eISSN 2600-8408
http://journals.iium.edu.my/al-fiqh
Pp. 85-99

Copyright (c) 2025
IIUM Press
International Islamic University Malaysia

فقه الأولويات بين ضرورتي حفظ الدين وحفظ النفس في ضوء مقاصد الشريعة: دراسة تحليلية مقارنة

The Jurisprudence of Priorities between the Two Necessities of Preserving Religion and Preserving Life in Light of the Objectives of Sharīʿah: A Comparative Analytical Study

وحيد الله عزام[i]، نان نور هيدايو مجت لقسانا[ii]، محمد صبري زكريا[iii]

ملخص البحث

يتناول هذا المقال إشكالية ترتيب المقاصد الضرورية، وخاصة ما يتعلق بتقديم حفظ الدين على حفظ النفس عند التعارض، وهي مسألة أصولية لها أثر عميق في توجيه الاجتهادات الفقهية وتنزيل الأحكام على أرض الواقع. وتبرُز خلفية البحث في تباين آراء العلماء حول معيار هذا التقديم، والفرق بيْن العمل بالعزيمة والرخصة في حالات الضرورة. يهدف المقال إلى تحليل المراتب الداخلية بين مقصدي حفظ الدين وحفظ النفس، وبيان موقع كل منهما في سُلَّم الأولويات الشرعية، مع إبراز البُعد الوظيفي للعلاقة بينهما. يعتمد البحث المنهج التحليلي المقارن؛ من خلال استقراء النصوص الشرعية، وأقوال الأصوليين، ومناقشة أدلتهم حول أولويات الضروريات، ثم ترجيح الرأي الأقرب إلى روح الشريعة ومقاصدها. وقد خَلُص المقال إلى أنّ حفظ الدين يُقدَّم على حفظ النفس عند التعارض، باعتباره مِن عزائم الشريعة وأعلاها رتبة، إلّا أنّ هذا التقديم ليس على إطلاقه في كل الأبعاد، إذ يجوز في حالات استثنائية تقديم ضرورة ركن وهو حفظ النفس على حفظ ضرورة شرط الدين، رخصة لا عزيمة، كما في إباحة التلفظ بكلمة الكفر تحت الإكراه؛ وهذا يُبرِز مرونة الشريعة في التوفيق بين المقاصد دون الإخلال بأصولها. ويوصي المقال بضرورة ضبط هذا التدرج بين الضروريات في بناء الاجتهادات المعاصرة، ومراعاة الفروق بيْن العزائم عند التعامل مع النوازل والسياسات الشرعية.

الكلمات المفتاحية: الأولويات، المقاصد، الضروري، الشريعة الإسلامية.

Abstract

This article explores the critical issue of prioritizing the essential objectives (maqāṣid ḍarūriyyah) in Islamic legal theory, with a particular focus on the precedence of preserving religion (ḥifẓ al-dīn) over preserving life (ḥifẓ al-nafs) when the two come into conflict. This matter holds significant implications for shaping juristic reasoning and for applying Islamic rulings in practical contexts. The study arises from scholarly disagreements regarding the criteria for this prioritization and the distinction between adhering to firm rulings (ʿazīmah) versus legal concessions (rukhṣah) in situations of necessity. The article aims to examine the internal hierarchy between these two objectives and determine their respective positions within the broader framework of Sharīʿah priorities, while also shedding light on the functional interplay between them. Employing a comparative analytical methodology, the study surveys relevant scriptural texts and classical legal theories, evaluates the arguments concerning the prioritization of necessities, and supports the view which is most aligned with the spirit and higher aims of Islamic law. The findings indicate that, in cases of direct conflict, preserving religion generally takes precedence over preserving life, as it represents one of the highest and firmest obligations in Islamic law. However, this is not an absolute rule: in exceptional circumstances, it is permissible to prioritize the preservation of life—a foundational necessity—over religion as a conditional one, by way of concession rather than firm obligation. An example of this is the permissibility of uttering words of disbelief under duress. Such cases illustrate the flexibility of the Sharīʿah in balancing its objectives without compromising its core principles. The article recommends careful calibration of this hierarchy in contemporary legal reasoning and stresses the importance of distinguishing between firm rulings and concessions when addressing new legal cases and developing Sharīʿah-based public policies.

Keywords: *Prioritization, maqāṣid, necessity, Islamic law.*

[i] باحث دكتوراه، قسم الفقه وأصول الفقه، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا: wahidullahazaam26@gmail.com
[ii] أستاذة مساعدة، قسم الفقه وأصول الفقه، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا: nanhidayu@iium.edu.my
[iii] أستاذ مساعد، قسم الفقه وأصول الفقه، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا: sabriz@iium.edu.my

Submission Date: 23 *June* 2025
Acceptance Date: 9 *July* 2025
Publication Date: 31 *July* 2025

المحتوى

المقدمة	86
المبحث الأول: الإطار المعرفي لمصطلحات البحث	88
المطلب الأول: تعريف الأولويات	88
المطلب الثّاني: تعريف مقاصد الشريعة	88
المطلب الثالث: آصرة فقه الأولويات بفقه المقاصد	90
المبحث الثاني: اتجاهات أهل العلم في رعاية الترتيب بين المقاصد الضرورية	91
المطلب الأول: عدم تقديم الدين على سائر الضروريات	91
المطلب الثاني: تقديم الدين على سائر الضروريات	92
المطلب الثالث: الترجيح	95
المطلب الرابع: تفعيل المقاصد بخصوص التُّقْيَة وأصل الإيمان	96
الخاتمة	97
التوصيات	98
المراجع	98

المقدمة

تُعد المقاصد الضرورية الخمسة في الشريعة الإسلامية (الدين، النفس، العقل، النسل، والمال) مِن أبرز معايير توجيه الاجتهاد وتنزيل الأحكام، وقد دَرَجَ علماء الأصول على ترتيبها بحسب الأهمية، مقدِّمين حفظ الدين على حفظ سائر الضروريات، ثم النفس، فالعقل، النسل، وفي النهاية المال، غير أنّ هذا الترتيب رغم شيوعه، يثير إشكالات حول تقدمها عند تعارض المقاصد، وخاصة بين حفظ الدين، وحفظ النفس، كما في حال الإكراه، أو عند ضرورة تهدد الحياة.

ومع شيوع القول بتقديم حفظ الدين على حفظ النفس، تبرز الإشكالية دقيقة في بعض التطبيقات الفقهية التي يظن فيها أن الشريعة رخّصت في تقديم النفس على الدين، كما في جواز التلفظ بكلمة الكفر عند الإكراه:

فهل هذا التقديم مطلقًا في كل الأحوال، أم مقيدًا بقيود العزيمة والرخصة؟

وهل كل صورة ظاهرها التضحية بالظاهر الديني تعد نقضاً لمقصد حفظ الدين؟

وما وجه التمييز بين ما يُعد من أركان الدين التي لا يرخص فيها، وما هو من شروطه الظاهرة التي يجوز الترخيص فيها عند الضرورة؟

وهل يُعد التلفظ بكلمة الكفر عند الإكراه من باب تقديم النفس على الدين، أم الأمر أعمق من ذلك ويحتاج إلى تأصيل أصولي دقيق؟

تدور هذه الدراسة حول تحقيق هذا الإشكال العلمي، وتحرير ضوابط تقديم المقاصد عند التعارض، وبيان المراتب الداخلية بينها، مِن غير إفراط ولا تفريط بما يسهم في ترسيخ الفهم المقاصدي الصحيح وتوجيه الاجتهاد المعاصر.

مشكلة البحث:

رغم اتفاق الأصوليين على أنّ مقاصد الشريعة الضرورية كلّها مطلوبة في أصل الشرع، إلا أن ترتيبها عند التعارض ظلّ محلّ تفاوت في العرض والبيان. فقد نصّ كثير من الفقهاء على تقديم حفظ الدين، إلّا أنّ بعضهم قدّم حفظ النفس على الدين في الذِّكْرِ، لا باعتبار التقديم في الحكم عند التزاحم، وإنما بحسب السياق أو الاعتبار البلاغي، دون أن يدل ذلك على تقديم نفسي عمليّ عند التعارض.

لكن هذا التفاوت في ترتيب الذِّكْرِ بيْن المتقدمين، وعدم التنصيص أحيانًا على ضوابط المفاضلة؛ أدى إلى خلطٍ عند بعض المعاصرين، حيث توهّم بعضهم أنّ تقديم النَّفْس في الذِّكر يعني تقديمها في المرتبة، فذهبوا إلى خلاف ما عليه جمهور الأصوليين من تقديم حفظ الدين عند التعارض، مما أحدث تفاوتًا بيّنًا في ترتيب المقاصد بين الدراسات المعاصرة، سواء في البناء النظري أو في التطبيق الفقهي.

