الفصل الثالث

المشقة تجلب التيسير

تمهيد

أولاً: القانون الأخلاقي والاستثناء من القاعدة

ثانياً: المشقة مناط التيسير

١ – معنى المشقة وعلاقتها بالتكليف

٢ – القصد والمشقة

ثالثاً: حالات الاستثناء

رابعـاً: طبيعة القانون الأخلاقي بين كانط والشريعة

خاتمة

تمهيد

لا يتميز القانون الخلقي في الإسلام بأنه يهدف إلى المصلحة والخير للإنسان بجلب المنافع أو درء المفاسد فحسب، وإنما بأنه يتفق والطبيعة البشرية. فالإلزام في القانون الخلقي يرتبط بالقدرة والمعتاد من الأعمال الإنسانية العادية. وخروج العمل عن القدرة والمعتاد يعني: انتفاء الإلزام؛ لأن جريان التكليف على التوسط والاعتدال جوهر الأخلاق في الإسلام. وهذا الفصل يبين أن الحكم الأخلاقي (التكليفي) سواء أكان اقتضاءً أو تخييراً يقوم على السعة والتوافق مع قدرات المكلفين، فالتخيير لا يتصور فيه المشقة من جهة الشارع؛ لأن الخيار في الفعل والترك متروك للمكلف، والاقتضاء على درجات أربع: درجتان منهم أقرب إلى التخيير من الاقتضاء، وهما المندوب والمكروه لعدم استلزام الفعل أو الترك، ودرجتان فيهما حتم لازم في الفعل والترك، وهما محل مشروعية الرخص، والطاعة فيهما على قدر الطاقة، وقد راعى الشارع فيهما المشقة الواقعة على المكلف، فرفعها عنه إذا كانت خارجة عن المعتاد لا تحتملها القدرة الإنسانية العادية، طبقاً لقاعدة "إن من كُلف بشيء من الطاعات فقدر على بعضه وعجز عن بعضه فإنه يأتي بما قدر عليه، ويسقط عنه ما عجز عنه".[1] وأثابه الشارع عليها إذا كانت معتادة لا تتجاوز نطاق التكليف. وهذا كله يبين أن القانون الأخلاقي في الإسلام موصول بالواقع العملي المعيش. وليس قانوناً مثالياً مفارقاً مقطوع الصلة بواقع الإنسان وقدرته الطبيعية.

وقاعدة "المشقة تجلب التيسير" تعد صورة للاعتدال كقيمة أخلاقية عملية. قد وضعت للمكلف معياراً للعمل في الحياة، عبادات ومعاملات، وهو التصرف على قدر الطاقة، فعلى قدر الطاقة تكون الطاعة، وهو مبدأ وسط لا يميل إلى الإفراط أو التفريط، وهذا شأن الفضيلة وسط بين رذيلتين.

---

(١) ابن عبدالسلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج٢، ص١٩٣.

أولاً: القانون الأخلاقي والاستثناء من القاعدة

القانون الأخلاقي في الشريعة قانون كلي عام مطلق لدى كل المكلفين مشروع ابتداء، بمعنى: أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامه الطلبية أو التخييرية بعضاً دون بعض، أو حالاً دون حال، ولا يحاشى في الدخول تحت أحكامه مكلفاً البتة[1]. ومعنى مشروعيته ابتداء: أن الشارع قصد به إنشاء أحكام تكليفية على المكلفين من أول الأمر، وهو ليس مسبوقاً بقانون آخر حتى يكون مستثنى منه[2]. وإن فرض فيه خصوص ما فهو راجع إلى عموم، أي: راجعة إلى أصول حاجية أو تحسينية أو ما يكملها، وهي أمور عامة، فلا خاص في الظاهر إلا وهو عام في الحقيقة، فالقانون الأخلاقي إذن خارج عن قانون الاختصاص، عام مطلق على الجميع.[3]،[4]

إن عمومية القانون الأخلاقي في الشريعة تنفي المبدأ القائل بأن التكليف خاص بالعوام، ساقط عن الخواص، ومن ثم لا يحق لأحد أن يدَّعي بأنه اختص أو امتاز بأحكام غير الأحكام المبثوثة في الشريعة، أو يدعي أنه أبيح له أشياء لم تُبح لغيره بحجة أنه ترقى عن رتبة العوام المنهمكين في الشهوات إلى رتبة الملائكة الذين سُلبوا الاتصاف بطلبها والميل إليها، فيستجيز بذلك بعض الممنوعات في الشرع بناء على اختصاصه عن غيره.[5]

وثمة سمة أخرى في القانون، وهي الثبوت من غير زوال. ولذلك لا يوجد فيه بعد كماله نسخ ولا تخصيص لعمومه، ولا تقييد لإطلاقه، ولا رفع لحكم من أحكامه. لا بحسب عموم المكلفين، ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٠٨.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٢٤٦.

(٣) المرجع السابق، ج٢، ص٢٠٨.

(٤) يستثنى من ذلك ما كان اختصاصاً بالرسول ﷺ أو ما اختص به الرسول ﷺ بعضاً من أصحابه كشهادة خزيمة. ووقوع النص على الاختصاص في مواضع بعينها إعلام بأن الأحكام الشرعية خارجة عن قانون الاختصاص.

(٥) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٢١٢.

زمان دون زمان، ولا حال دون حال، فما كان واجباً فهو واجب أبداً، أو مندوباً فمندوب، فإن جميع الأحكام لا زوال لها ولا تبدل، ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية، لكانت أحكامه كذلك.[1]

فهل يعني هذا أن القانون الأخلاقي قانون صوري صارم مطلق يسير على وتيرة واحدة، ولا علاقة له بما هو كائن من مقتضيات الظروف والأحوال؟

إن القانون الأخلاقي في التشريع، رغم عموميته وشموله وثباته، ليس قانوناً جامداً صارماً، لا يسمح بأية استثناءات، ولا يراعي طبيعة وأحوال الأفراد، وإنما هو قانون يتسم بالمرونة والتيسير، ويراعي طبائع وقدرات البشر أفراداً وأحوالاً، فهو يقبل الاستثناء من القاعدة، بل إن قبول الاستثناء يعد خاصية يتميز بها هذا القانون عن غيره من القوانين أو القواعد الأخلاقية الأخرى؛ لأنه قانون شرع من أجل حياة الإنسان لا من أجل إعناته وقهره.

والاستثناء من القاعدة الأخلاقية يسمى رخصة، وهي: ما شُرع لعذر شاق استثناء من أصل كلي يقتضي المنع، مع الاقتصار على موضع الحاجة فيه.[2] فالعذر هو الخاصية التي تميز الاستثناء عن القاعدة، أو الرخصة عن العزيمة. والعزيمة حكم كلي مشروع ابتداء، والرخصة حكم جزئي مستثنى من ذلك الحكم الكلي لعذر هو المشقة، فالمشقة سبب الاستثناء، ومناط جلب الرخص، إذا وجدت وجدت الرخصة وجاز الاستثناء، وإذا زالت وجب الرجوع إلى الأصل، وهذا معنى الاقتصار على موضع الحاجة فيه؛ لأن ما جاز لعذر بطل بزواله.[3]

وتتمثل مرونة القانون الأخلاقي في الشريعة في تنوع الاستثناءات حسب طبيعة كل عمل شاق، وحسب أحوال الإنسان. فقد تكون الرخصة إعفاء كاملاً من القانون: كإسقاط العبادات بالأعذار المعروفة. وقد تكون إعفاء جزئياً، وهو ما يسمى تخفيف التنقيص. وقد تكون إرجاء للقانون عن الوقت المحدد له، وهي

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص٥٩.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٢٤٧، ٢٤٨.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص٢٤٨.

الاستباحة لعذر مع قيام السبب وتراخي الحكم: كإدراك عدة من أيام أخر للمسافر والمريض مع شهود الشهر في الصيام. أو تكون تنفيذاً للقانون قبل الوقت المحدد له، تخفيفاً على النفس من الانتظار، وهو ما يسمى بتخفيف التقديم: كتقديم الزكاة على الحول، وكجمع التقديم والتأخير في الأسفار. وقد تكون الرخصة تخفيف إبدال: كإبدال التيمم بالوضوء والغسل، أو تكون تغييراً لشكل الأمر: كتغيير نظم الصلاة عند الخوف. وقد تكون إباحة مع قيام الحاظر، بمعنى: استباحة المحرم مع قيام سببه وحكمه: كالتلفظ بكلمة الكفر عند الإيمان مع اعتقاد القلب بالإيمان.(١)

وهذه الاستثناءات لا تخرج القاعدة الأخلاقية عن طابع العموم، فليس معنى تخلف حالة جزئية معينة عن الكلي أن يكون ذلك سبباً في جعل القاعدة جزئية، أو أن يقضي عليها؛ لأن مجموع الجزئيات أو الاستثناءات لا يشكل قاعدة جزئية تعارض هذا الكلي الثابت. كما أن تخلف الجزئي مشروع لحكمة يقتضيها ذلك الكلي؛ فالاستثناء مشروع من أجل المحافظة علي عمومية القاعدة لا من أجل هدمها.(٢)

وحكم الرخص، من حيث هي رخصة، إذا كان في مقابلها مشقة بالمكلف قدرة على الصبر عليها الإباحة مطلقاً، بمعنى الإذن في التناول والاستعمال؛ لأن أصل الرخص التخفيف حتى يكون ثقل التكليف في سعة واختيار. وقد تصل إلى حد الوجوب إذا كان في مقابلها مشقة لا صبر عليها طبعاً أو شرعاً، وفي هذه الحالة تكون الرخصة راجعة إلى عزيمة أصلية أو أصل كلي ابتدائي لا إلى رخصة بعينها: كأكل الميتة للمضطر، فإنها راجعة إلى رخصة مأمور بها، مطلوبة طلب العزائم؛ لأنها راجعة إلى أصل ابتدائي وهو الحفاظ على مقصد من مقاصد الشريعة وهو النفس.

