه عقوبة أكبر، فهل يجوز أن يكون ذلك عقوبة لتلك الجناية؟

إن عقاب الجاني هنا دائر بين أمرين، الأول: العقوبة اللائقة لجنايته، ولكنها لا تؤثر فيه، وهذه تسقط لعدم الفائدة فيها؛ إذ العقاب أو الإيلام مفسدة لا تشرع إلا لتحصيل مصلحة، وحيث لا مصلحة لعدم الفائدة في العقاب فلا يشرع. والأمر الثاني: عقوبة غير مناسبة للجناية ولكنها تؤثر فيه، وهذه لا تجوز؛ لانعدام السبب المبيح، وهو الذنب المناسب لتلك العقوبة الزائدة، وبهذا يسقط تأديب الجاني مطلقاً، إذا لم يؤثر فيه الردع ولم تحصل المصلحة.[4]

وقد يُعترض على ما سبق بأن في الشريعة من الجنايات ما تتساوى فيه العقوبات مع تفاوت الزلات؛ فإن من سرق ربع دينار يحد كما يحد من سرق ألف دينار، وأن من شرب قطرة من الخمر يُحد كما يحد من شرب ما أسكره وخبل عقله.[5] فكيف يقال: إنّ فكرة الاستحقاق هي الأصل، هذا ينفي وجود العدل كقيمة أخلاقية في طبيعة العقاب الشرعي؟

إن مثل هذه الحالات لا تعد خروجاً على القاعدة، ولا تشكل اعتراضاً؛ لأن

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص١٦٦.

(٢) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج١، ص٣٧٣.

(٣) ابن عبدالسلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٤٠.

(٤) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج١، ص٣٧٣.

(٥) ابن عبدالسلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج١، ص٣٣.

تحديد العقوبة المناسبة أو اللائقة للذنب يتم بالنظر إلىٰ ما يحدثه أو ما يؤول إليه الذنب من مفسدة. فعلىٰ قدر ما ينتج عن الذنب من المفاسد تكون العقوبة. ولو أدىٰ تفاوت درجة الذنب إلىٰ نفس المفسدة الناتجة عن أعلىٰ درجة فيه، فلا بد أن تتساوىٰ العقوبة بغض النظر عن هذا التفاوت؛ لأن العقوبة لو قلت لم ينزجر المذنب ولم تندرئ مفسدة الذنب. فكما أن من العدالة أن ينال كل شخص ما يستحقه من عقاب، فمن العدالة كذلك أن تدرأ المفاسد والمضار عن المجتمع والأفراد، بل الجناة أنفسهم؛ لأن في مثل هذه الحالات لا تندفع المضار إلا بالتساوي في العقوبة مع تفاوت درجة الذنب. ففي حد السرقة ليس الزجر عما أخذ، وإنما الزجر عن تكرار ما لا يتناهىٰ من السرقة المفوتة للأموال الكثيرة التي لا ضابط لها. ولو شرط الشرع في نصاب السرقة مالاً كثيراً لضاعت أموال الفقراء الناقصة عن نصاب الكثير، وفي ذلك مفسدة عامة للفقراء. وكذلك فإن شرب اليسير من الخمر وسيلة لشرب الكثير، وسيؤدي حتماً إليه. وللوسائل حكم المقاصد، فوجب نفس الحد في القليل لحسم مادة الفساد.[1]

وتساوي العقوبة مع تفاوت درجة الذنب الواحد لا ينافي فكرة العدالة، ما دام هذا التفاوت في الذنب يؤدي إلىٰ نفس المفسدة التي تحصل مع أعلىٰ مستويات الذنب. أما الذي ينافي فكرة العدالة فهو تساوي العقوبة مع تفاوت المفاسد الناتجة عن الذنب. فلو تساوت مثلاً عقوبة القاتل والسارق والشارب، لكان جزاء غير عادل نظراً لتفاوت المفاسد الناتجة عن هذه الجرائم.

إن تقرير الشريعة للجزاء ليس إلا من أجل تحقيق المصلحة. فكما راعت الشريعة حفظ مقاصدها من جانب الوجود فشرعت أحكاماً تثبت قواعدها وتقيم أركانها كأصول العبادات للدين، والعادات للنفس والعقل، والمعاملات للنسل والمال، فقد راعتها أيضاً من جانب العدم بتشريع الحدود والعقوبات دفعاً للمضار الواقعة أو المتوقعة عليها.[2]

---

(١) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج١، ص٣٧٣.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٧.