هذا التباين والخلط يُبرِزان الإشكالية المحورية لهذا البحث، وهي: كيف يتم ترتيب الضروريات عند التعارض، مع أن الشارع قد طلبها جميعًا؟ وما هو المعيار المنضبط في التقديم والتأخير، خصوصًا بين حفظ الدين وحفظ النفس، في ضوء مباحث العزيمة والرخصة، وموقع كل مقصد من حيث الأركان والشروط والوسائل؟

أسئلة البحث:

الإشكال الرئيس :كيف تُرَتَّبُ الضروريات عند التعارض؟ وما مدى الاتفاق أو الاختلاف بين الفقهاء والأصوليين في هذا الترتيب؟

الأسئلة الفرعية:

١. ما العلاقة بين فقه الأولويات ومقاصد الشريعة؟
٢. ما مراتب الضروريات في مقاصد الشريعة؟ وهل هي متفاوتة، أم متساوية؟ وما أبرز اتجاهات الفقهاء في ترتيبها؟
٣. ما أثر ترتيب الضروريات عند التزاحم أو التعارض، وكيف يُسهم هذا الترتيب في توجيه الاجتهاد المقاصدي وصياغة الفتوى؟

أهداف البحث:

١. بيان العلاقة المنهجية بين فقه الأولويات ومقاصد الشريعة.
٢. توضيح مراتب الضروريات الخمسة، وبيان هل بينها تفاوت أم تساوٍ، مع عرض اتجاهات الفقهاء والأصوليين في ترتيبها.
٣. بيان أثر ترتيب الضروريات الخمسة عند التزاحم أو التعارض، ودوره في توجيه الاجتهاد المقاصدي وصياغة الفتوى.

المنهجية:

تعتمد هذه الدراسة على المنهج الاستقرائي؛ من خلال تتبع نصوص الكتب الفقهية والأصولية في ترتيب الأولويات بين المقاصد في الشريعة الإسلامية، بالاعتماد على الأدلة الشرعية المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية. والمنهج التحليلي والمقارن؛ عبرَ تحليل أقوالهم في استنباطاتهم المقاصدية باعتباراتهم المختلفة، كرعايتهم المآلات أو الواقع العملي، والمناقشة والترجيح بين آرائهم. وقسم الباحثون الدراسة إلى مقدمة، وثلاثة مطالب؛ المطلب الأول حول التعريف بالأولويات، والمقاصد، والمطلب الثاني كان عن اتجاهات أهل العلم في رعاية الترتيب بين المقاصد الضرورية وخاصة بين مقصد حفظ الدين والنفس ومناقشة آرائهم، والمطلب الثالث: تفعيل المقاصد على التقية وأصل الإيمان. وفي الخاتمة ذكر النتائج، والتوصيات، وقائمة المصادر، والمراجع.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في معالجة قضية اختلال واضطراب الموازين بين مقاصد الشريعة وخاصة في تقدير الأمور الضرورية عند التزاحم في ترتيبها، بحيث توضع كل واحدة منها في مرتبتها بالعدل، بحيث يُقدم الأَوْلَى، ويؤخَّر الأقل أولوية؛ بناء على نور الوحي ونور العقل، ويعبر عنها بالفقه الرشيد والعلم الصحيح، فلا يشغل بالمهم عن الأهم؛ بل يُقدَّم ما حقه التقديم، ويؤخَّر ما حقّه التأخير؛ لئلا يتوجه إليه اللوم لعدم حصوله على نتائج أفضل، وما أحب إلى الله سبحانه وتعالى ومصلحة الإنسان؛ فرعاية الترتيب يحقق التوازن بين المصالح، ويضبط الاجتهاد عند التعارض الظاهر، ويؤكد على عظمة الشريعة في وحدة المقاصد بأنها متكاملة وعدم تعارضها على الحقيقة.

الدارسات السابقة:

كتب الباحثون في المقاصد بحوثاً كثيرة، وسيركز باحثو هذا البحث على ما تم تسليط الضوء فيها على ترتيب المقاصد نظراً إلى أولويتها، وبيان أوجه الفرق بينها وبين هذه الدراسة، ومن هذه الدارسات:

دراسة لمحمد عمر شابرا، **الرؤية الإسلامية للتنمية في ضوء مقاصد الشريعة**، نُشرت في مجلة معهد الاقتصاد الإسلامي ١٤٣٢/ ١٤٣٣هـ في الرياض (Shābrā, 1433AH)، تناولت قضية التنمية لرفع المجتمع الإنساني، واستشرفت بعدها المقاصدي، بحيث جاءت هذه الدراسة في مقدمة تمهيدية وفصلين؛ في الفصل الأول تحدث عن حفظ النفس وقدمها على غيرها من المقاصد، وربطها بالهدف الرئيس للشريعة الإسلامية في جلب المصالح ودفع المفاسد لكافة البشر،

فصرح بأننا لو وضعنا النفس في المرتبة الأولى وهذا يبدو أكثر منطقية. وفي الفصل الثاني تحدث عن المقاصد الأربعة الأخرى غير النفس.

ومنها دراسة لعلي جمعة، **ترتيب المقاصد الشرعية**، نشرت ضمن أبحاث ووقائع المؤتمر العام الثاني والعشرين، للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية (Jumʿah, 2010). هذه الدراسة اشتملت على رؤية مهمة تتعلق بقضايا متعددة مجتمعية، وبيئية، واقتصادية، وتنموية، وقد جاءت في مقدمة وبابين؛ الباب الأول كان عن تعريف بالمقاصد، وتاريخها. وفي الباب الثاني تحدث عن ترتيب المقاصد الشرعية، وذكر أسباب عدم اتفاق الفقهاء على ترتيب واحد، ثم قال بترتيب منطقي عنده بتقديم النفس والعقل على الدين.

ومنها دراسة لنعمان جغيم، **ترتيب الكليات الشرعية الخمسة** (Jughaym, 2015)، تناولت الدراسة ترتيب المقاصد في مقدمة ومطلبين؛ المطلب الأول كان حول بيان وجه حصر الكليات الشرعية في خمسة. والمطلب الثاني حول بيان الإشكالات المتعلقة بالترتيب، ثم قال في نهاية المطاف: إن تقديم الدِّين على مقاصد أخرى سليم من حيث الأصل. وفي الدراستين السابقتين، تم تقديم مرتبة حفظ النفس على حفظ الدين، بينما قدّمتْ الدراسة الأخيرة حفظ الدين على النفس. وتأتي هذه الدراسة لتُسلّط الضوء على هذا التفاوت في الترتيب بين المقاصد الضرورية، وذلك في سياق مراعاة التدرّج في الاجتهاد المقاصدي والفقهي والسياسات الشرعية، مع بيان الآثار السلبية التي قد تترتب على إهمال تقديم حفظ الدين عند التعارض.

المبحث الأول: الإطار المعرفي لمصطلحات البحث

المطلب الأول: تعريف الأولويات

تعود كلمة الأولويات إلى أصل ولي، والوَلي: هو القُرب يقال: جلستُ مما يليه: أي مما يقاربه (Ibn Fāris 1986, 2/936). وفي التنزيل: ﴿**إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [آل عمران: ٦٨] فالأَوْلَى هنا بمعنى الأحق والأجدر (Raḥḥāl & Ṣāliḥ, 2006, 2, 3)، ومنه تكون النسبة: أولوية، وجمعها: أَولويات، يقال: له الأولوية في هذا العمل، أي له الأحقيّة، الأولويات تنحصر في المعاني التالية: الأحق، والأجدر، والأرجح، والأقرب (Raḥḥāl & Ṣāliḥ 2006, 2, 3).

تعريف الأولويات اصطلاحاً: فالأولوية كما جاء في تعريفها: "هي ما أمر الشارع بتقديمه أو تأخيره مِن الأعمال عند التزاحم" (Zuhd & Al-Riyāḥī 2013, 2, 161).

ولا يخفى أنّ بين الأعمال المشروعة وخاصة بين مقاصد الشريعة علاقات ممتدّة وقويّة من حيث أن التحسينيات تُكمّل الحاجيات، وأنّ الحاجيات تكمّل الضروريات، كذلك بينها مراتب، ومنازل مِن حيث التقديم والتأخير بالنسبة إلى أولويتها وأهميتها، وتجلى تصور الشيخ القرضاوي لفقه الأولويات في قوله: "وأعني به وضع كل شيء في مرتبته بالعدل من الأحكام والقيم والأعمال ثم يقدم الأولى فالأولى؛ بناء على معايير شرعية صحيحة يهدي إليها نور الوحي ونور العقل" (al-Qaraḍāwī 1996, 9).

فلابد أن يقرر كل شي من المعايير الشرعية في مرتبتها كما هو مقتضى العقل والنقل.

المطلب الثاني: تعريف مقاصد الشريعة

مقاصد الشريعة مركب إضافي مِن كلمتين: أولها مقاصد، وهي جمع مقصد، فأصل هذه الكلمة ومعناها اللغوي أُخِذ مِن مادة "(ق ص د) و"قصدت الشيء، أي: طلبته بعينه" (al-Ḥamawī, n.d., 2/504).

وكلمة الشريعة في اللغة: "مورد الإبل على الماء الجاري" (Ibn al-Athīr, 1979, 2, 460). ومن هنا وجه تسمية الشريعة كما قال الزَّبيدي: "سميت الشريعة تشبيها بشريعة الماء، بحيث إن من شَرع فيها على الحقيقة المصدوقة روي وتطهر" (al-Zabīdī, n.d., 21, 259)، قال ابن الأثير: "قد تكرر في الحديث ذكر "الشرع والشريعة" في غير موضع، وهو ما شرع الله لعباده من الدين: أي سَنَّهُ لهم وافترضه عليهم" (Ibn al-Athīr, 1979, 2/460).

وخلاصة القول: إن مقاصد الشريعة تشمل كل ما طلبه الشارع لذاته، وبيّنه للخلق من معالم الدين.

أما مقاصد الشريعة اصطلاحاً: فذُكر لها تعريفات متعددة، وسيكتفي الباحثون بالتعريف الذي ذكره الخادمي حيث قال: "المقاصد هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة عليها؛ سواء أكانت تلك المعاني أحكامًا جزئية أم مصالح كلية أم علامة إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد، هو تقرير عبوديّة الله، ومصلحة الإنسان في الدارين"(al-Khādimī, 2001, 17).