---

(١) ابن عبدالسلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج٢، ص١٩٢.

انظر أيضاً:

- السيوطي، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص١٧٥.
- العلائي، **مجموع المذهب**، مرجع سابق، ج١، ص٣٥٢، ٣٥٣.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل. **أصول السرخسي**، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م ج١، ص١١٩.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٤٥.

ولا ينافي هنا كون الرخصة مطلوبة أنها ليست مشروعة ابتداء؛ لأن الرخصة، من حيث وقع عليها حد الرخصة، هي استثناء من أصل كلي يقتضي المنع، ومن حيث رجوعها إلى أصل ابتدائي هي في حكم العزيمة.[1]

ثانياً: المشقة مناط التيسير

١- معنى المشقة وعلاقتها بالتكليف:

المشقة من الشق أي: الجهد والتعب، فقولك: شق على الشيء شقاً ومشقة إذا أتعبك. . واصطلاحاً تعني أربعة معان، الأول: حمل النفس على ما لا يطاق؛ لأن ما لا يمكن أن تتحمله النفس أو تطيقه هو شاق. والثاني: حمل النفس على ما هو خارج نطاق العادة في الأعمال؛ لأن كل ما يخرج عن المألوف شاق على النفس. والثالث: حمل النفس على التكليف؛ لأن نفس التكليف زيادة على ما جرت به العادة قبل التكليف مشقة. والرابع: حمل النفس على مخالفة الهوى؛ لأن الخروج عن الهوى شاق على النفس بحكم مجاري العادات والعقول، وهو لازم عن الثالث؛ لأن مقصد الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه.[2]

والتكليف مرتبط بالقدرة وعدم الخروج عن المعتاد، فإن خرج الفعل عن القدرة يحال التكليف به؛ لأن شرط التكليف القدرة على المكلف به، وما لا قدرة على المكلف به لا يصح به تكليف أو إلزام، إذ كيف يمكن إلزام إنسان بأداء فعل يفوق قدرته الطبيعية.[3] وإن دخل الفعل تحت القدرة ولكنه خرج عن المعتاد المألوف، فهو أيضاً خارج نطاق التكليف؛ لأن التكليف يدخل في نطاق العادات

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص٢٦٣.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص١٠٢.

(٣) اختلفت الأشاعرة والمعتزلة حول جواز تكليف ما لا يطاق، فمنعه المعتزلة وجوزه بعض الأشاعرة، وقيل: إن الأشعري تردد في القول بجواز التكليف بما لا يطاق، والواقع أن الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة لم يخرج عن حدود ما يجوز وما لا يجوز، ولم يدركوا ما هو واقع فعلاً، فجواز الوقوع لا معنى له طالما أنه لا يمكن أن نستحدث أوامر جديدة، والجواز أو الاستحالة هنا مجرد افتراضات لا قيمة لها من الناحية العملية. انظر:

- علوان، **القيم الضرورية ومقاصد التشريع**، مرجع سابق، ص١٥٠.

الإنسانية العادية، وهو فوق المعتاد. والفعل لا يدخل في نطاق التكليف، إلا إذا كان داخلاً تحت القدرة والمعتاد، وهذا هو معنى الإلزام في القانون الأخلاقي،[1] فمن الضروري أن يكون الأمر أو القانون الخلقي ممكناً. فالإنسان غير ملزم بالواجب الأخلاقي، إلا إذا كان له إمكانية التحقق في الواقع، ولا يمكن تحقق الواجب في الواقع ما لم يقع في مقدور الإنسان وعاداته.

والقدرة: هي أحد أركان التمكين اللازمة لصحة التكليف عند المعتزلة، فإن لم يكن للمكلف القدرة على إحداث الفعل على الوجه الذي كلف به، فإن تكليفه يصبح تكليفاً بما لا يُطاق وينزل منزلة تكليف العاجز، وذلك غير جائز عقلاً وشرعاً. ويلحق بشرط القدرة عند المعتزلة زوال الموانع عن المكلف، وزوال الإلجاء حتى يثبت الاختيار الذي هو شرط الفعل، وزوال المانع يكون بحسب نوعه؛ لأن المانع قد يكون خارجياً كأن يمنع الإنسان من الفعل. وقد يكون بالعجز الذي يطرأ على المكلف. وبذلك يتفق المعتزلة مع علماء الأصول والقواعد على أن شرط التكليف القدرة أوالاستطاعة وعدم الخروج عن المعتاد.

أما القدرة، طبقاً لمفهوم نظرية الكسب الأشعري، فهي مخلوقة في الإنسان من الخارج، وهذا يعني أن الفعل الإنساني لم يعد داخلاً في نطاق القدرة الطبيعية، فيجوز أن يأتي الإنسان بفعل يفوق طاقته مادامت القدرة اللازمة لذلك قد خلقت فيه، ومن ثم يجوز التكليف بما لا يطاق، وهذا في الواقع هدم لأساس التكليف وتقويض لأساس التشريع وقضاء على أساس الاستحقاق بالمدح والذم. فقد قام التكليف على أنه لا تكليف بما لا يطاق، وكل ما يتجاوز حدود الطاقة الإنسانية لا يدخل ضمن الفعل الإنساني، وتكليف ما لا يطاق بدنياً مستحيل.[2]

---

(١) الإلزام هو القوة التي تؤثر في إرادة الإنسان فتوجهها نحو الخير، وهذه القوة مصدرها الإيمان بالله، والإيمان بالله يقتضي طاعته، وطاعة الله تتمثل في الالتزام بالتكليف؛ لأنه أحد المقاصد الضرورية المقصودة من التشريع، والتكليف مرتبط بقدرة الإنسان واستطاعته وعدم خروج العمل عن الأعمال المعتادة، وهذا هو معنى الإلزام في القانون الأخلاقي.

(٢) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، ج٣، ص١٧١.

وإذا كان شرط التكليف القدرة والاستطاعة وعدم الخروج عن المعتاد، فهل يعني ذلك أن تكون الأوامر الأخلاقية في الشريعة معبرة دائماً عن أفعال سهلة وميسورة؟ وبعبارة أخرى: إذا كان من الضروري أن تنفي الشريعة التكليف بما لا يطاق، فهل من الضروري أيضاً أن تنفي التكليف بالمشاق؟

إن الفعل التكليفي قد ينتج عنه نوعان من المشاق، الأول: معتاد يمكن تحقق الفعل مع وجوده كما في طلب المعاش ومشاق الصنائع.[1] وهذا النوع لا ينفك عن التكليف، ملازم له ملازمة الصفة لموصوفها؛ إذ مبنى التكليف على المشقة، وهو إلزام الكلفة على المكلف بمنعه من الاسترسال مع دواعي طبعه أو الأخذ من حظوظه مطلقاً حتى لا يخرج عن ربقة العبودية، ولو انتفت هذه المشقة لانتفى التكليف من أساسه، فتنتفي المصالح المنوطة به، لذلك فلا أثر لها في إسقاط الفعل أو تخفيفه حتى لا تنخرم قواعد الأخلاق أو ينقض الإلزام.[2]

والمشاق المعتادة نسبية، تختلف من عمل إلى آخر، بل في العمل ذاته لا تجري على وازن واحد، فقد تبلغ في العمل الواحد ما يظن أنه خارج عن المعتاد، وهو ليس كذلك؛ لأن هذه المشقة توازي مشقة مثله في العمل العادي. فالمشقة في العمل الواحد بها طرفان وواسطة، طرف أعلى: لو زاد عليه لخرج عن المعتاد، وطرف أدنى لو نقص لم يكن ثم مشقة، وواسطة وهي الغالب والأكثر. والعارف بمجاري العادات يعلم أن مشاق التكليف المعتادة لا تخرج عن المعتاد كسائر

---

(١) حنفي، **من النص إلى الواقع**، ج٢، ص٥٠٦.

(٢) العلائي، **المجموع المذهب في قواعد المذهب**، مرجع سابق، ج١، ص٣٥٧.

انظر أيضاً:

- القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج١، ص٢١٦.
- ابن عبدالسلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج١، ص١٩٣.
- ابن الشاط، أبو القاسم قاسم بن عبد الله. **إدرار الشروق على أنواء الفروق**، بحاشية الفروق، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، ج١، ص٢١٦.
- السيوطي، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص١٦٨.
- العاملي، **القواعد والفوائد**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٧.