سادساً: المنفعة بين الشريعة والمذهب النفعي في فلسفة الأخلاق

قد تبين أن المنفعة والمضرة في الشريعة أعم من اللذة والألم، إنهما يرادفان المصلحة والمفسدة، فليس كل لاذٍّ نافعاً، وليس كل مؤلم ضاراً: فتناول الخمر والمسكرات مثلاً لاذ من حيث الانتشاء وطرد الهموم، ولكن لما كان يؤدي إلى إتلاف العقل والمال والبدن والمجتمع فهو ضار. وتناول الدواء المر مؤلم، ولكن لما كان يؤدي إلى الشفاء العاجل وامتلاك الصحة فهو نافع. وبهذا المعنى كان الحصول على المنفعة وتجنب المضرة غاية الشريعة ومقياس الأحكام الخلقية؛ لأنها منفعة موضوعية عامة وليست ذاتية.

لكن هل هذه المنفعة كمعيار خلقي في الشريعة هي بذات المعنى عند النفعيين من فلاسفة الأخلاق؟

إن هذا المفهوم لمعيار "النفع" في الشريعة متميز تماماً عن ذلك الذي يدعو إليه مذهب اللذة الفردي أو مذهب المنفعة العامة، فاللذة عند القورينائيين حسية وقتية فردية. وإشباع رغبة الإنسان الفرد في اللحظة الحاضرة التي يعيشها هو معيار الفعل الخلقي؛ لأن الفرد لا يشعر باللذة إلا وهو يستمتع بها، إنها صوت الطبيعة ولا سبيل إلى الخلاص من إلحاحها، إلا إشباعها أو التخلص من الحياة إن عز ذلك.[1]

واللذة عند الأبيقوريين هي مبدأ السعادة وغايتها. هي الخير الوحيد المرغوب فيه، الخير الأول الموافق لطبيعة الإنسان. والقاعدة التي ينطلق منها في تحديد ما ينبغي اختياره، وما ينبغي تجنبه. وقد ميز أبيقور بين لذات خالصة لا يعقبها ألم وأخرى تجر إلى الألم، والإنسان عليه أن يأخذ باللذة التي لا يعقبها أي ألم، ويتجنب الألم الذي لا يؤدي إلى أية لذة، ثم رأى أن من الآلام ما هو أفضل من الشهوة، ذلك حين تؤدي إلى لذة تعوض عن الآلام وتزيد بكثير، ومن اللذات ما يعقبها ألم أشد. ومن ثم لا ينبغي تجنب كل الآلام وحصول كل اللذات، فيجب قبول الألم الذي يعقبه لذة أكبر أو الذي يخلص من ألم أشد، ويجب تجنب المتعة التي قد تحرمه

(١) الطويل، توفيق. مذهب المنفعة العامة، مصر: مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٩٥٣م، ص٤٦.

من متعة أكبر أو قد تسبب من الألم أكبر مما تجلب من اللذة.[1] وإشباع اللذة هنا شخصي فردي، فأبيقور يهتم بالإنسان الفرد، لا بالإنسان من حيث هو إنسان، لذلك أباح مخالفة القانون في سبيل أن يحقق الفرد لذته الشخصية.[2]

وقد أقام هوبز الأخلاق على الأنانية السافرة. الإنسان عنده أناني بطبعه، همجي لا ينشد سوى رغباته ولذاته الخاصة، لا يتعامل مع المجتمع أو يتعايش معه إلا من أجل المحافظة على منافعه ومصالحه الذاتية.[3]

إن الأخلاق في الشريعة ترفض "المنفعة" بهذا المفهوم غاية ومعياراً للأفعال الإنسانية؛ لأن المنافع والمضار هنا طبقاً لمذهب اللذة الفردي كيفيات إضافية لا حقيقية، بمعنى أنها منافع أو مضار في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، أو وقت دون وقت: فالأكل والشرب مثلاً منافع ظاهرة للإنسان، لكن عند وجود داعية الأكل، وكون المتناول لذيذاً طيباً، لا كريهاً ولا مراً ولا يولد عند تناوله أو اكتسابه ضرراً عاجلاً أو آجلاً، وقلما تجتمع هذه الأمور؛ فكثير من المنافع تكون ضرراً على قوم لا منافع، أو تكون ضرراً في وقت أو حال ولا تكون ضرراً في آخر.[4]

والأخلاق في الشرع لا يمكن أو يصح أن تتأسس على ما هو إضافي أو نسبي متغير، وإلا كان الفعل الواحد مباحاً أو ممنوعاً بحسب ما يحقق لصاحبه من لذة أو ألم. فالأغراض في الأمر الواحد تختلف، بحيث إذا نفذ غرض بعض وهو منتفع به تضرر آخر لمخالفة غرضه، وحصول الاختلاف في الأكثر يمنع من أن يكون وضع الشريعة على وفق الأغراض.[5] وقد ثبت بشهادة التجربة والواقع أن بناء الأخلاق على اللذات والرغبات الفردية من شأنه أن يؤدي إلى التقاتل والتهارج الذي هو

---

(١) بدوي، **الأخلاق النظرية**، مرجع سابق، ص٢٢٤.