ويرى الباحثون أنّ هذا التعريف شامل؛ لأنه يجمع غايات الأحكام في مقصد أعلى، وهو العبودية لله تعالى، التي تُعدُّ مفتاح سعادة المكلفين في الدارين.

تعريف المقاصد الضرورية، كما يقول الإمام الشاطبي:"الضروريات، التي هي أسس العمران المرعية في كل ملة، والتي لولاها لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، ولفاتت النجاة في الآخرة" (al-Shāṭibī, 1997, 5). وكما قال الإمام الغزالي: "نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة" (al-Ghazālī, 1997, 174).

فعلم من بيان الضروريات بأنها تشكل أساس العمران، ويناط بها الاستقامة والفلاح في الدنيا، والنجاة في العقبى، وتدور في حفظ مصالح الكليات الخمسة، فكل ما يهدد هذه الكليات يعد مفسدة، يجب دفعها، وكذا مع فهم أهمية الترتيب بين المقاصد لا بد من إدراك الواقع الذي يحيط بالأمة بمعمق؛ إذ إن تحقيق هذا الفهم العميق يُمَكِّن مِن بلوغ المأمول، ويؤدي إلى إيجابيات واضحة ونتائج سليمة حيث يقول ابن القيم – رحمه الله –: "ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم مِن الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علمًا. والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع" (Ibn al-Qayyim, 1991, 1/69).

أما فهم الواجب فيراد به الحكم، وفهم الواقع يراد به موقع ما ينزل الحكم عليه، ولذلك يُقال إن مِن أهم الدعائم والمقومات التي يقوم عليها المنهج الصحيح في الدعوة إلى الله تعالى: العلم النافع، والإخلاص لله وحده، والمتابعة للنبي ﷺ، وترتيب الأولويات (al-Ruḥaylī, 2003, 193).

مما ذكر يبرز التسلسل والترابط بين المقاصد والوسائل حتى ينزل الحكم في موقعه، ولذلك يدرك رعاية هذا الترتيب في الأولويات من أسامي هذه المقاصد، أعني الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، حتى الحاجيات والتحسينيات سميتا بمكملات الضروريات، قال الإمام الشاطبي: "لا ريب أن المقصود من المقاصد الضرورية هي الغايات والأهداف التي وُضِعت الشريعة لتحققها، وهي دائرة حفظ الضروريات ومكملاتها –ويقال: الكليات– الخمسة: الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال، المبني حفظها وجودًا في جلب المصالح وتكثيرها؛ فكل طاعة ترجع إليها، وعدمًا في درء المفاسد وتقليلها؛ فكل مخالفة خارجة عنها" (al-Shāṭibī, 1997, 1).

وبناء على هذا التسلسل بين المقاصد تظهر مراتبها عند التعارض بحيث يقدم الأعلى رتبة، ويهمل الأدني عند الضرورة، مراعاة لأهمية الأعلى وأثره الأعظم في حفظ المصالح الدين والدنيا.

تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية. والثاني: أن تكون حاجية. والثالث: أن تكون تحسينية، (al-Shāṭibī, 1997, 2/17).

كما يقول الإمام الشاطبي: وهذا الترتيب يستفاد من تأكيد الشارع نظراً إلى كل واحد من الضروريات والحاجيّات والتحسينيات، فما كان من الضروري التأكيد فيها أكثر من قسيميه، وكذا الحاجيات تأكدها أكثر بالنسبة إلى التحسينيات؛ وعلى هذا الأساس رعيت المراتب بين المقاصد الضرورية نفسها؛ وذلك بناء على مستوى الطلب الشرعي، فليس تأكيد الشارع على حفظ أصل الدين كمستوى تأكيده على حفظ النفس، وإن كان كلاهما من الضروريات، إلا أن

مراتبها متفاوتة بحسب أهميتها وموقعها في حفظ النظام العام للدين والدينا (al-Shāṭibī, 1997, 3/492).

ومنه قوله تعالى ﴿**قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا**﴾ [طه: ٧٢]. قال الإمام الطبري لن نؤثرك؛ فنتبعك ونكذّب موسى وعلى ما جاءنا من البينات، "وعلى الذي فطرنا" هذا لو عطف بالجر على ما جاءنا من البينات وكذا يمكن أن يكون مجرورا على القسم فيكون معنى الكلام: لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات (al-Ṭabarī, 2001, 16/116).

كذا جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير "فاقض ما أنت قاض"؛ فاصنع ما أنت صانع من القطع والصلب، "إنما تقضي هذه الحياة الدنيا" أي إنما تقضي أمور هذه الحياة (Al-Qurṭubī, 1964, 11/227). وفي مقابل هذا يقولون: ﴿**إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى**﴾ [طه: ٧٣-٧٤]. في هذه الآية الكريمة سحرة فرعون بعد إيمانهم اختاروا الموت وفناء النفس على أن يرجعوا عن إيمانهم، وهو تنازل عن مقصد النفس من أجل تحقيق مقصد الدين؛ لأن الحياة الدنيا تنقضي وتفنى، وأما الحياة الآخرة فهي باقية دائمة.

المطلب الثالث: آصرة فقه الأولويات بفقه المقاصد

ومن المتفق عليه، أنّ أحكام الشريعة في مجموعها معللة، وأنّ وراء ظواهرها مقاصد هَدَف الشرع إلى تحققها؛ فإنّ من أسماء الله تعالى "الحكيم" الذي تكرر في القرآن بضعاً وتسعين مرة، والحكيم لا يشرع شيئاً عبثاً ولا اعتباطاً، كما أنه لا يخلق شيئاً باطلاً، سبحانه (al-Qaraḍāwī, 1996, 16).

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ**﴾ [المؤمنون: ١١٥-١١٦]؛ حتى التعبديات المحضة في الشرع لها مقاصد وإن لم نعلم بعضها؛ ولهذا علل القرآن العبادات ذاتها؛ في الصلاة قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ**﴾ [العنكبوت: ٤٥] حكمتها منع المصلي عن الفحشاء والمنكر، وفي الزكاة قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾ [التوبة: ١٠٣] حكمتها التطهير مِن البُخل وغيره من العادات القبيحة في مجالات المالية. وفي حِكمَة الصيام قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ [البقرة: ١٨٣] فحكمته حصول التقوى. وفي الحج قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ**﴾ [الحج: ٢٧-٢٩] وحكمته مشاهدة منافع الحج، وذكر الله سبحانه وتعالى. حتى أن إرسال الرسل له حكمة تشمل جميع أبعاد الشريعة كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا**﴾ [النساء: ١٦٥]، فحِكمَة إرسال الرسل قطع العذر عن الناس.

وكذلك بين نفس المقاصد علاقات منها: "أن طبيعة العلاقة بين تلك الأقسام (الضروريات، الحاجيات، والتحسينيات) هي علاقة تكميلية؛ حيث إن الحاجيات تعد مكمّلة للضروريات، والتحسينيات تعد مكمّلة للحاجيات" (Markaz al-Ḥaḍārah, 2021,36).

وأيضاً من شروط العمل بالتكملة ألّا تعود على أصلها بالإبطال؛ وهذه القاعدة تتعلق بالمراتب الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات ومكملاتها... فإن حدث تعارض بينهما يقدم الأصلي على ما يكمله (al-Ṣabrī, 2018, 154). ونظراً إلى القاعدة المذكورة يعلم أنه قد يوجد بينها التعارض؛ فهناك لابد مِن ترجيح الأصلي، وتقديم الأَوْلَى، وهنا ننظر في أقوال الفقهاء في الأولوية بيْن الدين والنفس.

المبحث الثاني: اتجاهات أهل العلم في رعاية الترتيب بين المقاصد الضرورية

تتعدد آراء العلماء حول ترتيب الضروريات حسب أولويتها، وتنقسم بشكل رئيسٍ إلى رأيين:

المطلب الأول: عدم تقديم الدين على سائر الضروريات

الرأي الأول الذين لا يقولون بتقديم الدين على سائر الضروريات. فهؤلاء العلماء لا يقولون بالترتيب المشهور، أو لا يجعلون الدِّين مُقدمًا على النفس. وذلك يعلم من نصوصهم: (أولاً النفس، ثم المال، ثم النسب، ثم الدين، ثم العقل) ومنهم العلامة الزركشي (al-Zarkashī, 2000, 7/266)، وكذلك الإمام القرافي (al-Qarāfī, 1973, 164). ومن العلماء المعاصرين علي جمعة (Jumʿah, 2010, 317–318)، ومحمد عمر شابرا (Shābrā, 2011) وجمال عطية (ʿAṭiyyah, 2001, 145) ومن وافقهم.

استدلَّ أصحاب هذا الرأي بقول الله سبحانه وتعالى: ﴿**مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ**﴾ [النحل: ١٠٦-١٠٧]. يقول علي جمعة: ويتضح لنا هذا الترتيب أيضًا من خلال موقف عَمَّار مع المشركين، وإِذْنُ الرسول ﷺ بالنطق بكلمة الكفر حفاظًا على النفس (Jumʿah, 2010, 317–318). ويقول جمال الدين القاسمي في تفسيره: إن المكرَهَ يجوز له قول بسوء من كفر ونحوه، وقال بأن القول بها مباح، واستدل بما جرى بين عمار رضي الله عنه وقريش حتى أجبروه على شتم الرسول الله ﷺ وبرائته منه ففعل؛ فخلوا سبيله ونزل في عمار وصاحبه (al-Qāsimī, 1997, 3, p. 384) قول الله تعالى: ﴿**مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ**﴾ [النحل: ١٠٦-١٠٧].

