الجمهـــوريـــة الجـزائـريـة الديـــمقراطيـة الشـعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة الـتـعـلـيـم الـعـالـــي و الـبـحـث الـعـلـمـي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

جامعة وهران 1
Université d'Oran 1
أحمـد بـن بـلـة

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية

قسم العلوم الإسلامية

مَثاراتُ الغلَط في الاِستِدلَال الْمَصلَحِيّ

بحث مقدّم لنيل درجة دكتوراه علوم في العلوم الإسلامية

(تخصُّص: فقه وأصول)

الباحث الطّالب :
عبد النُّور بريبَر

إشراف: الأستاذ الدكتور
حَمحامي مُختار

قائمة أعضاء اللجنة المناقِشة

أ.د شوالين مُحَمَّد	جامعة وهران (1)	رَئـيسًا
أ.د حمحامي مختار	جامعة وهران (1)	مقرّرًا
أ.د رصاع موسى	جامعة معسكر	عضوًا
أ.د ماحي قندوز	جامعة تلمسان	عضوًا
أ.د السنوسي عبد الرحمن	جامعة الجزائر (1)	عضوًا
د. عشاب مُحَمَّد	جامعة وهران (1)	عضوًا

السنة الجامعية: 1

1441 -1440

2019 -2018 م


بسم الله الرحمن الرحيم

إهدَاءٌ

إلى الوالدَين الكريمَين -رحمة الله عليهما-

اللذَينِ جَهِدا وربياني، وبالدعاء الصادق نفعَاني، وانتظرا أن يُدركا ثمرة فؤادهما، ويرَيا تأويلَ دعائهما، وتمنّيا أن يشهدا هذا اليوم، فسبقَ قدَرُ الله تعالى أمنيتهما.

فلهما منّي خالصُ دعائي ودعاء كلِّ مَن يقرأ أو يسمَع إهدائي، أنْ يرحَمهما ربّي كما ربّياني صغيرا.

شُكرٌ

الشكرُ لربي الكَريم أوّلا على ما أولى مِن توفيق وأقال مِن عَثرة ووقَى مِن شُرور النفس.

ثم الشكر والعرفان لأستاذي الكريم الأستاذ الدكتور "مختار حمحامي"، على حُسن قبوله الإشراف على هذا العمل وتشجيعه، فقد كان له فيه يد بيضاء حانية، بالتوجيه والتصحيح والتأييد والتسديد، فجزاه الله خيرا بكريم عنايته وجَميل خُلقه وطِيب تواضُعه، ونفع الأمَّة بعلمه وحِكمته، ولا أفضل من جزاء الله.

كما أخصّ بشُكرٍ زَوجي الكريمة رفيقةَ رِحلتي ومُؤنستي في مَسيرتي الدراسية، منذ سنوات الجامعة إلى إنجاز هذه الأطروحة، فجزاها الله خير الثواب على صَبرها العظيم ودعائها الكريم وحسن رعايتها وتحمّلها، ولا أكرم من ثواب الله.

كما أشكر أعضاء لجنة المناقشة الأساتذة الكرام، بما يبذلونه مِن وقت وجُهد في تصحيح هذا العمل وتقويمه والنصح لصاحبه. فجزاهُم الله خيرا.

ثم لا يفوتُني أن أشكر كلَّ مَن أسدى إليّ معروفا في إنجاز هذا العمَل وإخراجه، مِن صديق أو مُعلّم أو مُفِيد أو مُصحّح فكرةً أو داعٍ بخير أو مُعِين على حاجة، خصوصا القائمين على قِسم العلوم الإسلامية في جامعة وهران1.

فجَزى الله خيرا كلّ أولئك. ولا أبلغ مِن جزاء الله.

المُقدّمة

الحمد لله العليّ العظيم، الواهب الفضل الكريم، والصلاة والسلام على النبيّ الرحيم، صاحب الخلق العظيم، وعلى آله وصحبه وأتباعه إلى يوم الدين.

أما بعد فإنّ الاستدلال المصلحيّ زاويةٌ مشرقة من زوايا الاجتهاد في الفقه الإسلامي، وعَينٌ ثرّة من عيون الأدلة الشرعية، تنفتح عندها آفاق الفتوى والاستدلال لأحكام النوازل خاصة، بما تعتمدُه مِن النظر المسدّد في المصالح والمفاسد، الواقعة والمتوقَّعة، وقد جاءت الشريعة الغرّاء بتبنّي هذا النظر والحضّ على رعايته، والدعوةِ إلى حسن استغلاله، مِن أهله الذين هم أهلُه، قد دلَّت على ذلك نصوص عدة، حتى غدا اسم "الصلاح" مبدأ عامّا في ما يطلب من العدل من المعاملة، كما في قول الله تعالى: { وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ }[البقرة: 220] فأحال في الجواب على طلب الصلاح، وأخبر أنّه خيرٌ بإطلاق، ليشمل كل ذي صلة بالجواب. [1]

وقد استقرّ عند أهل الفقه والفتوى أهمية هذا المسلك الشرعي – مسلك النظر المصلحي– خاصة في فتاوى النوازل المعاصرة، لما اختصّ به هذا العصرُ من تتابع المستجدّات وتعقّدها، وتقاربِ الأمم واختلاطِ ثقافاتها، وكلُّ ذلك يدعو إلى مزيد مِن الحذَر في تبنّي الرأي المصلحي في الشرع، ومزيدٍ مِن التنبُّه لمآلات الاختيارات الشرعية، فما أكثر ما جنَى الاجتهاد غيرُ المسدّد على الشريعة وأهلها، فسوَّد وجهها وغيَّب نورَها، أو كان سندا لمن يُعيّرها بالقُصور أو يلمزها بالتقصير، وما في الشريعة قصور ولا في أدلتها تقصير، كيف وفيها القياس والاستحسان والاستصلاح وسد الذرائع ومراعاة المآلات، وهي أدلة كفيلة بكل جديد ومتأهّبة لكل نازلة، ولذلك صحّ قول ابن العربي رحمه الله: " لم يفهم الشريعة مَن لم يحكم

[1] انظر البحر المحيط في التفسير لأبي حيان أثير الدين الأندلسي (2/ 411)

بالمصلحة "[1].

لكن لما كان النظر المصلحي معتمدا اعتمادا كبيرا على عقل المفتي وفِكره وتفتيشه في المصالح والمفاسد، ثم ترتيبِها والموازنة بينها، كان عرضةً لأنواع من الغلط، الناتج عن قصور البشَر ودقة هذا النوع مِن النظر، وهو غلط كثيرا ما يعود على الشريعة بالعَيب وعلى أهلها بالمشقّة والضرر، وخاصة في عصر اتسعت فيه دائرة الفتوى وانتشارها، بما تيّسر من وسائل الإعلام والاتصال الحديثة، وصار الخطأ في الفتوى لا يمكن تداراكه.

وقد نبّه ابن القيم إلى خطورة النظر المصلحي وكثرةِ الزلل فيه وأنّ أهل الفقه والفتوى بالنظر إليه بين قوم مفَرّطين فيه قد " عطّلوا الحدُود وضيَّعوا الحقوق وجرَّءوا أهل الفُجور على الفساد، وجَعلوا الشريعَة قاصرة لا تقُوم بمصَالح العباد، محتاجَة إلى غَيرها " وطائفةٍ مُفْرِطة " سوّغَت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله "[2]

أولا: إشكالية الدراسة:

فهذان خطران يكتنفان هذا النوع من النظر الشرعي:

- خطر في ترك العمل به، لما يؤدي إليه من التزام الحرفية واعتقاد التعارض بين المصالح الدينية والدنيوية، فالغفلة عن الواقع وترك استشراف المتوقّع –مثلا– تفتح أبوابا من الشرور والضرر لا حصر لها، وفقهٌ بلا نظر مصلحي هو " فقه مجنون لا يمكن أن يوصَف بالرشد ولا أن يُمثّل الشريعة " كما يقول الشيخ ابن بية.

[1] أحكام القرآن لابن العربي (279/2)

[2] الطرق الحكمية لابن القيم (ص: 13).

- وخطر في العمل به بلا انضباط، كالغفلة عن النظر في مآلات الاستدلال المصلحي في النوازل، حيث قد يحرَّم به الحلال، وقد يباح به الحرام، فالزلل في هذا الجانب جنايةٌ على الشرع.

وإن تأمّل كثير من فتاوى عصرنا واستدلالات أصحابها يوحِي بأن الاعتماد على المصلحة صار مطية لكل انحراف عن الجادة في الاستدلال، ومتّكَأً لكلّ تحلّل مِن ضوابط الاستدلال الفقهي، ولربما تسمّعتَ إلى مَن يقرر رأيا تحت طيلسان الشريعة فلا تكاد تفرّق بينه وبين مفكّر طليق النظر متحرّر القلم، يقول في خلال كلامه (أعتقد أن المصلحة في كذا.. وأرى أن المصلحة كذا.. ويظهر أن المصلحة تدعو إلى كذا..) متجاوزا لمدارك شرعية أخرى من نصوص أو إجماعات، وبدون رعاية لمراتب المصالح ولا التزام بضوابط رعايتها، بل يحلّق في فضاء المقاصد العامة والمبادئ العليا للشريعة، مما يحسن أن يلوك لسانه به كلّ شاد مثقف وكاتب وإعلامي حين يخوضون في الشأن الشرعي، فهذا نوع من الاستصلاحيين، لا يخفى خطؤه.

وهناك نوع آخر أقل خطرا حين ينضبط فيعتمد أصولا معلومة مشهورة كالاحتياط وسد الذرائع، أو قواعدَ شرعية شريفة كالتيسير ومراعاة الخلاف ونحوها، لكنه يتطرف في استعمالها بسبب نظره إلى المصلحة أيضا واحتفاله بها فيقع الغلط في فتواه.

فهذه الجوانب المرِبكة في هذا النوع من النظر هي مكوّنات الإشكالية المراد الجواب عنها في هذه الدراسة، والتي يمكن صياغتها في ما يلي:

- ما هي الأسباب المثيرة للغلط في الاستدلالات والفتاوى المتعلقة بالنظَر المصلحيّ ؟
- وما هي أنواعها ؟

- وإذا كانت رعاية المصلحة من ديننا قطعا فلماذا يكثر الغلط في تقريرها وتطبيقاتها ؟

وللإجابة عن كل هذا اتجهَت الدراسة إلى ملاحظة وتتبّع وإحصاء ما يثير هذه الأغلاط، سواء في ذلك الجوانب الذاتية للمستدل والجوانب المنهجية الموضوعية، ثم تعدادها وتقسيمها، وأسميَت هذه الدراسة بـ: (مثارات الغلط في الاستدلال المصلحي).

ثانيا: أهمية الدراسة:

لا يخفى على المطّلع على واقع الفتوى في زماننا كثرة اعتماد المفتين على مصطلح (المصلحة) وما تعلق بها، والسبَب مركّب مِن عوامل، أظهرُها مدافعة الهجمة الغربية المادية على تراث الأمّة ومحاولة هدم أركان الإيمان من قلوب أهلها بالتشكيك في كل حقائقه، والتي زعزعَت بعضا مِن قناعات الناس بدينهم وأضعفَت تسليمهم لأحكامه، مما أنتج حاجة ملحة عند كثير من المفتين إلى ربط الأحكام الشرعية بِحكَمها ومنافعها الظاهرة العاجلة أي مصالحها، مع أن ذلك ليس بلازم عند من رضي بالإسلام دينا، لكنه مطلوب ما دامت حاجة الناس داعية إليه ومصلحة دينهم متوقفة عليه.

فإذا تشوّهت الفتاوى المعتمدة على المصلحة بسبب الاضطراب في المنهج وكثرةِ الغلط فيها وعِظمه، ضعُفت الثقة في أصحابها وعظُم الضرر العائد على صورة الشريعة وقبول الناس لأحكامها.

فظهر بهذا أهمية التفتيش في مثارات الغلط في هذا النوع من النظر، فإن تقويمه حماية للشريعة من التشويه، وحمايةٌ لأهلها من العنت بالخروج عن حدودها.

ثالثا: أهداف الدراسة:

الهدف من هذه الدراسة: المشاركة في تقويم النظر الشرعي عموما، والمصلحي خصوصا، إذ لا يزال العلماء مع دلالتهم على المسالك الصحيحة لاستنباط الأحكام الشرعية يولُون النقد والتقويم أهمية بالغة، موقنين بأنّ تصحيح المسالك وتقويمها لا يقلّ أهمية عن الدلالة على القويم منها، وبأنه لا يكفي في توضيح الصواب بيانُ مسالكه وترتيب مقدّماته وتحديد شروطه، حتى يسلَّط الفكر والنقدُ على مواضع الغلَط فيه ومظاهره ومثاراته، كما يقول العلامة النقّاد عبد القاهر الجرجاني: " لن تعلَم في شيءٍ من الصناعات علماً تُمِرّ فيه وتُحلي، حتى تكونَ ممن يَعرف الخطأ فيها مِن الصواب، وتفصِل بين الإساءة والإحسان، بل حتى تُفاضِل بين الإحسان والإحسان، وتَعرف طبقات المحسنين" [1]، وحركة النقد والتصحيح في مختلف العلوم والفنون لا يُغفلها العارفون.

وليس من أهداف الموضوع –أؤَكّد– التشهيرُ بأحد ممّن نُقل كلامه أو انتُقد استدلالُه، بل الاحترام موفورٌ في قلبي –يعلم الله– لكل عالم أسهَم في خدمة هذا الدين ولو أخطأ المنهج أو النتيجة، فإنه لا عصمة لأحد بعدَ رسول الله ﷺ، ولا يلزم من انتقاد المنهج أو الفكرة طرح حرمة صاحبها، كما لا يلزم من رعاية حرمة المتكلّم الإعراضُ عن بيان خطئه، بل بمجموع الأمرين يُخدم الحقّ ويحفَظ دين الإسلام، أعني النصيحة لدين الله لكتابه وسنة رسوله، مع حفظ حق أهل العلم القائمين به في ضمن انتقادهم.

[1] دلائل الإعجاز، لعبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، ت: محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط3، 1413-1993م (ص 37)

رابعا: الدراسات السابقة:

لم أطلع على شيءٍ كُتب في خصوص موضوع هذه الدراسة، أعني أسباب الغلط في الفتاوى والاستدلالات المصلحية، ثم عثرت على دراستين بعد تسجيله والشروع في جمع مادّته:

أولاهما: أطروحة علمية بعنوان (الخطأ في النظر المقاصدي، دراسة تحليلية نقدية تطبيقية) للدكتور لخضر بن عبد القادر بوغفور، حصل بها على درجة الدكتوراه في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنوّرة، ونوقشَت في 1433-2012م، وقد حصلتُ على أجزاء منها من مؤلفها – جزاه الله خيرا– أسجل هنا شكري له على ذلك وعلى التوجيهات التي قدّمها لي يومها، ولم تُنشر الأطروحة حتى كتابة هذه السطور في علمي، ثم أمكنَني الاطلاع على النسخة الكاملة بعد الفراغ من الفصول وأثناء كتابة هذه المقدمة، إعارة من أستاذي المشرف جزاه الله خيرا، وهذا وصفها:

تقع الأطروحة في 500 صفحة بالمقدمة والفهارس الفنية، اعتنى فيها مؤلفها بجانبين من جوانب الخطأ في النظر المقاصدي لا مثاراته، هما التنظير والتطبيق، ثم تطرق إلى بيان أسباب هذا الخطأ، فقسمها إلى أسباب منهجية وأخرى متعلقة بحال التطبيق، ثم انتقل إلى بيان آثار الخطأ في النظر المقاصدي. ثم ختم ببيان مسالك الكشف عن الخطأ، وهنا استعان بمبحث (قوادح العلة) في باب القياس من علم الأصول.

وبغض النظر عن الفروق الدقيقة بين مصطلحي (المصلحي) و(المقاصدي) وبين كلمتي (الغلط) و(الخطأ) فالذي يمكن ذكره في المقارنة بين الرسالتين أمران:

– أن أطروحته أعمّ –بحسب العنوان– من هذه الدراسة، فقد درَس الخطأ في النظر المقاصدي، من حيث المفهوم والأنواع والأسباب والآثار، وجعل مِن توصياته في

الخاتمة استكمالَ ما فات من بحثِ ما له صلة بموضوعه، وتأتي هذه الدراسة معنيّة ببيان الأسباب دون غيرها من متعلّقات الغلط في النظر المصلحي، فأرجو أن تكون موفية، مجيبة للتوصية السابقة.

ولذلك فقد حصل تقاطع في مبحث الأسباب من رسالتة مع بعض المثارات في رسالتي، في عنصرين: هما: صدور النظر من غير أهله، والتأثر بضغط الواقع، مع تفاوت واختلاف في التحليل والتمثيل، بسبب اختلاف المنهجية الملتزمة في الرسالتين.

ثانيتهما: مقال علميّ بعنوان: (مثارات الغلط في مقاصد الشريعة) للدكتور هاني بن عبد الله الجبير، منشور في مجلة (البيان)[1]، من أربع صفحات، عدّد فيه كاتبه أخطاء تتعلق باستثمار علم المقاصد وتطبيق قواعده، فذكر أربعة مثارات، هي:

1. الغلط في إلحاق الفعل بأحد مراتب المقاصد.
2. الغلط في الموازنة بين المصالح.
3. تقصيد ما ليس مقصداً.
4. الغلط في الجمع بين المقصد والدليل الجزئي.

وبهذا يتبين أن جديد هذه الرسالة هو جمعُ ما أمكن من الأسباب الذاتية أو الموضوعية لوقوع الغلط في هذا النوع من النظر الشرعي، ثم تقسيمها، وهو جانب لا أعلم فيه دراسة سابقة مستقلة، وقد بذلت الجهد في دراسة ما أمكن في كل مثار من المثارات وتلخيص مضمونه، فأرجو أن أكون وُفقت لما ابتغَيت. وإن لم يخل العمل من خلل أو تقصير أو ثغرات.

---

1 العدد 350، شوال 1437، يوليو 2016م. انظر الرابط التالي: [https://goo.gl/Aob1eh]

خامسا: منهج الدراسة:

اقتصت الدراسة اتباع المناهج التالية: الوصفي الاستقرائي التحليلي النقدي.

حيث **وصفت وصنَّفت** جملةً مِن المثارات الموقِعة في الغلط في الاستدلال المصلحي، بناء على **استقراء** جملة من فتاوى العلماء في شتّى الموضوعات الشرعية والمستندة إلى الاستصلاح أو رعاية المصلحة، بعد **تحليل** الاستدلال إلى مكوّناته، وتسليط **النقد** الأصوليّ على موضع المصلحة، لكشف مدى التزام المستدل بالشروط الأصوليّة لاعتبار المصلحة.

سادسا: خطة الدراسة:

توزعت هذه الدراسة على خطة تضمَّنَت بعد هذه المقدمة فصلا تمهيديا وثلاثة فصول وخاتمة.

تضمّن **الفصل التمهيدي** مفاهيم أساسية في الدراسة، أعني التعريف بمثارات الغلط ثم بالاستدلال المصلحي، وبيان علاقته بالأدلة الشرعية. مع توضيح اصطلاحات لها صلة بالغلَط. وإبراز الصلة بين مصطلحَي (المصلحي) و(المقاصدي) في الدراسات الشرعية.

وتضمّن **الفصل الأول** معالم الاستدلال الشرعي عموما والمصلحيّ خصوصا، مع بيان ضوابطه، ثم عرّجت على خصائص المصلحة التي ترعاها الشريعة مقابل خصائص المصلحة التي تحتفي بها الفلسفات الوضعية، ليتبين بالمقابلة فضل هذه الشريعة. ثم تناولت المصلحة المرسلة عصَب الاستدلال المصلحي، فبيّنْت المقصود بها وحقيقة الخلاف الأصولي في حجيتها وعدَدت ضوابط الاستناد إليها.

ويلي ذلك الفصلان الأخيران اللذان تضمّنا الجانبَ العملي في الدراسة، وهو تعداد

مثارات الغلط في الاستدلال المصلحي:

فالفصل الثاني في (المثارات الذاتية) وهي ما تعلق بالمستدِلّ نفسِه مِن حيث ما يعرض له مِن خَلل في النَّظر أو قصور في الفهم أو ضغوط نفسية أو خارجية.

والفصل الثالث في (المثارات الموضوعية) وهي ما تعلق بعملية الاستدلال نفسها، مِن حيث المنهج المتّبع في اعتبار المصلحة ومراعاة الضوابط.

ثم ختمت الدراسة بيان أهم نتائجها والتوصيات المقترحة.

سابعا: منهجية الدراسة:

اتبعت في هذه الدراسة المنهجية التالية:

- كتبت الآيات القرآنية بالرسم العثماني برواية حفص عن عاصم.
- خرّجت الأحاديث من مصادرها، مكتفيا بالعزو إلى الصحيحين أو أحدِهما متى وجد الحديث فيهما، إلا أن يحتاج المقام إلى لفظ يوجد خارجهما.
- فإذا لم يكن الحديث فيهما وكان في السنن الأربعة اكتفيت بالعزو إليها أو بعضها.
- فإذا لم يوجد في ما تقدم انتقلت إلى المسانيد والمعاجم.
- في تخريج الأحاديث: إن كان من الصحيحين أو السنن الأربعة أو الموطأ أذكر اسم الكتاب والباب ورقم الحديث، بينما أكتفي في غيرها بذكر الجزء والصفحة.
- في الحكم على درجة الحديث متى كان خارج الصحيحين، أنقل أحكام أئمة الشأن من مثل ابن حجر والزيلعي والذهبي، ومن المعاصرين الألباني وعبد القادر وشعيب الأرناؤوطيّين. رحمهم الله أجمعين.

- فإن كان مخرّجا في صحيح الحاكم أو ابن حبان أو ابن خزيمة ممن اشترط الصحة للحديث اكتفيت بذلك، إلا أن يخالفهم غيرهم، فأنقل ذلك.
- لا أحكم على الآثار الموقوفة فما دونها بشيء، ما لم تتضمّن أمرا ذا بال في الدراسة، لسهولة الرواية فيها.
- أوثق المعاني اللغوية للألفاظ الغريبة، من المعاجم المشهورة، مع الإحالة على الجزء والصفحة.
- أوثّق كل كلام بنسبته إلى صاحبه، فإن استفدتُه من غيره بيّنتُ ذلك بعبارة (بالاستفادة مِن)، فإن لم أعثر على المصدَر المنقول منه نبّهت على ذلك بعبارة (نقلا عن)

- في توثيق المواقع الإلكترونية على شبكة الانترنت أنسخ الرابط بعد اسم الموقع مباشرة بين معقوفين [ ]، ومتى كان الرابط طويلا –وهو الغالب– استبدلت به اختصاره بواسطة خدمة (ڤوڤل) لاختصار الروابط (Google URL shortener)، ويبدأ الاختصار دائما برمز: [https://goo.gl/]، وقد نسخت الرابط الكامل في فهرس المصادر آخر الرسالة.

- ألتزم في الإحالة بالطريقة المنهجية المتبعة، فأذكر في أول ذكر المصدر بالاسم الكامل الكتاب ثم اسم المؤلف ثم معلومات الكتاب، فإذا تكرر النقل منه أكتفي باسم الكتاب ومؤلفه أو باسم الكتاب فحسب، إلا أن يكون النقل منه مباشرة بعد الأول فأكتفي بعبارة (المرجع السابق).

- ترجمت للأعلام ذوي الصلة المعرفية بموضوع الدراسة ممن ذكر في صلب المتن من المعاصرين، وأعرضت عن الترجمة لذوي الشهرة بين أهل العلم فقد صارت أعلَامُهم

مغنية عن التعريف بهم بين المختصين.

- ألتزم إثبات تاريخ وفاة كل علَم أذكره، ما عدا الصحابة والتابعين، وذلك لتيسير تصوّر زمن الفكرة المنقولة حتى تتسلسل الأفكار ويُتصوَّر التراكم العلمي.

- اجتنبتُ ذكر الألقاب قبل الأعلام، إلا ما سها به القلم، تمشيا مع المتّبع في الرسائل العلمية، مع اعترافي أن في قلبي –والله العليم– كلُّ الاحترام والتقدير لكل عالم جاء في الرسالة نقلٌ عنه، ولو على وجه النقد والتعقّب، رفع الله أقدارهم وغفر لهم زللهم.

- اجتنبت تسمية القائلين في معرض التمثيل للخطأ ما أمكنني ذلك، لعدم تعلّق الغرض بتعيين القائل، وإن تبيّن بعض أعيانهم من سياق المراجع.

- عُنيت بمثارات الخطأ الصادرة عن المفتين المؤتمنين على منهاجهم في الاستدلال، الحسنة مقاصدهم في ما ظهر، دون العبثيّين من الحداثيين وأضرابهم ممن له توجُّه غير سائغ في الاجتهاد والفتوى، المتّهمين في مقاصدهم بالتجديد، ذلك أنّ لهؤلاء منهجا يقوم على نقض أصول الاستدلال الشرعي بلا هوادة، لا يحترم نصا ولا يرعى له قداسة ولا يعتدّ بإجماع[1]، وقد يلتقي معهم بعض الموثوقين في النتيجة الفقهية دون اجتماع في المنهج المختلّ، كما تراه في مسألة (تولي المرأة للمناصب العليا في الدولة) الممثل بها في مثار الضغوط النفسية، لكن شتان بين تناول هؤلاء وأولئك،[2] فأتناول

[1] انظر نماذج من أقوالهم في: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، لمحمد القرني، مركز البيان، ط 1، 1434 (البابان الثاني والثالث منه)، والاستدلال الخاطئ بالقرآن والسنة على قضايا الحرية لإبراهيم الحقيل ، والعلمنة من الداخل للبشير عصام المراكشي، مركز تفكّر، ط 1، 1436-2015م (ص243).

[2] يمثل الحداثيين في هذا محمد الجابري، ويمثل الفقهاء محمد الأشقر، رحمهم الله، راجع الاستدلال الخاطئ ص 656.

بالنقد والمناقشة الموثوقين دون الحداثيين، لما ذكر من اختلاف وجه النقد بين الفريقين، إلا ما كان من مثار (اتباع الهوى في الاستدلال)، فقد يلاحظ فيه بعض التقاطع، لظن وجود هذا الوصف في بعض مَن انتقدت فتواه بسببه، لكنه وصف عارض غير لازم.

- اكتفيت في كل مثار بمثال أو مثالين لتوضيح صورة المثار، وغالبا ما يكون المثال عصريا أو قريبا من عصرنا.
- استفدت كثيرا من المقالات المنشورة على المواقع الإلكترونية العامّة والشخصية، إذ صار هذا الفضاء مكتبة زاخرة وعينا ثرة في شتى العلوم لمن أحسن التصفح فيه.

ثامنا: صعوبات الدراسة:

قد اعترضني هذا العمل بعضُ الصعوبات، لكنها زادتني رغبة فيه وحرصا على العناية به، أذكر منها:

- دقة البحث المصالحي أو المقاصدي، لوقوعه في أطراف النظر الأصولي ومضايِقه، أعني أبحاث المناسبة والتعليل بالحِكم، مع قِصر الباع وقلة الاطلاع، وصعوبة التحليل والنقد المتعلق بوزن المصالح والمفاسد، والترجيح بينها، وإنما جرّأني على البحث فيه كونُ هذه الدراسات للتحكيم والتقويم، فاللهم غفرا.
- النظر في تراث الفقهاء المتقدمين والمتأخرين بعين النقد مخيفٌ مقلق، وقد حملني ذلك على تجاوز مجموعة من الفتاوى بعد إعداد النقد، حذَر أن يكون خفِي على نظري القاصر مَدرك ذلك الفقيه.

- توسّع المراجع في بعض مفردات الموضوع وتعمّقها، وكثرة المراجع في بعضها، مما

استهلك الوقت والجهد في مطالعتها للمقارنة بينها وتلخيص الفكرة فيها، مع وجود دراسات معاصرة عدة أكثرها تكرار للسابق، خاصة مفردات المثارات الموضوعية.

ولكن بحمد الله تعالى قد يسر الله تعالى بكرمه تجاوُزَ هذه الصعوبات، ليخرج البحث بهذا الوجه الذي أرجو أن يكون مقبولا موفّقا.

فما كان فيه من صواب فمن توفيق الله تعالى وحده، وما قد وقع فيه من خلل أو خطل أو تقصير أو تجاوز فمِن عَجزي وعجَلتي وسوء فهمي وشرور نفسي، فأستغفر الله تعالى من جميع ذلك وأتوب إليه، والحمد لله رب العالمين.

الفَصل التمهيدي:

التعريفُ بمصطلحات الدراسة

تحت هذا الفصل مبحثان:

المبحث الأول: التعريف بمثارات الغلط.

المبحث الثاني: التعريف بالاستدلال المصلحي.

المبحث الأول:

التعريف بمَثارات الغلَط.

وتحت هذا المبحث المطلبان التاليان:

المطلب الأول: تعريف مثارات الغلط لغة واصطلاحا

المطلب الثاني: اصطلاحات لها صلة بالغلَط.

المطلب الأول: تعريف مثارات الغلط لغة واصطلاحا

وتحته أربعة أفرع:

الفرع الأول: تعريف المثارات لغة.

الفرع الثاني: تعريف المثارات اصطلاحا.

الفرع الثالث: تعريف الغلط لغة.

الفرع الرابع: تعريف الغلط اصطلاحا.

الفرع الأول: تعريف المثارات لغة.

المثارات جمع مَثار، ووَزن مَثار: مَفعَل. وهذا الوزن يحتمل الدلالة على اسم الزمان واسمِ المكان والمصدرِ الميمي للفعل الذي اشتُقّت منه، وهو هنا الفعلُ (ثار).[1]

وثار الشيءُ بمعنى: انتشر وانبَعث. والفعلُ (ثار) مُطاوِع (أثار)[2]، أي: أثاره فثار، بمعنى: بعثَهُ فانبعَث.

---

1 وذلك قِياس أغلب ما جاء على وزن (مَفعَل) من الثلاثي، كمَخرَج ومَدخَل، يُنظر شرح الكافية الشافية لجمال الدين ابن مالك الجياني ت: عبد المنعم أحمد هريدي. جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي كلية الشريعة والدراسات الإسلامية مكة المكرمة. ط:1 (2244/4)، والنحو الوافي، لعباس حسن، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط 3، 1966م (3/ 332).

2 المطاوعة: قبول أثر الفعل. يُنظر: شرح الشافية لابن الحاجب (103/1) ت: حسن العثمان .المكتبة المكية، مكة. ط: 1. 1415هـ 1995م. والممتع في التصريف لابن عصفور (ص 126- 129)

وفي معجَم المقاييس[1]: أن مادة (ث و ر) أصلٌ لمعنيين، يمكن الجمع بينهما، هما: الانبعاث والحيوان المشهُور، يعني ذكَر البقَر وحشيا كان أو أهليًّا[2]، ولم يَذكر وجهَ الجَمع بين المعنيين لظهوره، وهو –والله أعلم– أن الثَّور يُثير التُّرَاب بقوائمه فينبَعث الغبار في الجوّ.

وبذلك تكون المعاني التي تدور عليها مشتقاتُ هذه المادة دائرةً حول البعث والانبعاث والنشر والانتشار والتهيِيج، ونحو هذا.

وقد ورَد في كلام عبد الله ابن مسعود ﷺ ما يجاري هذا المعنى، حيث قال: " إذا أردتم العلم **فأثِيروا القرآن**، فإنّ فيه خبرَ الأوّلين والآخرين"[3].

قال ابن سِيده (ت 458): " وثَوَّر القُرآن: بَحثَ عن معانِيه "[4]، وقال ابنُ الأثير (ت 606): " يُنَقِّر عنه ويُفكّر في معانِيه وتفسِيرِه وقراءته."[5] أي أثار الأسئلة وأورَد المناقشات في ألفاظ القرآن وأسلوبِه وتقديمِه وتأخيرِه، وبحَث في النظائر والفروق، وغير ذلك مما هو من معاني التدبُّر المطلوب للقرآن الكريم.

---

1 معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399-1979م (1/ 395)

2 كما في جمهرة اللغة لأبي بكر مُحَمَّد ابن دريد، ت: رمزي بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1، 1987م (1/ 424)

3 رواه القاسم بن سلام في فضائل القرآن، ت: مروان العطية، وغيره، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، ط 1، 1415-1995م (ص: 96) وغيره. قال الهيثمي: " رواه الطبراني بأسانِيد، ورجال أحدها رجال الصَّحيح " مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، ت: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1414 هـ، 1994 م دار الكتاب العربي، بيروت، (7/ 165).

4 المحكم والمحيط الأعظم، لأبي الحسن علي ابن سيده، ت عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، 1424-2000م (205/10)

5 النهاية في غريب الحديث والأثر، لمجد الدين المبارك بن مُحَمَّد ابن الأثير، ت: طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، المكتبة الإسلامية، بيروت، 1399- 1979م (229/1)

الفرع الثاني: تعريف المثارات اصطلاحا.

ليس لكلمة "**مَثارات**" اصطلاح خاصٌّ بفَنّ مِن فنون العلم في ما بلغ علمُ الباحث، وقد قال الكفوي (ت 1094): " مَثار الشَّيء بالفَتح: مَدركُه ومَنشؤُه "[1]. وهو طبق معناها اللغوي. فيكون معناها اللغوي هو المقصود هنا. وهو –كما سبَق– شَيء يُثير شَيئا، أي يَبعثه ويَهِيجه ويرفعُه، فيظهَر وينتشر.

وبناء على ما تقدم من معان يكون الأقرب في المقصود من (المثار) في هذه الدراسة: كل ما كان منشَأ أو مُهيجا أو مُثيرا للغلط في الاستدلال المصلحي ، سواء كان المثار سببا ذاتيا من نسيان أو ذهول أو تسرع، أو كان موضوعيا من اضطراب في المنهج أو غلو أو تفريط في شيء من مقدمات الاستدلال، مما سيأتي في المثارات.

الفرع الثالث: تعريف " الغلط " لغة.

الغلَط لغةً مصدر غلِط يغلَط، من باب فرِحَ [2]. وله معنيان: الأول: خِلافُ الإصابَة.[3] والثاني: أن تَعيا بالشيء فلا تَعرف وجه الصّواب فِيه، من غَير تعمُّد.

وهو بالمعنى الأوّل يجامِع **الخطأ**.

ويستعمل (الغلَط) بالتاء، فيقال: **غَلِت**، بوزن غلِط ومعناها.

---

1 الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي، ت: عدنان درويش ومُحَمَّد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1419- 1998م (ص 874)

2 القاموس المحيط، لمحمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ت مكتب التحقيق في مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 8، 1426-2005م (ص: 680).

3 معجم مقاييس اللغة لابن فارس (390/4)

فبعض أهل اللغة جعَلهما لغتين[1]، وبعضٌ آخر فرّق بينَهما، بأن خصَّ الغلَت (بالتّاء) بالحِساب، والغلَط (بالطاء) عامًّا فِي القول والحِسابِ وغيرِه.[2]

ونصّ ابنُ بن فارس (ت 395) على أن (الغلَت) بالتاء لا يستعمل في غير الحساب.[3] وكذا نقل ابنُ السكّيت (ت 244) عن أبي عمرو (ت 159).[4]

الفرع الرابع: تعريف " الغلط " اصطلاحا.

مع أن استعمال كلمة (الغلط) كثير جدًّا في لسان الفقهاء والأصوليّين والمحدّثين والمفسّرين وغيرهم، فلا يعلم الباحث لها اصطلاحاً خاصًّا بفنّ من الفنون الشرعية.

وظاهرٌ أن مَن استعملها منهم فهو يَعني بها مدلولهَا اللغوي، وهو ضدّ الإصابة، ولا يفرّقون بين الغلَط وبينَ الخطأ، إلا في مسائل ضيّقة وخاصة، سيأتي بحثها في المطلب التالي.

نعم قد ورد استعمال كلمة وثيقة الصلة بالغلط في لسان الفقهاء، وهي (**الأغلوطات**) أو (**الغَلوطات**)، تبعا لورُودها في الخبر الوارد عن النبي ﷺ، في النهي عنها. وقد رأيت تأخيرها قليلا، لبحث صلتها مع أخواتها ذوات العلاقة بالغلط، في المطلب التالي.

---

1 لسان العرب، لمحمد بن مكرم ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط3، 1414 (363/7)

2 يُنظر العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي، ت: مهدي المخرزمي وإبراهيم السامرائي، دار الهلال (4/ 397) المحكم والمحيط الأعظم (453/5) وتاج العروس من جواهر القاموس، لمحمد مرتضى الزبيدي، ت: جماعة، دار الهداية، (517 /19)

3 معجم مَقاييس اللغة (389/4)

4 الكنز اللغوي في اللّسان العربي، ليعقوب بن إسحق ابن السكيت، ت: أوقست هفنر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1903م (ص 46)

المطلب الثاني: اصطلاحات لها صلة بالغلَط

يتصل بمصطلح (الغلط) خمسة اصطلاحات، أرى لها تعلقا به، ينبغي تحرير مفهومها وعلاقتها بمصطلح عنوان هذه الدراسة، أهمها:

المغالطة، والأغلوطات، والخطأ، والوهم، والسهو.

فهذه خمسة أفرع:

الفرع الأول: الغلط والمغالطة

المغالطة: مصدر غالط، بمعني أوقع غيرَه في الغلط.

والمغالَطة من الألفاظ المنطقية المشهورة، تعني: " الحجج الباطلة التي تتمظهر في مظهر الحجج الصحيحة "[1] وبعبارة أدق هي:" قيَاس مركّب من مقَدمَات شبيهة بالحقّ "[2] ومنها السفسطة والمشاغبة.[3]

فهي استدلال متضمن لغلَطٍ مقصود، وذلك الغلط -كما يقول أهل المنطق- إما في

1 يُنظر المغالطات المنطقية، لعادل مصطفى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2007م (ص 17)

2 يُنظر الكليات، للكفوي (ص 849)، والتعريفات، لأبي الحسن علي بن مُحَمَّد الجرجاني، ت مُحَمَّد عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1424-2003م (ص 220) والمطلع شرح متن إيساغوجي لزكريا الأنصاري، دار بولاق، القاهرة (ص 26)

3 الكليات (ص 849)

الصورة وإما في المعنى[1].