(٢) الطويل، **فلسفة الأخلاق**، مرجع سابق، ص١١.

(٣) الطويل، **مذهب المنفعة العامة**، مرجع سابق، ص٦١ -٧٤.

(٤) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٣.

(٥) المرجع السابق، ج٢، ص٣٣.

مضاد لمقاصد الشريعة.[1] فإن المصلحة أو المنفعة الخلقية مشروعة لإقامة الحياة، لا لنيل الشهوات والرغبات، وهذا يقتضي أن تكون موضوعية ومطلقة، وافقت الأغراض أو خالفتها.[2]

ولم يكن أصحاب مذهب المنفعة العامة يعنون بالنفعية سوى اللذة بمعناها الذاتي أو الغريزي، فاللذة والألم هما ما يشعر به كل إنسان سوي باعتبارهما كذلك، غير أن الفارق بين مذهب اللذة الفردي ومذهب المنفعة العامة هو معيار الامتداد، أي عدد الأفراد الذين تشملهم اللذة. فقد وحّد بنتام بين اللذة والسعادة، وجعل تحقيق أكبر قدر من اللذة يعني تحقيق أكبر قدر من السعادة، والحكم الخلقي يصدر على الأفعال بناء على الإقلال من الألم والزيادة في اللذة.[3] وقد سار مل على نهج بنتام: فاللذة عنده هي المعيار الوحيد لكل عمل أخلاقي، بل لكل عمل إنساني؛ إذ الحصول على اللذة وتجنب الألم هما الشيئان اللذان يرغب فيهما الناس كغايات أخيرة.[4]

مذهب المنفعة العامة إذا ليس سوى نسخة معدلة من الأبيقورية؛ مادامت السعادة عند بنتام ومل ليست سوى اللذة. فاللذة هي الخير الوحيد والألم هو الشر الأوحد. ويؤكد مل إقامة الأخلاقية على أساس من مذهب اللذة السيكولوجي بقوله: "إن الإنسان لا يرغب في شيء لذاته، وإنما يرغب فيما يجلب لذة أو يبعد ألماً، وإمعان النظر في هذا ينتهي بنا إلى القول: بأن الرغبة في شيء والشعور بأنه لاذ، أو النفور من شيء والشعور بأنه مؤلم، ظاهرتان متلازمتان لا تنفصلان، أو هما اسمان لحقيقة سيكولوجية واحدة."[5] أي: إن الحصول على اللذة واجتناب الألم هما الغاية القصوى التي يسعى إليها الإنسان وينزع إليها نزوعاً فطرياً.

وقد عارض سدجويك قيام النفعية على أساس سيكولوجي؛ إذ رأى أننا حين

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص١٤٥.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٣٣.

(3) Bantam. the principles of morals and legislation (New York 01963) chap I. p. 2

(4) p. 33 j. s. mill. utiltarianism. (London 1962) chap,4

(٥) الطويل، مذهب المنفعة العامة، مرجع سابق، ص٢٤٢.

نقول: إن إنساناً يقوم بفعل من أجل لذته الشخصية نعني أنه اختار هذا الفعل وآثره على غيره، وبهذا يتحدد اتجاه إرادته. والقول بأن كلمة "لاذ" يراد بها: ما يؤثر على اختيار الإنسان ويجذب إليه إرادته كلام يحتمل الجدل؛ لأن من تحصيل الحاصل أن نقول إننا نرغب فيما هو لاذ، أو إننا نرغب في شيء لأنه يبدو لاذاً؛ لأن معنى قولنا: "يبدو لاذاً" يفيد معنى "مرغوب فيه منّا"، أي: أننا نرغب فيه؛ لأننا نرغب فيه. ولكننا إذا فهمنا معنى اللذة فهماً أدق من هذا، وجدنا أن ما نرغب فيه ليس على الدوام هو اللذة، فقد نرغب عن الفعل الذي يحقق اللذة إلى فعل خلو من اللذة، بمعنى: أننا قد نرغب في شيء فيه ألم بالنسبة لنا، ولكنه مفيد فيما بعد.[1]

إن جوهر الأخلاق في الشريعة هو إخراج الإنسان عن داعية الهوى، وهذا يعني أن المصلحة الخلقية موضوعية وليست ذاتية، مطلقة وليست نسبية. فالمصالح المجتلبة والمفاسد المستدفعة إنما تُعتبر من حيث تقام الحياة لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية.[2] والحياة لا تقوم إلا بالحفاظ على القيم الخمس الضرورية، وما يرجع إليها من الحاجيات والتحسينيات. فإن كل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعه مصلحة[3].