واستدلوا بالحديث الذي رواه الحاكم عن أبي عُبَيدة بن محمد بن عَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: أَخَذَ الْمُشْرِكُونَ عَمَّارَ بْنَ يَاسِرٍ فَلَمْ يَتْرُكُوهُ حَتَّى سَبَّ النَّبِيَّ ﷺ، وَذَكَرَ آلِهَتَهُمْ بِخَيْرٍ ثُمَّ تَرَكُوهُ، فَلَمَّا أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "**مَا وَرَاءَكَ؟**" قَالَ: شَرٌّ يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا تُرِكْتُ حَتَّى نِلْتُ مِنْكَ، وَذَكَرْتُ آلِهَتَهُمْ بِخَيْرٍ قَالَ: "**كَيْفَ تَجِدُ قَلْبَكَ؟**" قَالَ: مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ قَالَ: "**إِنْ عَادُوا فَعُدْ**" (al-Ḥākim, 2018, 4/309). وجه الاستدلال: أن الإكراه بقول محرم يعتبر إكراهاً في الشرع، فلا يترتب عليه إثم ويرخص للمكره أن يُنقذ به نفسه من الهلاك (Ibn Rajab, 2008, 807).

وكذا استدلوا بما جاء من عدم رعاية الترتيب فيها عند ذكرها مِن قِبَل العلماء كالإمام الرازي عندما قال: "المقاصد الخمسة وهي حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل" (al-Rāzī, 1997, 5/160). وقد عبّر الرازي عن الضروريات في موضع آخر حيث قال: "قد عرفت أن المناسبة التي من باب الضرورة خمسة وهي مصلحة النفوس والعقول والأديان والأموال والأنساب" (al-Rāzī, 1997, 5/160).

وكذا بالمعقول كما يقول علي جمعة: منطقية الترتيب: ترتيب الكليات الخمس على نحو ما قررناه: "النفس، العقل، الدين، النسل، المال" هو ترتيب منطقي؛ أولًا يجب المحافظة على النفس؛ لأن الأفعال تقوم بها، ثم العقل؛ لأن به مدار التكليف، ثم على الدين؛ لأنه مدار العبادة وقوام العالم (Jumʿah, 2010, 317–318).

وقد توهم البعض مما ذكره ابن الهمام وشرحه ابن أمير الحاج من القول بالمعقول حيث ذكر أنّ: حق الآدمي مبني على الضيق والمشاحة، ويتضرر بفواته، والديني حق الله تعالى وهو مبني على التيسير والمسامحة، وهو لغناه وتعاليه لا يتضرر بفواته، وقد جاء مثال لتقدم حق العبد على حق الله سبحانه وتعالى في ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال وهو دنيوي (Ibn Amīr Ḥājj, 1983, 3/231). ودفع هذا التوهم ابن الهمام وشارح متنه ابن أمير الحاج بأنّ هذا ليس مِن باب ترك حق الله سبحانه وتعالى، بل انتقال مِن حالة الأصلي إلى الخَلَف وهو الظُّهر والصلاة منفردًا (Ibn Amīr Ḥājj, 1983, 3/232).

قال الأستاذ عمر شابرا: فإذا وضعنا النفس البشرية في المرتبة الأولى يمكننا بيان مقاصد الشريعة ما يتحقق بالهدف الرئيس، الثاني وهو تقوية الدين (Chapra, 2011). وهنا ننظر في دليله، أنه جعل الدِّين في المرتبة الثانية؛ لأنه في نظره جَعَلَ البشر محور التنمية، وجعل الدِّين وسيلة تتضمن القدر الأكبر

من الإمكانات لإصلاح البشرية، يعني في نظره الدين وسيلة لإصلاح البشر، والبشر هم الغاية. وهناك من يرى أنّ الإنسان ليس هو الغاية، ولا يفهم الدين على أنه مجرد وسيلة لإصلاح البشر وتهذيبهم بل العكس، الدِّين وعبادة الله سبحانه وتعالى هما الغاية الأسمى، والإنسان مخلوق لتحقيق هذه الغاية.

فالله سبحانه وتعالى لم يجعل الغرض مِن خلق الإنسان إصلاحه لذاته، بل خلقه ليعبده كما قال الله سبحانه وتعالى ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ [الذاريات: ٥٦] فالدين ليس مجرد وسيلة لتحسين حال البشر بقدر ما هو طريق لتحقيق العبودية لله، وهي مقصودة لذاتها، وكل ما يترتب على ذلك من صلاح أو استقامة أو سعادة إنما هم أثر من آثار العبودية، لا أنها هي الغاية النهائية من الدين.

وفي مناقشة جميع الأدلة التي تقول بتقديم النفس على الدين، يظهر أنّ جميع ما استدلوا به نشأ عندهم من ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أنهم نظروا إلى حفظ هذه الضروريات وتحصليها من جانب الوجود.

والأمر الثاني: زعمهم بأن المراد من تقديم الدين مطلق حفظ الدين على غيره من الضروريات.

والأمر الثالث: أن المراد بالدين هو الشعائر التعبدية (Jughaym, 2015, 114).

ومناقشة هذه التعليلات على النحو الآتي: أما الأمر الأول: فإن معيار الترجيح بين الضروريات عند الأصوليين إنما يظهر عند وقوع التعارض بينها؛ وذلك لأن الضروريات مقاصد ضرورية، والمقاصد كلها مطلوبة شرعاً؛ لكن إذا تعارضت قُدِّم الأهم منها على المهم، ويكون هذا التقديم بناء على ما لكل واحد منها مِن رتبة وأولوية في نظر الشرع، لا بناء على مدى وجودها أو سهولة تحصيلها، فالأصوليون لا يراعون في هذا الموضع معيار الوجود والتحصيل، وإنما ينظرون في الترجيح إلى الأهمية الذاتية للمقاصد وترتيبها التشريعي عند التزاحم (Jughaym, 2015, 114).

ومن مظان الإشكال عندهم في الأمر الثاني: أنهم وقعوا في هذا الإشكال لظنهم بأن المراد بالدين مطلق حفظ الدين، مع أن في الأحكام مواضع قُدِّمَ فيها حفظ النفس على الدين؛ فالمراد بالدين هو أصل الدين لا مطلق الدين (Jughaym, 2015, 114).

وكون حفظ أصل الدين مقدما على حفظ أصل النفس أمر لا شكّ فيه، كما جاء في قوله تعالى: ﴿**قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى**﴾ [طه: ٧١-٧٤] فمِن جملة "فاقض ما أنت قاض" إعلان منهم بأنهم رجَّحوا الدين على النفس، واستدلوا بأن الحياة الدينا تُقضَى وتفنى، والآخرة تبقى، وعذابه كذلك يبقى بحيث لو بقي على الكفر يكون أشد من عذابك يا فرعون وأبقى؛ فاختاروا الصَّلبَ في جذوع النخل، وآثروا الإيمان على قتل النفس حتى قالوا: "فاقض ما أنت قاض" وهو صلبنا، وقالوا إنا آمنا بربنا.

ومِن مظان الإشكال في الأمر الثالث: وجود الإشكال عندهم من تفريقهم بين الدِّين والتدين، فلا نُسلِّم بالتفريق بين الدين والتدين في الحقيقة وإن يرى ذلك في الظاهر أحياناً من المتمثلين؛ وذلك لقوة التلازم بين الدين والتدين، حيث إن التدين لا يتحقق إلا بوجود الدين الصحيح، كما أنه لا فائدة من وجود نصوص دينية إذا لم يُعمل بها؛ فحفظ الدين يقتضي حفظ أصوله من الضياع والتحريف؛ إذْ بضياع نصوص الدين يضيع الدين كليًا أو جزئيًا، كما أنه بتحريف نصوص الدين وتعاليمه يضيع الدين في نفوس الناس (Jughaym, 2015, 114).

المطلب الثاني: تقديم الدين على سائر الضروريات

الرأي الثاني يرجع إلى الذين يقولون بالترتيب المشهور حيث يُجعَلُ الدين في رأس الضروريات.

حيث يكون ترتيبها: (الدين، ثم النفس، ثم النسل، ثم العقل، ثم المال)، وإن كان بينهم اختلاف في ترتيب بعض المواد في المقاصد الأربعة غير الدين، وهذا نظراً الى مقتضى الحال وإيجاب المحل، ويجعل المال بين المقاصد في المقصد الأخير.

وينسب هذا الرأي إلى الإمام الغزالي (al-Ghazālī, 1997, 174) والآمدي (al-Āmidī, n.d., 3, 274) والإمام الشاطبي (al- Shāṭibī 1997, 5/265) وابن أمير الحاج (Ibn Amīr Ḥājj, 1983, 3/231) حتى قال ابن تيمية هذا رأي الجمهور من المذاهب الثلاثة، والرأي الأصح عند الشافعية (al-Shahhoud, n.d., 1/117).

استدل هذا الفريق من أهل العلم على تقديم حفظ الدين على ما عداه من الضروريات عند المعارضة؛ بأن الدين مقصده الأعظم هو قوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ [الذاريات: ٥٦] وغيره مقصود من أجله، ولأن ثمرته أكمل الثمرات وهي نيل السعادة الأبدية في جوار رب العالمين (Ibn Amīr Ḥājj, 1983, 3/ 231).