مشاق الأعمال العادية، مهما بلغت في العمل الواحد أعلىٰ درجاتها، ومن ثم فهي لا تنقض الأخلاق.[1]

والثاني: مشاق غير معتادة، وهذه قد تكون مشقة عظيمة فادحة يخاف معها من الانقطاع عن العمل أو كراهيته، أو من لحوق ضرر بالمكلف بالنفوس والأطراف، أو من التقصير في زحمة الأعمال العامة.[2] فتقتضي التخفيف قطعاً ليدخل الفعل في نطاق العادة، ويمكن تحقيقه في الواقع. وقد تكون المشقة خفيفة لا وقع لها، فهي لا توجب ترخيصاً ولا تخفيفاً؛ لأن العمل في هذه الحالة أولىٰ لشرفه من درء هذه المشقة الخفيفة. وقد تكون المشقة متوسطة، لا هي بالفادحة ولا هي بالخفيفة، وإنما مختلفة في الخفة والشدة، وهذه المشقة ما دنا منها من الفادحة يوجب الترخيص، وما دنا منها من الخفيفة لا يوجبه.[3]

لكن الشاق نسبي يختلف قوة وضعفاً في ذاته وفي المكلف بحسب الأحوال وقوة العزائم وضعفها، ويختلف فيه الناس طبقاً لقوة الدافع أو الفروق الفردية بينهم.[4] فقد يكون عند البعض معتاداً إما بدافع قوة الإرادة والصبر، أو بدافع غلبة الخوف أو المحبة أو الرجاء، كحال المحبين وأرباب الأحوال والمنقطعين.[5] وقد تكون عند الآخرين غير معتادة، فكيف يمكن إذن تفريق المشاق الموجبة للتخفيف عن المشاق التي لا تنفك عن التكليف؟ وبعبارة أخرىٰ، ما معيار المشاق التي تعتبر مناطاً للتيسير؟

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٤، ١٣٥.

(٢) حنفي، **من النص إلىٰ الواقع**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٠٦.

(٣) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٦٦.

انظر أيضاً:

- السيوطي، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص١٤٨.

- ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج١، ص١٩٣، ١٩٤.

(٤) حنفي، **من النص إلىٰ الواقع**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٥٣.

(٥) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص١١٤، ١١٥.

إن المكلف وحده في هذه الحالة هو الذي يستطيع أن يفرق بين المشاق الموجبة للتيسير من غيرها، فهو فقيه نفسه. فإذا علم أو ظن أن الدخول في العمل يدخل عليه في نفسه أو جسمه أو عقله أو حال من أحواله فساداً يتحرج به ويعنت، ويكره بسببه العمل، فالمشقة في حقه غير معتادة، وتوجب التخفيف والترخيص قطعاً. ولو دخل المكلف في العمل من غير علم ولا ظن، وأدىٰ هذا الدخول إلىٰ هذا الفساد، لزم التخفيف قطعاً؛ لأن المشقة إذا أدت إلىٰ الإخلال بأصل من الأصول الكلية وهي: الدين (الانقطاع عن التكليف أو كراهيته)، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، لزم أن لا يعتبر أصل العزيمة؛ لأن حفظ هذه الضروريات أولىٰ لإقامة مصالح الحياة، الدنيا والآخرة، من تعريضها للفوات في عبادة أو عبادات تفوت بها أمثالها، بل إن الترخص في هذه الحالة مطلوب طلب العزائم؛ لأن العمل بأصل العزيمة يرفع العمل من أصله.[1] ولو علم المكلف أو ظن أن الدخول في العمل لا يدخل عليه فساداً ولا يحدث مللاً يؤدي إلىٰ الانقطاع عن التكليف أو كراهيته، ولكن في العمل مشقة غير محتملة فله الترخص أيضاً؛ لأن المشقة الزائدة عن المعتاد في العمل، وإن كانت لا تخل بأصل من الأصول الضرورية، فإنها ينشأ عنها العنت، بل هي العنت والحرج نفسه، والترخص هنا مباح بمعنىٰ رفع الحرج والإثم عن المكلف إن هو ترك العمل بأصل العزيمة وترخص إلىٰ ما حدده الشرع.

٢- القصد والمشقة:

وقوع المشاق غير المعتادة إما أن يكون تابعاً للعمل، كالمريض الغير قادر علىٰ الصوم، أو بسبب دخول المكلف فيها. الأول: محل مشروعية الرخص، ورفع الحرج فيه مقصود؛ لأنه أمر خارج عن إرادة وعادة المكلف في أداء الأعمال العادية. أما الثاني: فمنهي عنه ولا يصح التقرب به، ولو أتىٰ المكلف العمل بقصد الدخول في المشقة كان عمله غير أخلاقي؛ لأن الفعل لا يصح من المكلف، إلا إذا وافق قصده فيه قصد الشارع، وقصد إيقاع المشقة مناقض لقصد الشارع.[2]

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص٢٦٤، ج٢، ص١١٤، ١١٥.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص١١٠.

إذ كيف يقصد الشارع الرفق والتيسير، ويقصد المكلف التزمت والتشديد؟ حتى لو كان الدخول بقصد تعظيم الثواب؛ لأن الشارع لم يضع تعذيب النفوس سبباً للتقرب إليه، ولم يقصد الخروج فيما أذن فيه أو أمر به بدلالة النصوص القطعية وثبوت الرخص وإجماع الأمة.[1]

وقد يقال: يجوز قصد المشقة من حيث هي مشقة؛ لأن مبنى التكليف على المشقة، وهي: إلزام الكلفة على المكلف، والشارع قاصد وقوع التكليف فهو إذن قاصد للمشقة من حيث هي مشقة، وإلا لما كلفنا بها.

وهذا ليس بصحيح؛ لأن التكليف من حيث كونه مشقة لا يقصده الشارع، وإنما يقصد التكليف من حيث إنه يؤدي إلى مصلحة عائدة على المكلف، ولو كان التكليف مقصوداً من حيث كونه مشقة، لتنافى ذلك مع وضع القانون الأخلاقي لمصالح الناس. وقد ثبت قطعاً أن مطلوب الشريعة المصلحة، وليست المشقة مصلحة، فكيف يجتمع القصدان معاً؟ قصد المشقة مع قصد المصلحة؟ ولو كان كذلك لتناقض القانون الأخلاقي وارتفعت الرخص، وهذا باطل باستقراء الأحكام الأخلاقية التي تهدف إلى تحقيق المصلحة ورفع الحرج عن المكلف.

وكون التكليف لازماً عنه المشقة فهذا شأنه شأن الأعمال العادية. فالفعل العادي قد يكون المقصود فيه المصلحة، ولكن قد يلزم عنه مفسدة، وذلك لا ينافي أن القصد في المصلحة نفسها لا في ما يلزم عنها؛ لأن ما يلزم عن الفعل بجانب المقصود منه لا يعد في واقع الحياة مفسدة أو مشقة. وعلى هذا النمط يجري التكليف، فالقصد فيه من جهة المصلحة العائدة على المكلف لا من جهة ما يلزم عنه من مشاق. فالشارع لا يقصد المشقة من حيث هي مشقة معتادة أو غير معتادة، لذلك لا يجوز للمكلف الدخول فيها للنهي عنها. ولكن قد يجوز للمكلف أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته من حيث هو عمل، لا من حيث هو شاق في نفسه.[2] لأن عظم الأجر يكون على قدر تحمل المشاق، لا على عين

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص١٠٤.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص١١٠.

المشاق؛ إذ لا يثاب الإنسان على ما ليس بقربة. لكن كيف يتميز الفعل الشاق الذي يعظم أجره عن الفعل الذي لا يعظم أجره؟

علامة ذلك تساوي الفعلين في جميع الوظائف: كالشرف والشرائط والأركان، وانفراد أحدهما بتحمل المشقة، فيتساويان في الأجر من حيث تساويهما في جميع الوظائف، ويعظم أجر الفعل الشاق من حيث تحمل المشقة.[1]

ثالثاً: حالات الاستثناء

وهي الحالات التي راعاها الشارع وجعلها أسباباً للتيسير؛ لأنها مظان وقوع المشاق، وهذه الحالات قد يصعب وجود حالات موجبة لليسر خارجها؛ لأنها تتضمن كل ما يمكن أن يعتري الإنسان من أحوال تجعله على غير هيئته الطبيعية المؤهلة للتكليف. وهذا لا يمنع اعتبار التخفيف خارج هذه الحالات إذا وجدت المشقة؛ فالمشقة مناط التيسير، أينما وجدت وجد التيسير، لكن بشرط تحقق المشقة ووصولها إلى حد إذا لم يترخص الإنسان اختلت حياته، وإلا وجب الأخذ بأصل العزيمة؛ لأنه لو جاز لكل مشقوق عليه الترخص، ضاع الواجب واضمحل بالكلية.[2]

وجعل هذه الحالات أسباباً للتخفيف دلالة على أن التيسير سمة أخلاقية أصيلة في القانون الأخلاقي في الشريعة؛ لأن المشاق أمر تقديري غير منضبط، فقد يقع المكلف في المشقة من حيث لا يدري، معتقداً أن الدخول في هذه الحالات لا يخل بأصل من الأصول الضرورية، لذلك أقام الشارع السبب، وهو مظان وجود المشاق، مقام الحكمة وهي وجود المشقة فعلاً، فأينما وجد السبب وجد التيسير، تحققت المشقة أم لم تتحقق؛ لأن هذه الأسباب مظان المشاق. وأينما وجدت المشقة خارج هذه الحالات وتحققت فعلاً وجد التيسير، ظهر السبب أم لم يظهر؛ لأن المشكلة أخلاقية وليست فيزيقية قائمة على علاقة ترابط السبب بالمسبب، أو

---

(١) ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج١، ص٣٠.