فمثال المغالطة في الصورة قول المغالِط عن صورة فرس في جدار: " هذه فرس، وكل فرس صاهل، فينتج أن هذه الصورة صاهلة "! ووجه المغالطة: اشتباه الفرس المجازي المصور بالحقيقي.

ومثال المغالطة في المعنى قول المغالط: " كل إنسان بشَر، وكل بشر ضحاك، فينتج أن كل إنسان ضحاك "، ووجه المغالطة: ما في هذا القياس من المصادرة على المطلوب إذ النتيجة يجب أن تكون مغايرة للمقدمة وهي هنا عينُ المقدمة الثانية، لترادف الإنسان والبشر.[2]

وجاء في معجم اللغة العربية المعاصرة: " المغالطة: استدلال خاطِئ يقع فيه المرء دون قصد إلى تضليل غيره"[3].

ولكن في تقييده بعدم القصد إلى التضليل نظر، لما سبق من تعريف المناطقة لها.

وقد يكون الغرض منها حميدا كما في [4]:

1- امتِحان مَن يراد امتحانُه ليعلم كَمالُه بانتباهه للغلط وقصوره إذا لم ينتبه له.

1- فضح المتعالم على العوامّ بإيقاعه في غلَط لا ينتبه له، فيظهر عجزه عن التفريق بين الصواب والخطأ في ما يدّعي علمه.

---

1 يُنظر المطلع، لزكريا الأنصاري (ص 26) وشرح كتاب إيساغوجي في علم المنطق، لحسام الدين الكاتي، ت: سعيد فودة، دار الفتح، عمّان، ط 1، 1424-2013 (ص 110)

2 يُنظر المصدرين السابقين.

3 معجم اللغة العربية المعاصرة، لأحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، 1429- 2008م (2/ 1633)

4 يُنظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، لمحمد علي التهانوي، ت: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 1996 (2/ 1602) و المطلع لزكريا الأنصاري (ص 26)

فالحاصل أن **المغالطة تُفارق الغلط** في أنها مقصودة من صاحبها، سواء بغرَض حسَن أو قبيح، أما الغلط فيغيب فيه القصد إليه، ويقع دون تعمّد.

الفرع الثاني: الغلَط والأُغلُوطات

ورد لفظ (الأُغلُوطات) في الخبر المرفوع، حيث **رُوي عن النبي ﷺ نهي عن الأُغلوطات أو الغَلُوطات**.[1]

وهي جمع أُغلُوطة، وهي الكلمة التي يُغالَط بهَا، وقد تسمَّى: مَغْلَطَة [2].

قال الخطابي (ت 388): " والأُغلُوطات واحدها أُغلُوطة، وزنها (أُفعُولة)، مِن الغَلَط، كالأُحمُوقة من الحُمْق.." وقال: " يقال: (مسألةٌ غَلُوطٌ) إذا كان يُغلَط فيها، كما يُقال: شاةٌ حَلُوب وفرَس رَكُوب، إذا كانت تُركَب وتُحلَب.."[3].

وقد ذكر شرّاح الحديث معاني للأغلوطات أو الغَلوطات، منها [4]:

---

1 رواه أبو داود برقم 3656 في كتاب العلم، باب التوقّي في الفتيا (321/3)، وسكت عليه، ورمز السيوطي له بالحسن في الجامع الصغير برقم 14199، وأعلّه المناوي بعبد الله بن سعد. يُنظر فيض القدير شرح الجامع الصغير، لعبد الرؤوف المناوي، ت: جماعة، دار المعرفة، بيروت، ط 2، 1391 – 1972م (301/6) وحكَم الألباني عليه بالضعف. يُنظر تمام المنة في التعليق على فقه السنة، للألباني (ص 45).

2 جمهرة اللغة، لابن دريد (2/ 918) والمحكم، لابن سِيده (5/ 453)

3 يُنظر غريب الحديث، لأبي سليمان الخطابي، ت: عبد الكريم الغرباوي، دار الفكر، دمشق، 1402- 1982م (ص 354) ومعالم السنن، لأبي سليمان الخطابي، ت: مُحَمَّد الطباخ، المطبعة العلمية، حلب، ط 1، 1351-1932م (4/ 186)

4 يُنظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي بن حجر، ت: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، د ت (146/1) و(407/10) والفقيه والمتفقه، لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، ت: عادل العزازي، دار ابن الجوزي، الرياض، ط 1، 1417-1996م (2/ 21)

1- أنّها عُضَل المسائل، وهي المسائل الشديدة التعقيد التي يُقصد بها إيقاعُ العالِم في الغلط والعنَت، وهو المأثور عن الأوزاعي (ت 157)، حيث قال: "الغَلُوطَاتُ صِعاب المسائل وشِدادُها" [1] وقال الخطابي (ت 388): " الغَلُوطات، وهي المسألة التي يُعيَّا بها المسؤول، فيغلَط فيها، كَرِه ﷺ أن يُعتَرض بها العلماء، فيغالَطُوا، ليُستَزلُّوا ويُستَسقَط رأيُهم فيها ".[2]

2- أنّها ما لا يحتاج إليه من العلم، وهو المنقول عن عيسى بن يونس الهمداني (ت 87) أحد رواة الخبر قال: " الأُغلُوطَات ما لا يحتاج إليه مِن كَيف وَكَيف"[3].

3- أنّها الفرضيّات المستبعَدة الوقوع، لِما فيها مِن التشدِيد على العالِم في استنباط حكم ما لم يقع ويبعُد أن يقع، فيتعَنَّى العالم في تصوّره وتطلّب نظيره، ليجدَ له حُكماً شرعيًّا، وهذه الخطوات ممّا يُوقعُه في الغلَط أيضا. وهو المشار إليه في ما أثر عن السلف من كراهة البحث في ما لم يقع. كما روي عن مسروق (ت: 63) قال: سألت أبيَّ بن كعب ﷺ عن شيء، فقال: " أكان هذا؟ " قلت: لا. قال:" فأجِمّنا حتى يكون، فإذا كان اجتهدْنا لك رأيَنا "[4].

ولعلّ كِلاَ المعنيَين يشمُلهما النهيُ المنقول عَن النبي ﷺ، فقد أوتي جوامع الكلم.

قال ابن منظور (ت: 711) في لسان العرب: " وإنّما نَهَى عَنها لأنّها غيرُ نافعة في الدِّين

---

1 أخرج تفسيرَ الأوزاعي هذا أحمدُ في المسند برقم 23687، والطبراني في المعجم الكبير برقم 892 (19/ 380) راجع تحقيق شعيب الأرناؤوط لمسند أحمد (93/39)

2 غريب الحديث للخطابي (1/ 354)

3 الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي (2/ 21)

4 جامع بيان العلم وفضله، لأبي عمر ابن عبد البر، ت: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الرياض، ط 1، 1414-1994م (2/ 851)، وقوله: (أجمّنا) من الاستجمام، أي أرِحنا مِن طلَب حُكمِه، وتصوُّر حاله. يُنظر: جامع العلوم والحكم، لابن رجب، ت: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 8، 1419-1999م (1/ 246).

ولا تكَادُ تكونُ إلا فيما لا يَقع "[1].

وقد جاء هذا اللفظ مجموعاً في قصة عمر ﷺ مع حذيفة ﷺ في حديث الفِتن العظام، وقول حذيفة ﷺ لما قيل له: أكان عمر يعلم مَن الباب؟ قال حذيفة: " نعَم، كما أعلَم أنّ دونَ غد ليلة، وذلك أنّي حَدّثْتُه حدِيثًا ليسَ **بالأَغَالِيطِ** "[2]. أي حديثا صِدقا ليس مما يغالَط به من الألغاز ونحوها.[3]

فقد تبين بهذا أن معنى (الأغلوطات) أو (الغَلوطات) لا يبعُد عن معنى (الغلط). فكلاهما مشتق منه كما سبق، ففيهما مِن مجانبة الصواب ما فيه، غير أن بناءهما يدل على حمل المسؤول على الغَلط عمدا، كما تَحمِل الشاةُ الحَلوبُ صاحبَها على حَلبها، والفرسُ الرَّكوبُ صاحبها على ركوبها.

فالقدر الزائد في معنى (الأُغلوطة) هو تعمّدُها من مُلقِيها. بخلاف الواقع في (الغلط).

الفرع الثالث: الغلَط والخطأ.

قال ابن فارس (ت 395) في مادة (خطوأ): " الخاء والطَّاء والحَرف المعتَلُّ والمهموزُ، يدُلّ على تَعَدّي الشّيء والذّهَاب عنه. يقَال: خطَوتُ أَخطو خُطوَة. والخُطوَة: ما بَين الرِّجلَين. وَالخَطَاء مِن هذَا، لأنَّه مُجَاوَزَة حَدّ الصَّواب".[4]

وفي مفردات القرآن للراغب الأصفهاني (ت 502) بيان لمواقع إطلاق الخطأ، حاصلُها

---

1 لسان العرب (364/7)

2 رواه البخاري في كتاب الزكاة باب الصدقة تكفر الخطيئة برقم 1435.

3 يُنظر فتح الباري، لزين الدين ابن رجب، ت: جماعة، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط 1، 1417-1996م (204/4) و صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية بالأزهر، ط 1، 1347-1927 (2/ 175)

4 معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (2/ 198)

عنده ثلاثة:[1]

1- إرادة ما لا يحسُن قصدُه فيقع كذلك، قال الراغب: " وهو الخطأ التامّ المأخوذ به الإنسان"، وحمل عليه قول إخوة يوسف: {وَإِن كُنَّا لَخَٰطِـِٔينَ} [يوسف: 91]، ومنه قراءة {إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا}[الإسراء: 31] على وزن (غلَط).[2]

2- إرادة ما يحسُن فعلُه فيقع خلافُه، قال: " وهذا المعنيّ بقوله عليه السلام: " رفع عن أمّتي الخَطَأ والنسيان"[3] وقولِ الله عزّ وجل: {وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ} [النساء: 92]"

3- إرادة ما لا يحسن فعلُه فيقع خلافُه، قال الراغب: " فهذا مُخطِئ في الإرادة ومُصيب في الفعل، فهو مذموم بقصده وغير محمود على فعله ". أي لأنه لم يقصده بل وقع اتفاقاً. واستشهد بقول الشاعر:

أردتَ مساءَتي فاجترتَ مسرَّتي * وقَد يُحسن الإنسانُ مِن حيثُ لا يَدرِي

قال: " وجملة الأمر أنّ مَن أراد شيئا فاتَّفق منه غيرُه يقال: أخطأ، وإن وقع منه كما أراده

---

1 المفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم الراغب الأصفهاني، ت: صفوان الداوودي، دار القلم، دمشق، ط 1، 1412. (ص 287)

2 وهي قراءة عبد الله بن عامر من رواية ابن ذكوان عنه، يُنظر التيسير في القراءات السبع، لأبي عمرو الداني، ت: اوتو تريزل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1404هـ- 1984م (ص 140)

3 الحديث أخرجه ابن ماجه بلفظ: " إن الله وضع عن أمتي.." في كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، برقم 2043. وحسّنه النووي في الأربعين النووية، يُنظر جامع العلوم والحكم لابن رجب (2/ 361) والتلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لأحمد بن علي ابن حجر، ت حسن قطب، مؤسسة قرطبة، مصر، ط1، 1416-1995م (1/ 510).

يقال: أصاب. وقد يقال لمن فعل فعلا لا يحسُن، أو أراد إرادة لا تجمل: إنه أخطأ "

فجعل إطلاق الخطأ بالمعنى الأول المطابِق للعمد قليلا، وإنما سمّي خطأ -والله أعلم- مِن حيث إنّه أخطأ ما كان ينبغي أن يقصده من رضوان الله وإتيانِ الصالح مِن الأقوال والأفعال.

ولكن يفرّق بين الخطأ المتعمَّد فِيه أو التامّ -باصطلاح الراغب- والخطأ الخالي من العَمد بأنّ الأول فعلُه ثلاثيٌّ من (خَطِئ)، وصاحبه (خاطِئ)، والثاني فعله رباعيّ من (أخطأ)، وصاحبه (مُخطِئ)[1]. وقد صرّح بهذا التفريق بينهما فريق من أهل اللغة والمعاني.[2]

وعلى المعنى الأول يحمل ما ورد في القرآن من صيغة (خاطِئ)، كقوله تعالى: {إِنَّكِ كُنتِ مِنَ ٱلۡخَٰطِـِٔينَ }[يوسف: 29]، وقوله تعالى:{إِنَّ فِرۡعَوۡنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا كَانُواْ خَٰطِـِٔينَ}[القصص: 8] وقوله سبحانه: {لَّا يَأۡكُلُهُۥٓ إِلَّا ٱلۡخَٰطِـُٔونَ} [الحاقة: 37]. وغيرها.

فهذا ما يتعلق بلفظ (الخطأ).

أما الفرق بين الخطَأ والغلَط: فالذي يظهر أن بينهما تقاربا شديدا، جعل بعض العلماء يرادف بينهما كالجويني (ت 478)[3]، بينما مَن حاول التفريق بينهما وقع في اضطراب

---

1 يُنظر المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لعبد الحق ابن عطية الأندلسي، ت: عبد السلام عبد الشافي،: دار الكتب العلمية، بيروت،ط 1، 1422 (277/4) والتسهيل لعلوم التنزيل، لأبي القاسم مُحَمَّد ابن جزي الغرناطي، ت: عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط 1، 1416 (498/2).

2 كالخليل في العين (4/ 293) وابن فارس في معجم المقاييس (198/2) والجوهري في الصحاح (47/1)

3 يُنظر الكافية في الجدل، لعبد الملك الجويني، ت: فوقية محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1399-1979م (ص59)، بالاستفادة من: الخطأ في النظر المقاصدي، للَخضر بوغفور.

ظاهر، وقد وجَدت للعلماء في ذلك ثلاث طرق:

1- منهم من جعلَ الغلط وضعَ الشيء في غير موضعه وإن كان صوابا في نفسه، بخلاف الخطأ، فلا يُمكن وصفُه بالصواب أصلا، أي فهو خلاف الصواب من كل جهة.[1] مثاله: الاستدلال بنص منسوخ على حكمٍ مطلوب،[2] حيث تكون الدلالة صحيحة، لكن الغلط في الاستدلال، أي أن النص يدل على الحكم تناوُلا لكنه لا يصلُح للاستدلال الشرعي لأنه منسوخ. فهذا يسمّى غلطا على هذا الرأي. بينما لو استدل على مسألة بدليل لا دلالة فيه أصلا عُد هذا خطأ.

2- ومنهم مَن جعل الخطأ متعلِّقا بالقلب، والغلطَ متعلّقا باللسان. وهذا ما تتابع عليه شرّاح مختصر خليل (ت 776).[3] ويتّضح هذا التفريق في المثالين المذكورين في كلام أحمد الدردير (ت 1201) وهو يشرح حكم الخطأ والغلط في صور الحنث في اليمين، قال: " ومثل النّسيان الخطأُ والغلط، فمَن حلَف لا يفعَل كذا ففعَله معتقدا أنَّه غيرُه، أو حلَف لا أَذكر فلَانا فأَراد ذكر غَيرِه فجَرى ذكره على لسَانه غلَطا حَنث،

1 يُنظر الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري، ت: مُحَمَّد سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، (ص55) وبدائع الفوائد لمحمد بن أبي بكر ابن القيم، دار الكتاب العربي، بيروت، (207/4)

2 يُنظر هذا التمثيل في بدائع الفوائد، لابن القيم (207/4) وهو يقرر الفرق بين الدلالة والاستدلال، وأنه لا يلزم من الغلط في أحدهما الغلط في الآخر.

3 راجع مثلا كلام الخرشي والدردير والدسوقي في شرح قول خليل في باب اليمين من المختصر: " لا إن غَلِط فلا تُجْزِئ عن وَاحد مِنهما ". شرح مختصر خليل، لمحمد بن عبد الله الخرشي، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، ط 2، 1317 (3/ 43) والشرح الكبير، لأبي البركات أحمد الدردير مع حاشية مُحَمَّد بن عرفة الدسوقي، دار إحياء التراث الكتب العربية، بيروت (2/ 142).

فمتعَلّق الخطأ الجنَان، ومتعَلَّق الغلَط اللِّسَان"[1]

3- ومنهم مَن فرّق بينهما، بأن جعل الغلط مجانبة الصواب مع قصد صاحبه لفعله، والخطأ ما وقع منه بغير قصد.[2]

وخلاصة هذا الفرع: أن من العلماء مَن يتجوّز في التعبير بالغلط عن الخطأ، وبالعكس، ومنهم من فرق بينهما، بأن الغلط يختص باللسان والخطأ يختص بالجنان. ومنهم من جعل الغلط مقصود الإتيان من صاحبه، بخلاف الخطأ فغير مقصود أصلا.

ولم يتبين لي مرجّح لأحد هذه التفريقات، لكن يظهر أن هذا التدقيق في التفريق لا يترتب عليه في موضوع هذه الرسالة أثر، إذ المراد من (الغلط) في عنوانها: مجانبة الصواب.

الفرع الرابع: الغلَط والوهم.

الوَهْمُ: بسكون الهاء: مصدر وهِم في الشيء، أو إلى الشيء، يَهِم، بمعنى ذهاب الوَهم إليه[3]، وبفتح الهاء: مصدر وهِم يَوْهَم أي غلِط وسَها في الحساب خُصوصًا خصّه أهل المعاني بالغلَط في الحساب.[4]

وبهذا يكون للغلَط صلة بالوهَم -مفتوح الهاء-، إذ فسَّره أهل المعاني بالغلط في الحساب،

---

1 الشرح الكبير لأحمد الدردير (2/ 142) وقد قرّره على هذا التفريق صاحب الحاشية مُحَمَّد ابن عرفة الدسوقي، حيث وجّه مَن أوقع الحنثَ بالغلط أن مراده الخطأُ أيضاً، قال: " وما وقع في كلامهم مِن الحنث بالغلط فالمراد به الغلط الجَناني الذي هو الخطأ، كحلِفه أنه لا يكلّم زيدا فكلّمه معتقدا أنه عمرو ".

2 يُنظر عمدة القاري شرح صحيح البخاري، لبدر الدين العيني، إدارة الطباعة المنيرية، (183/2)

3 العين (4/ 100) ومعجم مقاييس اللغة (149/6) المحكم والمحيط الأعظم (4/ 444)

4 تاج العروس (63/34)

فهو أخصّ من الغلط مطلقاً.

أما الوهْم ساكن الهاء الذي هو وهم القلب، فهو مخالف لمعنى الغلط، لكنه مِن أسبابِ الغلَط، لأن ذهابَ القلب إلى شيء غيرِ صوابٍ يعتبرُ طريقا إلى الغلَط في التصوّر أو الحكم أو كليهما. والله أعلم.

الفرع الخامس: الغلط والسهو.

السَّهْوُ لغة: الغَفْلةُ عن الشّيء، وذهابُ القَلْب عنه.[1] ويطلق بإزاء النسيان. فمن العلماء من طابق بينهما،[2] ومنهم من فرّق[3].

والسهو اصطلاحا: نجده أكثر شيء في أحكام الصلاة، وهو أشهر مواضع ذكره حتى يعقد له فيها باب خاص ب سجود السهو، يعنون السجود الذي سببه السهو في الصلاة، وعرّفه بعضهم بأنه: (ترك شيء عن غير علم تحقيقاً أو شكًّا)[4] وقيل: (الغَفلة عن شَيْء مِنْهَا)[5].

---

1 يُنظر العين (4/ 71) والمحكم والمحيط الأعظم (4/ 406)

2 يُنظر مشكلات موطأ مالك بن أنس، لأبي مُحَمَّد عبد الله ابن السيد البطليوسي ت: طه بو سريح التونسي، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1420 - 2000م (ص 45) والاقتضاب في غريب الموطأ وإعرابه على الأبواب، مُحَمَّد بن عبد الحق اليفرني، ت: عبد الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان ط 1، 2001م (1/ 29)

3 يُنظر تاج العروس (38/ 339) و الكليات للكفوي (ص 506) والفروق اللغوية للعسكري (ص 97). وقد جرى في كلام الإمام مالك التفريق بين السهو والنسيان، يُنظر مشكلات موطأ مالك بن أنس (ص 45)

4 ذكر هذا التعريف الشيخ الصادق عبد الرحمن الغرياني في مدونة الفقه المالكي وأدلته، مؤسسة الريان، بيروت، ط 1، 1423-2002م (383/1).

5 المحكم والمحيط الأعظم (4/ 406)

ويمكن بعد هذا أن نقرر أنّ العلاقة بين الغلَط والسّهو علاقةٌ سببية، أي أنّ **السهو سبب من أسباب الغلط**، فإن الساهِي –معذورا كان أو متعمّدا– قد ترك أو فاته ما ينبغي لمثله من قول أو فعل، فيقع عندها في الغلط، فيلزمه الضمان والإصلاح، بحسب موضع سهوه وموضوعه، بينما ينفرِد المتعمّد باستحقاق الذمّ دون المعذور.

ويبقى توجيه كلام من سوى بين السهو والغلط، كما وقع في الفرق الأخير المنقول سابقا.

وخلاصة هذا المطلب في التمييز بين (الغلط) وما يقاربه من اصطلاحات ما يلي:

1- أن المغالطة تفارق الغلط في القصد، فالمغالطة مقصودة من صاحبها سواء بقصد حسَن أو قبيح.

4- وأنّ الأُغلوطات تفارق الغلط بأنها إيقاع الغير في الغلط، بغير حق، وهي مذمومة شرعا.

5- وأن الغلط والخطأ قريبان جدا. ومن العلماء من فرّق بينهما فروقا لم يتبيّن للباحث وجهُها، ولا ظهَر له أثرُها في موضوع هذه الرسالة على الأقل.

6- وأن الغلط والوهم يفرّق بينهما بحسب حركة الهاء، فأما ساكن الهاء فسببٌ للغلط، وأما مفتوحُها فهو أخصّ مطلقا من الغلط، لأنه خاص بالحساب.

7- وأن الغلط والسهو بينهما أيضا علاقة السببية، فالسهو الذي هو الذهول عن معلومٍ سببٌ من أسباب الغلط في التصوّر أو الحكم.

المبحث الثاني:

التعريف بالاستدلال المصلحي.

وتحت هذا المبحث أربعة مطالب :

المطلب الأول: تعريف الاستدلال لغة واصطلاحا.

المطلب الثاني: تعريف المصلحة لغة واصطلاحا.

المطلب الثالث: المقصود بالاستدلال المصلحي، وعلاقته بالأدلة الشرعية

المطلب الرابع: العلاقة بين مصطلحي المصلحي والمقاصدي

المطلب الأول: تعريف الاستدلال لغة واصطلاحًا.

وتحته فرعان:

الفرع الأول: تعريف الاستدلال لغة:

الفرع الثاني: تعريف الاستدلال اصطلاحا.

الفرع الأول: تعريف الاستدلال لغة:

الاستدلال: استفعال من **الدليل**، بمعنى طلبِه.[1] وهو مصدر (استدلّ)، على وزن (استَفعَل). وأشهر معاني هذا الوزن: الطلبُ، حقيقةً كان أو مجازاً [2].

ونحتاج هنا أن نعرف الدليل لغة واصطلاحا.

فأما لغة فالدَليل: عند أهل اللغة يطلق على شيئين: المُرشِد إلى الطّرِيق، والأمارَة في الشيء.[3] ومنه قوله تعالى يصف الظِلَّ: {ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا} [الفرقان: 45]. أي جعَل الشمسَ علامةً وأمارةً على وجود الظل، ومرشدةً لوجه العبرة فيه، قال الطبري (ت 310): "لو لَمْ تَكن الشَّمس الّتي تَنسَخه لَمْ يُعلَم أنَّه شيءٌ، إذ كانت الأَشياء

1 يُنظر حاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع، دار الكتب العلمية، د ط (382/2).

2 يُنظر شذا العرف في فن الصرف، لأحمد الحملاوي، ت: مصطفى عبد العليم، مكتبة المعارف، الرياض، ط 1، 1422- 2001م (ص 35)

3 معجم مقاييس اللغة لابن فارس (2/ 259)

إنّما تُعرف بأضدَادها "[1]

وأمّا في الاصطلاح فالدليل: "كلّ أَمر صَحّ أَن يُتوَصَّل بِصحِيح النّظر فيه إِلى علم مَا لا يُعلم بالاضطرار " [2] ، أو " ما صحّ أن يُرشد إلى المطلوب الغائب عن الحواس " [3].

وعلى هذا يكون معنى **الاستدلال لغة**: (طلبُ ما فيه أمارة وإرشاد إلى إدراك أمر آخرَ مُراد).

الفرع الثاني: تعريف الاستدلال اصطلاحا.

الاستدلال عند الفقهاء والأصوليين يطلق باعتبارين: عامّ وخاص:[4]

2- أما الاعتبار العام: فهو طلب الدليل الشرعي للمسألة أيًّا كان، نَصّا أو إِجمَاعا أَو قِياسًا أَو غَيْرَه.

قال الباجيّ (ت 474) في حدوده: " الاستدلال هو التفكّر في المنظور فيه طلباً للعلم بما

---

1 جامع البيان عن تأويل آي القرآن لمحمد بن جرير الطبري، ت: عبد الله التركي، دار هجر، القاهرة، ط 1، 1422-2001م (462/17) وانظر الجواهر الحسان في تفسير القرآن، لعبد الرحمن بن مُحَمَّد الثعالبي، ت: علي معوض وعادل عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1418-1997م (211/4)

2 التلخيص في أصول الفقه، لعبد الملك بن عبد الله الجويني، ت عبد الله النبالي وبشير العمري، دار البشائر الإشلامية، بيروت، ط 1، 1417-1996م (1/ 115)، ومثله في: التحقيق والبيان بشرح البرهان، لعلي الأبياري، ت: علي بسام، دار الضياء، الكويت، ط 1، 1424-2013م (267/1)

3 كتاب الحدود في الأصول، لسليمان بن خلف الباجي، ت: مُحَمَّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1 1424-2003م (ص 103)

4 يُنظر الإحكام في أصول الأحكام، لعلي بن أبي علي الآمدي، ت: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، (4/ 118) وحاشية العطار على شرح المحلي، لجمع الجوامع (382/2) وبيان المختصر، لمحمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، ت: مُحَمَّد بقا، دار المدني، السعودية، ط 1، 1406-1986م (251/3)، والتحبير شرح التحرير، لعلي بن سليمان المرداوي، ت: عبد الرحمن الجبرين، دار الرشد، الرياض، ط 1، 1421-2000م (3739/8).

هو نظر فيه، أو لغلبة الظن إن كان ممّا طريقه غلبةُ الظنّ " [1]

فيشمل بهذا النظرَ في ما هو قطعيّ من الأدلة وما هو ظني[2]، وما هو نقلي وما هو عقلي.

وهذا كما ترى موافق للمعنى اللغوي، لأنه حينئذ طلبُ ما به الإرشاد إلى المراد، بل يمكن منع أن يكون هذا المعنى اصطلاحيا، لكن إنما ذكرته هنا لأعطف عليه الاعتبار الخاص.

3-وأما الاعتبار الخاص: فيعبّر الأصوليّون به عَن بعض الأدلة الشرعية الفرعية، مفردة أو مجموعة، ونجد تحت هذا مرتبتين:

الأولى: التعبير بالاستدلال عن دليل خاص بعينه، وهو المصالح المرسلة خاصة[3]، وسيأتي تعريفها والحديث عنها. ونُقل عن الإمام الشافعي (ت 204) أنه كان يسمِّي القياسَ استِدلالاً، قال الزركشي (ت 794): " لأنَّه فَحص ونظَر " [4].

الثانية: التعبير بالاستدلال عن الأدلة التي ليست بنص ولا إجماع ولا قياس، وهو اصطلاح المتأخرين،[5] كشرع مَن قبلنا والاستحسان والمصالح المرسلة وقول الصحابيّ والاستحسان

---

1 الحدود في الأصول للباجي (ص 41)

2 يرجّح الباجي رحمه الله بهذا عدمَ الحاجة إلى التفريق بين الدليل والأمارة بتخصيص الأول بما أدى إلى العلم والثاني بما أوصل إلى غلبة الظن، وقد ذكر قبل ذلك في حدّ (الدليل) (ص 38) بأن التفريق تنويعٌ قُصد به المبالغة.

3 كما صنع إمام الحرمين في البرهان (161/2) حيث سمّى الكتاب الرابع كتاب الاستدلال وعنى به القول بالمصالح المرسلة، كما يفهم من تقريره ومن شرح البرهان للأبياري المالكي. يُنظر التحقيق والبيان للأبياري (126/4).

4 البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدين بن بهادر الزركشي، دار الكتبي، ط 1، 1414-1994م (7/ 13) وهو نظير استعمال الشيرازي يُنظر التبصرة في أصول الفقه (ص 416)

5 يُنظر تعليق الدكتور علي بسام الجزائري على التحقيق والبيان في شرح البرهان (126/4) حاشية رقم 5.

والاستصحاب والاستقراء.[1] بل ويطلق عندهم على انتفاء الحكم لانتفاء دليله، المعبر عنه بالبراءة الأصلية. [2]

وتعريفه بهذا الاعتبار هو: "عبارة عن دليل لا يكون نصّا ولا إجماعا ولا قياسا" [3]

وقد أفاد وليّ الدين العراقيّ (ت 826) وجهَ تسميتهم هذا النوع مِن الأدلة بالاستدلال، فقال: " لأنّ كلّ ما ذُكِر فيه إنّما قاله عالِم بطريقِ الاستدلالِ والاستنباط، وليسَ له دليلٌ قطعيّ، ولا أجمعُوا عليه ".[4]

فالحاصلُ أنّ المرادَ بالاستدلال في استعمال الأصوليّين والفقهاء أمران:

1- طلبُ دليل المسألة، أو استعمالُه، قطعيّا كان الدليل أو ظنيا، وهو المعنى العامّ المطابق للمعنى اللغوي.

2- خصوص دليل معيّن، ولا يكون إلا ظنيّا، إما مرادا به القياس عند بعضهم أو المصالح المرسلة عند آخرين. وهو المعنى الخاص.

والذي أعنيه في عنوان هذه الأطروحة بـ (الاستدلال) هو الأول، ولذلك وصفته بالمصلحي، ولم أكتف بمصطلح (الاستدلال) الدال على المصالح المرسلة وإنما وصفته بـ

---

1 يُنظر البدر الطالع في حل جمع الجوامع، لمحمد بن أحمد المحلي، ت: مرتضى بن مُحَمَّد الداغستاني، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، ط 1، 1426-2007م (313/4) وتشنيف المسامع بشرح جمع الجوامع، لمحمد بن عبد الله الزركشي، ت: سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، دار قرطبة، القاهرة، ط 1، 1418-1998م (313/3) والإحكام في أصول الأحكام للآمدي (1/ 158) والتحبير شرح التحرير للمرداوي (3739/8)

2 يُنظر فصول البدائع في أصول الشرائع، لمحمد بن حمزة الفَنَري الرومي، ت: مُحَمَّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، ط 1، 1427-2006م (2/ 439).

3 الإحكام للآمدي (4/ 118) والبدر الطالع (315/4). وشرح التحرير للمرداوي (3739/8)

4 الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، لولي الدين أحمد بن عبد الرحيم العراقي، ت: مُحَمَّد حجازي، دار الكتب العلمية، ط 1، 1425-2004م (ص 636)

(المصلحي) لأن هذا الاصطلاح مهجور في الدراسات المعاصرة، أعني إطلاق (الاستدلال) على المصالح المرسلة، وعلى كلٍّ فالقضية اصطلاحية محضة.

المطلب الثاني: تعريف المصلحة لغة اصطلاحا.

وتحته فرعان:

الفرع الأول: تعريف المصلحة لغة

الفرع الثاني: تعريف المصلحة اصطلاحا.

الفرع الأول: تعريف المصلحة لغة

المَصلَحَة: واحدَةُ المصالِح. وهي مشتقة مِن الصَّلاح، ضد الفساد. وأصلَحَ الشيءَ بعدَ فسادِه: أقامَه. [1]

قال ابنُ فارس (ت 395): " الصاد واللام والحاء: أصل واحد، يدلُّ عَلى خِلاف الفَسادِ، يُقال: صلُح الشيء يصلُح صلوحاً، ويقال: صلَح بفتح اللام ".[2]

والمصلحة على وزن مفعلَة، فهي مَوضُوعة عَلى وَزن (اسم المكان)، كمقبَرة لمكان القبور، ومحبرة لمكان الحِبر. ونكتة ذلك الدلالةُ على قُوَّة الصّلاح في ما تُدّعى فيه (المصلحة)، قال

1 العين للخليل (3/ 117) القاموس المحيط (ص 229) والصحاح للجوهري (1/ 383)

2 معجم مقاييس اللغة لابن فارس (303/3)

الطاهرُ ابنُ عاشور (ت 1393): " ولذلك اشتُقَّ لها صِيغة المفعَلة الدالةِ على اسم المكان، الذي يكثُر فيه ما منه اشتقاقُه، وهو هنا مكان مجازيٌّ "[1]. يعني كما تقول العرب: (أرض مَسْبعة) لموضع كثرة السباع، و (مَذْأبة) لموضع كثرة الذئاب، وهكذا.[2]

الفرع الثاني: تعريف المصلحة اصطلاحا.

نجد تعريف " **المصلحة** " على قلة مَن عرّفها مِن الأصوليّين في أبحاث (الاستصلاح) أو (المصلحة المرسلة)، أو في الكلام على (شروط العلة) في ضمن مباحث القياس، عند الكلام على معنى (الوصف المناسِب) [3] ومن خلال تعريفاتهم لها نجد اعتبارين:[4]

1- اعتبارا ذاتيا:

فالمصلحة هي اللذة أو المنفعة مطلقا.[5] أو هي جلب نفع أو دفع ضر، كما عرّفها به العز ابن عبد السلام (ت 660) والإيجي (ت 905) وابن قدامة (ت 620).[6]

---

1 مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور، ت: مُحَمَّد الحبيب ابن خوجة، وزارة الأوقاف، قطر، 1425-2004م (3/ 200)

2 يُنظر شرح التسهيل لمحمد بن عبد الله ابن مالك الجياني، ت: عبد الرحمن السيد، ومُحَمَّد المختون، هجر، ط 1، 1410- 1990م (167/1)

3 يُنظر نظرية المصلحة، لحسين حامد حسان، مكتبة المتنبي، القاهرة، 1981م (ص5)

4 يُنظر الاستصلاح والمصالح المرسلة، لمصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، ط1، 1988م ص 39.

5 وانظر فصول البدائع في أصول الشرائع (2/ 345) وهذا تعريف مصطفى الزرقا في المرجع السابق. وقوله في التعريف (مطلقا) يعني: سواء كانت خاصة أو عامة، عاجلة أو آجلة، غالبة على ما قارنها من مفاسد أو مغلوبة.

6 يُنظر قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، لعز الدين عبد العزيز بن عبد السلام ت: نزيه حماد وعثمان ضميرية، دار القلم، دمشق، ط 4، 1431-2010م (15/1) وشرح مختصر المنتهى، لابن الحاجب لعضد الدين عبد الرحمن الإيجي، ت: مُحَمَّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1424-2004م (414/3) وروضة الناظر

2- اعتبارا شرعيا:

والمصلحة بهذا الاعتبار هي (المحافظَة على مقصُود الشَّرع).[1]

ومقصود الشرع من خلقه خمسةٌ: وهو أن يحفظ عليهم دينَهم وأنفسَهم وعقولَهم ونَسلَهم وأموالَهم[2]، فحفظ هذه الأمور مصلحة، وتفويتُها مفسدة [3]

فالاعتبار الأول لا شك في قصوره، لخلوّه عن النظر الشرعي، قال الأبياري (ت 618): " لسنا نعني بالمصلحة في هذا المكان مجردَ جلب منفعة ودفع مضرة وإنما نريد بها المحافظة على رعاية مقصود الشرع "[4] ويقول: " والمصلحة في الأصل عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة. ولم تبق على هذا الإطلاق عند الأصوليين وعلماء الشريعة، ولكن أريد بالمصلحة عندهم رعاية مقصود الشرع.. "[5].

ولأن العقول والأهواء تختلف في تحديد النافع والضار لأنفسها فضلا عن عموم الخليقة، ثم هي أشدّ اختلافا في تقدير الأنفع من النافع، والأفسد من الفاسد. قال الله تعالى: {وَلَوِ

وجنة المناظر، لعبد الله بن أحمد بن قدامة، ت: شعبان إسماعيل، مؤسسة الريان، بيروت، ط 1، 1419-1998م (1/ 478).

1 يُنظر المستصفى لمحمد بن مُحَمَّد الغزالي، ت: مُحَمَّد الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1417-1997م (416/1) والتحقيق والبيان في شرح البرهان للأبياري (131/4)

2 يُنظر المستصفى للغزالي (ص: 174)

3 يُنظر التحقيق والبيان في شرح البرهان للأبياري (131/4)

4 التحقيق والبيان (141/4)

5 التحقيق والبيان (119/3)

ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّ } [المؤمنون: 71]

وقد ذكر الشاطبي (ت 790) لتعريف المصالح اعتبارين قريبين مما سبق، لكن مِن جهة أخرى:

أحدهما: باعتبار مواقع وجودها، فقال: " أعني بالمصَالح ما يرجِعُ إلى قِيام حَياةِ الإنسانِ وتمام عيشه، ونَيله ما تقتَضيه أوصافه الشّهوانيَّة والعقليّة على الإطلاق، حتّى يكُونَ مُنعَّما علَى الإِطلاق" [1] وهذا يوافق تعريف المصالح بالاعتبار الأول.

ثانيهما: باعتبار تعلّق الخطاب الشرعيّ بها. قال: " فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعا "[2] فجعَل الشاطبي (ت 790) غالبية المصلحة على المفسدة شرطاً لاعتبارها شرعا، وهذا قريب من الاعتبار الثاني السابق. فإن كون المصلحة معتبرةً له شروطٌ منها ما ذكره هنا.

وسيأتي مبحث خاص بضوابط اعتبار المصلحة شرعا.

---

1 الموافقات في أصول الشريعة، لإبراهيم بن موسى الشاطبي، ت عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422- 2001 (20/2)، ونبه رحمه الله بعدها إلى أن هذا التصور للمصلحة لا وجود له بإطلاق، يعني لا بد أن يقترن بالمصلحة قدر من المفسدة يقل أو يكثر، ولكل صورة حكمها، وقد فصّله هناك. وإنما المقصود هنا استلال تعريف للمصحلة في اصطلاحهم.