وكذلك استدلوا بقوله تعالى: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ**﴾ [البقرة: ٢١٧]. وجه الاستدلال: فتقتل النفوس التي تحصل بها الفتنة والصد عن الإيمان؛ لأن ضرر الكفر أعظم من ضرر قتل النفس (al-Shahhoud, 2009, 121).

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ**﴾ [البقرة: ٢١٦] وبقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ**﴾ [التوبة: ١١١]. وجه الاستدلال: الجهاد موضوع لإعلاء كلمة الله، وإن أدى إلى مفسدة في المال أو النفس، ودفع المحارب مشروع لرفع القتل والقتال وإن أدّى إلى القتل والقتال (al-Shāṭibī 1997, 5/265).

واستدلوا بهذه الآية، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾ [التوبة: ٢٩]. وجه الدلالة: هذه الآية أثارت في نفوس المسلمين حمية دينية دفعتهم إلى الإقبال على القتال حتى ولو كان العدو من أقرب الناس إليهم كالأخ أو العشيرة ما دام لم يدخل في الإسلام؛ فالآية تبين أن المجاهد الحق لا يجعل ولاءه لأهله أو لماله أو حتى لنفسه، وإنما يكون ولاؤه الأول والأعلى لدينه؛ فيُقدِّمه على كل رابط آخر (al-Khaṭīb, 5, 733). ومن هذه الآية استُدِل على الترتيب الأكيد بحيث يُقدَّم الدين على النفس، ويقتل المرتد والزنديق (al-Aʿmāmī, 2022, 2, 132).

واستدلوا بقوله سبحانه وتعالى: ﴿**وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ**﴾ [البقرة: ١٩٣] أي لا تكون منهم فتنة للمسلمين عن دينهم بالإكراه بالضرب والقتل، وكان أهل مكة يفتنون مَن أسلَم بالتعذيب حتى يرجع عن الإسلام على ما عُرف في السِّيَر، فأمر الله سبحانه بالقتال لكسر شوكتهم فلا يقدرون على فتنة المسلم عن دينه (Ibn al-Humām, 1970, 5/437).

وبالحديث الذي رواه الإمام مسلم: "قَالَ أَبُو مُوسَى: أَقْبَلْتُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَمَعِي رَجُلَانِ مِنْ الْأَشْعَرِيِّينَ. أَحَدُهُمَا عَنْ يَمِينِي وَالْآخَرُ عَنْ يَسَارِي. فَكِلَاهُمَا سَأَلَ الْعَمَلَ. وَالنَّبِيُّ ﷺ يَسْتَاكُ. فَقَالَ "مَا تَقُولُ يَا أَبَا مُوسَى أَوْ يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ قَيْسٍ؟" قَالَ فَقُلْتُ: وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا أَطْلَعَانِي عَلَى مَا فِي أَنْفُسِهِمَا. وَمَا شَعَرْتُ أَنَّهُمَا يَطْلُبَانِ الْعَمَلَ. قَالَ: وَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى سِوَاكِهِ تَحْتَ شَفَتِهِ، وَقَدْ قَلَصَتْ. فَقَالَ "لَنْ، أَوْ لَا نَسْتَعْمِلُ عَلَى عَمَلِنَا مَنْ أَرَادَهُ. وَلَكِنْ اذْهَبْ أَنْتَ، يَا أَبَا مُوسَى أَوْ يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ قَيْسٍ" فَبَعَثَهُ عَلَى الْيَمَنِ ثُمَّ أَتْبَعَهُ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ فَلَمَّا قَدِمَ عَلَيْهِ قَالَ انْزِلْ وَأَلْقَى لَهُ وِسَادَةً وَإِذَا رَجُلٌ عِنْدَهُ مُوثَقٌ قَالَ مَا هَذَا؟ قَالَ هَذَا كَانَ يَهُودِيًّا فَأَسْلَمَ ثُمَّ رَاجَعَ دِينَهُ دِينَ السَّوْءِ فَتَهَوَّدَ، قَالَ لاَ أَجْلِسُ حَتَّى يُقْتَلَ قَضَاءُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، فَقَالَ اجْلِسْ نَعَمْ. قَالَ لاَ أَجْلِسُ حَتَّى يُقْتَلَ قَضَاءُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ" (al-Naysābūrī, 1972, 6/6). وجه الاستدالال: قال

الإمام النووي: هذا يدل على وجوب قتل المرتد وقد انعقد عليه الإجماع (al-Nawawī, 1972, 12/ 208).

من المناقشات يُعلَم تقديم الدين على النفس كما ذُكر في أدلة الرأي الثاني. ولذلك فتقتل النفوس التي تحصل بها الفتنة عن الإيمان؛ لأن ضرر الكفر أعظم من ضرر قتل النفس (Al-Shahhoud, 2009, 121). وكذلك مناقشة الرأي الأول بحالة الإكراه واستدلالهم بواقعة عمار – رضي الله عنه — حيث قال بلسانه مكرهًا ما أراد المشركون؛ ولذلك يُرَدُّ على من قال إن عمار كفر؛ كلا، إن قلبه امتلأ إيمانًا حتى اختلط بلحمه ودمه، فقد أتى عمار إلى رسول الله ﷺ وهو يبكي لِما اقترفه بلسانه بحق رسول الله ﷺ، فقال له الرسول ﷺ: ((**مَا لَكَ إِنْ عَادُوا لَكَ فَعُدْ لَهُمْ بِمَا قُلْتَ**)) (al-Rāzī, 1999, 20/ 274).

المناقشة الثانية: "إلّا مَن أُكرِه" ليس من باب الاستثناء على الحقيقة؛ لأن المكرَه ليس بكافر، بل هنا من باب المجاز، حيث ظَهَرَ مِن المكرَه ما يظهر مِن الكافر طوعًا، فجاء الاستثناء من باب المشاكلة (al-Rāzī, 1999, 20/ 274).

والمناقشة الثالثة أن قوله تعالى: "وقلبه مطمئن بالإيمان" نص في محل (al-Rāzī, 1999, 20/ 274). فإذا كان كذلك فلا يقدر المخلوقات على التسلط في الأمور الباطنية (al-Jalʿūd, n.d., 1, 37) ؛ فيدرك بعد التعمق في هذا الموضوع بأنه لم يرجح النفس على الإيمان؛ لأنّ محلَّ الإيمان هو القلب، وهو خارج عن حيطة التسلط. وأما على عقيدة القلب فلا يتمكن الإكراه عليه (Āl al-Shaykh, 2007, 165).

المناقشة الرابعة: نهاية ما تدل عليه آية: "إلّا مَن أُكره وقلبه مطمئن بالإيمان" أن على المسلم أن يتقي نفسه مِن مضرة الكافرين؛ وكل ذلك من باب الرخص التي تكون لأجل حفظ الضروريات، والرخصة العارضة لا تكون من أصول الدين المتبعة دائمًا (al-Daylamī, n.d., 31, 265). وذَكَر الإمام الرازي في تفسيره حكاية رجلين قال لهما مسيلمة الكذاب: ما تقول في محمد؟ فأجاب بأنه رسول الله، وسُئل ما تقول فِيّ؟ فقال أحدهما: إنك كذلك، فتركه، وقال الآخر: أنا أَصَم، كرَّره ثلاثًا فقتله، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: "أَمَّا الْأَوَّلُ فَقَدْ أَخَذَ بِرُخْصَةِ اللَّهِ، وَأَمَّا الثَّانِي فَقَدْ صَدَعَ بِالْحَقِّ، فَهَنِيئًا لَهُ" (al-Rāzī, 1999, 20/275). وجه الاستدلال بهذا الخبر: الأول: سمى التلفظ بهذه الكلمة رخصة. والثاني: أنه فضّل حال مَن عمل بالعزيمة؛ حتى قُتل. وثالثها: أنّ بذْلَ النفس في تقرير الحق وبيانه أشق، فرتب عليه ثوابًا أكثر (al-Rāzī, 1999, 4/117).

يقول ابن الهمام: إن إجراء كلمة الكفر كفر صورة وحرام ولو لم يكن كفر معنى إلّا أن المكرَه معذور، فيسعه الميل إليه عند طمأنينة القلب "قوله ولأن الحرمة باقية، والامتناع لإعزاز الدين عزيمة" (Ibn al-Humām, 1970, 9/242). والعمل على العزيمة في الأمور الدينية أَوْلَى مِن الرُّخصة؛ لأنه بذل النفس في إعزاز دين الله، وإبراز صلابته فيه، ويكون فيه مأجورًا (Ibn Amīr Ḥājj, 1983, 2/147).

ونقل ابن أمير الحاج عن المبسوط قاعدة جيدة حيث قال: "إن ما حرَّمَه النص حالة الاختيار ثم أبيح حالة الاضطرار وهو مما يجوز أن يَرِدَ الشرعُ بإباحته كأكل الميتة ولحم الخنزير و... إذا امتنع عن ذلك، حتى قُتل كان آثما؛ لأنه أتلف نفسه لا لإعزاز دين الله، إذ ليس في التورع عن المباح إعزاز دين الله، ... وما حرَّمه النص حالة الاختيار ورخص فيه حالة الاضطرار وهو ليس مما يجوز أنْ يَرِدَ الشرع بإباحته كالكفر بالله ومظالم العباد إذا امتنع فقُتِل كان مأجورًا؛ لأنه بذل مهجته لإعزاز دين الله حيث تَوَرَّعَ عن ارتكاب المحرم" (Ibn Amīr Ḥājj, 1983, 3/231).