(٢) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٠.

العلة بالمعلول، وإذا كان هناك ترابط فالأولى أن يناط الحكم بالحكمة لا بالعلة، فإن مناط التيسير في القانون الخلقي الحكم لا العلل، أي المشقة لا أسبابها، فإنها العلة الحقيقية التي توجب الحكم، فمتى وجدت وتحققت فعلاً تعلق الحكم بها؛ لأن حكمة النص هي غاية التشريع، وقد اعتبر الشارع أسبابها مظنة وجودها، فإذا وجدت خارج السبب كان اعتبارها أولى.

وأسباب التخفيف سبعة: السفر، والمرض، والإكراه، والنسيان، والجهل، والعسر، وعموم البلوى، والنقص.

والسفر: هو الخروج المديد عن موضع الإقامة على قصد المسير، وأدناه ثلاثة أيام ولياليها.[1] هذا عند الأحناف، فالمسافة عندهم تقدر بالزمن. أما عند الأئمة الثلاثة، فالمسافة تقدر بالفرسخ "المكان"، وتبلغ ستة عشر فرسخاً، أي ما يساوي ٨١ كم. وهناك رخص تختص بالطويل، وهو ما فوق هذه المسافة كالقصر والفطر والمسح، ورخص لا تختص به كترك الجمعة والتنفل على الدابة. والسفر بقصد المعصية لا يبيح الترخص عند الجمهور؛ إذ الرخص لا تناط بالمعاصي عندهم. وعند أبي حنيفة يجوز؛ لأن سبب الرخص قائم والمعصية أمر خارج، أما العاصي في سفره فيباح له الترخص باتفاق؛ لانعدام قصد السفر للمعصية. والسفر لا ينافي الأهلية، ولا يمنع من الأحكام، بل جعل سبباً للتخفيف؛ لأنه مظنة المشقة.[2]

---

(١) ابن أمير الحاج، محمد بن محمد. **التقرير والتحبير شرح على تحرير الكمال لابن همام**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ج٢، ص٢٠٣.

انظر أيضاً:

- الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد. **التعريفات**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص١١٩.

- السيواسي، أحمد بن محمد بن عارف الزيلي. **زبدة الأسرار في شرح مختصر المنار**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ص٢٤٨.

- حنفي، **من النص إلى الواقع**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٩.

(٢) أمير حاج، **التقرير والتحبير**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٦.

والمرض هو: ما يعرض للبدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص،[1] وهو لا ينافي الأهلية؛ لأن الخلل في الجسد لا في الذمة والعقل، فجُعل سبباً للتخفيف، لما فيه من العجز، وليس له ضابط محدود، وإنما شرعت العبادات فيه على قدر المكنة؛[2] لأنه أمر نسبي مختلف في ذاته خفة وشدة، وفي المكلف بحسب الأبدان والأحوال، والمكلف فيه فقيه نفسه، فإذا كان العمل يؤدي به إلى خلل في نفسه أو حاله شرعت له الرخص، وإلا فلا.[3]

والإكراه حمل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلى ونفسه.[4] وهو نوعان، الأول: ملجىء، وهو الذي يعدم الرضا ويفسد الاختيار. والثاني: غير ملجىء، وهو الذي يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار.

والإلجاء يسقط أثر التصرفات؛ لانتفاء القصد وإتيان الفعل لداعية الإكراه.[5] وإن لم ينته إلى الإلجاء صح التكليف، وترتب على فعل المكره جميع الآثار التي تلزم عنه؛[6] لأنه اختار ضد ما أكره عليه.[7] والحرية أساس الأفعال الأخلاقية في الإسلام.

---

(١) الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص٢١١.

(٢) أمير حاج، **التقرير والتحبير**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٦.

(٣) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٢٥٨.

(٤) أمير حاج، **التقرير والتحبير**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٠٦.
انظر أيضاً:
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦م ج٢، ص١٦٩.

(٥) استثنى الشافعية مائة مسألة لا أثر للإكراه فيها، كالإكراه على القتل والزنا، والإكراه بحق، وترى الحنفية أن التصرفات القولية التي لا تقبل النسخ والتصرفات الفعلية التي لا يمكن أن يكون الإنسان فيها آلة للحامل، لا يؤثر فيها الإكراه.

(٦) الرازي، **المحصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٦٧، ٢٦٨.
انظر أيضاً:
- السيوطي، **الأشباه والنظائر**، ص٣٦١.

(٧) القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي محمد عوض، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط٢، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ص١٧٠٥.

ولا تأثير للإكراه في المباح ولا في ترك الحرام والمكروه والمندوب، ولا في إيقاع الواجب، وإنما يأتي في ترك الواجب وفعل الحرام: كالكفر والقتل والزنا.[1] لكن يشترط في تحقق الإكراه قدرة المكره على تحقيق ما هدد به، وعجز المكره عن دفعه بهرب أو استغاثة أو مقاومة، وأن يظن المكره وقوع المتوعد به إن امتنع عما أكره عليه، والخلاص من المتوعد به إن فعل المكره عليه، وأن يكون المتوعد به، عاجلاً والمكره عليه معيناً.[2] وإلا كان خضوعاً واستسلاماً ونفياً من الذات للحرية.

والنسيان عدم تذكر الشيء وقت الحاجة إليه، وهو يرفع الإثم مطلقاً ولا ينافي الوجوب.[3] وهو عذر في المنهيات دون المأمورات؛ لأن الأمر يقتضي إيجاد الفعل، فإذا لم يفعل المكلف لم يخرج عن العهدة. والنهي يقتضي الكف، فالمفعول من غير قصد للمنهي عنه كلا قصد. ولأن تارك المأمور يمكنه تلافيه بإيجاد الفعل فلزمه ولم يعذر فيه. بخلاف المنهي عنه إذا ارتكبه لا يمكنه تلافيه؛ إذ ليس في قدرته نفي فعل حصل في الوجود، فيعذر فيه. وكذلك؛ لأن القصد من الأمر رجاء الثواب، فإذا لم يأتمر لم يرج له ثواب، بخلاف النهي فإن سببه خوف العقاب، فالعقاب لهتك الحرمة والناسي لا يقتضي فعله هتك حرمة فلم يخش عليه العقاب. أما لو وقع النسيان في مأمور لا يمكن تلافيه يسقط وجوبه بفواته كالمنهي عنه، فالعلة في إسقاط الوجوب عدم تدارك الأمر. ويلحق الخطأ بالنسيان في رفع الإثم والمؤاخذة وعدم سقوط الوجوب على الإطلاق؛ إذ العمد والخطأ والنسيان في حقوق العباد سواء.[4]

والجهل: عدم العلم بما من شأنه العلم، فإن قارن اعتقاد النقيض فهو مركب، وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو عليه. وإن لم يقارن اعتقاد النقيض

---

(١) الزركشي، **المنثور**، مرجع سابق، ج١، ص١٩٦.

(٢) السيوطي، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص٣٧٠، ٣٧١.

(٣) ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص٣٠٩.

(٤) الزركشي، **المنثور**، مرجع سابق، ج٢، ص١٢٢.

فبسيط وهو المراد بعدم الشعور.[1] والجهل في ذاته ليس عذراً؛ لأنه ضد العلم، وطلب العلم فرض، وتركه وهو الجهل معصية، ولا جمع بين الفرض وضده، كما لا حجة للإنسان في جهله بالحكم بعد التبليغ والتمكين. ولو كان الجهل في ذاته عذراً لكان أفضل من العلم؛ لأنه يحط عن الإنسان أعباء التكليف، ويريح القلب من ضروب التعنيف، وهذا خلاف الواقع، وإنما جعل سبباً من أسباب التخفيف رفعاً للحرج ودفعاً للمشقة عن المكلف، ويرفع الإثم مطلقاً ولا ينافي الوجوب.[2] وهو عذر كذلك في المنهيات دون المأمورات؛ لما تبين من أن مقصود المأمورات إقامة مصالحها، وذلك لا يحصل إلا بفعلها. أما المنهيات فمزجور عنها؛ لما فيها من المفاسد، وفعلها لا يمكن تلافيه فيعذر بالجهل لانتفاء العلم. أما لو علم المنهي وجهل ما يترتب عليه، فلا يعذر لوجود العلم بالحرمة، فمن جهل حرمة شيء مما يجب فيه الحد أو العقوبة وفعله لم يحد، وإن علم الحرمة وجهل الحد والعقوبة حد.[3]

وعموم البلوىٰ هو: الحرج العام الذي يتعذر أو يشق الاحتراز منه فيعفىٰ عنه مطلقاً.[4] فمتىٰ شاع البلاء وكثر وتعذر التخلص منه وجب التخفيف؛ لأن الأشياء وضعت في الأصول علىٰ أنها إذا ضاقت اتسعت، وإذا اتسعت ضاقت.[5] وقد فرق الشرع في الأعذار بين غالبها ونادرها، فعفىٰ عن غالبها لما في اجتنابه من المشقة الغالبة، وأخذ بنادرها لانتفاء المشقة الغالبة.[6]

---

(١) ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص٣١٠.

انظر أيضاً:

- الزركشي، **المنثور**، مرجع سابق، ج٢، ص١٢.