2 المرجع السابق (21/2)

المطلب الثالث: المقصود بالاستدلال المصلحي، وعلاقته بالأدلة الشرعية.

الفرع الأول: المقصود بالاستدلال المصلحي.

إذا تبيّن معنى (الاستدلال) ومعنى (المصلحة) لغة واصطلاحا، أمكن تعريف المركب الوصفي (الاستدلال المصلحي)، الذي هو أحد ركني عنوان هذه الأطروحة.

لم أجد في كلام المتقدمين تعريفا له، إذ لم يستعمله إلا القليل منهم وبتعبير قريب، أعني عبارة (النظر المصلحي) أو (الاجتهاد المصلحي)[1]، وأول من رأيت له تعريفا هو الدكتور أحمد الريسوني[2]، فقد عرّف الاجتهاد المصلحي بأنه: (كلّ استدلال فقهي يراعَى فيه المصلحة الشرعية، سواء كانت المصلحة هي مستندَه الوحيد، أم كانت عنصرا مؤثرا في درك الحكم المفتى به).[3] وهو تعريف سديد لا غبار عليه.

وقوله: (يراعى فيه المصلحة الشرعية) إشارة إلى شروط اعتبارها في الشرع، وسيأتي

---

1 خاصة عند المالكية، يُنظر مثلا: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، لأبي العباس القرطبي، ت جماعة، دار ابن كثير، دمشق، ط 1، 1417-1996م (1/ 198)، والموافقات للشاطبي (4/ 290) ونفائس الأصول في شرح المحصول لأحمد بن إدريس القرافي، ت عادل عبد الموجود، مكتبة الباز، مكة المكرمة، ط 1، 1416-1995م (8/ 3617)، وانظر لغيرهم: شرح مختصر الروضة لنجم الدين سليمان الطوفي، ت: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط2، 1419 (3/ 216)

2 أحمد بن عبد السلام الريسوني، مواليد 1953م بمدينة القصر الكبير بالمملكة المغربية، تخرج بجامعة مُحَمَّد الخامس بالرباط، عمل بوزارة العدل، عين خبيرا أول لدى مجمع القه الإسلامي، ترأس حركة التوحيد والإصلاح بالمغرب مدةً، من مؤسّسي الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، مِن مؤلّفاته: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، يُنظر موقع الأستاذ أحمد الريسوني [javascript:affichedetail 372]

3 يُنظر أبحاث في الميدان، لأحمد الريسوني، دار الكلمة، القاهرة، ط 1، 1431-2010م (ص 74)

تفصيلها، إذ لا عبرة بمصلحة لم تزكّها تلك الشروط.

وقوله: (سواء كانت المصلحة هي مستنده الوحيد..) إشارة إلى وجوه الاستدلال المصلحي، أي النظر في المصلحة في الاستدلال الشرعي واستثمارها:

فقد يكون الاستدلال بالمصلحة وحدَها، بشروط اعتبارها، وذلك في ما لم يرد نص بخصوصه، ولا نظير له يقاس عليه قياسا أصوليا، وهو المصطلح عليه بالمصلحة المرسلة أو الاستصلاح.

وقد يكون النظر في المصلحة عنصرا من عناصر الاستدلال، لفهم ما ورد في الشريعة أو تأويله أو تصحيح العمل به، وغير ذلك من مسالك الاجتهاد وزوايا النظر الشرعي.

الفرع الثاني: علاقة الاستدلال المصلحي بالأدلة الشرعية.

وأما علاقة الاستدلال المصلحي بالأدلة الشرعية، فإن النظر الشرعي في المصلحة يصاحب جملة من المسالك الاستدلالية في الشريعة، خاصة المصادر المتعلقة بالاجتهاد بالرأي، وقد ذكر حسين حامد حسان[1] في (نظرية المصلحة) عشَرة مِن مسالك الاجتهاد لها تعلّق بالمصلحة، أهمّها: المصالح المرسلة وسد الذرائع والاستحسان والعرف.[2]

---

1 حسين حامد حسان: مواليد 1932 بمصر، تخرج بكلية الحقوق بجامعة القاهرة، ثم بجامعة الأزهر، رئس الجامعة الإسلامية العالمية في إسلام أباد، عمل مستشارا لعدة هيئات سياسية وعلمية ومصرفية في العالم الإسلامي، وساهم في حركة البنوك الإسلامية منذ إنشائها، كما شارك في إعداد قوانين توافق الشريعة الإسلامية في عدة دول، وترجمة عشرات الكتب الإسلامية إلى الروسية، من مصنفاته: نظرية المصلحة، نظرية التأمين العيني في الفقه الإسلامي، يُنظر الموقع الرسمي للدكتور حسين حامد [http://hh.mm-ss.com/cv.aspx]

2 يُنظر نظرية المصلحة لحسين حامد حسان (ص: ط)

وليس يعني هذا أن يكون النظرُ المصلحيّ مسلكًا مقابلا للمنصوص عليه دائما، بل قد نجد له موضعا في تفهّم بعض ما فيه نصٌّ مِن حيث التخصيص والتنزيل، فإنّ النقل والعقل – كما يذكر الشاطبي (ت790)– لا يستغني أحدهما عن الآخر، وإن كان النقل مقدّما ومتبوعا، وسيأتي مطلب خاص لبيان علاقة النص بالمصلحة ومعنى تخصيصه بها وشواهد ذلك من الشريعة وتصرفات الصحابة ومن بعدهم من الأئمة.

تلك الأدلة العقلية التي لها تعلق بالاستدلال المصلحي، لا يسع المقام لإفرادها بالتعريف والحجية وذكر خلاف الأصوليّين في الاحتجاج بها وشروط ذلك الاحتجاج [1]، لكن سيأتي بعض ذلك كلّما ظهرت حاجة لبيان مصطلح منها في خلال تفصيل مثارات الغلط في النظر المصلحي. إلا ما كان من المصالح المرسلة لكونها ألصق تلك الطرق بالنظر المصلحي، فقد عقدت مبحثا لبيان معناها وحجيتها.

المطلب الرابع: العلاقة بين مصطلحي: المصلحي والمقاصدي.

إذا كان الاستدلال المصلحي منسوبا إلى مصطلح (المصالح) كما سبق، فإن الاستدلال المقاصدي منسوب إلى (المقاصد)، والمصالح والمقاصد مصطلحان متآخيان متقارنان في كثير من كلام العلماء وبحوثهم في هذا الشأن، أعني قضايا المصلحة والمفسدة ومقاصد الشريعة،

1 وقد كثرت الكتابة فيها عند القدامى والمعاصرين. منها : مصادر التشريع في ما لا نص فيه ، لعبد الوهاب خلاف ، دار القلم الكويت ، ط1 ، 1413- 1993م، وأثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي ، لشيخنا مصطفى البغا ، دار البخاري ، دمشق ، دت . وأدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها، لعبد العزيز الربيعة ، منشور في شبكة الألوكة [https://www.alukah.net/library/0/131747/] كما أفردت لكل دليل منها تأصيلا وتطبيقا رسائل علمية يعسر تعدادها.

حتى يكاد الذهن يطابق بينهما، سواء مِن حيث الدلالة أو التعبير.

ولم أجِد من الكاتِبين في الموضوع المصالحي أو المقاصدي على كثرتهم عنايةً بتحرير العلاقة بين المصطلحين، إلا قليلا.[1]

بل منهم من صرّح بتطابقهما [2]، ومنهم من قارب كما فعل الريسوني حين قال: " مفهوم المصالح الشرعية يكاد يكون مطابقا لمفهوم المقاصد الشرعية، فكل مصلحة شرعية هي مقصد شرعي وكل مقصد شرعي منطوٍ على مصلحة شرعية أو مصالح." [3]

والتطابق ظاهر من تعبير ابن الحاجب (ت 646) في " المختصر" حين تكلّم على المناسب من مسالك العلة فقال في تعريفه: (ما يصلح أن يكون مقصودا، من حصول مصلحة أو دفع مفسدة) [4]، فإن قوله (مِن حصول..) بيان لقوله (مقصودا)[5]، ويزيد ذلك

---

1 ممن اعتنى بذلك: الخادمي في الاجتهاد المقاصدي، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1431-2010م (ص 133) وأحمد الريسوني في أبحاث في الميدان (ص 91)، وفيصل بن عامر الذويبي في المصلحة عند الأصوليين، دار ابن الجوزي، الدمام، ط 1، 1437 (ص 124).

2 كما فعل الدكتور الخادمي، عندما بحَث في العلاقة بينهما فقال: " فإن المقاصد هي نفسها المصالح الشرعية " في بحث (تعريف مقاصد الشريعة الإسلامية) منشور له في موقع (الملتقى الفقهي). أحد مواقع مؤسسة رسالة الإسلام، بإشراف الدكتور عبد العزيز الفوزان. وقال في ضوابط الاجتهاد المقاصدي: " وضوابط المقصد المعتبر في الاجتهاد هي نفسها ضوابط المصلحة باختلاف أنواعها " الاجتهاد المقاصدي للخادمي (ص 133)، وكذا فعل رفيق يونس المصري في: الأزمة المالية العالمية هل نجد لها في الإسلام حلاّ؟ دار القلم، دمشق، ط 1، 1431-2010م (ص 319).

3 أبحاث في الميدان، لأحمد الريسوني (ص 91)

4 مختصر منتهى السول والأمل في علمي الأصول الجدل، لعمرو بن عثمان ابن الحاجب، ت: نذير حمادو، دار ابن حزم، ط 1، 1427-2006م (1085/2)

5 كما في حل العُقد والعقَل مِن مختصر منتهى السول والأمل، للشريف الحسن بن مُحَمَّد الأستراباذي، ت: علي بن مُحَمَّد باروم (من كتاب العامّ إلى آخره)، 1422-2001م (730/2).

تأكيدا أنه بعد ذلك تكلم على أنواع المصالح ومكمّلاتها فعبر بقوله: (والمقاصد ضربان)[1].

بينما نجد غير هؤلاء قد ميز بينهما في المفهوم، كالغزالي والعز بن عبد السلام والشاطبي.

فالغزاليّ (ت 505) أشار إلى هذا التمييز عند أول تعريف له للمصلحة، حين رد تعريفها بجلب مَنفعة أو دَفع مَضرّة، بسبب أن هذا الأخير من مَقاصد الخَلق، واختار أن المصلحة المقصودة عند الفقهاء هي: ما قصد الشرع رعايته بشرعه.

والعز بن عبد السلام (ت 660) يشير أيضا في بعض مقدمات كتابه القواعد الكبرى، إلى هذا التفريق حيث قال: " ومعظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها "[2]، فجعل المصالح معظم المقاصد لا جميعها.

كما أشار إلى هذا التمايز بين المصالح والمقاصد الشاطبيُّ (ت 790) رحمه الله حين تكلم على مقاصد الشرع من التكليف بهذه الشريعة، فقد ذكر عدة مقاصد، أوّلهُا قصده تعالى بوضعها مصالح العباد. قال: " وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العادل والآجل معا "، ثم برهن على ذلك بالاستقراء المفيد للعلم.[3]

فالذي ظهر للباحث أنّ مفهوم "المصلحة" بعضُ مفهوم " المقاصد" [4]، إذا نَسبنا المصالح

---

1 مختصر منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل، لابن الحاجب (1089/2)

2 قواعد الأحكام لابن عبد السلام (1/ 11)

3 الموفقات للشاطبي (4،5/2). ولا يشكل على هذا أن الشاطبيّ رحمه الله قسم المقاصد التي ينظر فيها إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلفين، كما في (3/2) فجعل للمكلفين أيضا مقاصد. فإن مراده بمقاصد المكلّفين ما يتعلق بنياتهم في الأعمال وما يترتب عليها من حبوط العمل أو ترتّب الفساد، والذي نحن فيه هو ما يتعلق بقصد الله تعالى من أحكام شرعه.

4 إذا خصّصنا المراد بالمقاصد هنا بمقاصد الشارع، لا مقاصد المكلفين. فإنّها بهذا المفهوم مخالفة تماما للمصالح، وقد تنبّه لذلك فيصل الذويبي في: المصلحة عند الأصوليين ص 125.

إلى المخلوق، والمقاصد إلى الخالق، كما هو المفروض هنا، أي أنّ مَصالِح المخلوق بعضُ مقاصد الخالق سبحانه،[1] لكنْ لقُرب مدلولهما بالنسبة للعباد أو اتحادهما في الدلالة على حكمة الشريعة وسموّها التبس الفرق بينهما أو تُنوسي.

ويمكن تجلية هذه العلاقة بينهما، ببيان أن أداة التعريف "ال" في (المصلحة) و(المقصد) الشرعيّين عوضٌ عن إضافة[2]، يمكن تقديرُه في المصالح بـ: (مصالح المخلوق)، وفي المقاصد بـ: (مقاصد الخالق) سبحانه. وقرينة هذا التقدير ما يقوم في ذهن الفقيه أو الأصولي عند استعماله لهذين المصطلحين.

وعندئذ يمكن فهم أن مصالح المكلفين بعض مقاصد الخالِق سبحانه. قال تعالى: {يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡ} [النساء: 28] فإرادته تعالى مقصِده، والتخفيف عنّا (مصلحتُنا).

فمصلحة المكلف جزء من مقاصد الشرع من دينه، فإنّ الله تعالى شرع الشرائع لإقامة عباده على طريق العبودية له تعالى، لأن ذلك مصلحتهم في الدنيا والآخرة، كما هو مقرّر في محاسن هذه الشريعة ومقاصدها، قال تعالى: {وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ} [الذاريات: 56] وفي ضِمن ذلك مصلحة العباد في دينهم ودنياهم. ولا يمكن أحدا أن يحيط بمقاصد الخالق تعالى، فيحصرها في مصالح الخلق، إذ {لَا يُسۡـَٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ وَهُمۡ

1 وبعد كتابة هذا اطلعت على مثل الذي ظهر لي في: موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين، لصالح الدميجي، مركز البيان، الرياض، ط 1، 1433 (ص 567)، حيث رجح أن المصلحة بعض المقاصد. لكن دون تفصيل كالذي هنا.

2 على قول جماعة من النحويين ممن أجاز نيابة (ال) عن المضاف إليه، بتفصيل، ومثلوا له بقوله تعالى: {فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى}[النازعات: 41] أي مأواه. يراجَع مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لابن هشام مع حاشية الدسوقي ت: أحمد عناية. ط 1. 2009/1430 دار إحياء التراث العربي (145/1).

يُسْـَٔلُونَ} [الأنبياء: 23].

فيمكن القول إذَن: إن المصلحة الشرعية ترجع بالانتساب إلى العباد، والمقاصد الشرعية ترجع إلى قاصدها، وهو الله تعالى.

وخلاصة هذا أن مفهوم الاستدلال المصلحي هو مفهوم الاستدلال المقاصدي نفسه، من حيث نوع الاستدلال الفقهي ومنهجه، وإنما الفرق في ما يضاف إليه كلٌّ من مصطلَحي (المصالح)و(المقاصد)، فالمصالح مصالح المخلوق، والمقاصد مقاصد الخالق سبحانه والله أعلم.

الفَصل الأول:

مَعالم الاستِدلال المصلَحيّ

وتحته مبحثان:

المبحث الأول: معالم الاستدلال الشرعيّ العامّ.

المبحث الثاني: معالم الاستِدلال المصلَحيّ.

المبحث الأول:

معالم الاستِدلال الشرعي العام

وتحت هذا المبحث مطلبان:

المطلب الأول: وصف الاستدلال الشرعي العام.

المطلب الثاني: تعداد معالم الاستدلال الشرعي.

المطلب الأول: وصف الاستدلال الشرعي العامّ.

لما كان الاستدلال المصلحيّ جزءا مِن الاستدلال الشرعي، يختص باعتماد المصلحة مكوّنا رئيسا في الاستدلال، رغبت في التقديم بمطلب عن الاستدلال الشرعيّ، لبيان طريقته ومعالمه، قبل الخوض في خصوص الاستدلال المصلحي، من باب الإجمال قبل التفصيل.

فأقول: الاستدلال الشرعي تحكُمه قواعد وضوابط، يُعنى بها الدرسُ الأصولي، في أهمّ أقطابه، أعني: طرق استثمار الأحكام من النصوص، أو طرق الدلالة، أو دلالات الألفاظ.

وهي مجموعة مِن القواعد الأصولية، اللغوية والشرعية، يتعيّن مراعاتُها في كلِّ عملية استدلال شرعي.

وأصلُ هذه المعالم ما دلّ عليه القرآن الكريم والسنة النبويّة في خصوص طلب أحكام الله تعالى، ثمّ ما جرى عليه الخلفاء الراشدون والأئمة المتبّعون بعدهم في اجتهاداتهم وقضائهم، فهذه ثلاث مرتكزات في ثلاثة أفرع:

الفرع الأول: أما دلالة القرآن الكريم على ذلك:

فقد قال الله تَعالى: {ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ} [الأعراف: 3]، وقال ﷻ:{يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَـٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا} [النساء: 59] وهي أعمُّ دليل على أصول الأدلة الشرعية، أعني

الكتابَ والسنة والإجماع والقياس[1]. ويقول سبحانَه فِي خصُوص اتّباع سنّة نبيه ﷺ في مجال التشريع: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا} [النساء: 65]

الفرع الثاني: وأما دلالة السنّة الشريفَة على ذلك:

فمَا أكثرَ ما كانَ النبيّ ﷺ يُوجّه أصحابَه إلى طريق معرفة حكم الله تعالى مِن وُجوهِه، ويُصوّب مصيبهم، ويردّ مخطئهم.

فمِن أشهر ذلك وصيّةُ النبيّ ﷺ لمعاذٍ ﷺ حينَ أرسلَه إلى اليمن. فَقَالَ له ﷺ: " كيف تقضي؟"، فقال: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: " فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟"، قَالَ: فبسنّة رسول الله ﷺ قال: " فإن لَم يكن في سُنَّة رسول الله ﷺ؟ "، قَالَ: أجتهِد رأيي، قال: " الحمد للَّه الّذي وفّق رسولَ رسولِ الله "[2]. فقد صدّق النبيّ ﷺ معاذا ﷺ في ما سلكه مِن طريق الاستدلال في ما يَعرض له مِن القضايا، بعد أن اختبرَه.

---

1 يُنظر أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لمحمد الأمين بن مُحَمَّد الشنقيطي، دار الفكر، بيروت، 1415–1995م (1/ 245) وعلم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف، الدار المتحدة، دمشق، ط 16، 1992م (ص 21)

2 رواه أحمد في المسند برقم 22007 وأبو داود برقم 3592 والترمذي برقم 1327 وقال: (هذا حَديث لا نعرفه إلّا من هذا الوجه وليس إسنادُه عندِي بمتصِل). وعلّته جهالة أصحاب معاذ ﷺ ثم إرسالهم للحديث وهم تابعيّون، قال ابنُ الجوزيّ: " هَذَا حَدِيث لا يصحّ، وإن كان الفقهاء كلهم يذكرونَه فِي كتبهم ويعتمدون عليه، ولَعمري إن كان معناه صحيحًا " العِلل المتناهية في الأحاديث الواهية، لعبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، ت: إرشاد الحق الأثري، دار الكتب العلمية، ط 1، 1403-1983م (2/ 758):، وقال الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه (1/ 473): " وإن كانت هذه الأحَاديث لا تَثبتُ من جهَة الإسنادِ، لكن لمّا تَلقّتها الكافَّة عن الكافَّة غَنوا بصحَّتها عندهم عن طَلَب الإسنادِ لها، فَكذَلك حدِيث معاذ، لَمّا احتجُّوا به جَميعا غنوا عن طلَب الإسنادِ ".

ومِن ذلك عُدولُه ﷺ في بعض فتاوِيه لأصحابه عن الجواب الصريح إلى الإحالة على مأخَذ الحكم، ليَفهم ﷺ السائل أنّ الحكم ممكنُ النزّع مِن دليلٍ معلوم لدَيه، ولهذا شواهد:

1. منها جوابه ﷺ لعُمر ﷺ حين سأله عن قُبلة الصائم، فقال له النبي ﷺ: " أرَأيتَ لَو تمضمَضتَ بِمَاء وأنتَ صائِم ؟ " فقال عُمر: لا بَأس بذلكَ. فقالَ ﷺ: " فمَهْ " [1]. أي ففِيمَ السؤال؟ أو كُفّ عن السؤال.

2. ومنها جوابه ﷺ لبعض الصحابة حين سألوه عَن بيع الرُّطَب بالتَّمر، وقد علِموا النهيَ عن بيعِ التمر بالتمر إلا متماثِلا، فقال لهم ﷺ: " أينقُص الرطَب إذا يبَس؟ " قالوا: نعم. فنهاهم عن ذلك.[2]

فأومَأ ﷺ إلى علة النهي عن ذلك، ليفهموا مناط الحكم.

الفرع الثالث: وأما ما جرى عليه الخلفاء الراشدون ومَن تبعهم مِن الأئمّة المفتِين:

فقد نُقل عنهم في ذلك رسائل ومخاطبات، وقضايا وتصرّفات، من أشهر ذلك:

1- رسالة أمير المؤمنين عمر ﷺ إلى شُريح القاضي: "إن جاءكَ شيء في كتاب الله فاقض به ولا تَلفِتك عنه الرجال، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله فانظر سنة رسول الله ﷺ فاقض بها، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ولم يكن فيه

---

1 أخرجه أحمد في المسند برقم 138، وأبو داود في كتاب الصوم باب القبلة للصائم برقم 2385، وابنُ حبان في صحيحه (313/8) وقال الألباني في صحيح أبي داوود (7/ 147):" إسناده جيد على شرط مسلم ".

2 رواه مالك في الموطأ في كتاب البيوع باب ما يكره من بيع التمر، برقم 1360. وأبو داود في كتاب البيوع باب في التمر بالتمر برقم 3359 والترمذيّ في كتاب البيوع باب ما جاء في المحاقلة والمزابنة، برقم 1225، وقال: حسن صحيح، وقال ابن حجر في التلخيص الحبير (9/3): " وقد اعتمَده مالك مع شدة انتقاده ".

سنة من رسول الله ﷺ، فانظُر ما اجتمع عليه الناسُ فخُذ به، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ولم يكن في سنة رسول الله ﷺ ولم يتكلم فيه أحَد قبلَك فاختَر أيّ الأمرَين شئتَ إن شئت أن تجتهد برأيك ثم تقدّم فتقدّم، وإن شئت أن تتأخّر فتأخَّر، ولا أرى التأخّر إلاّ خيرًا لكَ "[1].

2- ورسالته ﷺ أيضا إلى أبي موسى الأشعري ﷺ، وفيها: " فافهم إذا أُدلي إليك، فإنه لا يَنفع تكلّمٌ بحق لا نفاذَ له، .. الفهمَ الفهم فيما يختلج في صدرك، ممّا لم يبلغك في القرآن والسنة، فتعرّف الأمثال والأشباه، ثم قِس الأمورَ عند ذلك، واعمَد إلى أحبّها إلى الله، وأشبهِها فيما ترى " [2]

3- ومن ذلك وصية عبد الله ابنِ مسعود ﷺ لأصحابه، حين قال لهم: " قَد أتى علينا زمانٌ وما نُسأل وما نحن هناك، وإن الله قدَّر أن بلغتُ ما تَرَون، فإذا سُئلتم عَن شيء فانظروا في كتاب الله، فإن لم تجدوه في كتاب الله ففي سنة رسول الله، فإن لم تجدوه في سنةِ رسول الله فما أجمع عليه المسلمون، فإن لم يكن فيما اجتمع عليه المسلمون فاجتهد رأيَك، ولا تقُل: إنّي أخاف وأخشَى، فإنّ الحلال بيّن والحرام بيّن، وبَينَ ذلك أمورٌ مشتبهة، فدَع ما

---

1 الأثر أخرجَه الدارمي في مقدمة مسنده باب الفتيا وما فيه مِن الشدّة برقم 169، والنسائي في السنن الكبرى في كتاب القضاء باب الحكم بما اتفق عليه أهل العلم برقم 5911 ولفظه (فاقض بما قضى به الصالحون)، والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه (421/1) وابن عبد البر في جامع بيان العلم (70/2).

2 هذه الرسالة رواها البيهقي في السنن الصغير (4/ 133) والدارقطني في سننه (206/4) في كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري. وانظر نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية للزيلعي (103/4)، والتلخيص الحبير لابن حجر (4/ 358)، وقال ابن القيم: " هذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول وبنوا عليه أصول الأحكام والشهادة "، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، السعودية، ط 1، 1423 (163/2) ومثله في منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، لأحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، ت مُحَمَّد سالم، جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود، الرياض، ط 1، 1406-1986م (71/6).

يَريبُك إلى ما لا يَريبك".[1]

4- ومن ذلك رسالة الخليفة عمَر بن عبد العزيز إلى عروة بن الزبير قال: " كتبتَ إليّ تسألني عن القضاء بين الناس، وإنّ رأس القضاء اتباعُ ما في كتاب الله ثم القضاء بسنة رسول الله ﷺ ثم بحُكم أئمة الهدَى ثم استشارة ذوي العلم والرأي" [2].

كما نُقل عَن جمع منهم التحذيرُ مِن أسباب الغلَط في النظر الشرعي عموماً، بترك اعتماد الطريقة التي سار عليها المتقدّمون، مما سبقَ حكايته.

مِن ذلك ما روي عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ﷺ أنّه قال: " مَن أحدَث رأيًا ليس في كتاب الله، ولَم تَمض بِه سنّةٌ مِن رسول الله ﷺ لَم يدرِ على ما هوَ منه إذا لَقي الله عزّ وجل " [3]

ومنها ما نقل عن جابِر بن زيد أنّ ابن عمَر ﷺ لقِيهُ فِي الطّواف فقالَ له: " يا أبا الشّعثاء إنّكَ من فُقهاء البصرة فلا تُفت إلّا بقرآن ناطِق أو سُنّة ماضيَة، فإنَّكَ إن فَعلتَ غَير ذلك، هلَكتَ وأهلَكتَ " [4].

1 أخرجه الدارميّ في سننه باب الفتيا وما فيه من الشدة برقم 171 (269/1)، والبيهقي في السنن الكبرى في باب ما يقضي به القاضي ويفتي به المفتي (115/10).

2 رواها ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (1/ 756)

3 رواه الدارمي في باب الفتيا وما فيه من الشدة برقم 160، والبيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى باب مَن له الفتوى والحكم برقم 190. والخطيب في الفقيه والمتفقه (485/1).

4 رواه الدارمي في باب الفتيا وما فيه من الشدة برقم 166.

المطلب الثاني: معالِم الاستدلال الشرعيّ.

يتبين مما سبق من الآثار الشريفة أن للاستدلال الشرعيّ معالم تميّزه تمام التمييز عَن كل استدلال مخالف له، وهذه أهم تلك المعالم[1] وما يلزم عنها، في أفرع :

الفرع الأول: تقديم الأدلة السمعية:

فالحكم الشرعي إذا ورد السمع به في القرآن أو السنة قدّم في الاستدلال على اجتهاد الرأي، لأنّهما مَصدر الأحكام وأصلُ حجّية الأدلة كافّة، وأخذَ الحكم منهما هو العزيمةُ في طلب أحكام الدين، وإنما الإلحاق بهما بالقياس عليهما ضرورةٌ يبيحها غياب النص الخاص بالواقعة، كما قال الإمام الشافعيُّ (ت 204) عن منزلة القياس: " ولكنها منزلةُ ضرورة، لأنه لا يحل القياسُ والخبرُ موجودٌ، كما يكون التيمم طهارةً في السفر عند الإعواز من الماء " وعن الإمام أحمد (ت 241): "وما تصنع بالقياس وفي الحديث ما يغنيك عنه؟ "[2] وقال الشافعي (ت 204): " ولا يكون لأحدٍ أن يَقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله مِن السّنن "[3].

ويلزم عن هذا المعلَم بطلانُ الاجتهاد -بمعنى الإلحاق- في ما ورد فيه نصٌّ خاص من الوقائع، فإنَّ الاجتهاد في أحكام الشريعة بمعنى الإلحاقِ ضرورةٌ يبرّرها غيابُ النصّ الخاص عن عِلم المجتهد. والاجتهاد في مورد النص إن وافق السمع أغنى السمعُ عنه، وإن خالفه بطل، ولذلك يسمَّى عند الأصوليين بفاسد الاعتبار.[1] ولذلك وجَب بذلُ الجهد في العثور

---

1 مَع لفت النظر إلى أن المقصود بهذا المطلب وضع اليد على ما اشتهر واستقرَّ الاتفاقُ عليه مِن طرائق العلماء مِن فجر الشريعة إلى عصرنا في عملية الاجتهاد والاستدلال للأحكام، دون عناية بأدلة الحجيّة وتحرير الخلاف في تفاصيله.

2 حكاه الزركشي في البحر المحيط في أصول الفقه (7/ 46)

3 الرسالة، لمحمد بن إدريس الشافعي، ت: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط 1، 1358-1940م (599)

على السمع قبل طَرق باب غيره من مظانّ الأحكام.[2] قال الجصاص (ت 370): " وكذلك كان أمر سائر الصحابة والتابعين ومن بعدهم إنما كانوا يفزعون إلى النظر والاستدلال عند عدم النصوص، ولم يحك عن أحد منهم مقابلة النص بالقياس ولا معارضته بالاجتهاد"[3]

وقد ورَد عن السلَف ما ظاهره رد الرأي بإطلاق، ولزوم (لا أدري) بعد عوَز النصوص في المسائل، كما قال عبد الله بن عمر ﷺ: " العلم ثلاثة أشياء: كتاب ناطقٌ، وسنّةٌ ماضِية، ولا أدري" [4]. وقال أبو سلَمة للحَسن البصريّ: (بلغَني أنّك تفتي برأيك! فلا تفتِ برأيك، إلّا أَن تَكون سُنَّةٌ عن رسولِ الله ﷺ أو كتَاب مُنزل) [5]. وقال الشَّعبيّ: (ما حَدَّثُوكَ عن رَسُولِ

---

1 يذكرون ذلك في ضمن نواقض العلة. قال الزركشي في البحر المحيط في أصول الفقه (7/ 398): " فساد الاعتبار وهو بيان أن القياس لا يمكن اعتباره في هذا الحكم، لا لفساد فيه، بل لمخالفته النص أو الإجماع ". وانظر الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (4/ 72)

2 في المسودة لآل تيمية تحت فصل (هل يجوز الحكم بالقياس قبل الطلب التام للنصوص؟) ذكر تحتَه ثلاث صوَر بحسب قطع المجتهد بوجُود نص في المسألة وعدم قطعه، قال: " أحدها: الحكم به قبل طلبه من النصوص المعروفة، وهذا لا يجوز بلا تردد. الثانية: الحكم به قبل الطلب من نصوص لا يعرفها مع رجاء الوجود لو طلبها، فهذه طريقة (الحنفية) يقتضي جوازه، ومذهب الشافعي وأحمد وفقهاء الحديث أنه لا يجوز، ولهذا جعلوا القياس بمنزلة التيمّم، وهم لا يجيزون التيمم إلا إذا غلب على الظن عدم الماء، فكذا النص، وهو معنى قول أحمد: ما تصنع بالقياس وفى الحديث ما يغنيك عنه؟ .. الثالثة: إذا أيِس من الظفر بنصٍّ بحيث يغلب على ظنه عدمه، فهنا يجوز بلا تردد ". المسوّدة في أصول الفقه، لآل تيمية، ت:أحمد الذروي. دار الفضيلة. ط1. 1422/2001م (713/2)

3 الفصول في الأصول، لأحمد بن علي الرازي الجصاص، ت: عجيل النشمي، وزارة الأوقاف الكويتية، ط 2، 1414-1994م (2/ 319).

4 رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (1/ 753)، وهذا التقسيم للعلم يخيّل أن (لا أدري) عندهم أصل من أصول الفتوى، قال مالك: سمعتُ ابن هرمز يقول: ينبغي للعالم أن يُورث جلساءه من بعده (لا أدري) حتى يكون ذلك أصلًا في أيديهم يفزعون إليه " إعلام الموقعين لابن القيم (3/ 443).

5 رواه الدارمي في سننه باب الفتيا وما فيه من الشدة برقم 165

اللَّهِ ﷺ فخُذ به، وما قالوه برأيهم فألقه في الحشّ)[1].

وهذه الأقوال في ذمّ الرأي بإطلاق خرجَت -بلا شكّ- مخرجَ المبالغة في تَسييد الوحيِ في القضايا الشرعية، وتأصِيلِ الردّ إليه، أو مخرجَ التحذير ممّن يتسوَّر الفتوى وصنعةَ الفقه قبل تمكُّنه مِن مَعرفة النصوص معرفةً كافية، وإلاّ فقد أرشد الوحيُ نفسُه إلى الاجتهاد بالرأي في ما لا نصَّ فيه، اجتهادا محكوما ومؤطّرا بالوحي نَفسِه، كما سبَق في رسالة عمر ﷺ إلى أبي موسى ﷺ، وغيرها[2].

الفرع الثاني: تثبيت النقل:

فلا بدّ مِن صحَّة النقل في الدليل النقلي، وهذا يختصّ بنقل السنة النبوية، إذ قَد كُفيَت هذه الأمة صحةَ النقل في النص القرآنيّ، بما تفضّل الله تعالى به على هذه الأمة مِن حفظ كتابه حِفظا لا يخالجه رَيب، قال سبحانه: {إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ} [الحجر: 9] ولم يترك لها أمرَ رعايته شأن الأمم السابقة التي كلّفت بحفظ كتابها، كما قال سبحانه: {بِمَا ٱسۡتُحۡفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُواْ عَلَيۡهِ شُهَدَآءَ} [المائدة: 44] فضيّعوه أيّما تضييع.[3]

وقد أجمع العلماء على ثبوت كل آية وجملة وحَرف مِن هذه المصاحف التي بين أيدي

---

1 رواه الدارمي في باب الفتيا وما فيه من الشدة برقم 206. والحُش: البستانُ وموضعُ قضاء الحاجة. يُنظر مختار الصحاح للجوهري مادة (حشش).

2 راجع في الاجتهاد بالرأي: الفقيه والمتفقّه (490/1) وجامع بيان العلم وفضله (844/2)، وكتاب مصادر التشريع في ما لا نص فيه لعبد الوهاب خلاف، دار القلم الكويت، ط1، 1413-1993م، والمناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي لفتحي الدريني، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، ط 3، 1434-2013م، وتفسير قول الله تعالى: {ففهَّمنَاها سليمان} من أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن، لمحمد الأمين الشنقيطي (172/4) فقد أطال النفس في تأصيل الاجتهاد بالرأي ورد على من أنكره في الدين.

3 يُنظر لهذه المقارنة: المحرر الوجيز لابن عطية (196/2) والتسهيل لابن جزي (416/1)

المسلمين، المبدوءة بسورة (الفاتحة) والمختومة بسورة (الناس).[1] لكن تنازعوا في إلحاق بعض الحروف المنقولة المخالِفةِ لرَسم المصحف الإمام، مما عُرف بعد بالقراءَة الشاذّة، أو القراءة التفسيرية. وقد أثّر ذلك في بعض الاختيارات الفقهية.[2]

وأما السنّة التي هِي أقوال النبي ﷺ وأفعاله وأحواله، فقَد وقع في نقلها ما وقع مِن غلَط ووَهم ووَضع، مما دعا العلماء مِن وقتٍ مبكّر إلى أن يطلبوا الإسناد لها أوّلا ثم يقيدوه ثانيا. قال ابنُ عبّاس ﷺ: " إنا كنّا مرة إذا سمعنا رجلا يقول: قال رسول الله ﷺ ابتدرَتْهُ أبصارُنا وأصغَينا إليه بآذانِنا، فلما رَكِب الناسُ الصَّعبَ والذَّلول لم نأخُذ مِن الناس إلا ما نَعرف" [3]، وقال ابنُ سيرين[4]: " لم يَكونوا يسألُون عَن الإسنَاد فلمَّا وقَعت الفِتنَة قيل: سمُّوا لنا رجالكم، فيُنظر إلى أهل السّنة فيؤخَذ حديثهم ويُنظر إلى أهل البدع فلا يؤخَذ حديثُهم " [5]

وقد أثّر هذا النقد للمرويّات وما يتضمّنه مِن تثبُّت في عدالة الرواة وضبطهم ومرويّاتهم ثم تفاوتِ شروط الأئمة في قبول الأخبار، في كثير من الاختيارات الفقهية.[6] ولا يعني قبولُ بعض الأئمة للمراسيل والأخبار الضعيفة أو تقديمُها على الرأي والقياس طَعنا أو خلافا في

---

1 انظر فضائل القرآن، للقاسم بن سلاّم الهروي (ص 325)، ت جماعة، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1415-1995م

2 قد أُلّفت رسائلُ في هذا الموضوع. منها: القراءات وأثرها في التفسير والأحكام، لمحمد بن عمر بازمول، دار الهجرة، الرياض، ط 1، 1417-1996م. والقراءة الشاذة عند الأصوليين وأثرها في اختلاف الفقهاء، لمحمود صلاح مُحَمَّد فروخ، كلية الشريعة في غزة سنة 1431-2010م. إضافة إلى بحوث ومقالات.

3 رواه مسلم في مقدمة صحيحه (13/1).

4 وقد كان ابن سيرين رحمه الله أول من فتّش في الأسانيد، كما في شرح علل الترمذي، لابن رجب الحنبلي، ت: همام سعيد، مكتبة المنار، الزرقاء الأردن، ط 1، 1407-1987م (355/1)

5 أخرجه مسلم في مقدمة صحيحه (15/1)

6 يُنظر آراء الفقهاء وشروط الأئمة في قبول خبر الآحاد: جمع الجوامع، لابن السبكي مع البدر الطالع للمحلي (55/2) وما بعدها.

هذا المعلَم مِن معالم الاستدلال الشّرعيّ. لأن الذي دعَاهم إلى ذلك القَبول بقاءُ شُبهة الأثَر. ولذلك كان الإمام أحمد (ت 241) يقول: " ضعيف الحديث أقوى مِن الرأي "[1].