إذا كان الأمر كذلك، لم يصح لأحد أن يدعي أن الشريعة وضعت على مقتضى تشهي العباد وأغراضهم؛ لأن منطق الأحكام المعيارية أو التكليفية يثبت أن الشريعة تضاد الهوى. فالوجوب أو الحظر يهدفان إلى منع الإنسان عن الاسترسال مع دواعي طبعه مطلقاً؛ إذ يقال: افعل ولا تفعل، سواء أكان لك فيه غرض أم لا، حتى إن اتفق للإنسان غرض أو لذة مع مقتضى الأمر والنهي فذلك بالعرض لا

---

(1) Sidgwic (Henry) methods of Ethics London Macmillan. 922Book one part 4, 39

انظر أيضاً:

- الطويل، **مذهب المنفعة العامة**، مرجع سابق، ص٢٤٣.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٣١.

(٣) الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج١، ص٢٥٨.

بالأصل، وأما سائر الأقسام المندوب والمكروه والمباح، فإن الظاهر منها أنها تخضع لرغبات الإنسان من حيث التخيير وعدم استلزام الفعل أو الترك. إلا أنها في الحقيقة أصبحت كذلك؛ لأن الشريعة هي التي جعلتها كذلك، فهي في الأصل راجعة إلى إخراجها عن اختيار الإنسان.

المباح مثلاً قد يوافق غرض الإنسان أو يخالفه، فإن لم يوافقه فربما يود لو أن هذا المباح ممنوع، حتى أنه لو وكل إليه مثلاً تشريعه لحرمه. أما إن وافق غرضه فربما يود لو أن هذا المباح واجب حتى لو فرض جعل ذلك إليه لأوجبه. ثم قد يتغير غرضه، فيود لو أن هذا المباح بعينه الذي تمنى وجوبه أن يكون ممنوعاً، فتتوارد الأغراض على الفعل الواحد، ولا يستتب في قضية حكم على الإطلاق، مما يبين أن المباح – ومثله المندوب والمكروه – غير داخل تحت إرادة الإنسان بإطلاق، أو قائم على رغبات ذاتية، وإنما هو داخل تحت إرادة الإنسان بإدخال الشارع له تحت اختياره، وفي هذه الحالة يكون حصول الغرض أو اللذة الذاتية تابعاً لوضع الشارع لا للاسترسال الطبيعي.[1]

ولا يعني هذا أن الشريعة صورية بحتة، تفرض أحكامها التكليفية أو المعيارية على الإنسان دون مراعاة للملذات الطبيعية والقيم البيولوجية عند الإنسان؛ لأن الشريعة لا ترفض هذه القيم، ولكنها لا تجعلها قيماً أساسية تقوم عليها الأخلاق. القيم الأساسية التي تقوم عليها الأخلاق في الشريعة هي القيم الضرورية الموضوعية الصالحة صلاحية عامة لكل كائن عاقل. أما القيم البيولوجية أو الذاتية فهي قيم تابعة تتحقق في إطار هذه القيم الموضوعية.

وإشباع اللذات والرغبات ما دام لا يتعارض أو يهدم ضرورياً من ضروريات الحياة فهو متوافق والشريعة، فالأخلاق ضد التنسك والزهد وإماتة اللذات أو إنكار الذات. فإشباع الرغبات الحسية ليس عملاً إجرامياً كريهاً تمقته الشريعة، وإنما هو نزعة طبيعية تعمل الأخلاق على تهذيبه في إطار الواجب الذي يحقق المصلحة. فإشباع اللذة الجنسية مثلاً تضعه الشريعة في إطار يحقق المصلحة، وهو الزواج،

(١) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج٢، ص١٤٦، ١٤٧.

الذي يحفظ ضرورياً من ضروريات الحياة وهو النسل. وإشباع هذه اللذة خارج هذا الإطار تبعاً لأهواء النفوس يعد هدماً للنوع الإنساني، الأمر الذي يشيع الفوضى ويفسد النظام ويهدم الحياة. وهذا يبين أن الأخلاقية "الشريعة" لا تدعو الإنسان إلى التنكر تماماً لكل لذة، كما أنها لا تدعوه لأن يستحيل عبداً للملذات.