ونُقل اتفاق الحنفيّة والمالكيّة والحنابلة ورواية الأصح عند الشّافعيّة على أنّ الصلابة على الإيمان مع الإكراه أفضل من القول بكلمة الكفر ولو ينجر بالقتل (al-Shahhoud, 2009, 121) ، لما ورد أنّ رسول الله ﷺ قال ((**قَدْ كَانَ مَنْ قَبْلَكُمْ، يُؤْخَذُ الرَّجُلُ فَيُحْفَرُ لَهُ فِي الْأَرْضِ، فَيُجْعَلُ فِيهَا، فَيُجَاءُ بِالْمِنْشَارِ فَيُوضَعُ عَلَى رَأْسِهِ فَيُجْعَلُ نِصْفَيْنِ، وَيُمْشَطُ بِأَمْشَاطِ الْحَدِيدِ مَا دُونَ لَحْمِهِ وَعَظْمِهِ، فَمَا يَصُدُّهُ ذَلِكَ عَنْ دِينِهِ**)) (al-Bukhārī, 1993, 3/1322).

ودليل آخر جاء على عدم إباحة النطق بكلمة الكفر: ﴿**إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ**﴾ فالله تعالى ما أباح إجراء كلمة الكفر على لسانهم حالة الإكراه، وإنما وضع عنهم العذاب والغضب، وليس من ضرورة نفي الغضب وهو حكم

الحرمة عدم الحرمة؛ لأنه ليس من ضرورة عدم الحكم عدم العلة كما في شهود الشهر في حق المسافر والمريض، فإنّ السبب موجود والحكم متأخر، فجاز أن يكون الغضب منفياً مع قيام العلة الموجبة للغضب وهي الحرمة، فلم يثبت إباحة إجراء كلمة الكفر (Ibn al-Humām, 1970, 9/243). لذلك شرط على الأخذ بالرخص طمأنينة القلب، وبُغض الكفر وهذا شرط مجمع عليه (Majmuʿat min al-Bāḥithīn, 2012, 6/343). كما أنه لا يجب عليه التكلُّم بهذه الكلمة؛ لنماذج صلابة السلف وثباتهم في هذه المواقف، ومنها حكاية سيدنا بلال، حيث صبر على العذاب وهو يقول أحد أحد، وسيدنا ياسر وسيدتنا سُميه حتى قُتلت، وقُتل ياسر وهما أول قتيلين قُتلا في الإسلام (al-Rāzī, 1999, 20/275).

يقول الإمام الشاطبي: "واعتبار الدين مقدم على اعتبار النفس وغيرها في نظر الشرع" (al- Shāṭibī 1997, 5/265) وكذلك يقول ابن عاشور: حفظ الدين معناه حفظ دين كل أحد مِن المسلمين أنْ يدخل عليه ما يفسد اعتقاده وعمله الحق بالدين، وحفظ الدين بالنسبة لعموم الأمة هو دفع كل ما من شأنه أن ينقض أصول الدين القطعية (Markaz al-Ḥaḍārah, 2021,147).

والأدلة التي ذكرت أكثرها كانت بالنسبة إلى الأفراد، أما بالنسبة إلى الجماعة فيمكن أن نستدل بآية الجهاد؛ لأن الجهاد فيه قَتلُ النفس حتى يبقى المجتمع العام سالما وآمنًا، كما قال الله تعالى: في سورة الحج: ﴿**أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ**﴾ [الحج: ٣٩-٤٠]. قال مصطفي السباعي: ثم بيّن الله أنّ هذا القتال الذي شرعه للمؤمنين ليست فائدته في تأمين الحرية الدينية لهم وحدهم، بل يستفيد منها أتباع الديانات السماوية الأخرى، وهي اليهودية والنصرانية، فإنّ المسلمين يومئذ كانوا يقاتلون وثنيين لا دِين لهم، فإذا قَويت شوكتهم استطاعوا أن يحموا أماكن العبادة لليهود والنصارى مع حمايتهم للمساجد، كيلا يستولي الوثنيون والملحدون على الديانات الإلهية، وذلك في قوله في تلك الآية: ﴿**وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ**﴾ [الحج: ٤٠]. وبذلك يتبين بوضوح أن القتال في الإسلام ليس لمحو الديانات السماوية، وهدم معابدها، بل لحماية هذه الديانات السماوية – التي نشأت من التوحيد ثم تحرفت بعضها وبقي القرآن الكريم محفوظاً– من استعلاء الملحدين والوثنيين عليها، وتمكنهم من تدميرها وإغلاقها (al-Sibaʿi, 1985, 109).

المطلب الثالث: الترجيح

إن في مقاصد الشريعة مراتب، ويظهر ترتيبها عند التعارض؛ بحيث يُقدَّم حفظ الدين على غيره من سائر الضروريات. وأدلة الترجيح أولا: أنّ حفظ الدين هو المقصود الأعظم من تشريع الأحكام، وما سواه من المقاصد إنما يراعى تبعاً له أو وسيلة إليه كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ [الذاريات: ٥٦] فالدين هو الغاية التي من أجلها خُلِق الإنسان، ومتى تعارض مع غيره مِن الضروريات، وَجَبَ تقديمه؛ لأنه أشرف المقاصد وأعظمها وثمرة أكملها نيلاً، إذ بها تتحقق سعادة الدارين (Ibn Amīr Ḥājj, 1983, 3231).

ثانياً: حديث الغلام الذي رواه مسلم، لما أرد الملك قتله لم يستطع حتى أعلمه بأنه إذا قال: بسم الله رب الغلام سيقتله، فكان هذا نصراً لدينه، واختيار الدين على النفس كما جاء فيه: فَقَال للمَلِكِ: إِنَّكَ لَسْتَ بِقَاتِلِي حَتَّى تَفْعَلَ مَا آمُرُكَ بِهِ. قَالَ: وَمَا هُوَ؟ قَالَ: تَجْمَعُ النَّاسَ فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ وَتَصْلُبُنِي عَلَى جِذْعٍ، ثُمَّ خُذْ سَهْمًا مِنْ كِنَانَتِي، ثُمَّ ضَعِ السَّهْمَ فِي كَبِدِ الْقَوْسِ، ثُمَّ قُلْ: بِاسْمِ اللهِ رَبِّ الْغُلَامِ، ثُمَّ ارْمِنِي، فَإِنَّكَ إِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ قَتَلْتَنِي. فَجَمَعَ النَّاسَ فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ، وَصَلَبَهُ عَلَى جِذْعٍ، ثُمَّ أَخَذَ سَهْمًا مِنْ كِنَانَتِهِ، ثُمَّ وَضَعَ السَّهْمَ فِي كَبِدِ الْقَوْسِ، ثُمَّ قَالَ: بِاسْمِ اللهِ رَبِّ الْغُلَامِ، ثُمَّ رَمَاهُ فَوَقَعَ السَّهْمُ فِي صُدْغِهِ، فَوَضَعَ يَدَهُ فِي صُدْغِهِ فِي مَوْضِعِ السَّهْمِ فَمَاتَ. فَقَالَ النَّاسُ: آمَنَّا بِرَبِّ الْغُلَامِ، آمَنَّا بِرَبِّ الْغُلَامِ، آمَنَّا بِرَبِّ الْغُلَامِ. فَأُتِيَ الْمَلِكُ فَقِيلَ لَهُ: أَرَأَيْتَ مَا كُنْتَ تَحْذَرُ، قَدْ وَاللهِ نَزَلَ بِكَ حَذَرُكَ، قَدْ آمَنَ النَّاسُ. فَأَمَرَ بِالْأُخْدُودِ فِي أَفْوَاهِ السِّكَكِ

فَخُدَّتْ، وَأَضْرَمَ النِّيرَانَ وَقَالَ: مَنْ لَمْ يَرْجِعْ عَنْ دِينِهِ فَأَحْمُوهُ فِيهَا، أَوْ قِيلَ لَهُ اقْتَحِمْ. فَفَعَلُوا حَتَّى جَاءَتِ امْرَأَةٌ وَمَعَهَا صَبِيٌّ لَهَا، فَتَقَاعَسَتْ أَنْ تَقَعَ فِيهَا، فَقَالَ لَهَا الْغُلَامُ: يَا أُمَّه، اصْبِرِي فَإِنَّكِ عَلَى الْحَقِّ" (al-Naysābūrī, 1972, 6/6).

في هذا الحديث تمسك ببذل النفس في إظهار الحق، من أول الحديث –ما ذكرته اختصارا– بداية من الراهب إلى الطفل الصغير حين تكلم وحثّ أمه على الدخول في نار الأخدود، بأن تصبر على الطرح في النار، ولم ترجع عن دينها (āl-Shāfiʿī, 2009, 26/460).