الفرع الثالث: سداد الفهم:

فهم الدليل المراد الاستدلال به مَعلم مُهمّ في طريق الاستدلال الصحيح، والمقصودُ بالفهم حُسن إدراك ما تضّمنه النصّ مِن مُرادات الشارع، الظاهرة والخفيّة والإشارات اللازمة عن كلامِه، قال الجرجاني (ت 816): " جَودة الفهم: صحةُ الانتقال من الملزومات إلى اللوازم "[2]، ولا يستقيم الفهم للدليل إلا بمراعاة شروط الاستنباط الصحيح، مِن جمع النصوص في المسألة، وتفسيرها في سياق أسباب النزول وتطبيقات السلَف لها، وهو المعبّر عنه أصوليّا بأهلية الاجتهاد.

فكم أُتي المستدِلّ مِن سوء فهمِه لما يستدِلّ به،[3] إذ مَا كلّ مَن جمع القرآن في صدره وحفِظ قدرا مِن السّنن مؤهَّلا لحُسن الاستنباط منهما والاستدلالِ بهما، وإن كانَ في الحامِل خَير، لكنّ الواقع أن حمَلَة الوَحي على مراتب، بيّنَها النبيُّ ﷺ في قوله: " فرُبّ حامِل فِقه

---

1 ذكره ابن القيم في إعلام الموقعين (2/ 145) قال ابن بدران يعدد أصول الإمام أحمد: " الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه وهو الذي رجحه على القياس، وليس المراد بالضعيف عنده الباطل ولا المنكر ولا في روايته متهم بحيث لا يسوّغ الذهاب إليه فالعمل به بل الحديث الضعيف عنده قسيم الصحيح وقسم من أقسام الحسن ولم يكن يقسم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف بل إلى صحيح وضعيف وللضعيف عنده مراتب فإذا لم يجد في الباب أثرا يدفعه ولا قول صحابي ولا إجماع على خلافه كان العمل به عنده أولى من القياس". المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لعبد القادر ابن بدران الدمشقي، ت: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط 2، 1401-1981م (ص: 116)، كما قال ابن رجب الحنبلي: " ومراده بالضعيف قريب من مراد الترمذي بالحسن." شرح علل الترمذي (2/ 576).

2 التعريفات (ص: 80)

3 يُنظر مثالا لذلك ما وقع لعروة بن الزبير مع عائشة أم المؤمنين ﵂ في حكم الطواف بين الصفا والمروة، رواه البخاري في كتاب الحج باب: يفعل في العمرة ما يفعل في الحج، برقم 1790

ليس بفَقيه، ورُبّ حامل فِقهٍ إلى مَن هو أفقهُ مِنه "[1]، فذكر ﷺ ثلاث مراتب لحامل الفقه: حاملٌ لا فقه عنده، وحاملٌ له فقهٌ دون فقه، ومحمولٌ إليه هو أفقهُ الجميع.

وهذا الفَهم أو الأهليّة تستند إلى مدارك، بعضُها كسبيّ وبعضها وهبيّ:

- **أما الكَسبيّ**: فما يحصّله الناظر في الأدلة من تمكّن مِن لغة الخطاب مفرداتٍ وأساليب، ثم ما يتصل بذلك من دراية بعُرف الشارع في خطابه، ومسالِك الدلالة في ألفاظه، وأسباب نزول الآيات وموارد السنن والأقضية النبويّة، والاطلاع على الناسخ والمنسوخ، وغير ذلك مما يتعلق بالاستدلال، ثم ما ينبغي أن يتحلى به في طريق البحث من الكدّ والمثابرة والحرص والمصابرة في تطلّب الصواب وتدبّر الخطاب، ويصوّره الغزالي (ت 505): " بطُول التأمّل وإمعان النظر والمواظبة على المراجعة والمثابرة على المطالعة والاستعانة بالخلوة وفراغ البال، والاعتزال عن مزدحم الأشغال "[2]

- **وأما الوهبيّ**: فهو ما يهَب الله تعالى عبدَه من زَكاء القلب وذكاء النفس والتوفيق للصواب، ومظهرُه في النفْس كما يصفه الغزالي (ت 505): " وفُور العقل وصفاء الذهن وصحة الغريزة واتّقاد القريحة وحدّة الخاطر وجَودة الذكاء والفطنة "[3]، وقد أشار إلى ذلك أمير المؤمنين عليّ ﷺ حين سُئل: هل خصَّ النبيُّ ﷺ آلَ بيته بشيء من

---

1 أخرجه البخاري في صحيحه كتاب العلم باب كتابة العلم (1/ 33)، قال الزركشي: "« رُبّ حامل فقه غير فقيه» أي غير مستنبط، ومعناه أنه يحمل الرواية من غير أن يكون له استدلال واستنباط منها ". المنثور في القواعد الفقهية، لبدر الدين بن بهادر الزركشي، ت: تيسير محمود، شركة دار الكويت للصحافة، الكويت، ط2، 1405-1985م (1/ 68)

2 شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل لمحمد بن مُحَمَّد الغزالي، ت: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد ط 1، 1390-1971م (ص 6)

3 شفاء الغليل للغزالي (ص 5)

الوحي؟ فقال ﷺ: " لا، إلا كتابُ الله أو فهم أُعطيه رجلٌ مسلِم"[1]. فذكر ﷺ أنْ لا فضلَ لهم في وحي يعلمونه دون غيرهم، لكنَّ الفَضل بالفهم الزائد، وقد أُثر عن الإمام مالك (ت 179) رحمه الله أنه قال: " العلم والحكمة نور يَهدي الله به مَن يشاء، وليس بكثرة المسائل "[2].

الفرع الرابع: الاطلاع على مواقع الإجماع والاختلاف:

فقد تكاثرت عبارات الأئمّة في الإرشاد إلى هذا المعلَم في مقام الفتيا والقضاء. كالذي سبق في رسالة عمر ﷺ إلى أبي موسى ﷺ، ورسالة عمر بنِ عبد العزيز إلى عروة بن الزبير. وإذا كان العلماء لا يعدُّون مَن لم يَعرف الاختلافَ عالماً، ولا شمَّ رائحة الفقه بأنفِه[3]، فكيف بمن لم يَعرِف مَواقعَ الإجماع.

وينبني على هذا المعلَم عدمُ حاجة العالم إلى بحث مَسألة ثبتَ إجماع صحيح على حُكمِها، والتسليمُ لحكم الله الذي وصَل إليه اتفاقُ مَن قبله مِن جماعة المجتهدين، استنادا إلى عصمَة اجتماع هذه الأمَّة في مسائل دينها، وهو أمرٌ لم يخالف فيه إلا مَن رُمي ببدعة

---

1 قال الحافظ ابن حجر في شرحه: " مَعنَاه لكن إن أَعطى اللَّهُ رجلًا فهمًا في كتَابه فهوَ يقدِر على الاستِنبَاط فَتحصل عندَه الزّيادة بذلكَ الاعتِبار " فتح الباري (204/1).

2 جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (1/ 757)

3 ذكر جملة من عباراتهم في هذا المعنى ابنُ عبد البر رحمه الله في جامع بيان العلم وفضله (2/ 814) وما بعدها. وكذا الشاطبي في الموافقات (116/4)

مغلظة.[1] قال التاجُ السبكيّ (ت 771): " الاجتهَاد مع قيام الإجماع خطأٌ، ولو صدَر مِن واحِد لسفّهنا كلامَه وقضينا عليه بما نقضي على خارق الإجماع "[2]

أما إجماعُ الصحابة فهو في الدرجة العليا مِن الإجماعَات، لاتّفاق الأصوليّين على الاحتجاج به، وأمّا إجماع مَن بعدهم[3] وكذا الإجماع السكوتي فلا يقصُر أن يكون مفيدًا للظنّ المعتبَر في الأحكام، وكونه على الأقل رأيَ الأكثر، فيكون أقرب إلى الصواب في الأغلب.

كما ينبني على هذا المعلَم عدمُ جواز خروج الناظر المستدِلّ عَن أقوال مَن سبق إذا اختلفوا، بل يختار أحد أقوالهم، بناء على ما تقرّر عند الجمهور في مسائل الإجماع، أن اختلاف الأمّة في مسألة على قولَين أو أكثَر يتضَمَّن إجماعاً على أن الحقّ في أحدِها.[4] كما

---

1 كالإمامية والخوارج وبعض المعتزلة، يُنظر البرهان للجويني مع شرحه التحقيق والبيان للأبياري (804/2) والإحكام في أصول الأحكام للآمدي (200/1) والبحر المحيط للزركشي (384/6)

2 الإبهاج في شرح المنهاج لعلي بن عبد الكافي السبكي وولده عبد الوهاب، ت: جماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1404-1984م (3/ 177) وانظر كتاب الاجتهاد الملحق بالبرهان للجويني مطبوع مع التحقيق والبيان للأبياري (552/4).

3 خالف في حجية إجماعِ مَن بعد الصحابةِ الظاهريةُ، يُنظر الإحكام في أصول الأحكام لعلي بن أحمد ابن حزم، ت: أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت (147/4)، وأقوى شبهتهم انتشار المجتهدين بعد عصرهم واستبعاد اتفاقهم والاطلاع على آرائهم. وهذا التقرير يشير إلى عدم نزول درجة مَن بعدهم في ما يجتهدون فيه، وأن سبَب رفض إجماع مَن بعدهم عدمُ إمكانه أو عدم إمكان الاطلاع عليه. يُنظر حاشية العطار على شرح المحلى على جمع الجوامع للسبكي (212/2) ولذلك توسّط ابن تيمية فقال: " والإجماع الذي ينضبط ما كان عليه السلف الصالح، إذ بعدهم كثر الاختلاف وانتشرت الأمّة " مجموع فتاوى أحمد ابن تيمية، لعبد الرحمن بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1416- 1995م (157/3)

4 يُنظر في المسألة: تيسير التحرير لمحمد أمين بن محمود البخاري أمير بادشاه، تصوير دار الكتب العلمية، بيروت (عن طبعة البابي الحَلَبِي)، 1417- 1996م (3/ 250) والإشارة في أصول الفقه لسليمان بن خلف بن سعد الباجي، ت: مُحَمَّد حسن مُحَمَّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1424-2003 م (ص 74) وشرح تنقيح الفصول لأحمد بن إدريس القرافي، ت: طه سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط 1، 1393-1973 م (ص

لا يجوز له مخالفةُ ما انعقد عليه الإجماع، بدعوى المصلحة مجرّدةً كما سيأتي في ضوابط المصلحة الشرعيّة، وتكون دعوى المعارضة بينهما يلزمُها أحدُ أمرين: إما أن المصلحة موهومة أو مزعومة أو ملغيّة شرعًا، وإما أنّ الإجماع غيرُ ثابت.

الفرع الخامس: اجتهاد الرأي في ما لا يعلم فيه نقلٌ ولا إجماع:

وهذا خاصّ بالاستدلال لأحكام ما يجدّ مِن حَوادث لا يعلم المجتهد فيها حكما في كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ أو اجتهاد من سبقه بإجماع أو اختلاف. قال الرازي (ت 606) في تفسير معنى اشتراط معرفة الإجماع في المجتهد: " وطريق ذلك أن لا يفتي إلا بشيء يوافق قول واحد من العلماء المتقدّمين أو يغلب على ظنه أنه واقعة متولّدة في هذا العصر ولم يكن لأهل الإجماع فيها خوض"[1]، وقال ابنُ عبد البر (ت 463): " باب اجتهاد الرأي على الأصول عند عدم النصوص في حين نزول النازلة "[2].

فالاجتهاد بالرأي سائغ ومطلوب حين نزول النازلة التي لا نص فيها ولا إجماع، فيستفرِغ العالم جهدَه في إلحاق الصورة النازلة بأقرب أشباهِها ممّا فيه نصّ أو إجماع، مما يسمَّى بالقياس الأصولي، أو يجد لها مكانا في قواعد الشرع المستقِرة، مما يسمّى بالقياس العام.[3] وفي قول ابن

---

328) والمحصول في علم أصول الفقه لمحمد بن عمر الرازي، ت: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1412-1992م (127/4) والبحر المحيط للزركشي (516/6) وروضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة (1/ 430)

1 المحصول للرازي (6/ 24) ومثله في جامع بيان العلم وفضله (2/ 844)

2 جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (844/2)

3 أقوى حجج الجمهور في جواز الاجتهاد بالرأي في الشريعة وأدلُّها على المطلوب إجماعُ الصحابة على استعماله في وقائع لا تُحصَر، ينظر لذلك: فصول البدائع في أصول الشرائع للفنري (2/ 318)، والبرهان في أصول الفقه للجويني (13/2) والمستصفى للغزالي (249/2) والفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (ص490) الذي أسند فيه جملة من فتاوى الصحابة المعتمدة على رأيهم واجتهادهم. وانظر التحقيق والبيان في شرح البرهان للأبياري (57/3).

عبد البر (في حين نزول النازلة) إشارة إلى ترك البحث في حكم ما لم يقع حتى يقع، وقد قيل إن ذلك أقرب إلى أن يعان المجتهد على الإصابة في اجتهاده، وقد قال المقري (ت 759) في قواعده: " فإذا عرضت نازلة عرضها على النصوص فإن وجد فيها فقد كفي أمرها، وإلا طلبها بالأصول المبنية عليها فقد قيل: إن النازلة إذا نزلت أعين عليها المفتي" [1].

ويلزم عن هذا المعلَم تأخيرُ اجتهاد الرأي حتّى يعجز العالم عن العثور على نصّ أو إجماع في المسألة كما سبق، لأن الاجتهاد بهذا المعنى رخصةٌ يبرّرها غياب النص، كما سبق.[2]

ويدخل في الاجتهاد بالرأي مجموعة من مسالك الاجتهاد الشرعية، منها القياس والاستحسان والاستصلاح وسد الذرائع والمنع من الحيل واعتبار المآل.[3]

وقد أثّر اختلاف مدارك العلماء في الاطلاع على النصوص الشرعية وتفاوتُ تأمُّلِهم في دلالاتها في الحاجَة إلى الاجتهاد بالرأي، حتى ادّعى بعضُهم عدمَ كفاية النصوص لعُشر معشار الحوادث[4]، وعُورض بأنّ ذلك مبلَغ علمه بالنصوص، بناء على أن دلالةَ النصوص على الأحكام لا تتوقَّف على ألفاظها وظواهِرها، بل تتعدَّى إلى اللوازم الصحيحة والمفاهيم

1 يُنظر قواعد الفقه، لمحمد بن مُحَمَّد بن أحمد المقري، ت مُحَمَّد الدردابي، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1435-2014م (ص 189)

2 قد أثار الدكتور فتحي الدريني في كتابه المناهج الأصولية (ص 19) إشكالا حول حصر الاجتهاد بالرأي في ما لا نص فيه متعقّبا الشيخ عبد الوهاب خلاف الذي عرّف الرأي بذلك في كتابه مصادر التشريع في ما لا نص فيه (ص 7)، وأكّد الدرينيّ على أن للرأي إعمالا في المنصوص فيه أيضا. لكن ظهر للباحث من خلال تقرير الدريني وتمثيله أنه يريد الرأي في فهم مضامين النص وتطبيقه، فلم يعد لتعقّبه كبير معنى خلا الاصطلاح.

3 يُنظر نظرية المصلحة لحسين حامد حسان (ص: ط)

4 كما صرح به الجويني رحمه الله في البرهان في أصول الفقه (2/ 37) حيث قال: " فإنّ معظمَ الشريعة صدَرَ عَن الاجتهاد، والنصوصُ لا تَفِي بالعُشر مِن مِعشار الشريعة ".

المقبولة، كما استند إلى أن نصوص الشريعة كثيرا ما تكون كلمات جامعات وقواعد عامّة تغطّي ما لا يحصى مِن الوقائع، مما يغني عن القياس.[1]

ولذلك فإنّ غياب دلالة النصوص –الذي هو مُبرِّر القول بالرأي– كثيرا ما يكون نسبيًّا، يَغيب عن عالم ويُدركه غيره بفَضل تأمُّل وقوّةِ نظر في النصوص وما تدلّ عليه.[2] ولذلك نبه الشافعيّ (ت 204) إلى وجوب إصغاء المجتهد إلى غيره فقال: " ولا يمتنعْ مِن الاستماع ممّن خالفَه، لأنّه قد يتنبّه بالاستماع لترك الغفلة، ويزداد به تثبيتاً فيما اعتقَدَه من الصواب." [3]

والحق أن الاجتهاد بالقياس —وهو لبُّه– ليس مناظرا ولا مقابلا للأدلة النقلية، بل هو وجه آخر للاستفادة منها، وهي ما يلتفت إليه الشارع من المعاني والمناسبات، على الأقل في أنواع منه[4]، حتى يتنزّه أهل القياس —وهم الجمهور– عن وصم الظاهرية لهم بالمشرّعين من دون الله، ولأجل ذلك قال الغزالي (ت 505) في صدر كتابه (أساس القياس): " قولُ القائل: الشرع إمّا توقيف أو قياس، على معنى وقوع التقابل بينهما خطأٌ قطعا، بل الشرع توقيف كلّه.. وأيّ سماء تظلنا وأيّ أرض تقلّنا إذا حكمنا في دين الله برأينا "[5]

---

1 يُنظر مجموع فتاوى ابن تيمية (280/19) و(280/19)

2 ولذلك لم يضِق الظاهرية المنكرون للقياس باستدلالاتهم في مختلِف أبواب الشريعة، قال الأبياري وهو يتعقّب مَن أخرج الظاهرية من دائرة المعتبرين في الإجماع: (ألا ترى أن الظاهرية مع إنكارهم للقياس يسترسلون في الأحكام مِن غير توقّف وإن كانوا لا يُفتون بالقياس " التحقيق والبيان شرح البرهان للأبياري (48/3)

3 الرسالة للشافعي (ص 509)

4 يُنظر الضروري في أصول الفقه لأبي الوليد مُحَمَّد ابن رشد، ت: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1994م (ص 131)، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد لأبي الوليد مُحَمَّد بن أحمد ابن رشد، ت: خالد العطار، دار الفكر، 1415-1995م (7/1). بالاستفادة من غمرات الأصول، لمشاري بن سعد الشثري، مركز البيان للبحوث والدراسات، ط2، 1436 (ص 91 وما بعدها)

5 أساس القياس لمحمد بن مُحَمَّد الغزالي، ت: فهد السدحان، مكتبة العبيكان، 1413-1993م (ص 1)

ومِن الاجتهاد في ما لم يرِد فيه نصّ إعمالُ قواعد المصالح الشرعية، وهو إلحاق الفرع المسكوت عنه بأصول عامّة في الشريعة، ولبّه العمل بالمصلحة المرسلة أو الاستصلاح، أو قياس المعنى[1]، أو الاستدلال[2]، وإنما يلجأ إليها المجتهد إذا ضاق به القياس الأصوليّ الذي هو إلحاق فَرع بفرع جامَعه في العلة، أو ظهر له من نتيجة القياس معارضة لقواعد الشريعة الكلية القطعية، فإن هذا الباب من الاجتهاد الفقهيّ يفتح للفقيه باباً واسِعا للنظر في أحكام النوازل، لكنه مَهْيع خطير لا يحوم به إلا المتضلّعون من عُلوم الشريعة المتمكِّنون مِن آلَة الاجتهاد فيها.

وبسبب خطورة هذا النوع مِن الاجتهاد ووعورة سلوكه، رخَّص بعضُ العُلماء في تَرك ركوبه للمفتي، وأجازُوا التوقّف في الحكم به، ورعًا لدينه وحذَرا مِن الغلَط فيه، كما قال سحنون بن سعيد (ت 240) لما سُئل: أيسَع العالمَ أن يقول (لا أدري) فيما يدري؟ فقال: " أمّا ما فيه كتابُ الله قائمٌ أو سنةٌ ثابتة فلا يسعُه ذلك، **وأما ما كان مِن هذا الرأيِ فإنه يسَعُه** ذلك؛ لأنه لا يدري أمصيب هو أم مخطئ "[3]. والرأيُ يشمُل كافة أنواع القياس. وقد سبق في كتاب عمر ﷺ إلى شريح، حيث استحب له التوقّف حين قال: "وإن شئتَ أن تتأخّر فتأخّر، ولا أرى التأخّر إلاّ خيرا لك "[4]. وذكر الشاطبي (ت 790) في (لواحق الاجتهاد) من المواضع التي لا يلزم العالمَ فيها جوابُ المتعلّم: المسائلَ الاجتهادية التي لا نص فيها للشارع [5].

ولكنّ للطرف المقابل أن يجيب بأنّ المجتهدَ المتأهّل مأجورٌ على اجتهاده، غير مأزور على

---

1 كما يسمّيه بعض الشافعية. يُنظر البرهان للجويني (206/2) ونظرية المصلحة لحسين حامد حسان (ص 384)

2 كما سمّاه الجويني وابن السمعاني والقرافي، يُنظر البحر المحيط، للزركشي (8/ 83)

3 جامع بيان العلم وفضله (1/ 758)

4 الأثر سبق ص 54

5 يُنظر الموافقات للشاطبي (231/4)

خطئه ما دام مراعِيا لشروط الاجتهاد، ولا يسَعُ العلماء تركُ النّاس يتخبّطون في الجهل ويسيرون بغير شريعة، ورأيُ المجتهِد للعامّة خَيرٌ مِن رأيهم لأنفسهم، ولذلك لما سأل أبو سلمة الحسنَ البصري: أرأيت ما تفتي به الناس؟ أشيء سمعتَه أم برأيك؟ قال الحسن: " لا والله ما كل ما نفتي به الناس سمعناه، ولكن رأْينا لهم خيرٌ مِن رأيهم لأنفسهم "[1]، وقال الإمام أحمد (ت 241): " مَن عرّض نَفسه للفتيا فقد عرّضهَا لأمر عَظِيم إِلَّا أَنه قد تُلجئ الضَّرُورَة "[2].

1 جامع بيان العلم وفضله (2/ 856)

2 صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، لأحمد بن حمدان الحراني، ت: مُحَمَّد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 3، 1397 (ص 10)

المبحث الثاني:

معالم الاستِدلال المصلَحِيّ.

وتحت هذا المبحث خمسة مطالب:

المطلب الأول: خصائص المصلحة في الشريعة الإسلامية.

المطلب الثاني: أهم تقسيمات المصلحة في الشريعة الإسلامية.

المطلب الثالث: حجية العمل بالمصلحة المرسلة في المذاهب الإسلامية.

المطلب الرابع: ضوابط الاستدلال بالمصلحة

المطلب الخامس: علاقة النص بالمصلحة.

تمهيد:

يُقصد بالاستدلال المصلحي كلّ استدلال شرعيّ يراعى فيه المصلحة، سواء كانت المصلحة هي مستندَه الوحيد، أم كانت عنصرا مؤثّرا في درك الحكم المفتى به.[1] وقد تجلّى هذا النوع من الاستدلال في مسالك بارزة من طرق الاجتهاد عند فقهائنا، كالمصالح المرسلة وسد الذرائع والاستحسان ومنع الحيل ومراعاة الخلاف، فإنها مبنيّة كلها على النظر المصلحيّ المآلي كما سبق[2]، لكن لما كان أشهرها المصالح المرسلة، أو الاستصلاح اعتنيت به خصوصا توضِيحا وتأصيلا. ولن تخلو الدراسة من التعريج على المسالك الأخرى في تضاعيف المثارات.

1 يُنظر ما سبق ص 28

2 يُنظر الموافقات للشاطبي (143/4 وما بعدها) والاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية، لمصطفى الزرقا (ص 6). ونظرية المصلحة في الفقه الإسلامي لحسين حامد حسان (ص: ل) وما بعدها.

المطلب الأول: خصائص المصلَحة في الشريعة الإسلامية وفي الفلسفات الوضعية

المصالح التي تقرّها الشريعة وترعَاها لها خَصائصَ تميّزُها عَن المصلحة التي يرعاها غير أهل الشريعة مِن أرباب الفَلسَفات أو الشرائع الوضعية، والتي عُمّمَت نتائجُها على أكثَر دُول العالم المعاصر، بما فِيها دول الشعوب المسلِمة التي خضعَت لها بالاستعمار أو التبعيّة بأيّ شكل من الأشكال.

ولإبراز خصائص المصلحة في هذه الشريعة الطاهرة أُمهّد ببَيان خصائص المصلحة في الفكر المباين لشريعتنا، أعني الفلسفات الوضعية، لأن بضدِّها تتبيَّن الأشياء، كما أنّ مِن شأن هذا التقابُل أن يبرِز نُور وسُموَّ المصلحة التي جاءت هذه الشريعة بها.

ومعاذ الله أن يقارَن بين مقاصد الخالِق العليم الحكيم ومقاصِد الشّارِدين مِن خَلقِه، ممّن غفَل قلبُه عَن ذِكرِ ربّه {وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمۡرُهُۥ فُرُطٗا} [الكهف: 28]، والله تعالى يقول: {أَرَءَيۡتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيۡهِ وَكِيلًا} [الفرقان: 43] ويقول سبحانه: {أَفَحُكۡمَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ يَبۡغُونَۚ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكۡمٗا لِّقَوۡمٖ يُوقِنُونَ} [المائدة: 50].

ولذلك فقد جَعلتُ تحت هذا المطلَب فَرعين:

الفرع الأول: خصائص المصلَحة في الفلسفات الوضعيّة

الفرع الثاني: خصائص المصلحة في الشريعة الإسلامية

الفرع الأول: خصائص المصلَحة في الفلسفات الوضعيّة

المصلحة التي تؤمن بهَا الفلسفَات الوضعية اللادينيّة، والتي تبنَّتها النظُم الغربية المعاصِرة أساساً لقوانِينها، تقُوم على أفكار بشريّة قاصرة ونظريّات أرضيّة عاجلة، يعتريها مِن النقص والجهل وسوءِ التقدير وتحكّمِ الهوى ما هو مركوز في نفوس البشَر.

ويمكن تلخيصُ هذه الخصائص في النقاط التالية: [1]

- أنها منافِع تنبع مِن أنانيّة فردية، غيرِ مهذّبة، تهتم بلذاتها إلى حدّ التخمة.
- أنها منافع تَنطلِق من نظرة ماديّة عاجلة، لا تؤمن بعالم الغيب وحاجات الروح.
- أنّ حدودها الزمانية الحياةُ الدنيا، فلا قيمة ولا اعتبار لمنافع الآخرة.
- أنّ حدودها الموضوعيّة الجسَد الإنساني وشهَواتُه الماديّة، فتُقوَّم كلُّ منفعة بقيمة اللذة المادية التي تحقّقها للجسَد فحَسب.
- وما مَدَحوه مِن لذة معنويَّة كذكاء الذكيّ ورحمة الرحيم فإنما يُمدَح مِن حيث كونُه مثمِرا للذائِذ ماديّة، فالمادة مصدَر حديثهم ومَرجعه.
- أمّا الدِّينُ عندهم فمصلَحتُه –إن أقرُّوا بها– مؤخَّرة في الاعتبار، إذ هو فرَع للمصلحة الموصوفة آنفا، ولذلك يُستعان به مِن حيث كونه مؤثّراً في تنفيذ وُجوه المصلحة المعتدّ بها عندهم، لا لمصلحته بخصوصه.

---

1 قد اعتنى ببيان خصائص المصلحة عندهم أستاذنا الدكتور البوطي في كتابه ضوابط المصلحة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1973م (ص33) وما بعدها، وقد وفّى البحث حقّه واستشهد بكلام أرباب هذه الفلسفة مِن كتبهم. ومنه استفدت زبدة هذا الفرع.

إن الناظر في هذه المصلحة (غير الشرعية) بهذه الخصائص يجزم أنها نتاج إنكار تامّ لوجود الخالق عز وجل، وكفرٍ مؤكد بالبَعث والنشور، ولولا ذلك لحُكم على أصحابها بالخبَل والتناقض، إذ كيف يُعرِضون عن مصلحة عَليّة باقية، بمصلحة دنيّة فانية، مع أن ظاهرَ عقولهم الرقيّ والدقّة والتناهي في تحليل الأفكار والفلسَفات وصوغ القوانين والتفاني في الحرص على كل منفعة، مقررةً كانت أو مقدّرة، ولكن صدق الله الخالق إذ يقول: {يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْأَخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ} [الروم: 7]

ولا يمكن تفسير هذا الحرصِ على النفع المادّي والإخلاص للجسد[1] إلا بفهم مراحل ودواعي الردةِ الأوروبيّة عن قناعاتها القديمة بالملة النصرانيّة المحرّفة ومقتضياتها إلى هذا الفكر الإلحادي الماديّ، وذلك برَصد حركة التغيِير التي اكتسحَت العقلَ الأوربيّ في عصوره المتأخرة، ووجّهت أفكاره إلى نَقد مخرَجات الكنيسة وأربابها، بسبَب تسلّطها السافِر بغير حقّ على أدقّ تفاصِيل الحياة الفردية للأوروبي، ومحاربتها لكل عبقريّة في الاختراع والعلوم التجريبية، ومساندتها للإقطاع والاضطهاد الواقع على الرقيق خصوصا رغم منافاة كل ذلك لتعاليم

1 وعلى هذا الأساس الفردي في النظر إلى الإنسان، أعني كونه جسَدا يَشتهِي مادّةً، كغيره من عوالم البهائم، وعلى تقديس هذا الاعتبار شَيّدَت الفلسَفاتُ الهدّامة –في تحليل الدكتور أحمد الريسوني– تفكِيرَها وقدّمَت رأيها في مفهوم (حقوق الإنسان) مثلاً، مستنّة في ذلك بالنظرة الإبليسية لآدم، يقول الريسوني: " إن إبليس لم ير في الإنسان إلا بُعده الطينيّ، مع أن الخالق سبحانه قد نصّ وصرّح في خطابه بأنه سوّاه ونفَخ فيه مِن روحِه، فالإصرارُ على تجاهُل البُعدِ الرُّوحيّ للإنسان هو أوّل توجُّه أيدلوجي ضالّ عرَفَه التاريخ، ومَهما تَكُن الأوصافُ والمصطلحاتُ التي يتمُّ إضفاؤها على النظرة المادية للإنسان مثل الحداثة والعقلانية والعلمية والموضوعية فإنّ ذلك لا يعدُو أن يكونَ تجدِيدا وزَخرفَة لنَظرة إبليسَ (مِنْ صَلْصَال مِنْ حَمَأ مَسنُونٍ) ". حقوق الإنسان محورُ مقاصد الشريعة، لأحمد الريسوني ومُحَمَّد الزجيلي ومُحَمَّد شبير، وزارة الأزوقاف، قطر، ط 1، 1422-2003م (ص 39) وما بعدها

النصرانية. [1]

فنتيجةً لهذا التصادم بين الكنيسة وسلطتها من جهة والعِلم والفلسَفة وأربابها من جهة، ونتيجةً لانتصار هذا الأخير نشأَت وتمكّنَت الفكرة المادية المتطرّفة، مشيا على الناموس الكوني في ردة الفعل قوة وضَعفا.

وبعبارة أخرى: بقدر ما كانت التعاليم الكنسيّة المحرّفَة قاسيةً على الحياة الماديّة للأفراد ملغية للكرامة الإنسانية الأصلية بقدر ما كانت ردّةُ الفعل الإلحادية شرِسةً في تقديس الإنسان وإلغاء الخالق، وعبادة المادة والجسد وتقديم مصلحتهما على كل مصلحة.[2]

ولم يبقَ مِن أثرٍ لمصلحة الدِّين –على تحريفها وتشويهها– إلا ما يخدم تلك المصلحة الماديّة الجسديّة المعبودَة العليا، ويُسهّل تناولَها ويبعِّد ما يكدِّرها، وصار مآل الأمر أنّ " لهم أَن يخطِّطوا سبيلَ مصالحهم، وعلى الدِّين أن يذلِّل العقَبات التي في هذا السبيل ".[3]

ولا حاجة هنا إلى الكشف عن النتائج العَكسيّة لتقديس هذه المصلحة على حياة مَن اختارها وقدَّمها وأخلص في طلبها، بعد اليقين التامّ بوعيد الله تعالى لمن أعرضوا عَمّا اختار لهم من مصالح، حيث يقول: {فَإِمَّا يَأۡتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدٗى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشۡقَىٰ ١٢٣ وَمَنۡ أَعۡرَضَ عَن ذِكۡرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةٗ ضَنكٗا وَنَحۡشُرُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ أَعۡمَىٰ} [طه: 123، 124].

إلاّ أن ذلك ظاهرٌ في التناقُض الصارخ بين ما تنظّره هذه الفلسفات من نظريات إنسانية

---

1 يُنظر: حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، لعبد الرحيم بن صمايل السلمي، مركز تأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط 1، 1430-2009م (ص 30)

2 يُنظر حقيقة الليبرالية، للسلمي (ص 44) ففيه بيان نشأة النزعة الإنسانية المقابلة للنزعة اللاهوتية الكنسية.

3 عبارة أستاذنا الدكتور سعيد البوطي في نظرية المصلحة (ص41)

برّاقة وبين التطبيقات الظلاميّة والتصرّفات الوحشيّة التي تصدُر عن رُعاتها تجاهَ غيرهم مِن الأمم، مِن أظهرها استعمارُهم واستغلال خيراتهم، والتحكّم على اختياراتهم باسم تحضيرهم[1].

فإن ذلك كله مِن الهموم التي تؤرّق مفكّريها وتقضّ مضاجع مُنصِفيها، وهم يرَون حضارتهم لم تسعَد بفلسفتها، ولا أقنعَت أحدا بوهْم سَعادتها، ما جعل زعماءَها يحملونها إلى أمَم الأرض على الدبّابات، فيغرسونها في غَير مَغرَس، فتحوِّل الحياةَ إلى أشبه بالموت.[2]

وحريٌّ بهذه المصلحة بهذه النظرة القاصرة والفلسفة الفاجرة أن تتحوَّل إلى مَفسدة ظاهرة، وصدق الله القائل: {وَمَن لَّمۡ يَجۡعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورٗا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٖ} [النور: 40]

الفرع الثاني: خصائص المصلحة في الشريعة الإسلامية:

بعد الجولة الموجزة في ظلام المصلحة الموهومة، التي تتبنّاها الفلسفَات التائهة عن الإسلام وشرائعه، يمكنُ الالتفات إلى معالم المصلحة التي جاءت هذه الشريعة الربانيّة لرعايتِها، وهي المصلحة التي يتكلم عنها علماء الشريعة، ويدورُ حديثهم في فلكها، مهما اختلفوا في مفهومها أو تفاوتوا في الأخذ بمراتبها.

---

1 لمالك بنِ نبي رحمه الله عبارات رائقة في هذا الثُنائيّ المزوّر (استعمار وتحضير!)، حيث يَنعى على من جعل المصطلحَين مترادفين في نظرة الأمم المستعمَرة. وفيه يبيّن رحمه الله أن الحضارة لا تُباع ولا تصدَّر، وإنما هي ثمرة جهود متواصلة من البناء، وبتعبيره يقول: " والواقع أن الحضارة ليست شيئاً يأتي به سائح في حقيبته لبلد متخلّف كما يأتي بائع الملبوسات!"، ثم يبرهن على كذب المستعمِر ومراوغته بوقائع شخصيّة له مع السلطة الفرنسية الاستعمارية حيث كانت ترفض كل ما يمكن أن يكون طريقا إلى تحضّر الجالية الجزائرية في فرنسا. يُنظر في مهَب المعركة، لمالك بن نبي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 3، 1983م (ص118 و 120)

2 وما النموذج الأفغاني ثم العراقي في بيان نكسة الديمقراطية المصدَّرة في عصرنا بخافٍ. يُنظر: المأزق العالمي للديمقراطية بلوغ نقطة التحوّل، لعصام فاهم العامري، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط 1، 2016م

وهي معالم يمكن دعوى الاتفاق عليها بين أهل الشريعة، القائلين بالقياس في الدين، وإن وقع بعض اختلاف في بعض ضوابطها ومحالّ تطبيقها.

ويمكن إجمال هذه الخصائص في هذه النقاط:

1- **أنها مصالح ربّانية المصدر والاعتبار**: أي أنّها منافع أقرّتها الشريعة التي مصدرها خالق الإنسان والكون، إما بالنص على خصوصها، وإما بورود أحكام ترعاها بكثرة تدل على رعايتها في الشريعة. وقد ورَدَت نصوص كثيرة تدل على حِكم مرعيّة في الأحكام الشرعية، عني بها المتكلّمون في المقاصد، كالعزّ بن عبد السلام (ت 660) والشاطبي (ت 790) وابن القيم (ت 751)، وقبلهم الحكيم الترمذي (ت 320)[1]، والقفّال الشاشي (ت 365)[2]، نصوصٌ تدل على ابتناء أحكام الشريعة على رعاية المصلحة التي تتلقاها العقول السليمة بالقبول، وعلى هذا الأساس بُني القول بالقياس وصحّة التعبد به في الشريعة.[3]

ولا يعني ربانيّة "المصالح الشرعيّة" أنّ العقلَ بمعزل عَن إدراكها، مُغيّبٌ عنه كشفُها، بل العقل قد دلّ على منفعَتها في الغالب، واستطاع أن يدرك جملة من أصولها، وإن غاب عنه الإحاطة بتفاصيلِها، ولكن لا يصحّ بناء حُكم أو ثواب على ما اقتضاه العقل بنَفسه، حتى يَرد الشرع بمدحِه والأمرِ به، بصريح قوله تعالى: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ

1 في كتب جزئية منها: "إثبات عِلَل الشريعة"، و"عِلَل العبادات"، و"الصلاة ومقاصدها"، و"الحج وأسراره."، والحكيم الترمذي مِن أهل القرن الثالث، يقول الريسوني: " وهو مِن أقدم العلماء الذين استعملوا لفظ "المقاصد"، ولعله أقدم من وضع كتابًا خاصًا في المقاصد الشرعية ". نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص 26)

2 في كتابه (محاسن الشرائع).

3 يُنظر الموافقات (5/2) و تيسير التحرير لمحمّد أمين بادشاه الحنفي (3/ 304) وانظر كلام الأصوليين في دلالة العقل علَى جَواز القِياس في الشريعة، في المحصول للرازي (98/5) وعلم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف (ص 58).