(٢) الزركشي، **المنثور**، مرجع سابق، ج٢، ص١٢.

(٣) المرجع السابق، ج٢، ص١٥، ١٩.

(٤) المرجع السابق، ج١، ص١٢٢.

(٥) المرجع السابق، ج١، ص١٢٢.

(٦) ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج٢، ص١٩٠.

انظر أيضاً:

- الزركشي، **المنثور**، مرجع سابق، ج٣، ص١٧١.

والنقص نوع من المشقة؛ لأن النفوس جبلت على حب الكمال فناسبه التخفيف في التكليف.[1] والنقص في الإنسان قد يكون في العقل، وقد يكون في الجنس، وقد يكون في الحرية.

النقص الذي يعتري العقل: كالجنون، والصبا، والعته، والنوم، والإغماء، والسكر. فالجنون: فقدان العقل واختلاله، وهو مسقط للعبادات لأنه ينافي القدرة فينعدم الأداء والوجوب، وإن كان غير ممتد يلحق بالنوم والإغماء.[2] والصبا نقص للقدرة العقلية وعائق للتكليف.[3] والعته: قريب منه في نقص العقل، وهو: اختلاط بين العقل والجنون، وحكمه حكم الصبا مع العقل لا يمنع من صحة القول والفعل، فتصح عبادات المعتوه وإن لم تجب عليه، ويكون تحت الحجر في المال.[4]

والنوم: عجز عن استعمال قدرة الأحوال، ويوجب تأخير الخطاب بالأداء للعجز عن فهم مضمون الخطاب، ولا يمنع الوجوب لأن النوم لا يمتد، ولا حرج في القضاء بعد اليقظة.[5] والإغماء: مرض مؤقت وفوت استعمال القدرة.[6] وهو أشد من النوم في تأخير الخطاب وإبطال العبادات؛ لأنه سلب للاختيار وتعطيل للعقل، بخلاف النوم فإنه حالة طبيعية من ضروريات الإنسان.[7] والسكر: غيبة للعقل، فإن

---

(١) السيوطي، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص١٦٧.

(٢) حنفي، **من النص إلى الواقع**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٠٩.

(٣) السيوطي، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص٣٨٧.

انظر أيضاً:

- ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص٣١٣ .

(٤) حنفي، **من النص إلى الواقع**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٠٩.

انظر أيضاً:

- السيواسي، **زبدة الأسرار**، مرجع سابق، ص٢٣٩.

(٥) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٦) النسفي، الإمام أبو بركات عبد الله بن أحمد حافظ الدين النسفي. **كشف الأسرار شرح المصنف على المنار**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ج٢، ص٤٨٨.

(٧) التفتازاني، **شرح التوضيح**، مرجع سابق، ج٢، ص١٦٩. =

كان في طريق غير محظور: كالسكر في حالات الإكراه والاضطرار يصلح عذراً، وحكمه كالإغماء، وإن كان في محظور فلا ينافي الخطاب. ويلزم السكران أحكام الشرع، وتصح عباداته إلا الردة؛ لأنها مبنية على الاعتقاد، والسكران غير معتقد لما يقول.[1]

والعجز ما يتعلق بالجنس الأنوثة، فاعتبرت سبباً للتخفيف؛ لما يعتري المرأة من أحوال تضعف من بنيتها الجسدية.

والنقص الذي يعترض الحرية هو الرق. وهو في الشرع: عجز حكمي عن الولاية والشهادة والقضاء ونحو ذلك.[2] فاقتضى التخفيف؛ لأن العبد يلقى نوعاً من المشقة لو كلف بمثل ما كلف به الحر. وقد انتهى رق الأجساد الآن ولم يعد بذي موضوع، وبدأ رق العقول والشعوب والدول.[3] وإذا كان القدماء قد أفردوا لرق الأجساد باباً، فأولى بالمحدثين أن يفردوا لرق العقول والشعوب والدول أبواباً.

رابعاً: طبيعة القانون الأخلاقي بين كانط والشريعة

قانون الأخلاق كما يقول "بارتلمي سانت هيلير": ليس قانوناً شخصياً، بل هو قانون عام. قد يكون في ضمير أشد قوة وأكثر وضوحاً منه في ضمير آخر، ولكنه موجود في كل الضمائر إلى درجة تختلف قوة وضعفاً. إنه ليناجي جميع الضمائر بلهجة واحدة، وإن كانت أفئدتهم لا تصغي إليه على السواء.[4] وقد أدرك علماء الشريعة هذه السمة الأساسية والجوهرية في القانون الأخلاقي قبل كانط بقرون عديدة من خلال استقرائهم لواقع الأحكام الخلقية المعيارية "التكليفية". فالقانون

= انظر أيضاً:

- أمير حاج، **التقرير والتحبير**، ج٢، مج٢، ص١٧٩.

(١) السيواسي، **زبدة الأسرار**، مرجع سابق، ص٢٤٧.

(٢) المرجع السابق، ص٢٣٩.

(٣) حنفي، **من النص إلى الواقع**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٥١.

(٤) أرسطو، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، تقديم: بارتلمي سانت هيلير، ترجمة: أحمد لطفي السيد، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٤٣ هـ/ ١٩٢٤م، ص١٦.

الأخلاقي في الشريعة قانون كلي مطلق عام لدى كل المكلفين لا يختص بعضاً دون بعض أو حالاً دون حال، أو شخصاً دون شخص، الكل أمامه سواء.[1] وإذا كان هذا يتفق معه ومع ما توصل إليه كانط من أن القانون الأخلاقي يجب أن يكون كلياً مطلقاً عاماً،[2] إلا أن هناك خلافاً جوهرياً بين القانون الأخلاقي في التشريع وبين قانون كانط الأخلاقي، ويكمن هذا الخلاف في ثلاث نقاط رئيسية: الصورية، والصرامة أو تحريم الاستثناء من القاعدة، والاستقلال الذاتي للإرادة في التشريع.

١- الصورية:

الأمر الأخلاقي عند كانط أمر مطلق يعبر عن فعل مطلوب لذاته، لا تربطه صلة بهدف أو آخر، وضروري ضرورة موضوعية، لا يتعلق بمادة الفعل ولا بالنتائج المرتبطة به، وإنما يتعلق بصورة الفعل والنية التي صدر عنها. والامتثال لهذا الأمر المطلق هو امتثال للواجب أو القانون الأخلاقي، بينما يعد الامتثال للأمر الشرطي في أفضل صوره نوعاً من الكياسة والفطنة.[3]

وهذه هي نقطة الخلاف الجوهرية بين فلسفة الواجب عند كانط وفلسفة الواجب في الشريعة: فقد فصل كانط بين العقل والحساسية، ورد الأخلاقية إلى العقل وحده مستبعداً الواقع التجريبي؛ الأمر الذي جعل كثيراً من نقاده ينعتون مذهبه

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٢٤٥.

(٢) يقول كانط: "لما كنت قد جردت الإرادة من كل الدوافع التي يمكن أن تنبثق فيها نتيجة لإطاعة قانون ما فلن يتبقى غير الصورة العامة للأفعال على وجه الإجمال، وهي وحدها التي ينبغي أن تكون مبدأ للإرادة، أي ينبغي عليَّ دائماً أن أسلك السلوك الذي يمكنني من أن أريد أن تصبح مسلمتي قانوناً كلياً عاماً "ويقول في موضع آخر: "لما كان الأمر لا يحتوي بالإضافة إلى القانون إلا على الضرورة التي تقضي بأن تكون المسلمة مطابقة لهذا القانون، وكان القانون لا يتضمن أي شرط يحده، فلن يتبقى شيء على الإطلاق سوى الجانب الكلي من القانون بوجه عام الذي ينبغي على مسلمة الفعل أن تكون مطابقة له. . . . إذن فليس ثمة غير أمر مطلق واحد يمكن التعبير عنه على النحو التالي: "لا تفعل الفعل إلا بما يتفق مع المُسَلَّمةِ التي تمكنك في نفس الوقت من أن تريد بها أن تصبح قانوناً عاماً "

-كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، مرجع سابق، ص٦١.

(٣) كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، مرجع سابق، ص٤٩، ٥٥، عبد الرحمن بدوي: **الأخلاق عند كانط**، مرجع سابق، ص٦٩.