ثالثاً: في صورة تقديم النفس على الدين يتوجه الإنسان إلى الخسران الأبدي كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾ [النحل: ١٠٦]. لو وجد شخص رَجَّحَ الحياة الدنيا على الآخرة؛ فهذا الشخص في المرحلة الأولى يصير مُستحقًا لغضب الله تعالى، وبعد هذا لا يساعده في الهداية، ويختم على قلبه وسمعه، ويصير قاسي القلب، فلا يفهم الحق ولا يدركه، ويصد عن جميع أسباب الهداية؛ وفي النهاية يكون في زمرة الغافلين، وفي الآخرة يكون من الخاسرين. كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ لَا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْخَاسِرُونَ**﴾ [النحل: ١٠٦-١٠٩]. وهذا لو اختار الكفر –نعوذ بالله من ذلك– وأما لو عمل بالرخصة في مجرد كلمة الكفر فالعمل بالعزيمة أَوْلَى؛ لأن في الصحابة صنفين: من الصنف الأول سيدنا عمار وسيدتنا سُمية فعملا بالعزيمة؛ والصنف الثاني: لا قدرة له على الصبر كسيدنا عمار بن ياسر –رضي الله عنه– الذي أظهر للكفار الذين عذبوه ما أرادوا مع ثبات قلبه على الإيمان. وأما الفريق الأول من الفريقين، الصريح في موقفه من إعزاز دين الله فعملوا بالعزيمة. والفريق الثاني الصريح في موقفه من الإيمان؛ فعملوا بالرخصة (al-Shahhoud, n.d., 45/389). فللمكلف أن يتبع الرخصة تخفيفًا عن نفسه، وله أن يتبع العزيمة، واتباع الرخصة لأنه لا حرج في الدين، والله سبحانه يحب أن تتبع رخصة، كما يحب أن تؤتى عزائمه (Khallāf, n.d., 124). وكما هو معلوم بأن العمل في الرخصة يكون نادرًا لا من الأصول المتبعة في الدين دائماً، ولكن في مكان يكون فيه إعزاز الدين العمل بالعزيمة أولى.

ويظهر تفضيل العزيمة على الرخصة في جملة من النقاط التالية: العزيمة ثابتة قطعًا وبسبب قطعي، وأما الرخصة فالسبب فيها ظني؛ العزيمة حكم عام يشمل جميع الأمة لتتبعها، والرخصة جوازها عارضي وطارئ يرخص بالأعذار؛ العزيمة تحمل التكاليف تأسيًا بحكم: "فاصبر لحكم ربك"، دون الرخصة، فالعمل بالعزيمة ضمانة حقيقة (Habash, 1996, 174). كما روى الحاكم قال: كان بنو مخزوم يعذبون أل ياسر، فقال الرسول ﷺ: ((**صبرًا يا آلَ ياسر، فإنَّ مَوعِدَكم الجنةُ**)) (al-Ḥākim, 2018, 6/606).

تطبيقات عملية:

الرقم	النموذج	التوصيف	الدلالة الفقهية
١	عمار بن ياسر رضي الله عنه	تلفظ بالكفر مُكرهاً	رخصة بشرط الطمأنينة
٢	سُمَيّة وياسر رضي الله عنهما	صبرا حتى قُتلا	عزيمة لإعزاز دين الله
٣	مضطر إلى أكل الميتة	لم يأكل حتى مات	أثم لعدم وجود إعزاز دين الله
٤	من يعتاد الرخص	يتخذها أصلا دائماً	انحرف عن الأصول المتبعة في الدين

المطلب الرابع: تفعيل المقاصد بخصوص التُّقْيَة وأصل الإيمان

وقد تم تناولهما بشكل موجز– لأن موضعهما علم العقائد إلا أنّ لهما صلة واضحة بالآية التي هي محل الشاهد وهي قوله تعالى: ﴿**إلا أن تتقوا منهم تقاة**﴾ – وقد ذكر الشيخ محمد رشيد رضا: أن بعض العلماء استدل بهذه الآية على جواز

التقية بأن يقول أو أن يفعل ما يخالف الحق؛ اتقاء للضـــرر؛ ونقل عن الخوارج إلى أنه لا يجوز التقية في الدين مطلقاً استناداً إلى أن الدين لا يقدم عليه شيء؛ ولكن الشيخ رشيد يرد هذا الاســتدلال بالآية من خلال اســتدلاله بآية: "إلّا مَن أُكرِه" (Rashīd Riḍā, 1990, 3/231). ولكن هـذا العـارض لا يرد بالنسبة من حيث ثبوت أصل الدين، إذ لا مجال هناك للإكراه وهو: أن يعقد الإنســـان قلبه على الشـــهادة لله عز وجل بالوحدانية، ولرســـوله محمد ﷺ بالرســـالة، فعقد القلب على الشـــهادتين، وإعلان ذلك عند القدرة؛ هو أصـــل الدين، لكن إذا حالت ظروف غير عادية، فهو باق على أصـــله، إذ لا ســـلطان لأحد عليه (al-Muqaddim, n.d., 16/2). ولو كان هذا كفراً؛ لطبق عليه أحكام الكفر مع أن في هذه الحالة لا يطبق عليه أحكام الكفر، قال ابن بطال تبعاً لابن المنذر: "أجمعوا على أن مَن أُكرِه على الكفر حتى خشـي على نفسـه القتل فكفر وقلبه مطمئن بالإيمان أنه لا يحكم عليه بالكفر ولا تَبِيْن منـه زوجتـه" (Majmuʿat min al-Bāḥithīn, 2012, 6/344).

قال الحوالي في رســالته بعد أنْ ذَكَر المذاهب في الإيمان ومنها مذهب الســـلف: "والذي تطمئن إليه النفس من هذه المذاهب أن الإيمان هو التصـديق وحده، كما ذهب إليه محققو الأشـاعرة والماتريدية، ويؤيد هذا المذهب بوجوه منها: استعمال الوحيين من القرآن الســـنة النبوية جريًا على أنّ محل الإيمان هو القلب. قال الله تعالى: ﴿**أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ**﴾ [المجادلة: ٢٢]. وقال ســـبحانه: ﴿**وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ**﴾ [الحجرات: ١٤]. فعلم بأن الإيمان فعل قلب وهو التصديق (al-Ḥawālī, 1986, 343).

كما قال الزمخشـري: لا إكراه في الدين، لم يجر الله أمر الإيمان على الجبر؛ هذا يرجع إلى اختيار، ومثل هذه الآية قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ شَـــاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾ [يونس: ٩٩]. ولو شـــاء لجبرهم على الإيمان، ولكن لم يجبر (al-Zamakhsharī, 1987, 1/303).

الخاتمة

١. ومما ذُكر، تبرز مسألة تقديم حفظ النفس في حالات الضيق والرخص، بحيث يُباح قول كلمة الكفر أو ارتكاب ما يخالف الدين ظاهريًا في حالات الضرورة، مع بقاء أصل الإيمان في القلب، وهو التصديق الذي لا يُقدَّم عليه شيء. أما على شرطه الظاهر، وهو الإقرار، فيُقدم حفظ النفس في مجال الرخص والاضطرار فقط. غير أن هذا الأصل لا يُعتبر من الأصول الشرعية المتبعة بشكل دائم، بل هو مقيد بحالات الرخص والضرورة. وإذا تم تعميمه بصورة دائمة؛ فإن ذلك يؤدي إلى انقلاب المعايير الشرعية، حيث يتحول الأخذ بالرخص إلى قاعدة عامة، وهو ما يخالف مقاصد الشريعة وأصولها.

٢. لا شك أن مراعاة الأولويات في ترتيب الأمور يُسهم في وضع كل شيء في موضعه اللائق، ويُجنب الفوضى والاضطراب في الفهم والتطبيق. ومن المعلوم أن أعظم الواجبات وأولاها على العبد هي الواجبات الاعتقادية، إذ تمثل الأساس الذي تُبنى عليه سائر التكاليف الشرعية.

٣. تتفاوت أحكام الشرع في مراتبها، سواء في أبواب الطاعات أو المنهيات، ولا تقع في رتبة واحدة. ومِن هنا صنّف العلماء مقاصد الشريعة، استنادًا إلى دلالات النصوص إلى ثلاث مراتب: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات. وتُعدّ الضروريات في أعلى مراتب المقاصد، يليها الحاجيات، ثم التحسينيات، مع وجود ترابط تكميلي بينها، إذ تُكمّل التحسينيات الحاجيات، وتُمهّد الحاجيات للضروريات.

٤. كما أنّ الضروريات نفسها ليست على مستوى واحد، بل تتفاوت في مراتبها، ويظهر ذلك عند التعارض أو التزاحم. ويأتي مقصد حفظ الدين في مقدمة الضروريات، لكونه يحقق الغاية العظمى من التشريع، وهي تعبّد العبد لربه، والفوز بسعادة الدارين.

التوصيات

١. ضرورة تعزيز حضور فقه الأولويات في مناهج الدراسات الشرعية، باعتباره أداة لفهم النصوص في ضوء الواقع والمقاصد.

٢. العناية ببيان مراتب الضروريات في كتب الفقه والتفسير والأصول، مع إبراز التطبيقات العملية لها، خاصة في النوازل المعاصرة.

٣. ضبط الرخص والضرورات بقواعد المقاصد، منعًا من الانزلاق نحو التساهل في الأحكام أو تمييع المبادئ.

المراجع

ʿAṭiyyah, J. al-D. (2001). Towards the Activation of the Maqāṣid al-Sharī'ah. Dār al-Fikr.