نَبْعَثَ رَسُولاً}[الإسراء: 15].[1] وقد أكّد العزّ بنُ عبد السلام (ت 660) أنّ أغلبَ المصالح التي راعَتها الشريعة يُدرَك حُسنها بالعقول، فقال: " ومن أراد أن يعرف المناسبات والمصالح والمفاسد راجحَها ومرجوحَها فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبني عليها الأحكام فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده "[2].

وإنما تعني ربانيتُها أنّها مصالحُ فيها مِن الكمال والحُسن والإتقان والرحمة ما تقتضيه صفات مُشرِّعها عزّ وجل مِن الكمال في علمه وحكمته وعدلِه ورحمتِه سبحانه

---

1 يُنظر علاقة العقل بالمصلحة والمذاهب فيها في: التقرير والتحبير على التحرير لمحمد بن مُحَمَّد ابن أمير الحاج، ت: عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1419-1999م (90/2) ونفائس الأصول للقرافي (348/1) ورفع الحاجب لابن السبكي (447/1) والإحكام للآمدي (1/ 92) والبحر المحيط للزركشي (1/ 175) والعدة في أصول الفقه لمحمد بن الحسين أبي يعلى الفراء، ت:أحمد المباركي، دنا، ط2، 1410-1990م (2/ 422) والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (52/1).

2 قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، لابن عبد السلام (13/1)، وقد تعقّب الشاطبي هذا الكلام حين قال: " أما أنّ ما يتعلّق بالآخرة لا يعرف إلا بالشرع فكما قال، وأما ما قال في الدنيوية فليس كما قال من كل وجه،.. ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة تبيّن به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام " اهـ، كما وصف الشيخ دراز هذا الكلام بأنه أشبهُ شَيءٍ بمذهب المعتزلة، يُنظر الموافقات مع تعليقات مُحَمَّد دراز (37/2). ولم يظهر لي صواب هذا التعقّب، لسببين:

– أن العزّ رحمه الله قد صدّر كلامه هذا بأنه مجرد تقدير.

– أنه ختمَه بقوله: " مع أن الله عز وجل لا يجب عليه جلب مصالح الحسن ولا درء مفاسد القبيح.. وإنما يجلب مصالح الحسن ويدرء مفاسد القبيح طَولا منه على عباده وتفضّلا، ولو عكس الأمر لم يكن قبيحا." قواعد الأحكام (14/1). فهذا التقرير صريحٌ في مذهبه ومرادِه. ولذلِك لم يتعقّب سراج الدين البُلقينيّ في تعليقته على كتاب القواعد كلامَ العزّ بشيء، مع شدّة تفصّيه لمباحث الكتاب، يُنظر الفوائد الجسام على قواعد ابن عبد السلام، لعمر بن رسلان البلقيني، ت: مُحَمَّد منيار، وزارة الأوقاف، قطر، ط 1، 1434-2014م (ص 140). وقال ابن بيّة: "ولعله يريد أن التوافق بين العقل والنقل أمرٌ مسلَّم". علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، لعبد الله بن بية، محاضرة ألقيَت في مكة ربيع الأول 1427، ونشرتها مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 2006م (ص58)

وتعالى.[1]

2- **أنها مصالح تشمل خير الدنيا والآخرة:** وهذا من أظهر خصائص الشريعة الإسلامية، فإن أحكامها تُعنى بمصالح المكلّفِين في الدارَين، وتقرّ الشريعة أن مصالح الآخرة لا تحصُل إلا بإصلاح الدنيا، لأنها مَزرَعة الآخرة، فيها تكتسب الأعمال المحصّلة لمصالح الآخرة من الثواب والكرامة، وتلك الأعمال لا يُمكن تحصيلُها مع الإعراض عَن مصالح الدنيا، ولذلك جاء الطلب الشرعي بالسّعي في مصالح الدنيا بالقدْر الذي يحقّق تكاملَ مصالح الدارَين، بل صَحّ الذمّ النبويّ لمن عطل مصالح الدنيا في زعمه سلوك طريق الآخرة، فقال ﷺ في شأن النكاح والنوم والطعام: " فمَن رغِب عَن سنّتي فليس مِنّي "[2]

قال الشاطبي (ت 790) وهو يُبرِز تعلّق مصالحِ الآخرة بمصالح الدنيا ممثّلةً في المقاصِد الخمس الضرورية: " فلَو عُدم **الدينُ** عُدِم ترتّب الجزاء المرتجَى، ولو عُدم **المكلّف** لعُدم مَن يتديّن، ولو عُدم **العقلُ** لارتفَع التديُّن، ولو عُدم **النّسل** لم يكُن في العادة بقاءٌ، ولو عُدم **المالُ** لم يبقَ عَيشٌ.. وهذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عرف ترتيب أحوال الدنيا، **وأنها زاد للآخرة.**"[3].

---

1 يُنظر دفاع عن الشريعة، لعلال الفاسي، مراجعة: المختار باقة، مؤسسة علال الفاسي، ط 5، 2010م (ص83) وهو يتحدّث عن مميزات الشريعة، بما يصلح أن يكون حديثا عن المصلحة في الشريعة.

2 الحديث رواه البخاري عن أنس ﷺ في كتاب النكاح باب الترغيب في النكاح برقم 5063 ومسلم في كتاب النكاح باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه. برقم 1401.

3 الموافقات للشاطبي (14/2) وأما الحديث المشهور على الألسنة "اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا.." فهو –على عدم صحته كما في سلسلة الأحاديث الضعيفة للألباني (63/1) – لا يخالف الحقيقة المقرّرة في هذه الخصيصة، قال ابنُ الأثير في النهاية في غريب الحديث والأثر (1/ 359): " الظاهر من مَفهُوم لفظِ هذا الحديث أمَّا في الدنيا فلِلحَثِّ على عِمارتها وبقاء الناس فيها حتى يسْكن فيها وينتفع بها من يَجيء بعدك، كما انتفعت أنت بعَمَل من كان

3- **أنها مصالح ترعى حاجة الجسد والروح بتوازن:** فالإنسان الذي هو موضوعُ الخطاب الشرعيّ بالمصالح جَسدٌ ورُوح، فكما يفتقِر جسدُه إلى ما يُصلِحه تفتقرُ روحُه افتقارا أشدّ إلى ما يُصلحها ويعتني بحاجاتها، مِن تعمير القلب بمعرفة خالقِها وأسباب سعادتها، وما يتصل بذلك، ولذلك يراعى في المصالح الشرعيّة أن لا يَعطَب أحد هذين الركنين في صلاح الآخر.

فإصلاح الجسد مع إهمال مصالح الروح نزعةٌ ماديَّة إلحادية مُهلِكة، قد تشبّعَت بها الحضارة المعاصرة المظلمة، أفرزت نتائج مدمّرة، مِن أظهرها انتشار البؤس وحالات الاكتئاب والانتحار في أوساطٍ متمدّنة مرفّهة، كما أن إصلاَح الرُّوح مع الإعراض عَن حاجَات الجسَد ومصالحه رهبانيةٌ مبتدعَةٌ كرِهتها شريعة الإسلام، ووبَّخت سالكِيها، قال تعالى في وصف انحراف أهل الكتاب: {وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَـٰهَا عَلَيْهِمْ} [الحديد: 27]، وقالَ نبيُّ الرحمة ﷺ لعثمان بن مظعون ﷺ وقد عَلم اندفاعَه في العبادة مع تفريطه في حقّ أهله: " يا عثمانُ! أرغبةً عَن سنتي؟ فإنّي أنام وأصلي، وأصوم وأفطر، وأنكِح النساء، فاتقِ الله يا عثمان، فإنّ لأهلك عليك حقًّا، وإن لضَيفِك عليك حقّا، وإنَّ لنفسك عليك حقًّا، فصُم وأفطِر، وصلِّ ونَم، يا عثمانُ إنّ الرهبانية لم تُكتب علينا، أفَما لكَ فيَّ أسوةٌ؟ فَوالله إني أخشاكُم لله، وأحفظُكم لحدُوده"[1]، فدلَّه ﷺ على أن الخشية لله وحفظَ حُدودِه لا يلزَم عَنها تضيِيعُ حظوظ

قبلك وسَكَنْتَ فيما عَمَرَه، فإنّ الإنسان إذا عَلم أنه يَطُول عُمْرُه أحْكَم ما يَعمَلُه، وحَرصَ على ما يَكْسِبُه " فهذا توجيه في غاية الاتّساق مع الخصيصة التي نتناولها، وهو يدل على أن سعي المؤمن في تَعمير الدنيا لا ينافي طلبه لثواب الآخرة. والله أعلم.

1 الحديث رواه أحمد برقم 26308 وأبو داود في أبواب قيام الليل، باب ما يُؤمر بِه من القصد في الصّلاة برقم 1369، وابن حبان في صحيحه (185/1)، وانظر رواياته مخرّجة في إرواء الغليل للألباني (79/7)، ورواه ابن حبان في رواية أخرى (19/2) وزاد: " فأتَتهم المرأة بعد ذلك كأنها عرُوس! فقيل لها: مَه؟ قالت: أصابنا ما أصاب الناس ".

العبد في الدنيا ومصالحه منها.

4- **أن مصالح مرتبة تقدّم فيها مصالح الآخرة على مصالح الدنيا عند التعارض**، بناء على ترتيب المصالح في هذه الشريعة، وأنّ مصلحة حفظِ الدّين مقدّمةٌ على غيرها من المصالح،[1] ومنها مصلَحة النفس والمال. ولذلك شُرع الجهادُ الذي قُصِد به حمايةُ الدّينِ، وإن ترتَّب عليه فواتُ مقصِد النّفس والمال. قال تعالى: {وَجَٰهِدُواْ بِأَمۡوَٰلِكُمۡ وَأَنفُسِكُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ} [التوبة: 41] قال الرازي (ت 606): " ما يستفاد بالجهاد من نعيم الآخرة خيرٌ مما يستفيده القاعد عنه من الراحة والدعة والتنعم بهما "[2]، وهذا مَبنيٌّ على أنّ مصالح الدنيا -وإن كانت مشروعة التحصيل والرعاية- مطلوبةٌ مِن حيث هي خادمةٌ لمنافعِ الآخرة غيرُ معارِضة لها، ولذلك لا تعتبر المنافع الدنيوية مصلحةً إذا كانت تؤول إلى مفسدة في الآخرة، وذلك مبنيّ على إيمان المؤمن ويقينِه بأنّ الحياة الكاملةَ الباقيةَ هي الحياةُ الآخرة، قال تعالى: {وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَ لَهِيَ ٱلۡحَيَوَانُۚ[3] لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ} [العنكبوت: 64]، فهو يَعيش الدار الدنيا باعتبارها مَعبرًا ومَزرعة لمصالح الآخرة وثمراتها، يَعتني بها بشَرط سلامة طريقِه إلى مستقَرّ رحمة ربّه، قال الشاطبي (ت 790): " المصالح المجتلبة شرعًا

---

1 يُنظر نهاية السول شرح منهاج الوصول، لعبد الرحيم الإسنوي، ت: عبد القادر علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1420-1999م (ص391) وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي الشوكاني، ت:أحمد عناية، دار الكتاب العربي، ط 1، 1419-1999م (2/ 277)

2 مفاتيح الغيب للرازي، لمحمد بن عمر الرازي، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1401-1981م (16/ 73)

3 جاء في المحرر الوجيز، لابن عطية (4/ 325): " والحيَوان والحياة بمعنى واحد، وهو عند الخليل وسيبويه مصدر كالهيَمان ونحوه، والمعنى: لا موت فيها "، وكذلك نقل الطبري تفسيرها عن جماعة من السلف. يُنظر جامع البيان للطبري (60/20)

والمفاسد المستدفعَة إنّما تُعتبَر مِن حَيث تُقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى" [1]، وبعد أن برهَن على صدق هذه القاعدة بنى عليها أنه ليس كلّ ما أثبت الناسُ نفعَه في دنياهم يكون مصلحة شرعيّةً، ولا كلُّ ما أقرّوا بضرره يكون مفسدة، بل النظر في ذلك مُسنَد إلى الشرع الذي يُأتمَن في ترجيح الراجح وتقديمه في الاعتبار. ويكفي في صحّة هذا النفيِ قاعدةُ القرآن الكريم: {وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ} [البقرة: 216]

ولا يُقصد مِن هذه الخصيصَة الزهادةُ في إصلاح الدنيا وعِمارتها، كما قد يتصوَّره قاصر التأمّل، فإن ذلك خلافُ ما هو مقطوع به من توجيهات القرآن والسنة في طلب السّعي في إصلاح ما يحتاجه الناس مِن دنياهم، والحرص على منافعهم، فإن الله تعالى يقول لعموم خلقه مُمتَنًّا عليهم بتسخير خيرات الدنيا لمصالحهم: {هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ ذَلُولٗا فَٱمۡشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزۡقِهِۦۖ وَإِلَيۡهِ ٱلنُّشُورُ}[الملك: 15] فهذا أمر بالتكسّب والتسبّب لمصالح الدنيا، أقلّ أحواله الإباحةُ والامتنان.[2] كما حكى الله تعالى قولَ نبيّه صالح عليه السلام لقومه: {هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ وَٱسۡتَعۡمَرَكُمۡ فِيهَا} [هود: 61]. أي أمركم بتعمِيرها[3]، وإذا كانت هذه العمارة متنوّعة إلى واجب

1 الموافقات للشاطبي (29/2)

2 راجع الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (215/18). والتحرير والتنوير –أو تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد– لمحمد الطاهر بن مُحَمَّد ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م (32/29)

3 على أحَد الأقوال في تفسير (الاستعمار)، كما في الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (56/9) وأحكام القرآن، لأحمد بن علي الجصاص، ت: مُحَمَّد قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1412-1992م (378/4). وفي الآية ثلاثة أقوال، جمعها الماوردي في النكت والعيون، لعلي بن مُحَمَّد الماوردي، ت: السيد بن عبد المقصود، دارالكتب العلمية، بيروت، د ت (479/2).

وندب ومباح ومكروه[1] فإن الآية أصل عامّ في الإذن في تَعمير الدنيا بما من شأنه تعميرُها، وذلك هو المصالح بمراتبها، وليس الحرام مما تُعمَر به، لأنه فسادٌ وإن استحسنَته العقولُ.

وأمّا توجيهاتُ النبيّ ﷺ في هذا الخصوص فسيرتُه في أهله وأصحابِه كاشفةٌ لمنهج كامِل في خدمة الدين بصلاح الدنيا، وصِدقِ القصد إلى إصلاح الدنيا بما لا يشغَل عن الآخرة، ويكفي لبيان ذلك قولُه ﷺ: " إن قامَت الساعةُ وفي يَد أحدِكم فَسيلة، فإن استَطاع أن لا تقُوم حتى يغرسَها فلْيغرسها ".[2] وقد نُقل عَن عمَر ﷺ تصحيحُ هذا الوَهم في تصوّر بعضِ الناس، في ما حكاه الحارث بنُ لقيط قَالَ: كانَ الرجلُ مِنّا تُنتج فرسُه فينحرُها فيقول: أنا أعيشُ حتّى أركبَ هَذَا؟ فجَاءنا كتابُ عمَر: أن أصلِحوا ما رزقَكم اللَّه فإنّ في الأمر تنفُّسا.[3]

وبناء على هذه الخصيصة لا بدّ من الحرص على مصالح الآخرة عند التعارض وإن عطَب في سبيل ذلك بعضُ دُنيا العَبد، وإن لم يكن هذا التعارض مطّردا ولا عامّا، لكنّ هذا التقديم مُتعيّنٌ إذا حصَل ذلك التعارض. قال العزّ بنُ عبد السلام (ت 660): " قدّم الأولياءُ والأصفياء مَصالح الآخرة على مصالح هذه الدار لمعرفتهم بتفاوُت المصلَحتَين، ودرؤوا مفاسد الآخرة بالتزام بعض مفاسد هذه الدار لمعرفتهم بتفاوت الرتبتَين"[4].

---

1 كما في الكشاف للزمخشري (2/ 407)

2 أخرجه أحمد في المسند برقم 12981، والبخاري في الأدب المفرد (ص 242)، والفَسيلَةُ: النخلَة الصغيرةُ. يُنظر القاموس المحيط (ص 1042).

3 أخرجه البخاري في الأدب المفرد (ص 242).

4 قواعد الأحكام في مصالح الأنام (12/1)

المطلب الثاني: أهمّ تقسيمات المصلحة في الشريعة.

تقسيم "المصلَحة " عند الأصوليّين مُتعَدِّد بتعدُّد حَيثيَّاته التي لها تعلّق بالاستدلال، تجدها عند بعضهم تحت عنوان (أقسام المناسب) [1]، وإن كان المناسب يشمل جلب المصالح ودرء المفاسد، لكن لما كان درء المفاسد مصلحة فالأمر قريب، " لأن المصلحة مضمون المناسب والمناسب متضمِّن للمصلحة "[2].

قال الأبياري (ت 618) وهو يشرح ذلك من مسالك العلة: " فاعلم أنّا نريد بالمناسب ما هو على منهاج المصالح، بحيث إذا أضيف الحكم إليه انتظم "[3].

وقَد استقرّ تعبير كثير مِن المؤلّفين المتأخّرين في علم أصول الفقه عن هذه المراتب بأقسام المصالح، لشيوع مفهوم (المصلحة) وكثرة تداوله.

وأهمّ تلك التقسيمات اثنان [4]:

1- مِن حَيث اعتبارُ الشرع لها: تنقسم إلى معتبرة وملغاة ومُرسلة.

2- مِن حيث قوتها في ذاتها: تنقسم إلى ضرورية وحاجيّة وتحسينيّة.

---

1 كما في الإحكام للآمدي (3/ 282) وشرح تنقيح الفصول للقرافي (ص 364) والبحر المحيط للزركشي (7/ 275) والبدر الطالع للمحلي (238/2)

2 شرح مختصر الروضة للطوفي (385/3)، بالاستفادة من علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه لابن بية (ص 29)

3 التحقيق والبيان للأبياري (115/3)

4 وانظر تفصيل الاعتبارات التي قُسمَت المصلحة إليها في تعليل الأحكام لمحمد شلبي (ص243) و(نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي) لحسين حامد حسان (ص 10 وما بعدها) فقد توسَّع وأبدع، وذكر تقسيما رابعا باعتبار ثباتها وتغيّرها، لكنه لم يرتضه بعد مناقشته، قال: "وهو تقسيم لم أره لغير مصطفى شلبي".

الفرع الأول: أقسام المصلحة مِن حيث الاعتبار والإلغاء.

تُقَسّم المصلحة مِن حيث الاعتبار والإلغاء إلى ثلاثة أقسام[1]: مصلحة مُعتبَرة – مصلحة ملغاة – مصلحة مُرسَلة.

فالمصلحة المعتبرة: هي المصلَحة التي دلّ الشرع على اعتبارها وبناء الأحكام عليها. أو يقال: شهِد لها الشرعُ بالاعتبار حيث بَنى أحكاما على وَفقها.

ويمثّل لها الأصوليون بمصالح البُيوع والإجارات والأنكحة المشروعة، التي جاءَت الشريعة بإباحتها وبناء الأحكام على وفقها. وكل ما يدخل تحت المقاصد الكبرى للشريعة من حفظ الدين والنفوس والأعراض والعقول والأموال يصلح مثالاً لهذا النوع من المصلحة.

وهذا الاعتبار تحتَه مرتبتان بحسب قوّته، وهما باصطلاح جمهور متأخري الأصوليين: المؤثّر والملائم[2].

فالمؤثّر: أن يرتّب الشارع حكمًا على وَصف ويثبتَ بالنص أو الإجماع اعتبارُ ذلك الوصف بعينه علةً لذلك الحكم بعينه[3]. ولذلك فهو أقوى درجات الاعتبار للمصلحة.

---

1 يُنظر: التحقيق والبيان لأبياري (146/4) وشرح تنقيح الفصول للقرافي (ص 366) والمستصفى للغزالي (414/1) والإحكام للآمدي (160/4) وحاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع (324/2)

2 يُنظر البدر الطالع للمحلي (242/2) وتشنيف المسامع للزركشي (87/2). والواقع أنهم يذكرون هذين القسمين ضمن أقسام المناسب من حيث الاعتبار، وهي عندهم أربعة: هذان مع الملغى والمرسل، وهي اصطلاحات، قد دخل فيها المصلَحة الملغَاة والمرسلة. ولذلك سأُرجئ القسمَين الأخيرَين إلى تتمّة أَقسام المصلَحة تحت هذَا الفَرع.

3 يعبر بعض الأصوليّين في هذا المقام بالعَين ومقصودُهم النّوع، لأنّ الوصف بعينه متشخّص في محل الحكم الممثّل به، فمقصودهم ما يقابل (الجنس). نبّه عليه بعضهم، كالزركشي في البحر المحيط (195/4).

مثاله: قول الله تعالى في عليّة اجتناب الحائض: {قُلۡ هُوَ أَذٗى فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ} [البقرة: 222] فإنّه سبحانه رتَّب الأمر بالاعتزال على وصف الأذى، وصياغةُ النص صريحة في أن الأذى هو علة هذا الحكم، حيث عقّب الوصف بالفاء المفيدة للسببية، فالأذى إذاً وصف مناسِب مؤثِّر.

والملائم: أن يرتِّب الشارع حُكما على وَصف، ويثبت بالنص أو الإجماع اعتبارُ عينِ ذلك الوصف علةً لجنس ذلك الحكم، أو اعتبار جنس ذلك الوصف علةً لعين ذلك الحكم، أو اعتبار جِنس ذلك الوصف علةً لجنس ذلك الحكم. فهي ثلاثة أنواع لمرتبة واحدة، تجتمع في أنّ تصرّفات الشرع تشهَد لتلك المصلحة شهادة دون مرتبة المؤثر، وهذه أمثلتها:

- فمثال اعتبار عين الوصف في جنس الحكم: تعليل ولاية الأب على تزويج الصغيرة بِالصغَر، إذ ثبَت بالإجماع اعتبارُ الصغَر علةً لولاية الأب على مال الصغيرة، والولاية على النفس والولاية المال من جنس واحد هو الولاية.

- ومثال اعتبار جنس الوصف لعين الحكم: القول بإباحة الجمع بين الصلاتين في الحضر لعلة المطر، فقد اعتبر الشارع جنسَ هذا الوصف وهو الحرج في إباحة هذا الحكم بعينه وهو الجمع في السفَر.

- ومثال اعتبار جنس الوصف في جنس الحُكم: سُقوط قَضاء الصلوات عَن الحائض لعلة الحَرَج بتكرار الصلوات في كلّ يَوم وليلة، فقد اعتبر الشارعُ جنسَ الحرج في جنس إسقاط بعض التكاليف. ومثَّل له بعضهم[1] بقياس الصحابة حدّ الشرب على حدّ القذف،[2] حيث أقاموا

---

1 نقله الزركشي عن بعضٍ لم يسمِّهم. يُنظر تشنِيف المسامِع بشرح جمع الجوامع (88/2) فلعلّه يَعني القرافيّ، فإنه ذكره في شرح تنقيح الفصول (ص 366)

2 قصة تشاور الصحابة في زمن عمر في حد الخمر رواها الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه (1/ 520) وقال بعدها: " وهذا التّعليل أجمع النّاس على صحّته، فلم يخالف قائلَه فيه أحد ".

مظنة القذف مقام القذف نفسه، وهي مصلحة شهد الشرع باعتبار جنسِها، حيث أقام الخلوةَ مُقامَ الزنا في الحرمة،[1] والصحابة أقاموا الشربَ مظنّة القذف فألحقوه به في العقوبة.

وأما المصلحة الملغاة: فالمقصود بها ما يظهر للناظر مِن مَصلحة [2] قد شهِد الشارع بإلغائها، حيث جاء حكمُه بنقيض ما تمليه المصلحة الموهومة.

مثالها: تسويَة البِنت بالابن في الميراث حيث فضّل الشارع الابنَ عليها، بدعوى أن المصلحة تقتضي ذلك لتساويهما في درجَة القرابة من المورّث [3]، فساوت الابن من هذه الجهة، فهذه المصلحة الموهومة شهِد الشرع ببطلانها بنص القرآن على نقيضها، {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ} [النساء: 11].[4]

ومثّل له بعضهم بإجماع العلماء على عدم منع زراعة العنب، وعدم منع المجاورة في المساكن، وإن كان يُتخيّل من هذا المنع سدُّ ذريعة الشرب والزنا، فسدُّ هذه الذرائع مصلحة

---

1 يُنظر نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي لحسين حامد (ص15)

2 قصدت التعبير بظهور المصلحة، لأن الشرع الحكيم يفرض علينا أن نؤمن بأن ما ألغاه ممّا يُتوهّم أنه مصلحة لا بد أن يتضمّن من المفاسد الراجحة على تلك المصلحة ما يقتضي النهي عنه، كمنافع الخمر والفائدة الربوية وتسوية الجنسين في الميراث في محل التفضيل، أو أنّ تلكَ المصلحة موهومة غير متحقّقة أصلاً. كما نبّه عليه في تحريم الخمر، فقال: {قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا } [البقرة: 219]

3 وزاد معاصرونا على هذا التبرير أن زعموا أنّ الأنثى قد صارت في عصرنا تشارك الذكر في تحمّل نفقات الحياة وتساويه في تبوّء المناصب ونيل الشهادات. فلا يجوز مقارنتها بالمرأة المحجوبة في بيتها المحتاجة إلى زوجها. يُنظر الإسلام والحداثة لعبد المجيد الشرفي (ص 115) نقلا عن التسليم للنص الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة، لفهد العجلان، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط 2، 1436-2015م (ص 112). وهي علّة عليلة، إذ لم تزل المرأة تُعين زوجَها المحتاج وتتصدّق عليه وتنفق على أولادها تبرّعا، لكن الذي لم يتغيّر هو أنّ النفقة إنما تلزم الزوج شرعا وقانونا.

4 يُنظر نظرية المصلحة لحسين حامد (ص9).

في الظاهر، لكنها ملغية إجماعا.[1]

وقد تجاوزت التمثيل بما اشتهر عند الأصوليّين في هذا النوع من فتوى يحيى بن يحيى الليثي للأمير المفطر عمدا في رمضان بوجوب صيام شهرين دون عتق الرقبة، بناء على أنه قدّم ما رآه مصلحة على النص، وهو تمثيل مشكل لأمور:

1- أن كون هذه المصلحة ملغاةً غيرُ مقطوعٍ به، قال القرافي (ت 684): " هذا المثال قد يُتخيَّل فيه أنه ليس مما أبطله الشرع؛ لقيام الفارق بين الملوك وغيرهم، وأن الكفارة إنما شُرعَت زجرًا، والملوك لا تنزجر بالإعتاق، فتعيّن ما هو زجر في حقهم، فهذا نوع من النظر المصلحي الذي لا تأباه القواعد"[2] ، والاحتمَالُ الذي رآه القرافي جارٍ على المشهور مِن مذهب المالكية مِن عدم وجوب الترتيب[3]، فكأن المفتي نصح للأمير بتعيين الصيام ليحقّق له مصلحة الزجر. وقد حكى ابنُ الهمام الحنفي (ت 861) في التحرير مثلَ هذا عن مفت حنفي في كفارة يمين لوالي خراسان، وعَذَره بمثل هذا العذر، وحكى هذا العذر في فتوى المالكي، قال شارحه: " تعلِيل متَّجِه ليس من قبيل مَعلوم الإلغاء فليَكن المعوّل عليه "[4]. نعم قد يُخشَى مِن مثل هذه الفتوى التسببُ إلى ارتفاع ثقة الملوك والناس بفتوى العلماء[5]، فيكون الأَولى موافقة ظاهر السنة في الترتيب أو تركِه، فذلك أمر آخر.

2- أن بعض المالكية ذكر أن علة هذه الفتوى اعتقاد الفقيه أنّ الأمير لا يملك مالاً يصحُّ به

---

1 يُنظر نفائس الأصول في شرح المحصول للقرافي (4086/9). ولعلّ عذرَ من تقدّمنا إذ تتابعوا على هذا المثال عزة وجُود ما يمثّلون به لهذا النوع مِن المصالح الملغاة في عصورهم، أما في عصرنا فما أكثرها، والله المستعان.

2 نفائس الأصول (9/ 4086). ومثله عند الطوفي في شرح مختصر الروضة (216/3).

3 يُنظر التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، لخليل بن إسحق الجندي، ت: أحمد نجيب، مركز نجيبويه، القاهرة، ط 1، 1429-2008م (262/2).

4 يُنظر تيسير التحرير لأمير بادشاه (3/ 314)

5 كما في شفاء الغليل للغزالي (ص 220) والمحصول للرازي (163/6).

العتق، لكثرة المظالم والغصب في أموال الأمراء، فأفتاه بما يصح منه وهو الصيام، وقد نقل أهل المذهب عن مالك مثل ذلك مع هارون الرشيد.[1]

3- أن بعضَهم خرّج هذه الفتوى على قول في المذهب مقتضاه أن التفضيل بين تلك الخصال بحسب الأوقات والبلاد.[2]

وعلى هذا فلا يبقى للتمثيل بفتوى الفقيه الليثي كبيرُ مطابقَةٍ للمصلَحة الملغاة والله أعلم، والذي يَسلَم التمثيل به ما يقطع بإلغائه شرعا، كالأمثلة التي سِيقت أعلاه.

ولا شكّ أنّ إلغاء الشارع لهذه المصالح إنما هو للمحافظة على مصالح أعلى منها وأولى بالعناية،[3] فإلغاء الشرع مثلاً لمصلحة تسوية البنين والبنات في الميراث عارَضَته مصالح أعظم منها، منها مراعاة ما يلتزم به الرجل من تكاليف.[4]

وهذا يعنِي -بعبارة أخرى- أن لَيس إلغاء الشارع لمصلحة سلبًا محضاً، بل يتضمَّن ولا بدّ اعتبارَ مصلحة أهمّ، فإذا اطّلعنا عليها فبها ونعمت، وإلا سلّمنا لحكم أحكم الحاكمين.

وأما المصلحة المرسلة: فهي المصلحة التي ظهر للعالِم مناسبتها للشرع، لكنّه لا يجِدُ لها شاهِدا خاصّا بالاعتبار، على درجاتِه السابق بيانها، ولا يَعلم لها نصًّا خاصًّا بإبطالها، لكنه يجدُها مندرجة تحت مقاصد الشرع التي جاء برعايتها، كاندراجها تحت مقصد حِفظ النفوس أو الأموال. ولذلك سمّيت بالمرسلة، أي غير مقيّدة بأحَد الوصفين من الاعتبار والإلغاء.

---

1 يُنظر القصة في الاعتصام لإبراهيم بن موسى الشاطبي، دار ابن حزم، ط1، 1433-2012م (ص325) والتاج والإكليل لمحمد بن يوسف الغرناطي المواق، دار الكتب العلمية، ط 1، 1416-1994م (363/3).

2 نقله الباجي عن المتأخرين، كما في التوضيح لخليل (262/2).

3 يُنظر مذكرة أصول الفقه لمحمد الأمين لشنقيطي (ص 397) ومحاضرة المصالح المرسلة، ضمن آثار الشيخ مُحَمَّد الأمين الشنقيطي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط 1، 1426م، (11/ 32)

4 يُنظر المدخل للفقه الإسلامي، لمحمد سلّام مدكور، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط 2، 1996م (ص 254).

وهذه المصلحة هي المرتبة المختلف فيها مِن مباحث المصلحة بين أهل الأصول، حتى عُدّ هذا اللقب دليلا من الأدلة الأصولية المختلف فيها، حيث اشتهر أخذ الإمام مالك بها في فروع مذهبه، واشتهر عن غيره نفيُ القول بها، وسيأتي بحثه. مع أنّ الحكم بها إنما هو لاندراجها تحت قاعدة من قواعد الشرع، وإلا كان حكما بالعقول والأهواء.[1]

قال مُحَمَّد الأمين الشنقيطي (ت 1393)[2]: " وإنما قيل لها (مصلحة) لأنّ المفروض تضمُّن الوصف المذكور لإحدى المصالح الثلاث، وإنما قيل لها (مرسلة) لإرسالها أي إطلاقها عن دليل خاص يقيد ذلك الوصف بالاعتبار أو بالإهدار "[3]

مثال المصلحة المرسلة: أوامر الحاكم المنظِّمة لتعاملات الناس وعلاقاتهم وتنقّلاتهم، مما لم يرد به نصٌّ معيّن، غيرَ أنّ الإلزام به بفرض عقوبات على المخالف يدخل اعتبارُه في رعاية جنس المصلحة التي ينتَمي إليها، كأنظمة المرور التي تهدِف إلى حفظ الأنفس والأموال، وأنظمة التنقل إلى الحج والعمرة وما تتضمّنه مِن تقييد وتضييق سعيا إلى حفظ مصالح تقرّها الشريعة كحفظ النفس ورعاية العدل في استيفاء الحقوق الشائعة.

فائدة هذا التقسيم:

تقسيم المصلحة من حيث الاعتبار إلى معتبرة وملغاة ومرسلة أساسٌ للتفرقة بين المصالح

---

1 قال مُحَمَّد الأمين الشنقيطي:" واعلم أن ما ذكرنا من أن المصلحة المرسلة لم يدل الدليل الشرعي على اعتبارها في ترتّب الحكم عليها نعني به الدليل الخاص، فلا ينافي وجود الدليل العام، لأن ما لم يدل عليه دليل خاص ولا عام لا يصح أن يكون حكما شرعيا " رحلة الحج إلى بيت الله الحرام، ضمن آثار الشيخ مُحَمَّد الأمين الشنقيطي (ص 190)

2 هو مُحَمَّد الأمين بن مُحَمَّد المختار بن عبد القادر الشنقيطي، أقام بالمدينة المنورة منذ حجه في 1367 ودرّس بالمسجد النبوي، وبالجامعة الإسلامية، وصنف: مذكرة في أصول القه، وآداب البحث والمناظرة، وأضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن. يُنظر خاتمة رسالته المصالح المرسلة لتلميذه عطية مُحَمَّد سالم (ص24).

3 المصالح المرسلة، للشنقيطي (ص 33)

التي يجوز القول بها واعتمادُها في الاجتهاد، والمصالح التي لا يجوز اعتمادها. فإنما يجوز للفقيه اعتماد المصالح المعتبرة شرعا أي التي شهدت نصوص الشرع باعتبارها عينا أو جنسا، وبناء الأحكام عليها، أما التي تناقض النصوص فهي ملغيّة باتفاق،[1] لا يجوز بناء أحكام الاجتهاد عليها. ويبقى الخلاف القديم في نوع (المصالح المرسلة) هل نلحقها بالمعتبرة فتعتبر أم بالملغية فتبطل ؟ نبحثها في المطلب التالي.

الفرع الثاني: تقسيم المصلحة من حيث قوتها في ذاتها.

تنقسم المصلحة بهذا الاعتبار إلى ضرورية وحاجية وتحسينية.[2]

أما المصلحة الضرورية: فما توقف عليها قيام مصالح الدين والنفس والعقل والعرض والمال، وهي المقاصد الخمسة الكبرى، لا صلاح للخلق في العاجل والآجل إلى في قيامها. ففي تعطّلها في الدنيا تهارج وتفان، وفي الآخرة عذاب وحرمان.[3]

وذلك مثل مصلحة جهاد الأعداء لإقامة الدين الحقّ وحمايتِه، ومصلحة الحدود الشرعية لحفظ الأنفس والأموال والعقول والأعراض.

---

1 سيأتي معنى معارضتها للنص.

2 يُنظر فصول البدائع في أصول الشرائع للفنري (2/ 346) والموافقات للشاطبي (7/2) وقواعد الفقه للمقري (ص 511) والمستصفى للغزالي (417/1) والمحصول للرازي (5/ 159) وجمع الجوامع للسبكي مع البدر الطالع للمحلي (240/2)

3 يُنظر الموافقات للشاطبي (7/2)

وينبّه الشاطبي (ت 790) رحمه الله إلى أن رعاية هذه المصالح يكون من جانبي الوجود والعدم، وذلك يعني أن تحفظ بإقامة أركانها وتوطيد كيانها، وتحفظ بنفي أسباب الاختلال الواقع والمتوقع عنها.[1]

وأما المصلحة الحاجية: وهي دون الأولى، فهي ما توقّف عليه التوسعة على الخلق ورفع الضيق عنهم، بحيث يؤدّي إهمالها في الغالب إلى وقوع جملة الخلق في الحرج والمشقة، دون أن يبلغ الفساد منهم مبلغ فقد الضروريات.

وذلك مثلُ مصلحة مشروعية الرخص في العبادات للمعذور، ومشروعية التمتع بالطيبات والتنويع فيها في العادات، ومشروعية أنواع من المعاملات. وكالأخذ بأنواع من الأدلة والقرائن في إثبات الدعاوى في الخصومات كالقسامة والحكم باللّوث، وكتوزيع الدية في القتل الخطأ على عاقلة القاتل.

فهذه أحكام ليس بضرورية يتوقف عليها أصل المصالح الخمس المتقدّمة، بحيث تنعدم بدونها، لكنّ إهمالَها يؤدّي في عموم الخلق وأغلب الحالات إلى وقوع المكلفين في حرج شديد وضيق مقلق. فهي تكمّل من هذه الناحية حفظ المصالح الضرورية.[2]

وأما المصلحة التحسينيّة: فهي ما تعلّق بمكارِمِ الأخلاق ومحاسِن العادات، وتجنُّب ما تأنفه العقول الرّاجِحات، مثل اجتناب النجاسات، والتطهر منها للصلوات، وأخذ الزينة للصلاة، ومشروعية التقرب بالتطوّعات، واجتناب الإسراف في تناول المباحات، والمنع من بيع النجاسات، واشتراط الولي لعقد النكاح، والآداب السامية في الجهاد كمنع قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد.