بأنه من المذاهب التي ترد الأخلاقية إلى قمع وقهر الذات: كالكلبية، والرواقية، ونساك المسيحية.[1] وقد جمعت الأخلاق في الشريعة بين العقل والحس؛ لتكون بذلك أول مذهب أخلاقي متكامل في فلسفة الواجب، ليس قائماً فقط على العقل مستبعداً الواقع التجريبي الحسي الذي ينتمي إليه الإنسان، وليس قائماً فقط على المعطيات الحسية، ولا علاقة له بما هو قبلي أو بما ينبغي أن يكون، وإلا كانت الأخلاق نسبية متغيرة، وهذا في التكليف محال، وإنما الأمر الأخلاقي في الشريعة أمر مطلق، ذو مضمون واقعي عملي وضروري ضرورة موضوعية. فهو أمر مطلق ذو مضمون واقعي؛ لأنه يهدف إلى تحقيق غايات أساسية صالحة صلاحية عامة ومطلقة لكل إنسان. وهذه الغايات لا تختص بحال دون حال، ولا بوقت دون وقت، ولا بصورة دون صورة، ولا بشخص دون شخص، منها استمد القانون الأخلاقي عموميته وصلاحيته لكل زمان ومكان. وهذه الغايات هي القيم الضرورية الخمس التي لا تقوم الحياة الإنسانية إلا بها، وهو ضروري ضرورة موضوعية؛ لأن هذه القيم مستقلة عن دوافعنا وميولنا الذاتية.[2]

والأمر الأخلاقي في الشريعة إذن أمر وجوبي غائي، وجوبي: من حيث إنه أمر مطلق عام ملزم على جميع المكلفين، وغائي: من حيث إنه يحقق للإنسان النفع ويدفع عنه الضرر، فإن الأفعال الشرعية معللة بحكم غائية تعود بنفع المكلفين وكمالهم.[3]

صحيح أن الأخلاق الكانطية ليست مجرد أخلاق صورية محضة، خالية تماماً من أي مضمون، فقد جعل كانط الإنسان الفرد غاية في ذاته، وذهب إلى أنه الموضوع الأوحد للواجب. لكن لما كانت الأخلاق في نظر كانط يستحيل أن تتأسس على الواقع، أو تستخلص من المضمون المادي للتجربة، فقد حصر موضوع الواجب في الجانب "العقلي" من الإنسان فقط، وذهب إلى أن الطبيعة العاقلة هي وحدها التي تعد غاية في ذاتها. وإذا كنا نستطيع أن نتخذ من الأشياء

---

(١) الطويل، **فلسفة الأخلاق**، مرجع سابق، ص٢٤٦.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص١٥٠.

(٣) الطوفي، **المصالح المرسلة**، مرجع سابق، ص٣١ .

وسائل نستخدمها لتحقيق أغراضنا، فلزم أن ننظر إلى الكائنات العاقلة على أنها غايات موضوعية. ومن ثم فليس من حقنا أن نعامل الأشخاص على أنهم مجرد وسائل لتحقيق أغراضنا، بل يجب علينا أن نفعل الفعل بحيث نعامل الإنسانية في شخوصنا، وفي شخص كل إنسان سوانا، بوصفها دائماً، وفي الوقت نفسه غاية في ذاتها، ولا نعاملها أبداً كما لو كانت وسيلة.[1]

إن هذا الرأي لا يمكن قبوله لتعارضه مع وقائع الحياة الخلقية؛ فإن اعتبار الإنسان غاية في ذاته يترتب عليه أن إعدام المجرم أو الجاسوس الخائن هو شر بالضرورة من الناحية الخلقية؛ لأننا نعامل الفرد هنا كوسيلة إلى غاية جماعية، ولكننا نقبل في الواقع بكون الإنسان الفرد وسيلة في مثل هذه الحالات، ولا نعد الفعل السابق شراً من الناحية الخلقية.[2]

لقد جعلت الشريعة المحافظة على القيم الخمس الضرورية المقصد الأساسي للأخلاق أو الموضوع الأوحد للواجب. وبذلك يكون إعدام المجرم أو عقاب المعتدي على هذه القيم مسوغاً من الناحية الخلقية، ما دام أن إعدام فرد فيه حياة للآخرين أو للإنسان من حيث هو إنسان.

٢- الصرامة أو تحريم الاستثناء من القاعدة:

وهذا الأمر الأخلاقي المطلق عند كانط لا يقبل الاستثناء من القاعدة، مهما تكن الظروف والأحوال؛ لأن القانون الأخلاقي كالقانون الطبيعي، صادق بالنسبة لجميع الأحوال التي يتعلق بها دون استثناء. فلو قلنا: إن من قوانين الطبيعة أن لكل معلول علة، فيجب ألا نستثني شيئاً أو حادثاً من الخضوع لهذا القانون، فبالمثل القانون الأخلاقي الذي يقول: "إن الفاعل الأخلاقي يتصرف أخلاقياً إذا سيطر العقل على كل ميوله،" يجب ألا يكون له استثناء مهما تكن الظروف.[3] يقول

(١) كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، مرجع سابق، ص٧٢، ٧٣.

(٢) خليفات، **لغة الأخلاق**، مرجع سابق، ص٦٨٨.

(٣) بدوي، **الأخلاق عند كانط**، ص٥٨.

كانط: "افعل كما لو كان على مسلَّمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعي عام."[1]

هذا هو معيار الفعل الأخلاقي على الأفعال بوجه عام.[2] وكل فعل لا يمكن تعميمه ينطوي على تناقض ذاتي، ومن ثم فهو غير أخلاقي. فالإنسان الذي لا يجد سبيلاً من أن يخرج من ضائقته المالية إلا بالكذب وإعطاء الوعود الكاذبة مع العلم بعدم الوفاء بعهده، لا يمكن لمثل هذه المسلمة أن تصبح قانوناً طبيعياً عاماً يشمله، ولا أن تتفق مع نفسها؛ لأن التسليم بقانون عام مؤداه أن كل إنسان يعتقد أنه في ضائقة مالية يستطيع أن يعد مع النية المعقودة على عدم الوفاء بهذا الوعد سيجعل الوعد نفسه أمراً مستحيلاً.[3] فإن الإرادة التي تقبل الاستثناء لصالح ميل من الميول، ولو مرة واحدة، تناقض نفسها، لأننا، حسبما يقول كانط، نريد لمبدأ معين، بوصفه قانوناً كلياً عاماً أن يكون ضرورياً ضرورة موضوعية ونريد مع ذلك أن تكون له من الناحية الذاتية قيمة كلية عامة، بل أن يدع مجالاً للاستثناءات.[4]

والواقع أن الأخلاق في الشريعة تتفق مع كانط، إذا ما كان الاستثناء قائماً على هوى شخصي نتيجة نزوة أو شهوة أو مصلحة ذاتية؛ لأن ذلك من شأنه أن يهدم كلية القانون، ويؤدي كما يقول كانط، إلى تناقض في الإرادة نفسها.[5] أما إذا كان الاستثناء لصالح "مصلحة موضوعية" ليس الباعث عليها ميلاً ذاتياً، أو هوى شخصياً، فإن الاستثناء في هذه الحالة يكون مسوغاً من الناحية الخلقية، بل يكون ضرورياً، إذا ما تضمن الالتزام بالقاعدة في حالة معينة وقوع ضرر مؤكد بقيمة من

---

(١) كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، مرجع سابق، ص٦٢.

(٢) المرجع السابق، ص٦٥.

(٣) المرجع السابق، ص٦٣.

(٤) المرجع السابق، ص٦٦.

(٥) يؤيد ذلك حديث "إنما أهلك من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها".

القيم الخمس الضرورية؛ لأن عدم الاستثناء في هذة الحالة سيقضي على القانون الأخلاقي ذاته. فلو لم نحافظ على هذة القيم لانعدمت الحياة وانعدم الفاعل الأخلاقي، وانعدمت بالتالي المبادئ الأخلاقية.

واستقراء الوقع قد دل على أن هناك كثيراً من الحالات لا يمكن المحافظة فيها على المقاصد الأخلاقية إلا من خلال الاستثناء، أي من خلال جعل مآل الفعل هو المعيار في تقييمه خلقياً. فمن المؤكد مثلاً أن قول "الصدق" قانون يجب على الفاعل الخلقي أن تكون مسلمة سلوكه مطابقة له دائماً، وإلا كان فعلاً غير أخلاقي. لكن هناك بالقطع حالات كثيرة يؤدي الصدق فيها إلى نتائج ضارة لا يمكن تجنبها إلا بالالتجاء إلى الكذب. فهل يمكن التعميم في كل الحالات التي يؤدي فيها الكذب إلى نتائج نافعة، ما دام هذا الاستثناء قائماً على مصلحة موضوعية وليست مصلحة ذاتية، إذا كان الكذب يؤدي إلى إنقاذ حياة مظلوم؟ فهل نتمسك بمبدأ صوري، ونصدق بدعوى أن من الخطأ أن نكذب، مهما تكن الظروف والأحوال، حتى لو كان الهدف إنقاذ حياة إنسان بريء؟

إن تصرفنا، هنا، يقع بين قانونين أخلاقيين، الأول: "قول الصدق واجب" والثاني: "المحافظة على حياة المظلوم واجبة." فأي من الواجبين نقدم؟ وعلى أي أساس نختار؟

إن معيار الشريعة في حل هذا النزاع بين الواجبات المتعارضة هو التقدير أو الموازنة بين حجم المنافع والمضار الناتجة عن الفعل. ففي المثال السابق تؤكد الشريعة - رغم أن الكذب مفسدة محرمة -جوازه أو وجوبه في حالة ما، إذا كان فيه جلب مصلحة أو درء مفسدة، أو إذا ما تضمن الكذب مصلحة تربو على قبحه، فيباح الإقدام عليه تحصيلاً للمصلحة: كالكذب للإصلاح بين الناس، أو الكذب على الزوجة لإصلاحها وحسن عشرتها، أو الكذب على ظالم أو مغتصب يريد قتل أو سلب وديعة مظلوم.[1]

---

(١) ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج١، ص٨٤.