إن كانط قد جعل الواجب لذاته مبدأ لجميع أحكامنا الأخلاقية، متحرراً من "العواطف والميول بواعث لأداء الواجب،" فكان مذهبه صورة بدون مادة. وبتتام قد انحل من الواجبات، وجعل البحث في الواجبات من الضلال والعبث، ورد الأخلاقية إلى اللذة فكان مذهبه مادة بغير صورة. أما الشرع فقد جمع بين الواجب والمنفعة، بين العقل والتجربة، بين الوحي والواقع، وكمال أي مذهب أخلاقي يكمن في الجمع بين هذا وذاك.

سابعاً: مصالح الفرد والمجموع بين الشريعة ومذهب المنفعة العامة

إن التباين بين المبدأ النفعي "حفظ أو تحقيق مصالح الخلق الضرورية والحاجية والتحسينية" القائم على المعيار الموضوعي في الشريعة، وبين المبدأ النفعي "تحقيق أكبر قدر من السعادة (اللذة أو المنفعة) لأكبر عدد من الناس" القائم على المعيار الذاتي في مذهب المنفعة العامة، من شأنه أن يؤدي بالضرورة إلى تباين ملحوظ في تحديد علاقة الفرد بالغير، ما دامت غاية الحياة الخلقية في الشرع حفظ مصالح الناس مطلقاً وافقت الأغراض أو خالفتها، وغاية الحياة في مذهب المنفعة اللذة، أو المنفعة الذاتية.

ففي حالة تعارض مصلحة الفرد مع مصلحة المجموع في الشريعة تقدم مصلحة المجموع على مصلحة الفرد، لكن بشرط جبر أو تعويض الفرد؛ نتيجة منعه من جلب منفعته أو درء مضرته. أما إذا كانت المصلحة العامة ستؤدي إلى ضرر ناجز بالفرد، كفقدان حياته أو قطع عضو، فإن مصلحة الفرد تقدم على مصلحة المجموع، اللهم إلا إذا كان الفرد سيتضرر هذا الضرر الناجز لا محالة، بالإضافة إلى ضرر المجموع، فإن على الفرد في هذه الحالة أن يضحي من أجل المجموع،

ويتحمل الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام؛ إذ إنّ حفظ نفوس كثيرة أَوْلىٰ من حفظ نفس واحدة.

وقد يقع التعارض بين مصلحة شخصين. وفي هذه الحالة يُقدّم حق السابق علىٰ حق اللاحق بشرط ألا يكون السابق قاصداً إضرار اللاحق. وفي الوقت نفسه، للسابق أن يؤثر علىٰ نفسه ويقدم مصلحة غيره علىٰ مصلحته، لكن بشرط ألا يتضرر بهذا الإيثار ضرراً ناجزاً.[١]

أما تعارض مصالح الفرد مع مصالح المجموع في مذهب المنفعة العامة، فإن بنتام يؤكد علىٰ أن الفرد يضحي بمصلحة المجموع في سبيل مصلحته ومنفعته الخاصة؛ لأن غاية كل إنسان أن يحقق لنفسه أعظم مقدار من اللذة أو السعادة، وليس في وسع أحد غيره أن يقدر له آلامه ولذاته. فالإنسان أقرب إلىٰ نفسه منه إلىٰ غيره، فلا بد أن تكون نفسه بالضرورة أول ما يعنيه، وأن تكون مصلحته أول ما يشغل باله.[٢]

إن الأنانية تتسع لتشمل الغيرية في فلسفة بنتام؛ فالإنسان لا يعمل من أجل المجموع إلا إذا عاد بالنفع علىٰ نفسه، فإذا ما تعارضت الغيرية مع الأنانية فعلىٰ الفرد عند بنتام، أن يطيح بالغيرية من أجل الأنانية، التي هي الباعث الوحيد الذي يغري الإنسان بالإقدام علىٰ أفعاله، أو بالإحجام عن إثباتها. وما الغيرية بهذا المعنىٰ إلا أنانية مقنّعة.[٣]

ومن ثَم، فإن أفضل صيغة لمبدأ النفعية هو: "تحقيق أكبر قدر من السعادة (المنفعة أو اللذة) للفرد بواسطة سعادة أكبر عدد من الناس".[٤] لأن بنتام يرىٰ الإيثار من خلال الأثرة، فلا يعنيه منه إلا أنه يزيد شعور الإنسان بلذته.[٥]

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٢٩٦، ٢٩٩.

(٢) الطويل، **مذهب المنفعة العامة**، مرجع سابق، ص١٠٠.

(٣) الطويل، **فلسفة الأخلاق**، مرجع سابق، ص٢٩١.