---

1 المرجع السابق (7/2)

2 الموافقات للشاطبي (9/2)

فهذه المصالح لا تدعو إليها ضرورة، ولا يتوقف عليها رفع ضيق أو حرج شامل، لكنها مزيّنات محسّنات، تستحسنها العقول السويّة وتلائم النفوس الشريفة، وتتجمّل بها الشريعة المنيفة، حيث إنها لو لم تراع في الأحكام لما أصاب الناس ضرر ولا حرج.[1]

1 يُنظر الموافقات (2/9 - 10)

فائدة هذا التقسيم:

في تقسيم المصالح إلى ضرورية وحاجية وتحسينية فوائد في تعرّف الأحكام، أهمّها:

1- الترجيح بين المصالح عند التزاحم، "فالضروريّات آكدُها ثم تليها الحاجيات والتحسينيات "[1]، بل إنّ شرطَ اعتبار مرتبة منها عدمُ إبطالها لمصلحة فوقَها في المرتبة. قال الشاطبي (ت 790): " ومن هنالك كان –قسم الضروري– مُراعًى في كلّ ملّة "[2]

ويمكن التمثيل لتعارض المصلحة الضرورية مع التحسينية بمصلحة اجتناب النجاسات إذا عارضها مصلحة حفظ النفس، وجب تقديم مصلحة حفظ النفس بتناول النجاسة،[3] بلا شك.

وأصل هذا الترتيب يتضح بإدراك أن الضروريّ أصل للحاجي والتحسيني، حتى لو فرض اختلاله لاختلاّ باختلاله، ولا يلزم مِن اختلالهما أو اختلال واحدٍ منهما اختلال الضروريّ. فالتحسيني يخدم الحاجي والحاجي يخدم الضروري.

ولتوضيح ذلك يمكن التمثيل بمقصد المال، فإن حفظَه مصلحةٌ ضروريّةٌ، لا يبقى مع تصوّرها عيشٌ، ولذلِك أباحَت الشريعة طرق كسبه من أصناف البيوع، بينما نفيُ الغَرَر والجهالَة في العقود مَصلحة حاجية يقصد بها رفع المشقات والحرج في

1 الموافقات للشاطبي (17/2) وانظر الذخيرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، ت: مُحَمَّد حجي، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1994م (ص 391)

2 الموافقات (19/2)

3 يُنظر الموافقات للشاطبي (11/2)

اكتساب المال وإدارته، فهي إذَن تخدم المقصد الضروريّ،[1] وهكذا الأمر بحُسن القضاء وإقالة الندمان مصالح تحسينيّة، يُقصَد بها تزيينُ أحوال المتعاملين، فهي مكمِّلة خادمةٌ للمَقصد الحاجيّ في حفظ المال، وبالتالي خادمة للمقصد الضروري الأول.

2- معرفة نوع المصلحة التي يحتج بها:[2] وذلك أن بعض الأصوليين اشترط في المصلحة المرسلة التي يمكن الاعتماد عليها في الاستدلال المصلحي أن تكون ضرورية أو حاجيّة نازلة منزلة الضروريّ، بينما لم يشترط ذلك غيره. وسيأتي بحث هذا في مطلب (شروط وضوابط العمل بالمصلحة) بإذن الله.

المطلب الثالث: حجية العمل بالمصلحة المرسلة في المذاهب الفقهية.

قد أطلق الأصوليّون على هذا المسلَك ألقاباً عدّة، منها: الاستدلال، والاستدلال المرسَل، والمصالح المرسلة، والمناسب المرسل، والمناسِب الغريب، والاستصلاح، والاستصحاب[3].

وسوف أسوق الصورة المعهودة لحكاية الخلاف في حجية " المصلحة المرسلة " كما هي في كتب الأصول، ثم أُتبعه بأدلة الأقوال ثم مناقشتها، ثم أختِم ببيان حقيقة هذا الخلاف وأنه لفظي، ثم أعقب على مَن شنع على المالكية في تطبيق هذا المبدأ، كل ذلك بعد فرع أول أتحدث فيه عن

---

1 يُنظر الموافقات (14/2)

2 يُنظر نظرية المصلحة لحسين حامد (ص 31)

3 يُنظر البرهان مع شرحه للأبياري (125/4) والوصول إلى علم الأصول لأحم دبن علي بن برهان البغدادي، ت: عبد الحميد أبو زنيد، مكتبة المعارف، الرياض، 1403-1983م (287/2) والبحر المحيط للزركشي (83/8) والإبهاج شرح المنهاج لابن السبكي (178/3)

مبدأ وجود التعليل في أحكام الشريعة والمصلحة فرع عنه، هل هو محل اتفاق؟ فهذه ستة أفرع.

الفرع الأول: هل رعاية المصلحة في الأحكام الشرعية متفق عليه؟

هذه الدراسة تجاوزت الخلاف في إثبات التعليل في أحكام الله تعالى، فإنّ الاتفاق العمليّ بين العلماء حول ذلك أمر ظاهر في الجانب التطبيقي للموضوع، أعني الارتكاز على هذا التعليل في تقريرات العلماء وفتاوى المفتين واستدلالات المجتهدين.

يقول الدكتور أحمد الريسوني[1]: " إذا تَركنا جانبًا علم الكلام ومعاركَه فإننا لن نجدَ إلا القول بالتعليل وممارسة التعليل تطبيقًا، في الفقه وأصوله "[2].

وقد تتبع الدكتور مُحَمَّد شلبي (ت 1418)[3] سيرَ تعليل الأحكام مع أطوار الفقه المشهورة، فلما وصَل إلى عَصر التأليف في الأصول حين ظهر هذا الجدال قال: " في هذا العصر أصبح التعليل مثار نزاع طويل في شكله وموضوعُه.. بعد ما كان موضع اتفاق من الجميع.."[4]، ثم ساق الآراء الحادثة فيه.

---

1 سبقت ترجمته (ص 28)

2 نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، لأحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب العربي، الرياض، ط2، 1412-1992م (ص 202)

3 هو مُحَمَّد مصطفى شلبي، ولد في المنوفية بمصر عام 1910م، تخرج بالمعهد الأزهري بالقاهرة، أستاذ الفقه وأصوله في جامعات القاهرة الإسكندرية وبيروت، وعين عضوا بمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، توفي في 1997م، من مصنفاته: أحكام الأسرة في الإسلام الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، وتطبيق الشريعة الإسلامية بين المؤيدين والمعارضين. وتعليل الأحكام. يُنظر ترجمته عن تلميذه مُحَمَّد سليم العوا منشورة في صفحة [العلامة الأصولي الفقيه مُحَمَّد مصطفى شلبي] على الفايسبوك.

4 تعليل الأحكام، لمحمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت، ط 2، 1401-1981م (ص94)

ولم يؤثّر نفيُ مَن نفى تعليل أفعال الله في أصول الدين في هذا الاتفاق، قال الشاطبي (ت790): " وزعم الفخر الرازي أن أحكام الله ليسَت معللة بعلة ألبتة، كما أن أفعالَه كذلك.. ولما اضطرّ في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية، أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المعرّفة للأحكام خاصة"[1].

والملاحظ أن الشاطبي لم يشِر إلى رأي الظاهرية النافين للقياس أصلا، إمّا لعدم اعتداده بهم، أو لأنهم التزَموا نفيَ التعليل في الفروع أيضا ونفَوا القياس، حتى نفى ابن حزم (ت 456) رعاية الشريعة للمصالح نفيا قاطعاً، فقال: " وأما قولهم إنه تعالى يفعل الأشياء لمصالح عباده فإن الله تعالى أكذَبَهم "[2].

ومذهب الظاهرية هذا مبنيّ على أَصلهم في إنكار صفة الحكمة لله تعالى حيث صرّح ابن حزم (ت 456) في الموضع السابق[3] بأنّ اسم (الحكيم) علَم غير مشتقّ، فلا يدل على صفة (الحكمة) في فعل الله تعالى ولا شَرعه، كما استدلّ لردّ تعليل الأحكام وإرادة المصلحة من شرع الله تعالى بقوله تعالى: {لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ}[الأنبياء: 23]. وهو بهذا يُعرض عَن عشرات النصوص المعلّلة لأحكامِ الله تعالى في كتابه والمظهِرة لجليل حِكمته في أمره ونهيه، قال ابنُ القيم (ت 751): " والقُرْآن وسنة رسول الله ﷺ مملوآن من تعليل الأحكام بالحِكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وُجوه الحِكم التِي لأجلهَا شرع تِلكَ الأحكام،

1 الموافقات (4/2)

2 الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (123/8) وانظر (77/8)، خلافا لما نَسَبه إليهم العلاّمة مُحَمَّد أبو زهرة (ت 1374) من القول برعايتها في خصوص كلّ حكم شرعي. يُنظر ابن حزم، لأبي زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1373-1954م (ص 390).

3 يُنظر الإحكام (102/8).

ولأجلها خلق تلك الأعيَان، ولو كان هذا في القُرآن والسّنة في نحو مائة موضع أو مائتينِ لسُقناها، ولكنّه يزِيد على ألف موضع بطُرق متنوّعة "[1].

بل إنّ وصفَ الله تعالى لشريعته بالكمال والتمام في قوله تعالى: {ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي} [المائدة: 3] ما كان ليُعقل لولا ما أدركَته العُقول مِن الحِكمة الظاهرة في تفاصيل شرعِه.[2] كما أنّ أمرَه سبحانه بتدبُّر كلامِه والتفكُّر في أوامره ونواهيه وزواجره لا يُعقل له معنى لولا ما تضمَّنه مِن الحكم والمصالح والغايات المطلوبة والعواقب الحميدة التي هي محل الفكر، كما يقول ابن القيم (ت 751): " وإنما دعاهم إلى التفكّر والتدبر ليُطلعهم ذلك على حكمته البالغة وما فيه من الغايات والمصالح المحمودة التي توجب لمن عرفها إقرارَه بأنه تنزيل من حكيم حميد "[3].

والمقصود من هذا الفرع تجاوز الخلاف الجدلي الكلامي في إثبات التعليل في أحكام الله تعالى وأفعاله، لقوة النصوص الدالة عليه بمجموعها إن لم تنصره جميعها، فإن الخلاف في المصلحة المرسلة فرع عن ثبوت رعاية المصالح في أحكام الله تعالى، الذي هو فرع عن ثبوت التعليل في أحكامه عز وجل، وقد ثبت.

---

1 مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة لمحمد بن أبي بكر ابن القيم، دار الكتب العلمية، بيروت، (2/ 22)

2 يُنظر مفتاح دار السعادة لابن القيم (302/1).

3 شفاء العليل في مسائل القضاء والقدَر والحكمة والتعليل، لمحمد بن أبي بكر ابن القيم، ت: حسن عبدالله، دار التراث، القاهرة، دط، دت (ص 403). وانظر تعليل الأحكام لمحمد شلبي (ص 16 و 102)

الفرع الثاني: أقوال الأصوليّين في حجية المصالح المرسلة.

لما كانت المصلحة المرسلة وسطا بين المصالح المتفق على اعتبارها والمصالح المتفق على بطلانها، كان محلا لاختلاف الأصوليين في حجيتها. وأشهر الأقوال فيها أربعة:[1]

1-منع حجّيتها مطلقاً، وعزي إلى القاضي أبي بكر الباقلاني (ت 403)، ومعظم المتكلمين، وعزاه الآمدي (ت 631) إلى الحنفية والشافعية، وقال: "هو الحق"، كما عزي إلى متأخري الحنابلة، وحكاه ابن بَرهان (ت 518) عن الشافعيّ (ت 204).[2]

2-القول بحجيّتها مطلقاً ، وهو الذي اشتهر القول به عَن الإمام مالك (ت 179) بلا تردُّد.[3]

---

1 على ما حكاه الأبياري في شرح البرهان (127/4) والشاطبيّ في الاعتصام (ص323) والزركشيّ في البحر المحيط (83/8).

2 يُنظر البرهان في أصول الفقه للجويني (125/4) والإحكام في أصول الأحكام للآمدي (4/ 160) والمسودة لآل تيمية (830/2) البحر المحيط للزركشي (377/4). وقد اضطرب الناقلون في نسبة القول بالمصلحة المرسلة إلى الإمام أحمد، فابن القيم رحمه الله حين عدّ أصول مذهب أحمد لم يذكرها، يُنظر إعلام الموقعين (50/2)، بينما نسبها إليهم بعض المعاصرين، معتمدا على مَا اختاره الإمام مِن فروع فقهية لا سند له إلا المصلحة المرسَلة.

يُنظر مثلا: نظرية المصلحة لحسين حامد (ص481 إلى 510)، بينما يرفُض بعضُ الباحِثين ذلك ويقول:" هذه القضايا بعضُها ورد في أحاديث، وبعضها يشمله عموم النصوص، وبعضها ورد عن الصحابة، فالإمام أخذ هذه الأحكام من ذلك"، المصلحة عند الحنابلة للدكتور سعد الشثري. بحث في مجلة البحوث الإسلامية، العدد 47، منشور في موقع الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء:[https://goo.gl/7PUZja]

3 المصادر السابقة.

3-القول بها بشرط الملاءَمة للأصول القريبة. وحُكي عَن الشافعي ومعظم الحنفية.[1] واختارَه إمامُ الحرمين (ت 478) وابن بَرهان (ت 518).[2]

4-القول بها بشَرط وقوعها في مرتبة الضرورات وكونِها كلية قطعية. وهُو اختيارُ الغزالي (ت 505) والرازي (ت 606) والبيضاوي (ت 691).[3]

الفرع الثالث: أدلة الأقوال.

أولا: استدل المانعون لحجية المصالح المرسلة مطلقا بأدلة منها:

- أن العمل بها ظنّ مجرّد، وإنما يعمل بقياس مستنِد إلى أصول خاصّة لا مرسلة. حتى تثبت الملاءمة المشروطة في العلة المعتبرة.[4]
- أنّ مرتبة المصالح المرسلة واقعة بين المصالح المعتبرة والمصالح الملغاة، وليس إلحاقها

---

1 البرهان للجويني مع شرحه للأبياري (126/4) البحر المحيط للزركشي (379/4)، وفتح الغفار بشرح المنار لزين الدين بن إبراهيم ابن نجيم، مراجعة محمود أبو دقيقة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط 1، 1355-1936م (24/3)

2 يُنظر البرهان للجويني (168/2)

3 يُنظر المستصفى (420/1) والمحصول للرازي (163/6) والإبهاج في شرح المنهاج لابن السبكي (177/3). هذا وقد اضطرب اختيار الغزالي في هذه المسألة بحسب ما في كتبه، فنجده في شفاء الغليل (ص 208) قبِل الضروري والحاجيّ، واقتصَر في المستصفى (420/1) على الضروريّ وأضاف شرط الكلية والقطعيّة، بينما اشترط في أساس القياس (ص 98) أن يغلب على الظن اعتبار الشارع لجنسها مع عدم معارضتها بظنّ أقوى، بينما أطلق القول بها في المنخول (ص 465). ولكن باعتبار أن (المستصفى) هو آخر كتب الغزالي فإن رأيه فيه يكون المرجَّح منها، غير أن تقي الدين السبكي في جمع الجوامع (249/2) حاول الجمع بين آراء الغزالي حين وَجّهها بأن المقصود باشتراطه المصالح التي لا يجوز الخلاف فيها، وإنما الخلاف في ما دونها. فالله أعلم. يُنظر ضوابط المصلحة لأستاذنا البوطي (ص345).

4 يُنظر الوصول إلى الأصول لابن برهان (288/2)

بالمعتبر بأولى مِن إلحاقها بالملغى.[1]

- أن القول بالمصالح المرسلة فتحٌ لباب القَول بالرّأي في الدّين، وذريعةٌ لإبطالِ هَيبَة الشريعة، وتسوّرِ غير الفقهاء من أهل العقول والرياسة للفتوى باسمها، وسببٌ لتغيّر الأحكام بتغيّر مصالح الناس واختلاف الزمان والمكان.[2]

ثانيا: واستدل المالكية القائلون بالمصالح المرسلة:

بإجماع الصحابة على العمل بها.[3] حيث نقلوا عن الصحابة قضايا لا تُحصَر اعتمدوا فيها على مصالح تناسِب تصرفات الشارع دون شاهد خاص بها، وهو معنى المصالح المرسلة، معَ عدم نكير مِن واحد منهم، فكان إجماعا منهم، قال القرافيّ (ت 684): " ومما يؤكد العمل بالمصلحة المرسلة أن الصحابة رضوان الله عليهم عمِلوا أموراً لمطلق المصلحة، لا لتقدّم شاهد بالاعتبار"[4]. وقال الأبياري (ت 618): "وإذا نظَر المنصِف إلى أقضية الصحابة ﷺ تبيّن منهم أنهم كانوا يتعلّقون بالمصالح في وجوه الرأي "[5]. ويمثل المالكية لذلك بجملة من تصرفات الصحابة بعد النبي ﷺ، منها: تولية أبي بكر ﷺ لعمر ﷺ، وجمعه للقرآن بمشُورة عمر وزَيد ﷺ، وتقديرهم لحدِّ الخمر زمن عمر ﷺ، واتخاذ السّجن وسَنّ الأذان

1 يُنظر الإحكام للآمدي (161/4) وتيسير التحرير لأمير بادشاه (315/3)

2 يُنظر البرهان للجويني (128/4)

3 يُنظر نفائس الأصول للقرافي (4087/9) والمحصول للرازي (167/6) والإبهاج شرح المنهاج للسبكي (187/3) وهو إجماع سكوتي كما صرّح بذلك مُحَمَّد الأمين الشنقيطي. يُنظر رحلة الحج ضمن آثار الشيخ مُحَمَّد الأمين الشنقيطي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط 1، 1426م، (ص182)

4 شرح تنقيح الفصول للقرافي (ص 424)

5 التحقيق والبيان للأبياري (129/4)

الثاني للجمعة زمن عثمان ﷺ، وتضمين الصنّاع زمنَ عليّ ﷺ، وغير ذلك،[1] قال القرافيّ (ت 684): " وأمور كثيرة، لا تُعَدّ ولا تحصَى، لم يكُن في زمن الرسول ﷺ شيءٌ منها، بل اعتمد الصحابة فيها على المصالح مطلقًا، سواء تقدّم لها نظير أم لا، وهذا يُفيد القطعَ باعتبار المصالح المرسلة مطلقًا،كانت في مواطن الضرورات، أو الحاجات، أو التتمّات"[2].

ويمكن لتوضيح صورَة هذا الإجماع الاكتفاءُ بالمثال الأول والأشهر، وهو جَمع القرآن في عهد أبي بكر ﷺ[3]: فإنّ الصّحابة ﷺ لم يجدوا نصًّا بما صَنعُوا مِن ذلك، ولذلك قال زيدُ بنُ ثابت لأبي بَكر وعمر ﷺ: (كيف تصنعان شيئا لم يصنعه رسول الله ﷺ؟) فقال أبو بكر ﷺ: (هو والله خير). فقوله ﷺ: (خَير) يعني (مصلحة) -باصطلاح الأصوليّين- الخالصة أو الراجحة،[4] فلمَّا اطمَأنّوا لرأيِه ورَأوا مصلحة تُناسِب تصرُّفات الشرع قَطعًا -إذ تَرجع إلى حِفظ الدِّين- مضَوا فيها، وقد أظهر الله للمتأخرِين فضلَهم وبركة عِلمهم وعمَلهم.

ثالثا: واستدل الشافعية والحنفية على اشتراط الملاءمة لقبول المصالح المرسلة: بمثل أدلة القول السابق الآخذ بالمصالح المرسلة، لكن رأَوا أنّ فعلَ الصحابة تقيَّد بما قرُب من المصالح.

---

1 يُنظر هذه الوقائع وتوضيحها في التحقيق والبيان للأبياري (129/4) والاعتصام للشاطبي (ص326) ونفائس الأصول للقرافي (4087/9) ونثر الورود على مراقي السعود لمحمد الأمين الشنقيطي، ضمن آثار الشيخ، ت: علي العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط 1، 1426 (507/2) ورحلة الحج له (ص 182)

2 نفائس الأصول في شرح المحصول (9/ 4088)

3 يُنظر شرح هذا المثال في الاعتصام للشاطبي (ص 326). وأما قصة جمع القرآن فقد رواها البخاري في كتاب فضائل القرآن باب جمع القرآن برقم 4986.

4 قال ابنُ عبد السلام: " ويُعبَر عن المصَالح والمفاسد بالخير والشر، والنَّفع والضّر، والحسنَات والسيئات؛ لأنّ المصالح كلَّها خُيور نافعات حسَنات.." قواعد الأحكام في مصالح الأنام (1/ 5) ومثله في (189/2).

وقالوا: قد اشتمل عصرُهم على كل ممكِن وقوعُه بعدَهم، وحكَموا فيه، فلا يَسعُنا إلا أن نردَّ الوقائِع إلى أجناسها التي حكموا فيها فنحكم بموجَبها.[1]

كما رأَوا أنّه إذا كان الشاهد للمصلحة بعيدا -أي مجرّدَ كونها مصلَحة- تساوَى حينئذٍ اعتبارُها وإلغاؤها،[2] فيترجَّح إلغاؤها، لأنّ اعتبارها ترجيحٌ بالعقول، قال الآمدي (ت 631): " فلا بدّ مِن بيان كونه معتبرا بالجنس القريب منه، لنأمَن إلغاءَه"[3] وقال ابنُ نجيم (ت 970) -وهو يفسِّر الملاءمة التي هي أحد شرطَي العلة عند الحنفية: " الملاءَمة أن يكونَ الوصف على وَفق ما جاء عَن السلَف، فإنهم كانوا يعلِّلون بالأوصاف الملائمة للأحكام لا النابية عنها،.. ويكفي الجنسُ البعيد هنا بعد أن يكون أخص من كونه متضمّنا لمصلحة فإن هذا مُرسل لا يقبل اتفاقا "[4]

رابعا: أما الغزالي (ت 505) ومن تبعه في اشتراط القطعية والكلية والضرورة في حجية المصالح المرسلة فلم يُصرّح بشيء مِن الأدلة،[5] قال الأبياري (ت 618): "واقتصر في جميع ما ذكره على الدعوى من غير دليل"[6]. لكن يمكِن أن يُفهَم من تَرتيب بحثِه في (المستصفَى) أنّه لما رأى اعتماد المصلحة المرسلةِ ضرورةً لا ترتكب إلا بتلك الشروط المضيّقة كان تجاوزها

---

1 يُنظر المحصول للرازي (167/6) والإبهاج في شرح المنهاج للسبكي (3/ 177) التحقيق والبيان للأبياري (136/4) ونفائس الأصول في شرح المحصول (9/ 4082).

2 يُنظر الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (4/ 161) وأصول الفقه لمحمد بن مفلح المقدسي، ت: فهد السدحان، مكتبة العبيكان، ط1، 1420-1999م (1289/4)

3 الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (4/ 161)

4 فتح الغفار بشرح المنار لابن نجيم (24/3)

5 يُنظر المستصفى (421/1)

6 كما قال الأبياري في التحقيق والبيان في شرح البرهان (143/4)

وضعًا للشرع بالرأي.[1] وقد صرح في (شفاء الغليل) حيث اختار قبول الاستصلاح في الحاجيات كالضرورات بحجّته فقال: " فاتباعه وضع للشرع بالرأي والاستحسان "[2]

الفرع الرابع: مناقشة الأدلة

أولا: نوقشت أدلّة المانعين مِن الأخذ بالمصالح المرسلة بإطلاق بما يلي:

1- أما دعوى كون العمل بها ظنّا مجرّدا فغير مسلّم، بل هو ظن مستند إلى أصول معتبرة في الدين، دل على اعتبارها عمل الصحابة واتفاقهم على حكم تلك المسائل التي لا مستند لها إلا المصلحة. فهو إذن ظنّ معتبرٌ مِثلُه في الدِّين.

2- وأما كونها متردّدة بين المعتبرة والملغاة فذلك لا يقتضي إلغاءها، لأن الظنّ المستفاد من اعتبار الشارع لمعظم المصالح في أحكامه وقواعد شرعه مع قلة ما ألغاه من المصالح يجعل اعتبارها أولى، ما لم يعارضها ما هو أولى منها أو يقابلها مفسدة تساويها أو تربو عليها، كيف والواقع أنّ ما ألغاه الشارع من مصالح إنما ألغاه لما خالطه من مفسدة، كما هو مقتضى اتصاف شريعته بالحكمة والعدل والإحسان.[3]

---

1 المستصفى (420/1)

2 شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل (ص: 208)

3 يُنظر أصول الفقه الإسلامي لمحمد شلبي، الدار الجامعية، بيروت، د ت (ص 306)

3- وأما أن العمل بها فتح لباب الرأي في الدين وتقوّلِ ذوي العقول والسياسات، فما أبعده عن الواقع، ولذلك عدّه الأبياري (ت 618) " غفلة عظيمة "، وبيّن أن الغلط فيه من وجهين:[1]

4- اشتراط من أخذ بالمصالح المرسلة أن لا تناقض نصا من الشريعة، وهذا لا يعلمه إلا أهل العلم بها.

5- أن المصلحة المقصودة في اجتهاد العالم ليست مجرد جلب المنفعة ودفع المضرة، وإنما المحافظة على رعاية مقصود الشرع، وهذا إنما يعرفه العلماء دون غيرهم.

ثانيا: نوقش دليل المشترطين في المصالح المرسلة أن تكون ملائِمة بالتالي:

1- أنّ ما اشترَطوه من الملاءمة هو عينُ ما قصَده المحتجُّون بالمصالِح المرسلة من دخولها تحت مَقصد مِن مقاصد الشريعة. قال الأبياري (ت 618): " هذا الذي ذكره الإمامُ –يعني الجوينيّ– هو عين الاسترسال في الاستصواب –يعني الذي نسبه إلى الإمام مالك–.. فلم يبق بين هذا المذهب ومذهب مالك فرق "[2] فيكون هذا الشرط إذاً "تحصيل حاصل عند القائلين بالمصلحة"[3].

2- أنهم لم يحدّدوا هذا القرب معنى ولا قدرا، فإن قالوا: شبه في عين المصلحة بأن يكون لها نظير خاص منصوص أو مجمع عليه فهو عين القول الأول في ردها مطلقا، وإن أرادوا أن يكون الشبه في نوع المصلحة أو جنسها فهو عين مذهب القائلين بالمرسلة، إذ لا تعدم المصلحة المرسلة نصا أو إجماعا على اعتبار جنسها

---

1 التحقيق والبيان للأبياري (4/ 145)

2 التحقيق والبيان (4/169 و 171)

3 عبارة الأستاذ أحمد الريسوني في نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص 64)

القريب أو البعيد، كما سبق في التقسيمات، ويبقى الفرق في التوسّع والتضييق.[1]

ثالثا: نوقش تضييق الغزالي (ت 505) الأخذ بها بما اشترطه من الضرورة والكلية والقطعية بأمرين:

1- أنه تحكّم بلا دَلِيل، قال الأبياري (ت 618): " ولم يَدلّ على حصر القبول في ما عيَّنَ بحال.. واقتصَر في جميع ما ذكره على الدّعوَى مِن غَير دَليل"[2]، ونبّه القرافيُّ (ت 684) إلى أن قاعدة الشرائع في مراعاة المصالح لم تفرّق بين ضرورة وحاجة وتتمة[3]، وأنكر الأبياري أن يتصوّر وُقوع هذه الشروط، ونعى على الغزالي تمثيلَه بمسألة الترس[4] فقال: " ولم تقَع في الوجُود هذه الواقِعة، فهذه صورة تجرِي في أَدراج الوسواس، يضَعها المتكلِّفُون " ثمّ فَصّل وُجوه التكلّف فيها والوَهم[5]. كما اعتبر ابنُ المنيّر (ت 683) موقف الغزالي ردّا لحجية المصلحة المرسلة أصلا، لضِيق هذه الشروط وتعذّر اجتماعِها في صورة، ووافق الأبياري في تعذّر مثال الغزالي، فقال: " ثُمّ هو تصويرٌ بما

---

1 يُنظر تعليل الأحكام لمحمد شلبي (ص294).

2 التحقيق والبيان للأبياري (145/4).

3 يُنظر نفائس الأصول في شرح المحصول للقرافي (9/ 4086)

4 مسألة (الترس) مثَّل بها الغزالي وتبعه مَن بعدَه مِن أصوليّي المذاهِب كافّة بالتأييد أو التَّفنيد، وصورتُها بعبارة الغزالي في المستصفى: " الكفار إذا تترّسُوا بجماعة مِن أسارى المسلمين، فلو كفَفنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الإسلام وقتلوا كافّة المسلمين، ولو رَمينا الترس لقتلنا مسلماً مَعصُوما لم يُذنِب ذَنبا)، وقد اشترَط رحمه الله لِدُخولها في المصالح المرسلة بعد كونها ضروريَّة لتعلّقها بحفظ النفوس: أن تكون كليّة قطعية، ومقصودُه بالكليّة تعلّق المفسدة بجميع المسلمين إذا لم يُرمَى الكفّار، ومقصودُه بالقطعيّة أن يُقطع بظفَر الكفار واستئصال المسلمين لو لم يُرمَوا. يُنظر المستصفى (420/1) والمحصول للرازي (164/6) وجمع الجوامع مع شرح المحلي (248/2)

5 يُنظر التحقيق والبيان (146/4)، وانظر أيضا حاشية العطار على شرح المحلي (331/2)، فإن فيه إشكالات أخرى على هذا المثال.

لا يمكن عادة ولا شرعًا "[1]. ولذلك نفى التاج السبكيّ (ت 771) أن تكون هذه النازلة وأمثالها مِن باب المصالح المرسلة، فقال: " وليس مِنه مصلحة ضرورية كلية قطعية؛ لأنها مما دلّ الدليل على اعتبارها، فهي حقّ قطعا "، قال العراقيّ معلّلا: " وقد عُلم من الشّرع تقديم حِفظ الكليّ على الجزئِي "[2]، ثم وجّه السبكيُّ قول الغزالي باشتراطها فقال: "واشترطها الغزالي للقطع بالقول به لا لأصلِ القول به " يعني أنّ الغزاليّ قصَد بهذه الشروط تصويرَ ما لا يُختلَف فِيه مِن المصالح، لا أنها شرطٌ للقول بها. فخرج بحثه عن موضع النزاع.[3]

وقد صرح الغزالي (ت 505) في (شفاء الغليل) بأن محلَّ الضرورة لا يُعدم شاهدا مِن الشرع يرفعه عن درجة الإرسال، فقال: " ثم خاصيّة مِثل هذه المصالح القطعيّة أنها لا تعدم قطُّ شواهدَ مِن الشّرع كثيرةً "[4]. فصدق نظر ابن المنيّر والله أعلم.

2- أنّ الصحابة حين اعتمادهم على المصالح المرسلة لم يلتزموا شَيئا مِن هذه الشروط، كما سبق في فتاوى الصحابة بالاستدلال المرسَل[5]. كاجتهادهم مثلا في حدّ الخمر، إذ يظهر أنّه **لا ضَرورة** في هذا الحكم الذي اجتهدوا له إذ لا يتوقّف على إيجاب الزيادة في حدّه حفظُ عُقول الشاربين ولا غيرهم، **ولا قطعيّة** فِيه أيضاً إذ

---

1 نقله الزركشي في البحر المحيط في أصول الفقه (8/ 87) وقد فسّر ابنُ المنير مرادَه بالتعذر، فقال: " أما عادة فلأن القطع في الحوادث المستقبلة لا سبيل إليه، إذ هو غيب عنها. وأما شرعا فلأن الصادق المعصوم أَخبرَنا بِأنّ الأمّة لا يتسلّط عدُوّ عَليها ليَستأصِل شَأْفتَها ". المرجِع السابق.

2 يُنظر الغيث الهامع شرح جمع الجوامع لولي الدين العراقي (ص581)

3 يُنظر البدر الطالع في حل جمع الجوامع للمحلي (249/2) وتشنيف المسامع للزركشي (90/2) والبحر المحيط (87/8)

4 شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل للغزالي (ص: 238)

5 يُنظر التحقيق والبيان للأبياري (161/4) وما بعدها، ونفائس الأصول للقرافي (4088/9).

لا يُقطع بانزِجار الشُّرّاب بذلك الحدّ[1]، **ولا كليّة** فيه فإنّ الضرر في عدم هذه الزيادة يعود على طائفة من الأمة دون كليّتها.

الفرع الخامس: تحرير حقيقة الخلاف في المصلحة المرسلة، وأنه يؤول إلى اتفاق.

مصطلَح (المصلحة المرسلَة) لَقي اضطرابا عظيما، لتفاوُت تعريفات الأصوليّين له مِن جِهة، ولخطُورَة الخَطأ في استِغلاله مِن جِهة أُخرى، مما جعَل الخلاف فيه متطرّفا بهذه الصورة فكأن جمهور العلماء في جهة الرفض لها مقابل تفرّد المالكية بالاحتجاج به، و–حيث تجِد المحتجِّين به يجعلونَه مطمئنّين إلى أنه ممّا أجمَعَ الصحابةُ عَلى السَّير على منهاجه، مما يفترض أن يجعلَه مَوضعَ اتفاقٍ، بينما تجدُ المنكِرين يَعدُّونه عَملاً بالظنّ المجرَّد الباطِل وفتحاً لباب القَول بالرّأي في الدّين، وذريعةً لإبطالِ هَيبَة الشريعة، وتَجرئة لذوي العقُول وَالرأي أَن يَتسوَّروا الشريعَة ويُفتُوا فِيها، وكَفَى بِبَعضِ هذَا أَن يَبطُل هذَا المسْلَك.

وعند هذا الحد لا يَشكُّ ناظِر في هذه الأقوال أنّها تَوارَدت على غَير مَورِد، ويظهَر ذلك مِن تَفصيل قول كل مذهب في هذا الدليل، وطريقة تقريره له، مما سبق.

فالمحتجون به يُصرِّحُون بأنَّ المقصودَ بالمصالح المرسلة ما دخَل تحت مَقصد مِن مقاصد الشريعة، مما لم يدل دليل خاص على اعتبارها. ولذلك يؤكّد أصحابُ هذا المذهَب غيرَ مرة أنّ العمل بالمصالح المرسلة موجودٌ في سائر المذاهب. قالَ القرافيّ (ت 684): " قد تقدّم أن

---

1 بل قد مثل الأصوليون للحكم الذي لا يقطع بحصول المقصود من شرعه بعقوبة الشارب، قال الجلال المحلّي في شرح جمع الجوامع: " فإن حصول المقصود من شرعه، وهو الانزجار عن شربها وانتفاؤه متساويان بتساوي الممتنعين عن شربها والمقدمين عليه فيما يظهر " يُنظر البدر الطالع (238/2)

المصلحة المرسلة في جميع المذاهب عند التحقيق لأنهم يقيسُون ويفرّقون بالمناسبات، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار ولا نَعني بالمصلحة المرسلة إلاّ ذلك "[1] ، وألزم المنكرين على المالكية كالجويني (ت 478) والغزالي (ت 505) بأنهم عملوا بها عمَلاً ظاهرًا، فقال: " وإمامُ الحرمين قد عمل في كتابه المسمّى بالغياثي[2] أموراً وجوّزها وأفتى بها، والمالكية بعيدون عنها، وجسَر عليها وقالها للمَصلحة المطلقة، وكذلك الغزالي في (شفاء الغليل) مع أنّ الاثنين شديدَا الإنكارِ علَينا في المصلحة المرسل "[3].

وصحّح ابنُ دقيق العيد (ت 702) هذه النسبة إلى جميع المذاهب، فقال: " الَّذِي لا شَكّ فِيهِ أَنّ لمالِك تَرجِيحا علَى غَيرِهِ مِن الفُقهاء فِي هَذَا النَّوع، وَيَليه أحمد بنُ حَنبَل، ولا يَكَاد يَخلُو غَيرهمَا عَن اعتِباره فِي الجملَة، ولكن لهذين ترجيحٌ في الاسِعمال علَى غيرهِمَا."[4] وليس هذا تَرجيحًا منه لمذهب على مذهب، وإنّما هو ملاحظةٌ واستقراءٌ يُثبت أنَّ العمَل بالمصلحة المرسَلة موجودٌ في جميع المذاهب، خلافا للجدل الأصُوليّ، ويبقى أنّ كثرة أخذ إمامٍ بِه دون غيره لَيس قَدحًا فِيه، ما دامَ الآخذُ به مُلتزِما بضوابطه. وقد صرّح ابنُ دقيق العِيد بعدَ

---

1 شرح تنقيح الفصول (ص 424) ومثله عند الطوفي في التعيين بشرح الأربعين (ص 244)

2 يعني كتاب (غياث الأمم في التِياث الظّلَم)، وسمّاه بالغياثي كما أحبّ الجويني أن يعرّفه به. يُنظر مقدمة غياث الأمَم في التِياث الظلَم، لعبد الملك الجويني، ت: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط2، 1401هـ (ص 18).

3 المرجع السابق. وقد مَثّل القرافي بنماذج لذلك في نفائس الأصول (4096/9) نقلها من (غياث الأمم) للجويني، فذكر تجويزه ضرب المال على الزرع والثمار إذا ضاق بيت المال، وهي مسألة تُشبه ما نسب إلى المالكية من تجويزهم وضع الضرائب على أصحاب الأموال، لكنّ الجويني زادَ عليهم أن جوّز جعلَ ذلك التوظيف على أموال الأغنياء دائمًا مستقرًّا يُجبى عَلى الدّوام! يُنظر غياث الأمَم في التِياث الظلَم (ص 283) ولأجل ذلك مهّد الجويني لهذا القول بنقد مَن سيشنع عليه وقال: " فهذه التشبيهات قدمتها لتوطئة أمرٍ مقطوع به عندي قد يأباه المقلدون الذين لا تقتضيهم نفوسهم التحويم على الحقائق فضلا عن ورودها " وختمها بقوله: " فإن استنكر ذلك غِرّ غبِيّ. قلنا: أتُنكر أنَّ ما ذكرته وجه الرأي؟ فإنْ أباه وادّعى خلافَه تركته ودعواه، ولن يفلح قط مقلّد يتبع في تقليده هواه".

4 نقله عنه الزركشي في البحر المحيط في أصول الفقه (8/ 84)

ذلك بوعُورة هذا المسلَك على الفقيه، وحذَّر مِن التساهل فيه، فقال: " لستُ أنكِر على مَن اعتَبر أصلَ المصالح، لكنَّ الاسترسال فيها وتحقيقها محتاجٌ إلى نظَر سديد، وربّما يخرُج عن الحدّ " [1] فهذا طلبٌ للاحتراز باشتراط السّداد في القول فيها، والسداد هنا: التزام الضوابط في سلوكه، وليس طَعنا في سالكه، ولا ردّا للقول به.