إذن فالفعل الممنوع خلقياً قد يباح أو يجب إذا ما أدىٰ إلىٰ تحقيق نفع يربو علىٰ مفسدته، والفعل المشروع أو المأمور به خلقياً قد يمنع إذا ما أدىٰ إلىٰ ضرر يربو علىٰ نفعه. وهنا يمكن تعميم الاستثناء في كل الحالات المشابهة التي يؤدي فيها إلىٰ مصلحة موضوعية.

والاستثناء في هذه الحالات ليس جرحاً لكلية القاعدة، وإنما مكملاً لها؛ لأن مقصد الأخلاقية هو الحفاظ علىٰ مصالح الناس، والاستثناء لا يتم إلا من أجل تحقيق مقصد من مقاصد الأخلاقية. وبذلك يصبح الاستثناء من أجل المصلحة في حالات معينة امتثالاً للقانون الأخلاقي، وليس خرقاً له، كما اعتقد كانط أن أي استثناء كفيل بهدم القاعدة، ومن ثم وقع في الصورية التي أبعدته عن واقع التجربة البشرية وتقدير العواطف النبيلة.

إن القانون الأخلاقي، كما أكد جاكوبي، وضع من أجل مصلحة الإنسان، وليس الإنسان هو الذي خلق من أجل القانون.[1] ومن ثم، فإن قانون كانط الأخلاقي في رفضه أي استثناء من القاعدة قانون صوري صارم لا يمت بصلة إلىٰ الواقع العملي المعيش.

٣- التشريع الذاتي للإرادة:

إذا كانت الصيغة الثانية للأمر الأخلاقي المطلق تقول: "افعل الفعل، بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائماً وفي الوقت ذاته غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة." فكيف يخضع الإنسان، إذن، لهذا الأمر الأخلاقي؟ أليس خضوعه للأمر هنا يجعله مجرد وسيلة أو أداة لطاعة القانون؟

إن كانط يجعل الإنسان ذاته هو مشرع القانون وواضعه، ومن ثم فإن خضوع الإرادة للقانون ينبغي أن ننظر إليه من حيث إنها هي نفسها مشرعة للقانون، لا من حيث إنها خاضعة للقانون وحده. وهي لا تعد خاضعة للقانون إلا لهذا السبب، فالقانون ليس مفروضاً علىٰ الإنسان من الخارج، بل منبثق من الإرادة ذاتها، وهذا ما

(١) الطويل، الفلسفة الخلقية، مرجع سابق، ص٢٥٠.

يبرر خضوعها.[1] إذ لو كان الأمر خلاف ذلك لتعذر على الكائن العاقل أن يتصور أنه غاية في ذاته، ومن ثم ينبغي دائماً أن تعد إرادة الكائن العاقل في الوقت نفسه إرادة مشرعة.[2]

هذا هو مبدأ استقلال الإرادة الذاتي عند كانط: أن نختار دائماً، بحيث تكون مسلمات اختيارنا متضمنة في الوقت نفسه كقوانين كلية في فعل الإرادة نفسه.[3] وفي هذه الحالة يكون خضوع الإرادة للقانون خضوع كرامة وسمو؛ لأنها لا تخضع لغير القانون الذي وضعته لنفسها.

أما في الشريعة، فالأمر مختلف تمام الاختلاف عن مبدأ استقلال الإرادة عند كانط. إن ما يجعل الأمر الأخلاقي ممكناً في الشرع هو عنصر الحرية. فالإنسان حُرٌّ لا مشرع. حُرٌّ بمعنى القدرة على اختيار الفعل أو الترك، القدرة على الخضوع للقانون، والامتثال له أو مخالفته وعصيانه. والحرية، بهذا المعنى، هي المسلمة الأساسية لقيام الأخلاق في الشريعة، أو هي شرط التكليف. أما التشريع الذاتي للإرادة فهو في الحقيقة هدم للقانون الأخلاقي لا قيام له؛ لأن الإنسان لو شرع قوانين الأخلاق بنفسه لم تكن القوانين الأخلاقية ثابتة وعامة ومطلقة، بل تكون نسبية متغيرة تبعاً لاختلاف العقول والبيئات والمجتمعات. وهذا، لا شك، يناقض أو يهدم السمات الأساسية للقانون الأخلاقي في الشريعة: سمة الثبوت من غير زوال، وسمة عمومية وشمول القانون على المكلفين زماناً ومكاناً. كما أن الإنسان لو شرع قوانين الأخلاق بنفسه، فقد يشرع طبقاً لهواه ومصالحه الذاتية، ومن ثم يكون القانون الأخلاقي في مصلحة شخص دون شخص، أو مجتمع دون مجتمع. فالإنسان لا يمكن أن يتخلص من نوازعه وعواطفه وميوله الخاصة حتى يشرع قانوناً يصلح صلاحية عامة لكل كائن عاقل، كما يقول كانط. ومن ثم فإن التشريع الذاتي للإرادة الإنسانية يجعل الأمر الأخلاقي أمراً ذاتياً أكثر منه موضوعياً.

---

(١) كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، مرجع سابق، ص٧٦.

(٢) المرجع السابق، ص٨١.

(٣) المرجع السابق، ص٩١.

وهذا يتفق وما توصل إليه سانت بارتملي هيلير في أن مبدأ استقلال الإرادة مبدأ فاسد، قد يتبع الأهواء. أما مبدأ الحرية فهو ما ينبغي أن نؤسس عليه الأخلاق، يقول هيلير: "ويظهر لي، على الخصوص، أن استقلال الإرادة مبدأ فاسد وخطر بما يحتمل من التأويلات المتنوعة، أما أن يشرع الإنسان لنفسه القوانين الأخلاقية التي تنظم سلوكه، فإن ذلك يناقض صراحة شهادة الضمير التي يمكن أن يضاف إليها الرأي العام. إن الضمير المستنير بالعقل يشعر بأنه خاضع لقوانين لم يسنها هو على الإطلاق، ولا يستطيع أن يغيرها وإن كان يستطيع أن يتعدى حدودها. فإذا كان الإنسان هو الذي يسن قوانينه فإنه يستطيع أن يعدلها حسب هواه. ولا شك في أن إسناد هذا المركز إلى الإنسان مشرف له، رافع إياه إلى صف المشرع. ولما كان بعيداً على قدرته أن تضع قوانين عامة فحسبه أن يخضع نفسه للقوانين الضيقة المتغيرة.[1] فإنه إذا كان الإنسان في الواقع شارعاً فإنه يصبح مقياساً لكل شيء، وينكر على هواه طبيعته وما قدر له، ويجهل ضعفه على الخصوص، ولا ينتفع بعد بخشوعه الذي هو ضروري له ومتمش مع طبيعته، والذي يواتيه بإنذاراته المقيدة. إني أظن أن أبسط من ذلك بكثير وأدخل منه في باب الضبط أن يعترف كانط بأن الإنسان حر عوضاً عن أن يعتبره مستقلاً. بمعنى: أنه يستطيع أن يطيع أو يخالف القانون الذي لم يسنه، والذي هو فضيلته إذا أطاعه وعقوبته إذا خالفه."[2]

صحيح أن كانط قد جعل الحرية شرط قيام الأخلاق، إلا أن الحرية في عُرف كانط، تعطي الإيضاح التام للحكم الذاتي للإرادة، فالكائن العاقل لا يمكن أن يفعل فعلاً أخلاقياً إلا تحت تأثير فكرة الحرية عند كانط؛ لأن تصور الحرية هو مفتاح تفسير الاستقلال الذاتي للإرادة.[3] فالحرية هي الخاصية التي تتميز بها الإرادة فتجعل منها قانوناً لنفسها.[4] ومن هنا كان مبدأ استقلال الإرادة والحرية عند كانط

---

(١) الإنسان في الشرع خاضع للقانون الأخلاقي العام الثابت من غير زوال الذي شرع له.

(٢) أرسطو، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، مرجع سابق، ص١١١، ١١٢.

(٣) المرجع السابق، ص١١٢.

(٤) كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، مرجع سابق، ص١٠٣، ١٠٧.

مبدأ واحداً. أما في الشرع، فإن الاستقلال الذاتي للتشريع خاصية تتميز بها الإرادة الإلهية. والحرية بمعنىٰ القدرة علىٰ اختيار الفعل والترك هي الخاصية التي تتميز بها الإرادة الإنسانية، والتشريع غير الإدراك فالعقل مدرك للحكم، مكتشف ما فيه من نفع أو ضرر، لا مشرع له في التشريع.

* * *

خاتمة

لم يكن نفي التكليف بما لا يطاق هو السمة الأخلاقية الأصيلة التي تميز هذه الأمة عن غيرها من الأمم السابقة أو الأمم الأخرىٰ، وإنما نفي التكليف بأنواع المشاق. فقد ثبت في الشرائع الأول التكليف بالمشاق، ولم يثبت التكليف بما لا يطاق. فوُضِع عن هذه الأمة الإصر والأغلال التي كانت علىٰ الأمم السابقة، أي التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة. وفي هذا دلالة علىٰ معايشة الوحي للواقع، ومواءمة النص للعقل. فالوحي ليس تكليفاً تسلطياً قاهراً للواقع، ولا هو جامد يقوم علىٰ نسق واحد لا يراعي التفاوت في قدرات البشر وإمكانياتهم نحو تحقيق أحكامه.