(٤) المرجع السابق، ص٢٩٢.

(٥) الطويل، **مذهب المنفعة العامة**، مرجع سابق، ص١٢٣.

وإذا كان بنتام أقام مذهبه الأخلاقي على أساس المنفعة الفردية، ولم يتخل عن الأنانية لصالح المجموع، فإن مل قد خرج عن أصل مذهبه الحسي، فأقر تضحية الفرد بسعادته أو حياته من أجل سعادة الآخرين عند التعارض.[1]

والواقع أن مذهب المنفعة العامة عند بنتام ومل لا يتفق والطبيعة البشرية؛ لأن الطبيعة البشرية تجمع بين نزعات الأثرة والإيثار، ومن الخطأ ردها إلى الأنانية الموغلة وحدها، أو الغيرية الطاغية وحدها.[2] ولكي تستقيم الحياة، لا بد من التوفيق بين مصالح الفرد والآخرين؛ إذ لا يمكن أن تقوم الحياة على الأنانية وتجاهل الغير، ولا يمكن أن تقوم على إنكار الذات وذوبان الفرد داخل المجموع.

وبهذا كان معيار الشريعة في تحديد علاقة الفرد بالغير معياراً واقعياً يتفق والطبيعة البشرية، أساسه الجمع بين الأثرة والإيثار، فلا إنكار الذات والتضحية بها مطلبها، ولا الاستبداد والاستئثار بالحق غايتها، وإنما جمعت بين إثبات الحظ وإسقاطه، فحق صاحب اليد والملك مقدم على حق من لا يد له ولا ملك، بشرط ألا يكون في نيته الإضرار بالغير عند الاستئثار بالحق، وإلا كان فعلاً غير أخلاقي. وفي الوقت نفسه فإن لصاحب الحق إسقاط حظه وترك حقه إيثاراً للغير على نفسه، بشرط ألا يتضرر هو ضرراً ناجزاً، وهو بذلك يتضامن مع باقي أفراد العموم، ويحقق لهم أكبر قدر من المنفعة، أو يرفع عنهم أكبر قدر من المضرة.[3]

ثامناً: حساب المصالح بين علم القواعد وبنتام

وضع علماء قواعد الفقه علم حساب أو تقدير المصالح: وهو عبارة عن مجموعة من القواعد أو المعايير التي يوازن بها الإنسان بين حجم المصالح والمفاسد، ومن خلال هذه المعايير يستطيع الإنسان أن يقدر قيمة أي فعل من الأفعال أخلاقياً على أساس ما يجلب من نفع أو ضرر. ومعايير المصلحة هي:

---

(١) المرجع السابق، ص١٥٣.

(٢) المرجع السابق، ص١٢٣.

(٣) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٠، ٣٠١.

١- ضروريتها:

تحقيق المصلحة الضرورية أفضل وأَوْلىٰ من تحصيل المصلحة الحاجية أو التحسينية؛ لأن الضروري أصلٌ لما سواه، فلو اختلَّ الضروري لزم عنه اختلال الحاجي والتحسيني. أما لو اختلَّ الحاجي أو التحسيني، فلا يلزم اختلال الضروري. وأيضاً فالحاجي مقدم علىٰ التحسيني، فلو اختلَّ الحاجي اختلَّ بالضرورة التحسيني.[١]

٢- عموميتها:

فالمصالح العامة مقدمة علىٰ المصالح الخاصة؛ لأن منطق الأخلاقية "الشريعة" لا يقضي بأن نُضحي بالكثير أو نفوته في مقابل القليل، فالضرر الخاص يتحمل من أجل الضرر العام، لكن بحيث لا يلحق الخصوص مضرة ناجزة.[٢]

٣- درء المفاسد مقدَّم علىٰ جلب المصالح:

وذلك لأن درء المفسدة منفعة من حيث المبدأ، ووقوع المفسدة يؤثر سلباً علىٰ حدوث المصلحة، لذا كانت التخلية مقدمة علىٰ التحلية، وقد يراعىٰ جانب المصلحة إذا كانت هي الغالبة علىٰ المفسدة.

٤- الضرر لا يُزال بمثله:

إذا كانت إزالة الضرر واجبة، فينبغي ألا يُزال الضرر بإحداث ضرر مثله أو زائد عنه، وإلا لما كان لإزالة الضرر قيمة من الناحية الخلقية.

٥- ارتكاب أخف الضررين عند التعارض:

إذا دار الأمر بين ضررين أو أكثر وتعذَّر دفعهما، فالمصلحة تقتضي أن نتحمل

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص١٢ -٢٠.