1 إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (2/ 186)

وقال الزركشي (ت 794): " والمشهورُ اختِصاصُ المالكية بها، وليس كذلك، فإنّ العلمَاءَ في جَمِيع المذَاهب يَكتَفون بمُطلق المناسبة، ولا معنَى للمصلَحة المرسَلة إلَّا ذَلك." [1]

فكيف إذا وجدنا في بعض عبارات مَن ردّها ميلا إلى الأخذ بها، كقول الغزالي (ت 505) في خاتمة بحثه: " وكل مصلحة رجَعت إلى حفظ مَقصودٍ شرعيّ عُلم كونُه مقصودًا بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجًا من هذه الأصول، لكنه لا يسمّى قياسا، بل مصلحة مرسلَة " وقال: " وإذا فسّرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع **فلا وجه للخلاف** في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة "[2]. فأيُّ اختصاصٍ للمالكية بالقول بها بعد هذا؟

قال الأبياري (ت 618): " لا أحدَ يجوّز اتباع المصلحة المجرّدة، بل المصالح التي فُهِم مِن الشّريعة ملاحظتُها، وقَد قدَّمنا أنّ مقصِد الشرع أن يحفظ على الخلق خمسة أمور، وهي الدّين والنفس والعقل والمال والنسل، فحِفظُ هذه الأمور مصلحةٌ وتفويتُها مفسدةٌ، فإذا لحظ العلماء هذه الأصول لم يتباعد اختلافهم أصلاً "[3].

بقي مذهبُ الحنفية وعلاقته بالاستصلاح، فيمكن تقرير ذلك من طريق الاستحسان، فقد جاء في كلام السرخسي (ت 438) بعدما ذكر عبارات أهل مذهبه في تعريف الاستحسان قال: " وحاصل هذه العبارات أنه ترك العسر لليسر وهو أصل في الدين، قال الله تعالى: {يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ} [البقرة: 185] وقال ﷺ:(خيرُ

1 البحر المحيط في أصول الفقه (7/ 274)
2 المستصفى للغزالي (ص: 179)
3 التحقيق والبيان (131/4)

دينِكم اليُسر)"[1]. فقد جعل الأخذ بالاستحسان أخذا بأصل كلي في الدين، وهو التيسير، وهو مقصد من المقاصد المعتمدة في الاستصلاح المرسل.[2]

وبهذا يمكن القول: إنّ الخلاف في حجية المصالح المرسلة بين المذاهب القائلة بالقياس لفظيّ اصطلاحيّ، إذا تجاوزنا مقدار العمل بها، قال الزركشي (ت 794): " فإنّه إذا شرط التَّقريب من الأصول الممهّدة وفسّره بالملاءمة كان من باب القياس فِي الأسباب، فيكون من قسم المعتبَر، وبه يَخرج عن الإرسال، ويعود النزَاع لفظيًّا "[3]

لأنّ التحقّق من تفسير المصطلح عند القائل به مُهمٌّ لتحرير القول فيه، ثم لتبيّن سبب قبوله له أو رفضه. ومن شأن هذا أن يقلّل الخلافَ ويهدّئ من غلواء المخالف، ويجعل التهويل ممن أنكر الاحتجاج بها غيرَ مبرّر. كما يقول الغزالي (ت 505): " ومعظم الغُموض في هذه القواعد منشؤه الاكتفاء بالتراجم والمعاقد، دون التهذيب بالأمثلة. "[4]

الفرع السادس: في رد التشنيع على المالكية في عملهم بالمصلحة المرسلة

1 المبسوط لمحمد بن أحمد السرخسي، ت: جماعة، دار المعرفة، بيروت، دط، دت (145/10)، والحديث أخرجه أحمد في المسند برقم 18976 بلفظ: "إن خير دينكم أيسره، إن خير دينكم أيسره " وحسن إسناده أحمد شاكر في تحقيقه.

2 يُنظر أصول الفقه لمحمد شلبي (ص291) وضوابط المصلحة للبوطي (ص331).

3 البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي (8/ 85)، وقد بسط القول في القياس في الأسباب الذي نظّر به هنا في البحر المحيط (85/7).

4 شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل (ص: 208)

يبقى النظَر في مَا شنَّعوا به على الإمام مالك مِن أنّه أخذ بمصالح مُصادِمة للنّصوص أو الإجماع، أو مصالح مجرّدة لا يَربطها بمقاصد الشريعة رابِط، وانتقَلوا مِن ذلك إلى القول بأنّ ذلك دليلٌ على أن قصده بالمصالح المرسلة أوسعُ من مَقصودهم، ومَرمَاه منها التمسُّك بمطلق المصالح ولو كانت مناقضة لمقاصِد الشّرع! فالجواب: أن هذه الفروع المنسوبة إلى فقه الإمام مالك لا تخرُج عَن أحد نوعَين:

- نوع لم يثبت عَن الإمام مالك ولا عن أصحابه القول به أصلاً، كالقولِ بتجويزه قتل الثّلُث لاستصلَاح الثلُثين، أو عموم القتلِ سياسَةً، وقطعِ الأعضاء في التعزيرات، وتجويزِه مصادَرة الأموال تأديبًا، وإقراعه في قتل الجماعة بالواحد.[1] قال الشنقيطي (ت 1393): " وقد درَسنا مذهب الإمام مالك زمنا طويلاً وعرَفنا أنّ تلك الدعوى باطلة "[2].

- ونوع ثبتَ عنه، لكِنّ مُنتَقده لم يحقّق مدرَك الإمام والأصحاب فِي قَولهم بِه، كتجويزه ضرب المتهم ليقرّ، وقتل الزنديق من غير استتابة. وقد تولّى الجواب عن هذا النوع جماعة مِن أُصُولِيّي المالكية، كالأبياري (ت 618) والقرافيّ (ت 684)، و مُحَمَّد الأمين الشنقيطي (ت 1393) من المتأخرين.[3] هذا فضلا عن حُسن الظن الواجِب بهذا الإمام الجليل أن يقول في الدّين برَأيه أو يستصلح شيئا بعقله. قال أبو الفتح ابن

1 كما جاء في البرهان (161/2) و(180/2) والمستصفى للغزالي (422/1) وشفاء الغليل للغزالي (ص 250).

2 محاضرة المصالح المرسلة لمحمد الأمين الشنقيطي (ص 10). وانظر نفائس الأصول للقرافي (9/ 4092) والتحقيق والبيان للأبياري (172/4)

3 يُنظر التحقيق والبيان (326/4) وكذا (229/4)، ونفائس الأصول للقرافي (4092/9) ومحاضرة المصالح المرسلة للشنقيطي (ص 10)، وضوابط المصلحة للبوطي (ص292).

بَرهان الشافعيّ (ت 518): " فإن قيل: فما هذا المذهَب المرويّ عَن مَالك؟ قُلنَا: هُو أَجلُّ قَدراً من أن يُنسَب إليه مثل ذلك، وإنما نقل عنه مسائل تُبتَنى على أصول خاصّة فظنّ طائفة مِن أصحابنا أنه أجاز التمسّك بالاستدلال المرسل" [1]، وقال الجويني (ت 478): " ولا يجوز التعلق عندنا بكل مصلحة، ولم ير ذلك أحد مِن العلماء، ومَن ظنّ ذلك بمالك ﷺ فقد أخطأ فإنّه قد اتخذ من أقضية الصحابة رضي الله عنهم أصولاً وشبّه بها مأخذ الوقائع "[2].

المطلب الرابع: ضوابط الاستدلال بالمصلحة وعلاقتها بالنص

وتحته ثلاثة أفرع:

الفرع الأول: الضوابط الشرعية لاعتبار المصلحة في الاستدلال.

الفرع الثاني: علاقة النص بالمصلحة.

الفرع الثالث: تنبيهات تتعلق بتخصيص النص بالمصلحة.

الفرع الأول: الضوابط الشرعية لاعتبار المصلحة في الاستدلال.

1 الوصول إلى علم الأصول لابن برهان (291/2)

2 البرهان (206/2) وهذا الكلام من الجويني جعل الأبياري في شرحه يعده تناقُضًا بالنظر إلى ما سبق له من نسبة هذا القول الذي نفاه هنا إلى مالك. يُنظر التحقيق والبيان (323/4)

المصلحة التي يلتفِت إليها الفقيه لا يكفي أن تكون متقبّلة عقلاً[1]، بل يجب أن يشهد باعتمادها شاهد من الشرع، قال القرافيّ (ت 684): " ومِن المعلوم أن المصلحة المرسلة أخصّ مِن مطلق المناسبة ومطلق المصلحة "[2].

والأدلة الشرعية وإن دلّت ظواهرها على اعتبار الشريعة للمصالح مطلقا كما في قوله تعالى: {وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ}[البقرة: 220][3]، فإن إلغاء الشريعة لبعض المصالح قد دل على وجوب ضبط الاستدلال بها.

ولو كان كون الأمر مصلحةً في العقول كافيا لبناء الأحكام الشرعية عليه لاستوى أهل الفقه وغيرهم من أهل السياسات والفلاسفة والحكماء في درك الأحكام الشرعية، ممن يكون " بعيدَ الطبع عن أخلاق الشريعة، فيهجُم على مخالفة أخلاق الشريعة مِن غير شعور "[4].

ويمكن القول إن الفقهاء لم يختلفوا في أن المصلحة بمعنى اللذة أو المنفعة الموافقة للنفوس وهواها لا عبرة به حتى تعتبرَها الشريعة بنوع من الاعتبار، قال مُحَمَّد شلَبي (ت 1418): " وهذا وإن لم يصرح أحد فيما أعلم بحكاية الاتفاق عليه إلا أن كلامهم في محل النزاع بعيد عنه، ولأنها بهذا المعنى تهدم الشريعة من أساسها "[5]، وذلك لاتفاق الجميع على قصور العقل البشري عن درك تفاصيل المصالح.

---

1 وتقبُّل العقول هو ما اصطلح عليه الأصوليون بالمناسبة، إذ عرَّفوا المناسب بأنّه (عبارة عمّا لو عرض على العقول تلقته بالقبول). يُنظر شرح التلويح في كشف حقائق التنقيح لسعد الدين التفتازاني، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت (36/2) والإحكام في أصول الأحكام للآمدي (3/ 270) وروضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة (2/ 236).

2 شرح تنقيح الفصول (ص 394)

3 الاستصلاح والمصلحة المرسلة لمصطفى الزرقا (ص 81)

4 نفائس الأصول في شرح المحصول للقرافي (9/ 4092)

5 تعليل الأحكام (ص280) قلت: قد أشار الفنري الحنفي إلى هذا الاتفاق في فصول البدائع في أصول الشرائع (2/ 348).

قال ابن دقيق العيد (ت 702): " ومقاديرُ المفاسد والمصالح وأعدادُهما أمرٌ لا سبيل للبشر إلى الاطلَاع على حقائقه"[1]، وقال الجويني (ت 478): " وتفاصيل الاستصلاحات لا تطلع عليها العقول "[2].

وقد اعتنى بهذه الضوابط جماعة من الباحثين المعاصرين،[3] وبعد التأمّل في جملة ما كتبوا أمكن حصرها في أربعة ضوابط، هي:

- أن لا يكون الاستدلال بها في الأحكام التعبّدية.
- أن لا تكون المصلحة ملغاة شَرعا.
- أن لا يعارضَها مصلحةٌ أولى منها بالرعاية في الحال.
- أن لا يؤول اعتبارها إلى مفسدة مساوية أو راجحة في المآل.

وهذا تفصيلها :

الضابط الأول: أن لا يكون الاستدلال بها في الأحكام التعبدية.

الأحكام التعبدية: هي الأحكام الشرعية التي لا يعقل لها معنى يفيد قياسا، أو هي "ما لم يُعقل معناه على التّفصيل من المأمور به أو المنهي عنه " كما يقول الشاطبي (ت 790)[4]، أو " ما لا تستقل العقول بإدراكه" كما يقول العِز بن عبد السلام (ت 660)[5]، وغالبا ما

---

1 إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لأبي الفتح ابن دقيق العيد، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت (153/4)

2 البرهان في أصول الفقه (2/ 84)

3 منهم مُحَمَّد سعيد البوطي في (ضوابط المصلحة)، ومُحَمَّد الأمين الشنقيطي في (المصلحة المرسلة)، والخادمي في (الاجتهاد المقاصدي).

4 الاعتصام للشاطبي (ص 303)

5 قواعد الأحكام (165/1)

تكون في العبادات كيفيةً ومقدارا وزمانا ومكانا، وقد يكون التعبّد في غير العبادات، كمقادير الكفارات والعِدد والحدود وأسباب التكاليف غير معقولة المعنى.

والأحكام التعبدية في هذه الشريعة قليلة بالنسبة إلى غيرها من المعقولة المعنى. قال الأبياري (ت 618): " العادة الغالبة في الشريعة ملاحظة المعاني دون التعبدات "[1]

فمتى كان الحكم يتعلّق بالتعبدات فالواجب فيه التسليم والاتباع بلا تغيير ولا ابتداع، ولو عنّ للعقل رأي مخالف، وانظر إلى أمير المؤمنين عمر ﷺ عندَما قبّل الحجر الأسود فقال: (لولا أني رأيت رسول الله ﷺ قبلك ما قبلتك) [2] قال الحافظ ابنُ حجر (ت 852): " وفي قول عمر هذا التسليمُ للشارع في أمور الدين وحُسن الاتباع فيما لم يكشف عن معانيها وهو قاعدة عظيمة في اتباع النبي ﷺ فيما يفعله ولو لم يعلم الحكمة فيه"[3]. فهذا عمر ﷺ الذي لم يكن يتوقف في إعمال نظره واجتهاده في قضائه وسياسته، فانظر إليه في قضائه في دية الأصابع قبل أن يبلغه القضاء النبوي بتساويها، كيف اجتهد ففرّق بينها في ديتها بحسب منفعتها، فلما بلغَه قضاء النبي ﷺ بأن الأصابع كلها سواء أخذ بها وترك رأيه.[4]

ولما كان النظر المصلحي رأيا ونوعا من القياس إذ يتطلب نظرا في المصلحة التي يتضمنّها

---

1 التحقيق والبيان (3/ 128) وانظر قواعد الأحكام لابن عبد السلام (165/1) والإحكام في أصول الأحكام للآمدي (3/ 279)

2 رواه البخاري في كتاب الحج باب تقبيل الحجر برقم 1610، ومسلم في كتاب الحج باب استحباب تقبيل الحجر الأسود برقم 1270

3 فتح الباري لابن حجر (3/ 463)

4 كما روى ابن المسيب أن عمر جعل في الإبهام خمس عشرة وفي البنصر تسعا وفي الخنصر ستا وفي السبابة والوسطى عشرا عشرا. حتى وجَد في كتاب الديات عند آل عمرو بن حزم أنه ﷺ قال: " الأصابع كلها سواء فأخذ به وترك الأول ". رواه عبد الرزاق في المصنف برقم 17698.

الحكم، تتابَع المحتجّون بالمصالح المرسلة على إخراج التعبّدات من مجاله.[1] قال الشاطبي (ت 790) عن المصالح المرسلة: " فلا مدخل لها في التعبّدات، ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعية، لأن عامة التعبّدات لا يعقل لها معنى على التفصيل"[2] ثم مثل لذلك فقال: "ولذلك تجد مالكا وهو المسترسل في القول بالمصالح المرسلة مشدّدا في العبادات أن لا تقع إلا على ما كانت عليه في الأولين " [3] وقال الأبياري (ت 618): " لا جرم أن مالكًا رحمه الله لم يلتفِت في إزالة الأخباث ورفع الأحداث إلى مطلق النظافة حتى اشترط النية، ولم يقِم غير الماء مقامَه وإن حصلت النظافة، وامتنع من إقامة غير التكبير والتسليم مقامه في التحريم والتحليل، ومنع من إخراج القيم في الزكوات، واقتصر على مراعاة العدد في الكفارات، كل ذلك لأنه لم يتحقّق في هذه القواعد التفات الشرع إلى محض المعنى" [4].

ولا يعني نفيُ التعليل في التعبّديات أنها لا مقاصد لها في أنفسها وهي تشريع الحكيم العليم، قال الأبياري (ت 618): " ولقد قال بعض العلماء: إن الشرع لا يحكم إلا لمصلحة، وهذا لعمري هو الظاهر من الاستقراء "[5]، إنما المراد كما يقول ابن بية[6]: " أنها

---

1 بينما جعل السبكيّ المنع من المصالح المرسلة في العبادات قولا لقوم لم يسمّهم. قال ولي الدين العراقي: " قاله الأبياريّ في شرحِ (البُرهان)، وقال: إنَّه الذي يَقتضيه مذهب مالك" الغيث الهامع شرح جمع الجوامع (ص 580) وانظر شرح الرهان للأبياري (132/3).

2 الاعتصام اللشاطبي (ص336) ومثله في الموافقات (54/3).

3 الموافقات (3/ 54)

4 التحقيق والبيان في شرح البرهان (3/ 133)

5 التحقيق والبيان (3/ 128)

6 عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بية، ولد بموريتانيا في 1935م، تولى وزارة الشؤون الإسلامية ثم وزارة العدل وغيرهما، له اهتمام بالغ بقضايا الأقليات المسلمة في الغرب، عضو برابطة العالم الإسلامي والمجلس الأوروبي للإفتاء وغيرهما، ورئيس منتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة. من مؤلفاته: أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، وصناعة الفتوى وفقه الأقليات، يُنظر موقع الشيخ [http://binbayyah.net]

ليست معللة تعليلا ينتج قياسا في الغالب"[1].

فهذا الضابط ضروري لحياطة الشريعة من الابتداع فيها بذريعة الاستصلاح، فإن النظر المصلحي في العبادات قد يؤدي إلى الإحداث في الدين، الذي نهينا عنه بصريح القرآن والسنة، قال الله تعالى:{أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ}[الشورى: 21][2] ، وقال النبي ﷺ: " وإياكم ومحدثات الأمور "[3].

ومِن أجل التشابه الذي بين البدع المذمومة والمصالح المشروعة عقّد الشاطبي (ت 790) في الاعتصام الباب السابع في الفرق بينهما، وقال: " فإنّ كثيرا من الناس عدُّوا أكثر صوَر المصالح المرسلة بِدعًا، ونسبوها إلى الصحابة والتابعين، وجعلوها حجة فيما ذهبوا إليه من اختراع العبادات"[4]. وأهم ما خلص إليه من الفروق بينهما أنّ عامة النظر في المصالح المرسلة المرسلة إنما هو في ما عُقل معناه، فلا مدخل لها في التعبدّات[5]. وقال ابن تيمية (ت 728):" 728):" وكثير مما ابتدعه الناس مِن العقائد والأعمال.. حسبوه منفعة أو مصلحة نافعا وحقا وصوابا ولم يكن كذلك "[6].

الضابط الثاني: أن لا تكون المصلحة مُلغاة شرعا.

---

1 علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه لعبد الله بن بية (ص 63) ويستشهد العلامة ابن بية بأن " بواكير كتب المقاصد كانت تتجه لبيانها " مثل (الصلاة ومقاصدها) للحكيم الترمذي، و(محاسن الشريعة) للقفال الشاشي.

2 الاستقامة لابن تيمية (1/ 5)

3 رواه أبو داود في كتاب السنة باب في لزوم السنة برقم 4607 والترمذي في أبواب العلم باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع برقم 2676.

4 الاعتصام (ص 323)

5 الاعتصام (ص335)

6 مجموع فتاوى ابن تيمية (11/ 345)

والمقصود بعدم إلغائها صحةُ نسبتها إلى شريعة الله تعالى، أي ما تعتبره الشريعة مصلحةً، ولو بمرتبة الإرسال السابق بحثها، فإن المصالح المرسلة بعد ترجيح حجيّتها –كما تقدّم– تصير معتبرة اعتبارًا ما صالحةً للاستدلال بها.

وقد تقدَّم في تعريف المصلحة اصطلاحا أنها ما تحقَّق بها مقصد مِن مقاصد الشريعة، وتقدّم قول الأبياري (ت 618): " لا أحدَ يجوّز اتباعَ المصلحة المجرّدة، بل المصالح التي فُهِم مِن الشّريعة ملاحظتُها "[1] وقال أيضا: " والصحيح عندنا مِن مذهبه –يعني مالكا– اتباعُ مطلق المصالح إذا رجَعت إلى حفظ مقاصد الشريعة في الأديان والنفوس والنسل والمال والعرض "[2]. فقوله (مطلق المصالح) أي ولو لم تعتبر بنوعها أو جنسها القريب، لأنه يتعقب بهذا مذهب الجويني (ت 478) الذي نسبه للإمام الشافعي في اشتراط التقريب، وقوله (إذا رجعت..) تصريح بشرط اعتبار الشريعة لها بأن تدخل في مقصد من مقاصدها.

فإذا كان المسترسل في القول بالمصالح –وهم المالكية– يشترطون في المصلحة أن تكون خادمة لمقصد مِن مقاصد الشريعة قبل الأخذ بها، فكيف بغيرهم من المذاهب ممن يتبرّأ من القول بها في أصوله؟ وأحسنُ حاله أن يكون كما قال ابن دقيق (ت 702): " لستُ أنكِر على من اعتبَر أصل المصالح، لكنّ الاسترسالَ فيها وتحقيقَها محتاجٌ إلى نظَر سَديد "[3].

ومع دخولها في مقصِد مِن مقاصد الشريعة فشرط عدم إلغائها أن لا يعارضها نص بخصوصه أو إجماع ثابت يدل على نقيض ما تمليه تلك المصلحة مِن حِكم.

وقد سبق تقسيم المصلحة من حيث الاعتبار إلى معتبرة وملغاة ومرسلة، وأنّ معنى إلغائها

---

1 التحقيق والبيان في شرح البرهان (131/4)

2 التحقيق والبيان (324/4)

3 إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (2/ 186)

معارضتُها لنص. ولكن ما تفسير هذا النص؟ وكيف تعارضُ المصلحة النص أو الإجماع؟

لا يخفى أن مصطلح (النص) يطلق في اصطلاح الأصوليّين والفقهاء على معانٍ،[1] أشهرها:

1- النص المقابل للظاهر والمجمل، وهو اصطلاح يعبَّر به عن قوة وضوح الألفاظ في دلالتها على معناها ونفي الاحتمال فيه. فيقال مثلا: قوله تعالى: {حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ} [المائدة: 3] نص في تحريم أكل الميتة.

2- النص بمعنى كل مسموع من الشرع، فيشمل الآيات والأحاديث القوليّة، وهو مقصود الفقهاء في عبارة: (دليل كذا النص والإجماع)، بغضّ النظر عن قوة دلالته على معناه، فيدخل في هذا الظواهر والمجملات.

والمقصود من مصطلح (النص) الذي يلغي المصلحة ويبطل اعتبارها هو المعنَى الأوّل، أي النص الصريح في مدلوله الذي لا يقبل التأويل. فقد فسر بعض الأصوليّين إلغاء المصلحة بذلك، فقال الغزالي (ت 505): " ما يصادم في محلٍّ نصا للشرع، يتضمن اعتبارُه تغييرَ الشرع "[2].

مثاله: معارضة مصلحة تسوية البِنت بالابن في الميراث لنص آية الميراث: {لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ} [النساء: 11]، فالآية نصّ لا يقبل التأويل في ميراث الأولاد على هذه الكيفيّة،

1 يُنظر البحر المحيط للزركشي (204/2) وتيسير التحرير لأمير بادشاه (137/1) وشرح مختصر الروضة للطوفي (555/1).

2 شفاء الغليل للغزالي (ص 210)

فتكون المصلحة المزعومة في التسوية بينهما ملغاة غير معتبرة.[1]

مثال آخر: معارضة مصلحة تسويغ ربا القروض البنكية في اقتصاد البلدان لنص قول الله تعالى: {وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ} [البقرة: 275]، فالآية نص صريح في تحريم الربا لا تقبل تأويلا. خاصة في "ما أجمع المسلمون على منعه.. كربا الجاهلية، وهو أن يزيده في الأجل على أن يزيده الآخر في قدر الدين "[2] والذي هو سبب نزولها، وكما هو واقع قروض البنوك التقليدية.

والواقع أنه لا يتصوّر وجود مصلحة حقيقية داخلة تحت مقصد شرعي يعارضها نص صريح، بل يكون حقيقة الأمر عند فرض وقوع خلاف ذلك أحدَ أمرين:

1- إما أنّ تلك المصلحة موهومةٌ صدرت عن عقول فاسدة، من جنس مصالح أهل الغفلة عن الآخرة، أو مصالح مَن فسدت فطرتهم وغلبَت عليهم أهواؤهم.

2- وإما أن النص غير دال على تلك المعارضَة أصلاً، فتكون تلك المصلحة سالمة من معارض.

وأما معارضة المصلحة لدليل ظنيّ الدلالة محتمل للتأويل، مِن عمُوم أو إطلاق أو ظاهر أمر أو نهي، فهذا ما ينبغي بحثه، وهو موضوع شائك يستدعي مزيد تفصيل وتأصيل بعد توفيق الله تعالى، قد أرجأته إلى الفرع الثاني، بعد إتمام الضوابط إن شاء الله.

الضابط الثالث: أن لا تعارضها مصلحة أولى منها بالرعاية في الحال.

---

1 يُنظر الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ليوسف القرضاوي، دار القلم، الكويت، ط 1، 1417-1997م (ص 170)

2 أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشنقيطي (1/ 161)

وهذا الضابط قاعدة شرعية عقلية.

شرعية: لأن استقراء أحكام الشرع يدلّنا على أنه يقدّم أصلح المصلَحتين على أدناهما إذا ازدحمتا ولم يمكن الجمع بينهما، وقد مثّل ابنُ عبد السلام (ت 660) لهذه القاعدة بأكثر من عشرين مثالا في العبادات والعادات.[1] وقال ابنُ تيمية (ت 728): " والشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها فهي تُحصّل أعظم المصلحتين بفوات أدناهما وتَدفع أعظم الفسادين باحتمال أدناهما "[2].

وعقليّة: لأنّ العقول تأبى أن تؤخَّر مصلحةٌ لمصلحة أدنى منها، والشرع لا يأتي بما يناقض قضايا العقول. قال العزّ بنُ عبد السلام (ت 660): " واعلم أن تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركوز في فِطر العباد نظرا لهم من ربّ الأرباب.. ولا يقدِّم الصالحَ على الأصلح إلا جاهلٌ بفَضل الأصلَح، أو شقيٌّ مُتجاهِل لا ينظر إلى ما بين الرتبتين مِن التفاوت"[3]، ونعتها ابن القيم (ت 751) بالقاعدة الكبرى " التي عليها مدار الشرع والقدر، وإليها مرجع الخلق والأمر، وهي إيثار أكبر المصلحتين وأعلاهما، وإن فاتت المصلحة التي هي دونه "[4] وقال ابن قدامة (ت620): " فإن تحصيل المصلحة على وجه يفوّت مصلحة أعظم منها ليس من شأن العقلاء، فلا يمكن نسبته إلى الشارع " [5].

وقد مثلوا لتدافع مصلحتين إحداهما أرجح بمنع غرس شجر العنب طلبا لمصلحة السلامة

---

1 يُنظر قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام (91/1)

2 مجموع الفتاوى (265/1)

3 قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام (9/1)

4 الداء والدواء، لمحمد بن أبي بكر ابن القيم، ت: علي بن حسن الحلبي، دار ابن الحوزي، الرياض، ط 1، 1429 (ص 221)

5 روضة الناظر وجنة المناظر (2/ 323)

من عصر الخمر منه، فهذه مصلحة معارَضة بمصلحة أرجح منها وهي انتفاع الناس بالعنب والزبيب، فتقدم على تلك المصلحة المرجوحة.[1]

الضابط الرابع: عدم أدائها إلى مفسدة مساوية أو راجحة في المآل.

وهذه قضيّة عقلية شرعية أيضا.

فهي عقلية " لقضاء العقل بأنّه لا مصلحة مع وجود المفسدة؛ لأن درء المفاسد مقدَّم على جلب المصالح "[2]، كمَن استأجر إنسَانا بعشرة دراهم ليقبض له مثلَها! فهذا عند المساواة سفَه، فكيف إذا كانت المفسدة أرجح؟[3]

وهي شرعية لاتفاق الفقهاء على مقتضاها[4]، وقد بحث الأصوليّون في شروط المناسبة في الوصف المراد التعليل به في القياس مسألةَ (انخرام المناسبة بوجود مفسدة ملازِمةٍ للمصلحة المدعاة في ذلك الوصف)، وحكَوا قولين مشهورين فيها، أحدهما للجمهور وهو انخرام المناسبة بذلك، والثاني للرازي (ت 606) والبيضاوي وهو عدم انخرامها[5]، وهو خلاف لفظيّ، إذِ اتفق الجميع على عدم صحة العمل بها، وإنما " يرجع إلى أن هذا الوصف هل يبقى فيه مع

---

1 محاضرة المصالح المرسلة للشنقيطي (ص 22)

2 حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (2/ 331) في شرح قول السبكي " المناسَبة تنخَرم بمفسدة تلزم راجحةً أو مساوية ".

3 إجابة السائل شرح بغية الآمل، لمحمد بن إسماعيل الصنعاني، ت: حسين السياغي وحسن الاهدل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1408-1988م (ص 198)

4 نقل الاتفاق ابن العربي، يُنظر نشر البنود على مراقي السعود، لسيدي عبد الله بن إبراهيم العلوي، مطبعة فضالة، المحمدية، د ط، د ت (2/ 192)

5 يُنظر التقرير والتحبير لابن أمير الحاج (3/ 146) ونفائس الأصول لقرافي (3301/7) والمحصول للرازي (168/5) والإبهاج في شرح المنهاج للسبكي (65/3) والبحر المحيط (198/4) وشرح الكوكب المنير لابن النجار (172/4)

ذلك مناسبة أم لا؟ "[1].

وقد مثّلوا لمصلحة تؤول إلى مفسدة مساوية بفداء أسْرى مسلمين بدفع سلاح يؤول إلى أن تقوى به شوكة الأعداء قوةً يقدرون بها على قتل مثلِ قدر الأسرى، ومثّلوا لمصلحة تؤول إلى مفسدة راجحة بما لو كان ذلك السلاح يقوَون به على قتل أكثر من قَدر الأسارى.[2] وعلى هذا يقاس.

أمّا لو كانت المفسدة الآيلة أدنى من تلك المصلحة، فينبغي تقديم المصلحة على المفسدة.[3] وذلك مثل ما لو كان السلاح الذي افتدي به الأسرى –في المثال السابق– يُقتَل به أقل من عدد الأسرى.

المطلب الخامس : علاقة النص بالمصلحة ؟

أوضح في هذا المطلب المقصود بهذه العلاقة ثم أسوق شواهد تخصيص النص بالمضحلة ثكم أختم بتنبيهات أراها مهمة في هذاالمسلك الشرعي، فهذه ثلاثة أفرع.

---

1 الغيث الهامع شرح جمع الجوامع (ص: 582) وانظر البحر المحيط (199/4).

2 المصالح المرسلة للشنقيطي (ص 22)

3 يُنظر تيسير التحرير لأمير بادشاه (3/ 309)

الفرع الأول: المقصود بعلاقة النص بالمصلحة.

قد سبق أن من ضوابط الأخذ بالمصلحة أن لا تعارِض نصا أو إجماعا، وأن المراد بالنص هنا ما يقابل الظاهر والمجمل، أي ما لا يحتمل تأويلا.

فأما لو عارضت المصلحة ظاهرًا من عموم أو إطلاق أو مطلقِ أمرٍ أو نهي مما يقبل التأويل، فهذا ما وعدت بتحريره بعد الضوابط.

فأقول: لم أجد في المصنفات الأصوليّة المشهورة تصريحا بكون المصلحة من مخصّصات العموم ولا في قرائن التأويل، وإنّما وقَعَت إشارات في عبارات منثورة عند بعضهم، بينما شغَل هذا المسلك مِن الاجتهاد بالرأي حيّزا واسعا في الدراسات المعاصرة. [1]

أما المصلحة في مرتبة الضرورة فلا اختلاف في تقديمها على مقتضى الأدلّة، ولو كانَت نصّا، وذلك لأن تقديم مقتضى الضرورة على الحكم الشرعي قاعدة شرعية كلية قطعية، يعبّر

1 قد بحث تأويل النص بالمصلحة جماعة من المعاصرين، منهم استفدت جزئيات هذا البحث، منهم: مصطفى الزرقا في المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ط 1، 1418-1998م (127/1). وحسن بابَكر في تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية عند الأصوليين، مكتبة وهبة القاهرة (ص 145)، وفتحي الدريني في المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، ط 3، 1434-2013م (ص 467)، ومصطفى شلبي في تعليل الأحكام في مواضع كذلك (ص74) وأيمن الأيوبي في مقاصد الشريعة في تخصيص النص بالمصلحة وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي، دار النفائس، عمّان، ط 1، 1432-2011م (ص 76) وعزّت الجرحي في الضوابط الشرعية لوقف العمل بنصوص القرآن والسنة، دار التدمرية، الرياض، ط1، 1431-2010م. وكلّ هؤلاء أيّدوا التخصيص بها بشروط، بينما رفضها البوطي في ضوابط المصلحة (ص 334) وحسين حامد حسان في نظرية المصلحة (ص 115) وما بعدها.

عنها أهل القواعد بـ (الضرورات تبيح المحضورات)[1]، كمصلحة إحياء النفوس بأكل الميتة للمضطر.

وأما ما دونها من المصالح الحاجية والتحسينية فالذي ترجّح للباحث صحة تأويل الظواهر بالمصلحة الحاجية المقصودة به، خاصة أم عامّة، ويضعُف ذلك في المصالح التحسينية.[2]

الفرع الثاني: شواهد تخصيص النص بالمصلحة

يمكن الاستدلال لأصل التخصيص بالمصلحة بمسلكين: عام وخاص.

1- أما الاستدلال بالمسلك العام:

فهو أنّ المصلحة إذا ثبتت في محلّ وكانت مما دلّت أصول الشريعة على رعايتِها فقد استندت إلى دليل قطعيّ، وهو رعاية الشريعة لجنس المصالح[3]، وكذا النصوص الكثيرة المتضافرة على رفع الحرج في هذه الشريعة ومجاراة حاجات الناس العامة التي يوقعهم إغفالُها في حرج وضيق دون الضرورات، وبالتالي فالمخصّص هنا هو هذه القواعد الدالة على رعاية هذه المصلحة لا المصلحةُ نفسها، بينما النص الشامل لصورة ذلك الحكم ظاهر غيرُ قطعيّ الدلالة

---

1 يُنظر القاعدة في: الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، لزين الدين بن إبراهيم ابن نجيم، ت: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1419-1999م (ص 73) والأشباه والنظائر لعبد الوهاب بن علي السبكي، ت: عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1411-1991م (1/ 49) والأشباه والنظائر، لعبد الرحمن بن الكمال السيوطي، خالد أبو سليمان، دار الفكر، بيروت، ط 3، د ت (ص 84)

2 قد مثلوا لتخصيص العموم بالمصلحة التحسينية بإسقاط وجوب الإرضاع عن الشريفة عند المالكية، فإنه تخصيص لعموم {والوالدات يرضعن أولادهن} بمصلحة تحسينية. يُنظر مقاصد الشريعة في تخصيص النص بالمصلحة للأيوبي (ص 76)، وانظر قول المالكية في عدم وجوب الإرضاع على الشريفة في: شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل، لمحمد عليش، دار الفكر، بيروت/ ط 1، 1404-1984م (4/ 419).

3 المدلول عليه في حجية المصالح المرسلة، وقد سبق في المطلب الثالث (ص 77).

على حكم ذلك المحلّ بعينه، فمقتضى الجمع بين الأدلة تأويلُ ذلك النص بمقتضَى تلك المصلحة في عين ذلك المحل، كما يجوز عند الجمهور تخصيص النص العامّ بالقياس[1]، بل أولى منه عند بعضهم[2]، ومِثل التخصيص بالقياس تأويل الظاهر به، لأن ما جاز التخصيص به جاز التأويل به.[3]

وقد عدّ الشاطبي (ت 790) من جملة ما يؤوّل به الأمر والنهي **الصريحان** (المعنى المصلحيّ)[4]، واستدل بعمل السلف بذلك، بل خلص إلى أن تعطيل هذا الفهم المصلحي فيهما قد يؤدي إلى أن نخالف " الشارع من حيث قَصَدنا موافقتَه، فإنّ الفرض أن هذا الأمر وقع لهذه المصلحة "[5]، ومثّل بالنهي عن الوصال مع إقرار مَن واصل مِن الصحابة، وطبق ذلك على النهي عن الغرر في البيوع، وقال: " وإذا أخذنا بمقتضى مجرد الصيغة امتنع علينا بيع كثير مما هو جائز بيعه وشراؤه؛ كبيع الجوز واللوز.. بل كان يمتنع كل ما فيه وجه مغيَّب، كالديار والحوانيت المغيبة الأسُس، والأنقاض، وما أشبه ذلك مما لا يحصى ولم يأت فيه نص بالجواز، ومثل هذا لا يصح فيه القول بالمنع أصلا، لأن الغرر المنهيّ عنه محمول على ما هو معدود عند العقلاء غررا متردّدا بين السلامة والعطَب؛ فهو مما خصّ بالمعنى المصلحيّ، ولا

---

1 يُنظر رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب للسبكي (355/3) والبحر المحيط (33/3) وشرح الكوكب المنير لابن النجار، ت مُحَمَّد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، 1413-1993م (378/3)

2 يُنظر المصلحة عند الأصوليين حقيقتها وطرق معرفتها. لفيصل الذويبي (ص 251)، وسيأتي قول ابن العربي الصريح في ذلك.