والإنسان ليس آلة صماء تعمل قسراً، بل بشر تحركه طاقة تختلف قوة وضعفاً بحسب الظروف والأحوال والأشخاص. بل من شخص إلىٰ آخر. فرب إنسان قوي يستطيع أن يمتثل للقانون حتىٰ في أشد الأوقات صعوبة، ورب آخر ضعيف لا يستطيع الامتثال حتىٰ مع أقل الموانع والعوائق. والفروق الفردية بين البشر لا تقل عن السمات المشتركة بينهم.[1] لذلك كان مقصد الشارع المواءمة بين تفاوت قدرات البشر وطبائعهم وبين تحقيق أحكام الشرع، فدار التكليف في طريق وسط يقوم علىٰ الاعتدال. ففي حالة توافر القدرة التامة لتحقيق الفعل علىٰ الوجه الأكمل تكون العزيمة، وفي حالة نقص القدرة الكاملة تكون الرخصة. بل إن الأخذ بالعزيمة مطلقاً في حال نقص القدرة وترك الرخص مع ظن سببه قد يؤدي إلىٰ الانقطاع عن الاستباق إلىٰ الخير والسآمة والملل وكراهية العمل. فإن من توهم التشديد أو طلب منه كره ذلك وربما عجز عنه في بعض الأوقات، فإن لم يفتح له باب الترخص وسد عنه ما سوىٰ ذلك عد الشريعة شاقة وربما ساء ظنه بما تدل عليه دلائل رفع الحرج، لذلك نهىٰ الشارع عن المشقة وأمر باليسر والتخفيف.

ويُروىٰ عن أصحاب الأحوال من الزهاد والصوفية أنهم يأخذون بعزائم

---

(١) حنفي، **من النص إلىٰ الواقع**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٥٣.

الأمور، ولا يترخصون، بحجة أن علَّة الترخص وهي المشقة غير منتهضة في حقهم، فيطيقون من الأعمال الشاقة ما لا يطيقه غيرهم، إما بدافع الخوف أو المحبة أو الرجاء. فالخوف سوط سائق، والرجاء حَادٍ قائد، والمحبة تيار حامل، فالخائف يعمل مع وجود المشقة، غير أن الخوف مما هو أشق يحمل على الصبر على ما هو أهون وإن كان شاقاً. والراجي يعمل مع وجود المشقة، غير أن الرجاء في تمام الراحة يحمل على الصبر على تمام التعب. والمحب يعمل ببذل الجهد شوقاً إلى المحبوب، فيسهل عليه الصعب، ويقرب عليه البعيد، ويفُني القوي ولا يرى أنه أوفى بعهد المحبة، ولا قام بشكر النعمة.[1]

والحقيقة: أن مثل هذه الأعمال البطولية التي تُروى عن الصوفية، كوصل الصيام وإجهاد النفس في العبادة حتى يخضرَّ الجسد ويصفر وغيرها من أعمال شاقة، حالات خاصة وليست قاعدة عامة. فالتكليف يجري في طريق وسط ولا يتعلق بالقدرات الخاصة وخوارق العادات. واتباع التشديدات وترك الترخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهي، ومبنى الأخلاق في الشرع على التيسير والتخفيف، ولا يشاد الدين أحد إلا غلبه، والشريعة ليست مبنية على التشديد والتعسير والتنسك وإماتة الجسد كما عند رهبان المسيحية، فإن التنسك عند الرهبان لا يعني التقشف أو الزهد فحسب، وإنما يعني، قبل كل شيء، تمارين يقوم بها الراهب من أجل تعذيب جسده وتحميله ما لا يستطيع حمله، والوصول إلى المتعة في هذا التعذيب والصلب. ومن أشهر ممارسات النسك المسيحي الإقامة الطويلة على أحد الأعمدة المتهدمة أو على رأس عمود، كل ذلك من أجل التقرب إلى الله واستحقاق رضاه.[2]

وكذلك الصوفية، فإنهم صابروا الشدائد وحملوا أعباء المشقات من إتلاف مهجهم إلى ما دون ذلك، وطالت عليهم الآماد وهم على أول أعمالهم، حرصاً

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، ج٢، ص، ١٢١.

(٢) زيناتي، جورج. **رحلات داخل الفلسفة الغربية**، لبنان: دار المنتخب العربي للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ص٣٧.

عليها واغتناماً لها؛ طمعاً في رضا المحبوبين. وقد اعترفوا بأن تلك الشدائد والمشاق سهلة عليهم، وكثرة العمل وكثرة العناء فيه يزدهم نوراً وراحة، بل لذة لهم ونعيماً، وبالنسبة إلىٰ غيرهم عذاب شديد وألم أليم، وقد يرىٰ البعض أن في ممارسات التنسك الجذور البعيدة للمازوشية التي هي تلذذ بالتألم في محاولة تقوم بها الذات للحصول علىٰ غفران أنا أعلىٰ في غاية الصرامة والقساوة.[1]

إن الشريعة ضد مبدأ التنسك هذا، فالشارع لم يضع تعذيب النفوس والأجساد سبباً للتقرب إليه، بل جعل من المحافظة علىٰ النفس والجسد قيمة من أسمىٰ القيم الأخلاقية التي هي "أساس التشريع التنسك" فإن إماتة الجسد أو الأخذ بالعزيمة في حال المشاق منافياً لمقاصد الشريعة.

وإذا ما كان كذلك منافياً لمقاصد الشريعة، فماذا عن مخاطر الواقعية والأعذار؟ أليس الأخذ بالرخص علىٰ الإطلاق قد يكون ذريعة إلىٰ انحلال عزائم المكلفين في الامتثال للأوامر الأخلاقية؟ فإن المتعود لأمر يسهل عليه ذلك الأمر، ما لا يسهل علىٰ غيره، كان خفيفاً في ذاته أو شديداً. والإنسان إذا اعتاد الترخص صارت كل عزيمة في يده كالشاقة الحرجة، وإذا صارت العزيمة كذلك لم يقم بها حق قيامها، وطلب الطريق إلىٰ الخروج منها،[2] ومن ثم تنتفي فكرة الامتثال والخضوع للمبدأ من أساسه.

إنَّ مقصد الشريعة من تشريع الرخص أو الاستثناء من القاعدة هو الاقتراب من الواقع والتواؤم مع الطبيعة البشرية دون التخلي عن المثال، وإلا كان الترخص اتباعاً لأهواء النفوس وخروجاً عن ربقة العبودية. ومعلوم أن الأخلاق في الإسلام مضادة للهوىٰ بإطلاق، ومن ثم اشترطت الشريعة أن تكون العلَّة الموضوعة للترخص هي المشقة الحقيقية التي تؤدي إلىٰ خلل في الضروريات، أو تسبب عنتاً وحرجاً يكره المكلف بسببه العمل أو ينقطع عنه. واشترطت أن يكون الظن المعتبر

---

(١) المرجع السابق، ص٣٧.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٢٧١.

به في الترخص في حالة انعدام العلم أو التيقن هو الظن القوي بوجود المشقة في العمل المكلف به، لا الظن الضعيف. فمتى قوي الظن بأن الدخول في العمل يسبب مشقة تخل بأصل من الأصول الضرورية أو تسبب عنتاً وحرجاً غير محتمل، ضعف مقتضى العزيمة وجاز الترخص، كالظان أنه غير قادر على الصوم مع وجود المرض الذي مثله يفطر فيه، والظن متى ضعف قوى مقتضى العزيمة، وأصبحت المشقة متوهمة، ووجب الامتثال بأصل القانون، كالظان أن الحُمَّى تأتيه غداً بناء على عادته في دوارها، فيفطر قبل مجيئها، أو المرأة الطاهر تُفْطِر ظَنًّا أن حيضتها ستأتيها اليوم، فإن ذلك راجع إلى الظنون والتقديرات غير المحققة. والترخص المطلوب مبني على العلم أو الظنون المحققة، ومن ثم فإن الأخذ بالترخص لا يؤدي إلى انحلال عزائم المكلفين، ولا يقضي على فكرة الامتثال والخضوع للمبدأ الخلقي.

والظن القوي إما أن يكون مستنداً إلى سبب قوي فيقطع بالترخص، كمن يجرب نفسه في الصوم مثلاً فلم يطق الإتمام، أو الصلاة فلم يقدر على القيام فيقعد، وإما أن يكون الظن مستنداً إلى سبب مأخوذ من الكثرة، أي من استقراء تجارب البشر والسبب موجود عيناً بمعنى: أن المرض حاضر ومثله لا يقدر معه على الصيام ولا على الصلاة قائماً، وهذا النوع أضعف من الأول؛ لأن الظان لم يجرب نفسه في شيء من ذلك، وعدم القدرة لم توجد عنده، فإن عدم القدرة إنما يظهر عند التلبس بالعبادة، وهو لم يتلبس بها على الوجه المطلوب في العزيمة حتى يتبين له قدرته أو عدم قدرته، وإنما يبني ظنه على كثرة التجارب في غيره. والترخص في هذه الحالة جائز؛ لأن سبب الترخص موجود وهو مشاهدة مثله غير قادر على العمل؛[1] لأن كثرة التجارب استقراء للطبيعة البشرية، وهو جزء منها فيصح انتقال الحكم من الحالات المماثلة له طبقاً لمنهج الاستقراء المعنوي، وإن كان هذا النوع أضعف من الأول؛ لأن القدرات البشرية تتفاوت.

* * *

(١) المرجع السابق، ج١، ص٢٧٥.