انظر أيضاً:

- الغزالي، **المستصفىٰ**، مرجع سابق، ج١، ص٢٥٧.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٩٨.

الضرر الأخف لإزالة الضرر الأشدّ، فندرأ الأفسدَ فالأفسد، والأرذلَ فالأرذل.[1]

ويتميز علم تقدير المصالح في علم قواعد الفقه بأن معيار التفضيل فيه موضوعي، بمعنى: أن تفضيل أو اختيار مصلحة على أخرى لا يتم بناء على ما يشعر به الفرد من لذة ذاتية أو رغبة شخصية، وإنما من أجل تحقيق قيمة من القيم الضرورية التي تقوم بها حياة الإنسان.

وبهذا المعيار في تقدير المصلحة، يختلف علم حساب المصالح اختلافاً جذرياً عن علم الحساب النفعي الذي قال به بنتام. فقد وضع بنتام حساباً للذات تقاس على أساسه اللذة، يتكون من سبعة معايير ذاتية هي:

أ- الشدة:

أي كلما زادت اللذة كانت أفضل، وكان الفعل الذي ينتجها أسمى أخلاقياً. وكلما كان الألم أشد كان أسوء. ذلك لأن هذا المعيار ذاتي محض، يقوم أساساً على الرغبة واللذة الشخصية. أما في علم القواعد فالتقييم موضوعي، أي مرتبط بما ينتجه الفعل من منافع أو مضار بالقيم التي تقام بها حياة الإنسانية.

ب- المدة:

وهي المدة التي تستغرقها اللذة أو الألم. فكل لذة طالت مدتها كانت أفضل، وكل ألم قصرت مدته كان أنسب. وهذا المعيار، إذا كان قوامه النزوات والرغبات الذاتية، فليس له أساس في علم القواعد، كالاستمتاع بالملذات المحرمات؛ إذ أساسه الرغبات والنزوات الشهوانية.

ت- التأكد وعدم التأكد:

أي أن اللذة المضمونة أو المتيقنة أفضل من اللذة المحتملة، وهذا المعيار

---

(١) ابن عبدالسلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج١، ص٧١.

انظر أيضاً:

- السيوطي، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص١٧٩.
- ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص٩٦، ٩٧.

يُقرّه علم القواعد، إذا كان على أساس موضوعي، فالمصلحة المؤكدة أو غالبة الظن مقدمة على المصلحة الموهومة أو المحتملة.

ث- القرب:

فاللذة القريبة المنال أفضل من اللذة البعيدة، وبالنسبة للألم، فإن العكس صحيح.

ج- الخصب:

أي قابليتها لإنتاج مزيد من اللذات، فاللذة تكون أفضل إذا أعقبتها لذة أخرى.

ح- النقاء أو الصفاء:

أي خلوص اللذة من نقيضها وقابليتها لأن تحدث دون أن يعقبها ألم. فاللذة التي لا يعقبها ألم أفضل من اللذة التي يعقبها ألم، وقد تبين في علم القواعد أن المصالح والمفاسد غير متمحضة، فلا توجد مصلحة إلا ويشوبها مفسدة، ولا مفسدة إلا ويشوبها مصلحة، والأفضل للغالب في حكم المعتاد.

خ- مداها:

أي عدد من يتأثر بها من أشخاص: وقد تبين في علم القواعد أن النفع المقصود هو النفع العام الذي يحقق المصلحة أو السعادة للإنسان من حيث هو إنسان.

وفي الواقع، إن اللذة لا يمكن قياسها كمياً؛ لأنها قيمة ذاتية باطنة داخل الفرد، لا يمكن إخضاعها للقياس الكمي. وحتى على افتراض أن اللذة تخضع للقياس، فهذا يقتضي أن تكون اللذة مشعوراً بها، حاضرة في الذهن. لكن عند القيام بتطبيق معايير اللذة عليها يفقد الإنسان الشعور بها، أو يضعف إحساسه بوقعها، ومن ثم لا يكون القياس دقيقاً.[1]

إن الطريق الصحيح لتقدير أو حساب المصالح هو أن نجعل معيار التقييم موضوعياً، بعيداً كل البعد عن ذاتيتنا، وهذا ما فعله علم القواعد عندما جعل الحفاظ على القيم الخمس وما يرجع إليها معياراً لتقدير المصلحة.

---

(١) الطويل، مذهب المنفعة العامة، مرجع سابق، ص١٢٠.