Āl al-Shaykh, M. ibn I. (2007). Sharḥ Kashf al-Shubuhāt (M. ibn ʿA. al-R. ibn Q., Ed.). King Fahd National Library.

al-Aʿmāmī, M. ibn M. M. ibn M. al-M. ibn D. al-Y. (2022). Fatḥ al-Bāqī ʿalā Manẓūmat al-Marāqī (Vol. 2). Dār al-Isrāʾ.

al-Bukhārī, A. ʿA. M. ibn I. al-J. (1993). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (M. D. al-Bughā, Ed., Vol. 3). Dār Ibn Kathīr.

al-Daylamī, Ṭ. (n.d.). Majmūʿ muʾallafāt ʿaqāʾid al-Rāfiḍah wa-l-radd ʿalayhā (Vol. 31). Al-Maktabah al-Shāmilah.

al-Ghazālī, A. Ḥ. M. ibn M. al-G. al-Ṭ. (1997). Al-Mustaṣfā fī ʿilm al-uṣūl (M. ibn S. al-Ashqar, Ed.). Muʾassasat al-Risālah.

al-Ḥākim, A. ʿA. M. ibn ʿA. A. ibn M. ibn Ḥ. ibn N. ibn al-Ḥ. al-D. al-Ṭ. al-N. (1990). Al-Mustadrak ʿala al-Ṣaḥīḥayn (Vol. 2). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Hakim al-Naysaburi, M. ibn ʿA. A. (2018). Al-Mustadrak ʿala al-Sahihayn (A. Murshid, A. Barhoum, M. K. Qara Bli, & S. Al-Lahham, Eds.; 1st ed., Vol. 4). Dar Al-Resalah Al-ʿAlamiyah. (Original work published ca. 1014 CE)

al-Ḥamawī, Ḥ. ibn M. ibn ʿA. al-F. (n.d.). al-Miṣbāḥ al-munīr fī gharīb al-Sharḥ al-Kabīr (Vol. 2). al-Maktabah al-ʿIlmiyyah.

al-Ḥawālī, Ṣ. ibn ʿA. al-R. (1985–1986). Ẓāhirat al-Irjāʾ fī al-Fikr al-Islāmī. Dār al-Kalima.

al-Jalʿūd, M. ibn ʿA. A. ibn M. (n.d.). Al-Muwālāh wa-l-Muʿādāh fī al-Sharīʿah al-Islāmiyyah (Vol. 1). Dār al-Jabhah.

al-Khādimī, N. al-D. ibn M. (2001). ʿIlm al-maqāṣid al-sharʿiyyah (1st ed.). Maktabat al-ʿUbaykān.

al-Khatib, ʿA. al-K. Y. (n.d.). Al-tafsir al-Qur'ani li-l-Qur'an (Vol. 5). Dar al-Fikr al-ʿArabi.

al-Nawawī, A. Z. M. al-D. Y. ibn S. (1972). Al-Minhāj sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj (Vol. 12). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

al-Qaraḍāwī, Y. (1996). Fī fiqh al-awlawiyyāt: dirāsah jadīdah fī ḍawʾ al-Qurʾān wa-al-Sunnah. Maktabat Wahbah.

al-Qarāfī, A. al-ʿA. S. al-D. A. ibn I. ibn ʿA. al-R. al-M. (1973). Sharḥ tanqīḥ al-fuṣūl (Ṭ. ʿA. al-R. Saʿd, Ed.). Sharikat al-Ṭibāʿah al-Fanniyyah al-Muttaḥidah.

al-Qarni, ʿA. ibn M. (2021). Al-Mukhtaṣar al-wajīz fī maqāṣid al-tashrīʿ: Khuḷāṣāt fikriyyah li-abraz muḥtawayāt 15 kitāban fī ʿilm maqāṣid al-sharīʿah al-islāmiyyah. Center for Civilization for Research, Studies, and Training.

al-Qāsimī, M. J. al-D. ibn M. S. ibn Q. al-Ḥ. (1997). Maḥāsin al-Taʻwīl (Vol. 3). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Rāzī, A. ʿA. M. ibn ʿU. ibn al-Ḥ. ibn al-Ḥ. (1997). Al-Maḥṣūl fī ʿIlm Uṣūl al-Fiqh (Ṭ. J. F. al-ʿA., Ed., Vol. 5). Mu'assasat al-Risālah.

al-Rāzī, A. ʿA. M. ibn ʿU. ibn al-Ḥ. ibn al-Ḥ. (1999). Tafsīr al-Rāzī (Vol. 20). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

al-Ruḥaylī, Ḥ. ibn A. ibn F. (2003). Al-manhaj al-ṣaḥīḥ wa-atharuhu fī al-daʿwah ilá Allāh Taʿālā. al-Jāmiʿah al-Islāmiyyah.

al-Ṣabrī, M. (2018). Bidāyat al-qāṣid ilā ʿilm al-maqāṣid. Dār al-Ẓāhiriyyah.

al-Shāfiʿī, M. al-A. ibn ʿA. A. al-U. al-ʿA. al-H. (2009). Al-Kawkab al-Wahhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj (Vol. 26). Dār al-Minhāj.

al-Shahhoud, A. ibn N. (n.d.-a). Aḥkām al-murtadd ʿinda Shaykh al-Islām Ibn Taymiyyah (Vol. 1). Al-Shāmilah al-Dhahabiyyah.

al-Shahhoud, A. ibn N. (n.d.-b). Mawsūʿat al-Radd ʿalā al-Madhāhib al-Fikriyyah al-Muʿāṣirah (Vols. 1–29). Dār al-Fikr.

al-Shahhoud, A. ibn N. (2009). Al-Khulāṣah fī fiqh al-awlawiyyāt. Dār al-Maʿmūr.

al-Shāṭibī, I. ibn M. ibn M. al-L. al-G. (1997). Al-Muwāfaqāt (M. Ḥ. Ā. S., Ed.). Dār Ibn ʿAffān.

al-Sibāʿī, M. (1985). Al-Sīrah al-Nabawiyyah: Durūs wa-ʿIbar. Al-Maktab al-Islāmī.

al-Ṭabarī, A. J. M. b. J. (2001). Jāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān (ʿA. A. al-Turkī, Ed., Vol. 16). Dār Hajr for Printing, Publishing, and Distribution.

al-Zamakhsharī, M. ibn ʿU. ibn A. (1987). Tafsīr al-Kashshāf – with al-Intiṣāf, Mashāhid al-Inṣāf, and al-Kāfī al-Shāfī (Vol. 1). Dār al-Rayyān lil-Turāth.

al-Zabīdī, M. ibn M. ibn ʿA. al-R. al-Ḥ., A. al-F. (1965–2001). Tāj al-ʿarūs min jawāhir al-qāmūs (Vol. 21; Edited by a group of scholars). Dār al-Hidāyah.

Chapra, M. U. (2011). Islamic vision of development in the light of Maqasid al-Shari'ah. Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.

Ḥabash, M. (1996). Sharḥ al-Muʿtamid fī Uṣūl al-Fiqh. Dār Abū al-Nūr.

Ibn al-Athīr, M. al-D. A. al-S. al-M. ibn M. ibn M. ibn M. ibn ʿA. al-K. al-S. al-J. (1979). Al-Nihāyah fī gharīb al-ḥadīth wa-al-athar (Ṭ. A. al-Z. & M. M. al-Ṭ., Eds., Vol. 2). al-Maktabah al-ʿIlmiyyah.

Ibn ʿAshur, M. T. (1984). Al-Tahrir wa al-Tanwir: Tahrir al-ma'na al-sadid wa-tanwir al-'aql al-jadid min tafsir al-kitab al-majid (Vol. 16). Tunisian Publishing House.

Ibn Fāris, A. b. Z. (1986). Mujmal al-lugha (Z. ʿA. al-M. S., Ed., 2nd ed., 2 vols.). Muʾassasat al-Risālah.

Ibn al-Humām, K. al-D. M. ibn ʿA. al-W. al-S. (1970). Fatḥ al-Qadīr (Vol. 5). Dār al-Fikr.

Ibn al-Qayyim, M. ibn A. B. ibn A. ibn S. S. al-D. al-J. (1991). Iʿlām al-muwaqqiʿīn ʿan rabb al-ʿālamīn (M. ʿA. al-S. I., Ed., Vol. 1). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Rajab, Z. al-D. A. al-F. ʿA. al-R. ibn S. al-D. (2008). Jāmiʿ al-ʿUlūm wa al-Ḥikam (M. Y. al-F., Ed.). Dār Ibn Kathīr.

Jughaym, N. (2015). A study on the issues related to the five higher objectives of Islamic law. Journal of Sultan Sharif Ali Islamic University, 4, 114.

Khallāf, ʿA. al-W. (n.d.). ʿIlm Uṣūl al-Fiqh. Maktabat al-Daʿwah – Shabāb al-Azhar.

Majmūʿah min al-bāḥithīn. (2012). Al-Mawsūʿah al-ʿAqadiyyah (Vol. 6). Al-Dorar Al-Sunniyyah Project.

Markaz al-Ḥaḍārah lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt wa-al-Tadrīb. (2021). Khulāṣāt Fikriyyah: Abruz Muḥtawayāt 15 Kitāban fī ʿIlm Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah. Markaz al-Ḥaḍārah lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt wa-al-Tadrīb.

Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī, A. al-Ḥ. (1955). Ṣaḥīḥ Muslim (M. F. Abd al-Bāqī, Ed.). ʿĪssā al-Bābī al-Ḥalabī Press.

Raḥḥāl, ʿA. al-D. Ḥ., & Ṣāliḥ, N. ʿA. (2006). Taʾṣīl al-awlawiyyāt wa-kayfiyyat taḥdīdihā. The Jordanian Journal of Islamic Studies, 2(2), 3–30.

Rashīd Riḍā, M. (1990). Tafsīr al-Manār (Vol. 3). Al-Hayʾah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb.

Zaydi, K. (2021). The term "al-Dīn" in the Qur'an and the means of preserving it: An analytical thematic study. Master's thesis, Al-Madinah International University.

Zuhd, ʿI. al-ʿA., & al-Riyāḥī, M. B. (2013). Fiqh al-awlawiyyāt fī maqāṣid al-sharīʿah ḥasab al-manẓūr al-qurʾānī. Prospects and Regulations of Contemporary Islamic Work, 2(1), 161–192.