خاتمة

الأحكام الخلقية (التكليفة) في الشريعة، إذن، أحكام معيارية واقعية، معيارية من حيث إنها تضع معايير أخلاقية للسلوك الإنساني، تتمثل في الأحكام التكليفية الخمسة: الواجب، والمحظور، والمباح، والمندوب، والمكروه. مثل "قول الصدق واجب"، و"أداء الأمانة واجب"، و"الكذب حرام"، و"السرقة حرام"، و"القتل حرام"، و"الزنا حرام". وواقعية من حيث إنها تهدف إلىٰ تحقيق مصلحة الإنسان وتلبية حاجاته الضرورية، التي إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا علىٰ استقامة، بل علىٰ تهارج وفوت حياة. ودفع المضار من شأنه أن يعمل علىٰ حفظ الحياة واستقامتها من جانب العدم؛ لذلك أوجبت الشريعة دفع المضار تحقيقاً لغايتها الأخلاقية القصوىٰ وهي "صلاح حال الإنسان ونفعه". وبذلك أصبح الأمر التكليفي في التشريع أمراً ذا مضمون خلقي، ولم يكن أداة ضغط أو قهر علىٰ الإنسان من الخارج. فإن لم يحقق الأمر الأخلاقي "التكليفي" مقصد الشريعة "صلاح حال الإنسان ونفعه في الدنيا والآخرة" لم يكن أمراً ذا فائدة، وأصبح كالأمر الأخلاقي المطلق عند كانط، أمراً صورياً فارغاً دون مضمون، لا يمت بصلة لواقع الإنسان؛ لذلك لم تشرع الشريعة من الأوامر الأخلاقية إلا ما كان جالباً لنفع أو دافعاً لضرر، وهذا ثابت باستقراء أحكام الشريعة في مصادرها وموارداها، فالمصلحة أساس التشريع، وهدف الشريعة تحويل النص إلىٰ عمل، والمبدأ إلىٰ سلوك.

وهذه المصلحة ليست كمنفعة النفعيين أساسها اللذة الفردية والهوىٰ الشخصي، وإنما مصلحة أو منفعة موضوعية مستقلة عن ميولنا وأهوائنا ورغباتنا الذاتية. فهي مصلحة عامة ومطلقة وضرورية ضرورة موضوعية. ومن هنا استمد القانون الخلقي عموميته وثبوته، فهو قانون مطلق عام لدىٰ كل المكلفين لأنه قيام بمصالح عامة مطلقة، ولو لم يكن كذلك لما صلح لكل زمان ومكان.

وإذا كان "صلاح حال الإنسان ونفعه" هو الخير الأقصىٰ وغاية الحياة ومعيار القيم في التشريع، فإن هذا يعني أن درء المضار لا يتم علىٰ إطلاقه، وإنما من خلال الامتثال للأمر الخلقي "التكليفي" لأن درء الفساد إذا قام علىٰ الأغراض والأهواء

أو بدافع من الأنانية السافرة، فسيؤدي حتماً إلى الفوضى وتحطيم الحياة، وهو ما يضاد مقصد الشريعة؛ إذ إنّ وظيفة الأمر الأخلاقي "التكليفي" إخراج المكلف عن داعية هواه من أجل إقامة الحياة، فلا بد أن يقترن درء الفساد بالامتثال للأمر حتى يكون فعلاً مشروعاً من الناحية الخلقية.

وهنا تقضي الشريعة بأن "لا ضرر ولا ضرار" أي: لا لحوق أو إلحاق ضرر بأحد، ولا فعل ضرار مع أحد، مما يجعل منهج الشريعة أكثر واقعية في المحافظة على الحياة واستقامتها؛ إذ كيف تطالب الشريعة برفع المضار إذا كان، وهذا الرفع يؤدي أو سيؤدي إلى إضرار للغير؟ وتظهر واقعية الشريعة أكثر في قبولها الاستثناء من العموم دفعاً للضرر إذا ما كان دفع المضار بعيداً كل البعد عن الميول الذاتية واللذات الفردية القائمة على أهواء النفوس المضادة للمصلحة، وليس أدل على ذلك من إباحة المحظور حال الضرورة والحاجة، دفعاً لضرر المضطر والمحتاج.

إن المبادئ الأخلاقية إن لم ترتبط بالواقع وتغير من ظروف الإنسان إلى الأحسن فلن تخرج عن كونها مبادئ نظرية مفارقة ليس لها صدى عملي أو تطبيق فعلي في حياة الإنسانية، ولن تكون أخلاقاً يتسم بها الفرد أو المجتمع على حد سواء. وقد رأينا كيف كانت الأحكام الشرعية بعيدة كل البعد عن التزمّت والصورية، وكيف كانت أحكاماً ذات مضمون واقعي أو حياتيّ.

* * *