3 البحر المحيط للزركشي (5/ 46)

4 وذلك في سياق بيانه لنوعَي النظر في الأوامر والنواهي الصريحة، النظر التعبديّ الذي لا اعتبار فيه للعلة المصلحية، والنظر المقصدي المعتمد على المعاني والقرائن الحالية والمقالية " الدالة على أعيان المصالح في المأمورات والمفاسد في المنهيات" يُنظر الموافقات (112/3)

5 الموافقات (113/3)

يتبع فيه اللفظ بمجرده."[1]

والمصالح المرسلة من جنس القياس، غير أن الأصل فيها غيرُ منصوص على عينه، بل دلّت الأدلة الكثيرة على اعتباره، لدخوله تحت مقصد من مقاصد الشريعة، فإذا كان القياس استدلالا بمعقول نصّ واحِد فإنّ الاستصلاح استدلال بمعقول عدّة نصوص اتفقَت على اعتبار جنس تلك المصلحة.[2]

قال ابنُ العربي (ت 543): " العموم إذا استمرّ والقياس إذا اطّرد فإنّ مالكا وأبا حنيفة يرَيان تخصيص العموم بأيّ دليل كان مِن ظاهر أو مَعنى، ويَستحسن مالك أن يخُصّ بالمصلحة " [3]. بل جعل ابن العربي تخصيص العام بالمصالح المعتبرة أولى وأظهر من تخصيصه بالقياس، فقال عند حديثه عن تعارض قاعدتي الربا المنصوص عليها وقاعدة المصالح والمقاصد قال: " واستهول هذا القولَ جماعةٌ، والجوابُ فيه سمح، فإن الربا وإن كان منصوصًا عليه في ذاته وهي الزيادة فإنه عام في الأحوال والمحالّ، والعمومُ يتخصّص بالقياس فكيف بالقواعد المؤسّسة العامة؟ "[4]

وليس المقصود بالتخصيص بالمصلحة إبطالَ النص العام،[5] بل هو إعمال للعام والمصلحة المعتبرة من جهتين، وذلك بإخراج بعض أفراد العام بدليل المصلحة، لأن المعنى الذي شرع

---

1 الموافقات (114/3)

2 يُنظر نظرية المصلحة لحسين حامد (ص67)

3 أحكام القرآن لمحمد بن عبد الله ابن العربي المعافري، ت: مُحَمَّد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 1424-2003 م (2/ 278) وقد نقله الشاطبي في الموافقات مقرّا له (150/4)

4 القبَس في شرح موطأ مالك بن أنس لمحمد بن عبد الله ابن العربي المعافري، ت: مُحَمَّد ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1992م (ص 820)

5 كما نقله ابنُ الحاجب عَن بعضهم في تخصيص النّص بالقياس وأجابهم بقوله: " ذلِك عِند إبطالِ أحدهما، وهذا إعمَال لهمَا." بيان المختصر لمحمود الأصفهاني (2/ 345).

الحكم العام من أجله غيرُ متحقّق في تلك الأفراد من جلب مصلحة أو درء مفسدة. فلا يعني ذلك بوجه من الوجوه إبطالَ النص العام، بل يبقى العمل به في أفراد العامّ الباقية، فهذا تقرير صحة هذا التأويل بطريق عامّ.[1]

2- وأما الاستدلال بالمسلك الخاص:

وهو أقوى، فالمقصود به الاستدلال بعمل الصحابة ﷺ ومَن بعدهم مِن أئمة الفقه بهذا المنهج في اجتهاداتهم، والاستئناس باجتهادات النبيّ ﷺ الموافقة له، لإثبات أنّها طريقة مسلوكة غير مُريبة، إذا صدرت مِن متأهّل مؤتمَن.[2]

أولا: أمّا شواهد هذا المنهج من اجتهادات النبيّ ﷺ، أعني تخصيص أحكام شرعية عامّة بمصلحة ظاهرة، فمنها:[3]

1) خبر الرجل الضعيف الذي استوجَب حدَّ الزنا، فلما أُخبر النبيّ ﷺ بضَعف بِنيته وعدم إطاقته الحدّ عدَل ﷺ عن جلده مائة جلدة إلى ضربه بعُثكال فيه مائة شِمرّاخ [4] ضربة واحدة خوفَ هلاكه[5].

---

1 يُنظر المناهج الأصولية للدريني (ص 438) نقلا عن مقاصد الشريعة في تخصيص النص بالمصلحة للأيوبي (ص 74). وانظر تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية عند الأصوليين لحسن بابكر (ص 160)

2 يُنظر تعليل الأحكام لمحمد شلبي (ص302)، فقد وفّى بنقل نماذج.

3 يُنظر أمثلة كثيرة لذلك في مقاصد الشريعة في تخصيص النص بالمصلحة (ص 225)

4 الشِمراخ من أجزاء النخلة وهو الغصن من العذق وهو الذي عليه البُسر. يُنظر النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (2/ 500)

5 القصة أخرجها ابن ماجه في كتاب الحدود باب الكبير والمريض يجب عليه الحد، برقم 2574 عن سعيد بن سعد بن عبادة قال: كان بين أبياتنا رجل مخدج ضعيف، فلم يُرع إلا وهو على أمَة مِن إماء الدار يخبث بها، فرفع شأنه سعد بن عبادة إلى رسول الله ﷺ فقال: " اجلدوه ضرب مائة سوط " قالوا: يا نبي الله هو أضعف من ذلك، لو ضربناه مائة سوط مات، قال: " فخذوا له عثكالا فيه مائة شمراخ فاضربوه ضربة واحدة ".

2) ومن ذلك خبر استثناء الإذخر مِن عموم نهيه ﷺ عن قطع شجر الحرَم وشوكه، عندما سئل ﷺ عن حاجَة النّاس إلى الإذخِر. فقال: "إلا الإذخِر" [1]، فإنه استثناء بالمصلحة التي راعاها الشرع، ولولا علم الصحابة بمنهجه ﷺ في مراعاة مصالح الناس الحاجية لما جرؤُوا على مقابلة حكم النبيّ ﷺ بذلك الاقتراح. قال ابن بطال (ت 449): " فإن قيل: كيف ساغ للعباس أن يسأل النبيّ ﷺ استثناءَ الإذخر وهو يسمعه يحرّم الاختلاء وقطع الشجر؟ "[2]، ثم ذكر جوابَين، واستحسن الآخِر منهما وهو قوله: " لأن الله قد كان أعلم نبيَّه فى كتابه بتحليل المحرمات عند الضرورات.. فلما كان هذا **أصلا من أصول الشريعة** قد أنزله الله فى كتابه على رسوله ﷺ، وأخبره العباسُ أنّ الإذخر لا غنى بالناس عنه لقبورهم وبيوتهم وصاغتهم، حكم النبيّ عليه السلام بحكم المباحات عند الضرورات، وهذا تأويل حسَن ".[3]

غير أن وصف ابن بطال لهذه الحاجات بالضرورات فيه نظر، فإنّه لا يبلغ اختلاء

وقد تكُلم في اختلاف الرواة في إرساله ووصله، قال ابن حجر في بلوغ المرام: " وإسناده حسنٌ، لكن اختلف في وصله وإرساله" وعلق عليه الصنعاني: "هذا ليس بعلة قادحة، بل روايته موصولة زيادة من ثقة مقبولة " سبل السلام شرح بلوغ المرام لمحمد بن إسماعيل الصنعاني، ت: خليل شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1416-1996 (19/4). ولذلك قال ابن الملقّن: " والظاهر أن هذا الاختلاف لا يضرّه " البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، لعمر بن علي ابن الملقّن، ت/:أحمد بن سليمان وأبي عبد الله مُحَمَّد بن سليمان، دار الهجرة، الرياض، ط 1، 1425-2004م (8/ 626) وانظر التلخيص الحبير لابن حجر (4/ 166)، واحتج به الإمام أحمد كما قال ابن القيم في إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ت: مُحَمَّد الفقي، دار المعرفة، بيروت، ط 2، 1395-1975م (2/ 97)، وقد صحّح الشيخ الألباني الحديث في سلسلة الأحاديث الصحيحة (1215/6)

1 حديث النهي عن قطع شجر الحرم رواه البخاري في كتاب العلم باب كتابة العلم برقم 112.

2 وصورة هذا السؤال هي لبّ هذا المبحث.

3 يُنظر شرح صحيح البخاري، لعلي بن خلف ابن بطال، ت: ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ط 2، 1423-2003م (503/4)

الإذخر مبلغَ الضرورات، وقد ذكَر العباس ﷺ في سؤاله ثلاث حاجات لهم فيه، لا يبلغ شيء منها ذلك، هي: القبور يسدُّون به خلل اللّبِنات، وسقف البيوت، ووقود الصاغَة،[1] بل استعمالها في القبور تحسيني، فإنّ تعيين الإذخر تطييبٌ لها. وقد تعقّبه ابنُ المنيّر (ت 683) مِن وجه آخر، وهو أنّ مِن شرط ما يباح للضرورة أن يُقتصَر في إتيانه على موضع حصولها فِعلا، كتناول الميتة، بينما قد أجمعوا على أن ذلك مباح مطلقا بغير قيد الضرورة[2]، فالمصلحة هنا إذن حاجية أو تحسينيّة، فيكون هذا صورة واضحة لتخصيص العام بالمصلحة غير الضرورية.[3]

والمقصود أنّ هذا النوع من الاستدلال كان منهجًا للنبيّ ﷺ في سياسة أمّته، في ما ظهرت مصلحته ضرورةً كانَت أم حاجَة، أعني إخراج شيء مِن أفراد العام مِن عمومه بسبَب المصلحَة الظاهرة، لأن ذلك يكون عملا بالقاعدة العامة في مراعاة مصالح الناس المشروعة وبالنص الوارد في غير ما استثني من أعيان أو أحوال.

فإن قيل: أليس تصرّف النبيّ ﷺ في النصوص بتخصيص أو تأويل يعتبر سُنّةً هي بمنزلة النصوص نفسها؟

قيل: بلى، ولكنّ المقصود بالاستدلال بذلك إثباتُ منهج في تنزيل النصوص الظاهرة على أفرادها والاستئناسُ به، ذلك المنهج هو أن مصلحة الحُكم التي راعاها النبيّ ﷺ عند تطبيقه لعموم حُكمه يجب مراعاة نظيرها في تطبيق نظير تلك العمومات، والله أعلم. مع أن هذه الطريقة في الاعتراض على مناهج الاستدلال والفهم للتصرفات النبوية نزعةٌ ظاهرية، قد يقع

1 يُنظر النهاية في غريب الحديث لابن الأثير في مادة (قين) و (إذخر).
2 نقله ابن حجر في فتح الباري (4/ 49)
3 وقد مثّل بهذا الاجتهاد مُحَمَّد شلبي في تعليل الأحكام (ص 308)

فيها مَن يتبرأ من منهاجهم، فيُضيّق على نفسه مسالك الفهم والتأسي بمنهج صاحب الشريعة حين يطلب الدليل النقلي العيني على كل فهم، كما علّق المحقق الشيخ عبد الله دراز (ت 1932)[1] على تقرير الشاطبي (ت 790) السابق نقلُه في قضية الاستدلال بالمعنى المصلحي على تخصيص النهي عن الغرر فقال: " ألم يَرد من الشارع في ذلك شيء من القول أو الفعل أو التقرير لبيع الدور ذات الأسُس المغيَّبة في الأرض، والمقاثي كالبطيخ، والجوز واللوز ونحوهما مما لا يعرف طعمُه وموافقته إلا بكَسره؟ يبعد جدا أن ينقضي عهده ﷺ ولا يكون في هذه الأشياء معاملة، حتى نضطر إلى أن القول بأنها إنما خُصّصت من الغرر بالمعنى المصلحي"[2].

فهذا الذي اعترض به الشيخ درّاز لا يخفَى على فقِيه نبِيه كالشاطبي، لكنّ تتبُّعَه غيرُ لازم، إلا للمنتسب إلى الظاهرية النافين للمعاني والعلل والاجتهاد بالرأي أصلا، كما فعل ابن حزم (ت 456) حين أبى استناد الجمهور في تحريم ضرب الوالدين بدلالة الخطاب من قوله تعالى: {فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ}[الإسراء: 23] فقال: " فلو لم يرد غير هذه اللفظة لما كان فيها تحريم ضربهما ولا قتلِهما!.. ولكن لما قال الله تعالى في الآية نفسها: {وَلَا تَنۡهَرۡهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوۡلٗا كَرِيمٗا ٢٣ وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ} اقتضَت هذه الألفاظ مِن الإحسان والقول الكريم وخفض الجناح والذل والرحمة لهما والمنع من انتهارهما.. لا بالنهي عن قول

1 عبد الله بن مُحَمَّد بن حسنين دراز، ولد في 1873م بدسوق غربي القاهرة، عالم أزهري من أسرة علمية، أخذ عن أبيه وعمه وجده مُحَمَّد عبده ومُحَمَّد بخيت، وعنه ولده مُحَمَّد دراز صاحب النبأ العظيم، درّس في الأزهر، عين وكيلا لمشيخة الجامع الأحمدي، اعتنى بالموافقات للشاطبي عناية غير مسبوقة حتى اشتهر به توفي في 1932م. يُنظر الفتح المبين في طبقات الأصوليين، لعبد الله المراغي، نشر مُحَمَّدأمين دمج وشركاه، بيروت، د 2، 1394-1974م (173/3)

2 حاشية عبد الله دراز على الموافقات للشاطبي (115/3)

(أف)"[1] !

ثانيا: وأمّا شواهد هذا المنهج من اجتهادات الصحابة ﷺ فما وقعَ منهم من استناد إلى مصالح تخالف ظواهر شرعية، فيكون اجتهاد الصحابة قد خصّص تلك العمومات بتلك المصالح الظاهرة. وقد اخترت لذلك مثالين:

المثال الأول: قتل الجماعة بالواحِد، خلافا لظاهر قوله تعالى: {وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ}[المائدة: 45]. وقولِه ﷺ: " لا يحلّ دمُ امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس.."[2]، وهو قضاء عمَر وعليّ وابن عباس ﷺ ووافقهم جمهور الصحابة[3]، وعمدة الصحابة النظرُ إلى المصلحة التي شُرع القصاص من أجلها، إذ إنّما شرع لدفع التعدّي بالقتل، كما نبّه عليه القرآن في قوله تعالى: {وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ} [البقرة: 179][4]، ولولا قتل الجماعة المتواطِئين على القتل " للَزِم سدّ القصاص وفتحُ باب التّفانِي إذ لا يُوجد القتل مِن واحِد غالبا "[5]. قال القرطبي (ت 671): " ومراعاة هذه القاعدة أولى من مراعاة

---

1 الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (7/ 58).

2 رواه البخاري في كتاب الديات باب قول الله تعالى: {أن النفس بالنفس} برقم 6878.

3 نقل إجماع الصحابة القاضي عبد الوهاب البغدادي في الإشراف على نكت مسائل الخلاف، ت الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1420-1999م (815/2)، وقد نُقل الخلاف عن معاذ وابن الزبير ﷺ يُنظر المغني لموفق الدين لعبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي، ت: عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، ط 3، 1417-1997م (490/11) والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (251/2)

4 بداية المجتهد ونهاية المقتصد (326/2).

5 تَبيين الحقائق شرح كنز الدقائق لعثمان بن علي الزيلعي، المطبعة الكبرى الأميرية "بولاق"، القاهرة، ط 1، 1313 (6/ 114) وكذا قال الشاطبي في الاعتصام (ص 333): " فإهداره داع إلى خرم أصل القصاص، واتخاذ الاستعانة والاشتراك ذريعة إلى التشفي بالقتل إذا علم أنه لا قصاص فيه "

الألفاظ"[1]، وقال االشاطبي (ت 790): " يجوز قتل الجماعة بالواحد، والمستند فيه المصلحة المرسلة، إذ لا نص على عين المسألة "[2]

فهذا اجتهاد مصلحيّ بينّ جدّا، اجتهادٌ: لأنه فتوى في نازلة لم تقع زمن النبوّة، ومصلحيٌّ: لابتنائه على النظر في القاعدة الكلية التي شُرع الحكم مِن أجلها، وقد خولف به ظاهر النص الشرعيّ بمقابلة النفس بالنفس في عموم الأحوال.

المثال الثاني: أخذ ضالّة الإبل لتعريفها وحفظها أو لبيعها وحفظ ثمنها على صاحبها، خلافا لظاهر حكم النبيّ ﷺ فيها، وذلك أنّ النبي ﷺ سئل عن ضالة الإبل هل تُلتقط للإنشاد؟ فغضب ﷺ حتى احمرّت وجنتاه وقال: " وما لك ولها؟ معها سقاؤها وحذاؤها، ترِد الماء وترعى الشجر، فذَرها حتى يلقاها ربّها "[3]. وذلك بعد إذنه ﷺ في أخذ ضالة الغنم وقوله: " خُذها فإنما هي لك أو لأخيك أو للذئب ". فهذا كان حكمَها في زمن النبي ﷺ وصاحبيه أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وقد روى الإمام مالك عن عمر ﷺ أنه قال: " مَن أخَذ ضالَّة فهُو ضالّ "، فلما كان زمن أمير المؤمنين عثمان ﷺ أمر بتعريفها ثم بيعها فإذا جاء صاحبها أعطِي ثمنها.[4] وهذا اجتهاد مصلحيّ مقابل لظاهر الحكم النبويّ، وجهُه مراعاة تغيّر الحال وفساد الزمان.[5] قال ابن الهمام الحنفي (ت 861): " فإنّا نقطَع بأنّ مقصُود

---

1 الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله القرطبي (252/2)

2 الاعتصام للشاطبي (ص 332).

3 رواه البخاري في كتاب العلم باب الغضب في الموعظة والتعليم إذا رأى ما يكره برقم 91. ومسلم في كتاب اللقطة برقم 1722.

4 رواه مالك في الموطأ في كتاب الأقضية باب القضاء في الضوال (ص576)

5 كما يقول أبو الوليد ابن رشد في البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، ت مُحَمَّد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1408-1988م (15/ 360)، وانظر التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ليوسف ابن عبد البر، ت جماعة، وزراة الأوقاف، المغرب، 1387-1967م (3/ 125)

الشَّارع وصولُها إلى ربّها وأنّ ذلك طريقُ الوُصول، فإذا تغيَّر الزّمان وصار طريقَ التّلف فحكمُه عنده بلا شكّ خلافه، وهو الالتقاط للحفظ والرّد"[1] ولذلك عُدّ اجتهاد عثمان ﷺ مطابقا لمقصود النبي ﷺ من حكمه وإن ظهر مخالفته لحروفه، " إذ لو بقي العمل على موجب ذلك بعد فساد الزمان لآل إلى عكس مراد النبي ﷺ في صيانة الأموال وكانت نتيجته ضررًا"[2].

ثالثا: وأما اجتهادات التابعين الشاهدة لهذا المسلك فأشهر مثال لذلك: وجوب التسعير عند الحاجة: فإنّ من المعلوم أن النبيّ ﷺ ترك التسعير عندما سأله الناس ذلك، كما جاء عن أنس ﷺ قال: قال الناس: يا رسول الله غلا السعرُ فسعّر لنا، فقال رسول الله ﷺ: " إن الله هو المسعِّر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله تعالى وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال"[3]. قال المناوي (ت 1031): " (المسعّر) أي الذي يرفع سعر الأقوات ويضعها فليس ذلك إلا إليه، وما تولاه الله بنفسه ولم يكله إلى عباده لا دخل لهم فيه. قال الطيبي:.. فمَن حاول التسعير فقد عارَض الخالق ونازعه في مراده ومنع العباد حقّهم مما أولاهم الله في الغلاء والرخص "[4]، لكن في زمن التابعين أجاز جماعة منهم التسعير على أهل السوق كسعيد بن المسيّب وربيعة بن عبد الرحمن ويحي بن سعِيد الأنصارِي.[5] ووجه هذا

1 فتح القدير للعاجز الفقير لمحمدبن عبدالواحد ابن الهمام الحنفي، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، 1316 (428/4)

2 المدخل الفقهي للزرقا (933/2) نقلا عن مقاصد الشريعة في تخصيص النص بالمصلحة للأيوبي (ص237) وانظر تعليل الأحكام لمحمد شلبي (ص40)

3 رواه الترمذي في أبواب البيوع باب ما جاء في التسعير برقم 1314 وقال: حسن صحيح، وأبو داود في أبواب الإجارة باب في التسعير برقم 3451. وقال ابن حجر في التلخيص الحبير (3/ 36): " إسناده على شرط مسلم ".

4 فيض القدير للمناوي (2/ 265)

5 المنتقى شرح الموطإ للباجي (5/ 18)

هذا الاجتهاد " النظرُ في مصالح العامة والمنعُ من إغلاء السعر عليهم والإفساد عليهم "[1] وذلك يكون غالبا بتسلّط التجّار على السلع بالاحتكار ليرتفع سعرها.[2]

وحينئذ فليس في هذا الاجتهاد معارضة أو نَسخ لحكم الحديث، ولكن لما كان العمَل بمقتضى المنع في حال تدخّل التجّار بالاحتكار مفوّتا لمصلحة الناس العامة وموقِعا لهم في الضرر العامّ الذي كان هو المانعَ من التسعير لم يجُز الاحتجاج بعموم أحواله على تلك الصورة.

وقد أشار النبي ﷺ في جوابه إلى علة امتناعه مِن التسعير وهو اتقاء مظلمة أحَد في دمه أو ماله[3]، ولو كان الغلاء في زمن النبي ﷺ إنما وقَع بسبب ظلم التجّار لكان النبيّ ﷺ إن شاء الله مبادرا إلى رفع الظلم عن الناس.[4]

وقد اعتمد مَجمع الفقه الإسلامي هذا التأويل في إجازته للتسعير، فجاء في قراره بشأن التسعير: " لا يتدخل ولي الأمر بالتسعير إلا حيث يجد خللًا واضحًا في السوق والأسعار ناشئًا من عوامل مصطنعة "[5]

هذا وقد عارض الشوكاني (ت 1250) هذا التخصيص بناء على أن مصلحة حماية

---

1 فيض القدير (265/2)

2 ولذلك والله أعلم يَجمع مصنِّفوا الأحاديث أخبار التسعير والاحتكار في موضع واحد، كما في موطأ الإمام مالك وسنن أبي داود وسنن الدارمي ومصنف عبد الرزاق والسنن الصغرى للبيهقي، وصحيح ابن حبان.

3 يُنظر مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لعلي بن سلطان القاري، ت: صدقي العطار، دار الفكر، بيروت، 1414-1994م (111/6)

4 يُنظر تعليل الأحكام لشلبي (ص 79)

5 القرار رقم 8 لمجلس مجمع الفقه الإسلامي في دورة مؤتمره الخامس [المنعقد بالكويت من 1 إلى 6 جمادى الأولى 1409 هـ / 10 إلى 15 ديسمبر 1988م] بشأن تحديد أرباح التجار مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد 5 (5/ 2365).

الناس من جشع التجار باحتكارهم مصلحةٌ ملغاة، فقال: " والتخصيص يحتاج إلى دليل، والمناسب الملغي لا ينتهض لتخصيص صرائح الأدلة"[1]. وهذا يرجع إلى تحقيق القول في "إلغاء المناسب" بم يكون؟ وزعم أن الحديث الوارد هنا صريح في المنع من التسعير مطلقا، فقابل بين مصلحة ملغاة ونص صريح، ولكن الواقع أن الحديث عام في الأحوال فليس صريحا في حالة تلاعب التجار بالأسعار بالاحتكار ونحوه، وبالتالي فمصلحة عموم الناس في حمايتهم من جشع التجار غير ملغاة بهذا الحديث، فوجب تخصيص هذا النص بتلك المصلحة جمعا بين الأدلة الشرعية.

رابعا: أما تأويل الظواهر بالمصلحة في اجتهادات الفقهاء من المذاهب الفقهية فشيء كثير[2]، وإن لم يصرحوا بهذا العنوان من التخصيص، فإن العبرة بالمضامين:

كتجويز **الحنفية** تحريق المغنم عند عجز الجيش عن حمله لئلا ينتفع بها العدو، وجواز إعطاء الصدقة لبني هاشم عند تعطّل حقوقهم من بيت المال، والرخصة في رعي حشيش الحرم خوف الضرر للحُجاج، وجواز تلقي السلع إذا لم يضرّ بأهل البلد.[3]

وكتخصيص **المالكية** التغريب في الزنى بالرجل دون المرأة، وإسقاطهم وجوب الإرضاع عن

---

1 نيل الأوطار لمحمد بن علي الشوكاني، ت: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، القاهرة، ط 1، 1413-1993م (5/ 260)

2 يُنظر تعليل الأحكام لشلبي، والمدخل الفقهي العام لمصطفى الزرقا، والمصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد وتخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية عند الأصوليين لحسن بابكر، ومقاصد الشريعة في تخصيص النص بالمصلحة لأيمن الأيوبي. مراجع سابقة ص103.

3 يُنظر مسألة حرق المغنم في: المبسوط للسرخسي (10/ 36)، وإعطاء الصدقة لبني هاشم في: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (1/ 303)، ورعي حشيش الحرم فيه أيضا (2/ 70)، وجواز التلقي في: فتح القدير للكمال ابن الهمام (6/ 477).

الوالدة الشريفة.[1]

وكتجويز **الشافعية** إتلاف شجر الكفار وبنائهم ودوابّهم لحاجة الظفر بهم،[2] ونبش الميت إن دفن لغير القبلة.[3]

وكترخيص **الحنابلة** في النظر إلى العورة للتداوي وإن لم يبلغ درجة الضرورة إليه، وإباحة تخصيص بعض الأولاد بالهبة لمعنى يقتضي التخصيص كعَمى أو مرض أو اشتغال بعلم.[4]

الفرع الثالث: تنبيهات تتعلق بتخصيص النص بالمصلحة

نظرا لخطورة هذا المقام، رأيت لفت النظر إلى تنبيهات ثلاثة:

التنبيه الأول: قد يعترض المانعون على هذا المنهج في الاستدلال لتخصيص النص بالمصلحة بأنّ عمدة الأئمة في تأويل تلك الظواهر غيرُ الاستصلاح، بل بدلالة فعل صحابيّ أو قضاء عرف أو تحقيق مناط الصورة المستثناة أو الاستحسان، وذلك مثل اعتراض مَن رد التمثيل بإسقاط الإرضاع عن الشريفة أو اشتراط الخلطة في توجيه اليمين إلى المدعّى عليه أو إجازة شهادة الصبيان بينهم في الجراح بأنّ عمدة الإمام مالك فيه هو عمل أهل المدينة أو

---

1 يُنظر مسألة التغريب في: شرح مختصر خليل للخرشي (8/ 83)، وفي إرضاع الشريفة: نفس المصدر (4/ 206)

2 يُنظر الأشباه والنظائر للسيوطي (ص 84)، وهو وإن ذكرها تحت قاعدة (الضرورات) لكن ظاهر أن مصلحة الظفر بالكفار لا ترتقي إلى مرتبة الضرورات هنا لأن الصورة في قتال الطلب بدليل قوله (شجر الكفار وبنائهم) ولا يكون قتال الطلب ضرورة أصلاً، والله أعلم.

3 يُنظر المجموع شرح المهذب للشيرازي، ليحيى بن شرف النووي، تصحيح لجنة من العلماء، دار الطباعة المنيرية، القاهرة، دط، دت (5/ 293)

4 يُنظر مسألة النظر إلى العورة في المغني لابن قدامة (101/7)، ومسألة الهبة للولد فيه (51/6) بالاستفادة من عن مقاصد الشريعة في تخصيص النص بالمصلحة لأيمن الأيوبي (ص 171)

عرفُ بلده.[1] وكذا اعتراضهم على التمثيل بالتسعير بأنه ممّا تصرّف فيه الرسول ﷺ بمقتضى الإمامة وسياسة الحكم،[2] أي فلا عموم لحكمه ويجوز لمن بعده من الحكام القضاء بالتسعير.

فالجواب عن ذلك كله أن يقال: إن مردّ ذلك إلى مراعاة المصلحة المعتبرة في الشريعة، وما تلك المدارك إلا تجليّاتٌ لها، وعليه فلا مانع من اعتماد المصلحة في الاستدلال لها، ولذلك تجد بعض فقهاء المذاهب يرجع إليها في التعليل متجاوزا تلك المدارك، كقول ابن رشد (ت 595) في اشتراط الخلطة في التحليف: " وعمدة من قال بها النظر إلى **المصلحة**" وفي شهادة الصبيان: " هو من باب قياس **المصلحة** "[3]. وقول ابن العربي (ت 543) تخصيص الإمام مالك لفي إسقاط الرضاع عن الشريفة: " خصّها فيها بأصل من أصول الفقه، وهو العمل بالمصلحة "[4]، ونقل أبو عبد الله القرطبي (ت 671) كلامه هذا في التفسير، وعبّر بلفظ (العمل بالعادة) بدل (العمل بالمصلحة)[5].

ومثل ذلك ما ذكره بعضُ الفقهاء مِن أن مستنَد تجويز التسعِير في هذه الحالة هو حديث " لا يحتكر إلا خاطئ "[6]، فالجواب أن ذلك أيضاً لا ينفي اعتماد المصلحة في تأويل ظاهر حديث الامتناع عن التسعير، وذلك لأنّ حديث الاحتكار لم يتضمّن الإذن في التسعير، لكن فُهم منه أن

---

1 كما في ضوابط المصلحة للبوطي (ص 341) وتخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية لحسن بابكر (ص 153)

2 كما صنع البوطي في ضوابط المصلحة (ص 182)

3 بداية المجتهد لابن رشد (380/2) وانظر تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية عند الأصوليين لحسن بابكر (ص 156)

4 أحكام القرآن (278/1).

5 يُنظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (124/4) وانظر في علاقة العرف بالمصلحة المرسلة: علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف (ص 85)، والضوابط الشرعية لوقف العمل بالنصوص لعزت الجرحي (ص 179).

6 رواه مسلم في كتاب البيوع باب تحريم الاحتكار في الأقوات، برقم 1605

الاحتكار خطيئة وضرر، والقاعدة أنّ الضرَر يجب رَفعُه (الضرَر يزال)[1]، وهي قاعدة مصلحيّة بموجبها خُصّ ظاهر الحديث بالحال التي ترتفع فيها الأسعار بلا ظلم مقصودٍ، وهذا الوجه هو مسلك التأويل بالمصالح. قال ابن القيم (ت 751): " وجماع الأمر أن مصلحة الناس إذا لم تتم إلا بالتسعير سُعّر عليهم تسعير عدل، لا وكس ولا شطط "[2].

التنبيه الثاني: تخصيص النص بالمصلحة أو تأويله بها لا يَعني إدخال تغيير على النص بأمر طارئ بعد زمن النص، بناء على أن المصلحة طارئة، فإن طروّها هو باعتبار وجودها وظهورها، ولكنّ مستندها ودليل اعتبارها إنما هو النصوص الشرعية التي لم تتراخ عن النص العام.[3]

التنبيه الثالث: قد رأى بعض من بحث هذا الموضوع أن يتوقّى لقدسية النصوص ويحمي حياضها من تسلّط المصلحة المجرّدة على تأويلها، فسمّى بعضهم هذا التأويل: **وقفا** للعمل بالنصوص[4]، وسمّاه بعض آخر: **استثناء** للضرورة أو الحاجة.[5] وهو احتراس وجيه لكنه، غير لازم.

---

1 يُنظر الأشباه والنظائر، للسيوطي (ص 112)

2 الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم نايف الحمد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط 1، 1428 (683/2)

3 مقاصد الشريعة في تخصيص النص بالمصلحة (ص 102)

4 يُنظر الضوابط الشرعية لوقف العمل بنصوص القرآن والسنة لعزت الجرحي (ص 206). وقد نصّ في مقدمات رسالته أن مراده " الوقف المؤقت أو التعطيل المؤقّت للعمل ببعض نصوص القرآن والسنة "، وجعله مؤقتا حفاظا على ديمومة النصوص وعلوّها، يُنظر (ص 188) منه. وإلى هذا مال مُحَمَّد شلبي في آخر بحثه المطوّل في الموضوع وقال:" حتى إذا ما زال العارض الذي من أجله عمل بالمصلحة رجع العمل بالنص كما كان " ومثَّل لذلك بتضمين الصناع فقال: " فلو فرَضنا عَود الأمانة إلى نفوس الصناع كما كان في صدر الإسلام وزال من نفوسهم الطمع في أموال الغير رجعنا إلى الأصل وعدم التضمين " تعليل الأحكام (ص 369)

5 يُنظر تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية لخليفة بابكر (ص 160)، وفضل في خاتمة كتابه نقل هذا البحث من باب التخصيص إلى باب قواعد الفقه أو إلى الاستحسان.

أما كونه وجيها فلأنّ إطلاق القول بتخصيص النصوص بالمصالح المرسلة في نظرهم " يؤدي إلى إضعاف الثقة بالنصوص ويجعلها عرضة لحاكمية المصالح عليها "[1].

وأما كونه غير لازم فلأننا متى استصحبنا شروط قبول النظر المصلحي مِن أصله، خاصة في مقابلة نصوص شرعية، وأهمّ تلك الشروط أهلية المستدل وأمانته، لم يبق لهذا التوقي لزوم.

وإلى هنا أكتفي بالكلام على تأصيل " الاستدلال المصلحي " وضبط شروطه، ليمكن بعده تفقّد مواضع الخلل في تطبيق هذا النوع من الاستدلال الشرعيّ ومثاراته الذاتيّة والموضوعية، وهو ما تضمّنه الفصلان التاليان بتوفيق الله وتسديده.

1 تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية لخليفة بابكر (ص 162).

الفَصل الثاني:

المَثارَاتُ الذَّاتِيّة للغلَط فِي الاستِدلال المَصلَحِيّ

تمهيد:

المقصود بالمثارات الذاتية للغلط: الأسباب التي تعود إلى ذات المستدل بالمصلحة من حيث تكوينه ونفسيّته وتأثّره بما حوله من أحداث أو أشخاص ذوي تأثير عليه بنفوذهم المالي أو الجماهيري أو السياسيّ، أو غير ذلك ممّا يؤثر في تصوّره أو تحليله للواقع، فيعيقُه أو يشوّه تفكيره أو يبدّل من قناعاته الشرعية أو يحُول بينه وبين إظهار صواب رأيه إغراء أو إرهابا. وقد أحصيت تحت هذا التوع سبعة مثارات في سبعة مباحث :

المبحث الأول: مثار ضعف الأهلية العلمية.

المبحث الثاني: مثار غلبة الهوى وفساد المقصِد.

المبحث الثالث: مثار النظر الفردي في النازلة.

المبحث الرابع: مثار التعجّل في الفتوى.

المبحث الخامس: مثار التأثّر بالرأي العام.

المبحث السادس: مثار التأثّر بالضغوط النفسية.

المبحث السابع: مثار التأثر بالضغوط الخارجية.

المبحث الأول:

مثار ضعف الأهليّة العلمية.

وتحت هذا المبحث أربعة مطالب:

المطلب الأول: الأهلية المشروطة في الاستدلال المصلحي.

المطلب الثاني: مظاهر الغلط في الاستدلال المصلحي بسبب ضعف الأهلية.

المطلب الثالث: أسباب جرأة فاقدي الأهلية على الفتوى.

المطلب الرابع: هل تكفي الشهادات العلمية في ضمان الأهلية المطلوبة؟

المطلب الأول: الأهلية المشروطة في الاستدلال المصلحي

الأهلية العلمية شرط لا بدّ منه لاجتهاد الفقيه ولقبول الاجتهاد منه. قال الإمام مالك (ت 179): " ليس كل مَن أحبّ أن يجلس في المسجد للحديث والفتيا جلس" [1]، وقال الشافعي (ت 204): " لا أعلم أحدا مِن أهل العلم رخَّص لأحد مِن أهل العقول والآداب في أن يفتي ولا يحكم برأي نفسِه إذا لم يكن عالما بالذي تدُور عليه أمورُ القياس من الكتاب والسنة والإجماع والعقل " [2]، وقال الجويني (ت 478): " أجمعوا أنه لا يحلّ لكلّ مَن شَدا شيئا في العلم أن يُفتي، وإنما يحل له الفتوى ويحل للغَير قَبولُ قولِه إذا استجمع أوصافا " يعني شروط الاجتهاد. ولذلك فلا يُعدّ بذل غير المتأهل جهده في النظر اجتهادا أصلا.[3]

والأهلية المقصودة هنا: هي القدرة العلميّة على الاستنباط السليم للحكم الشرعي، فإذا أردنا مزيد تخصيص بموضوع الاستدلال المصلحي خصوصا وجب أن نزيد: على أن يكون مضطلعا بالأصول التي تتصل بهذا النوع من الاجتهاد من القياس وفروعه، وأنواع المصالح ومراتبها وقواعد الترجيح بينها وبين المفاسد. قال العزّ بن عبد السلام (ت 660): " وليس لأحد من المجتهدين أن يحيد عن ترتيب المصالح والمفاسد بتقديم متأخّرها ولا بتأخير متقدّمها، لأنّه على خلاف الغالب من تصرف الشرع، فيكون مخالف ذلك مخطئا غير مصيب"[4].

وقد اعتنى الأصوليُّون بشرُوط المجتهِد التي تؤهّله للاجتهاد والفتوى عموما، بل غدا الكلام

---

1 ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، لعياض بن موسى السبتي، ت مُحَمَّد الطبخي، وزارة الأوقاف، المغرب، ط 2، 1403-1983م (1/ 142)

2 الأم للإمام مُحَمَّد بن إدريس الشافعي، ت: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء المنصورة، ط 1، 1422-2001م (73/9)

3 يُنظر إرشاد الفحول للشوكاني (206/2)

4 قواعد الأحكام في إصلاح الأنام (276/1)

عليها ركنا من أركان هذا العلم الشريف وقطبا من أقطابه، وهي شروط كافِية في عمُوم الاستدلالات الشرعية.

غير أنّ محوريّة المصلحة في (الاستدلال المصلحي) الذي يدور البحثُ عليه تستَدعي مزيد تركيز على فقه المصلحة الشرعية، مِن حيث تبيُّن مرتبتها وتحقّق ضوابط اعتبارها، والدراية بمقاصِد الشرع وأنواعها ومراتبها، ولذلك يحسن تأكيد القول على شرطية العناية بها، فهل عُني الأصوليّون بها في شروط المجتهد؟

قد اشتهر أن الشاطبي سبَق إلى التصريح بهذا الشرطِ في شرُوط الاجتهاد[1]، وإنّما حصَل ممن قبلَه إيماءات، قال الشاطبي (ت 790): " إنما تحصل درجةُ الاجتهاد لمن اتصَف بوَصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكّن من الاستنباط بناء على فهمه فيها "[2] فجَعل شرط الاستنباط الذي اقتصر عليه الأصوليّون " كالخادم للأوَّل " ليدل على محوريّة فهم المقاصد في عملية الاجتهاد عموما، وعلّل ذلك بأنّ " التمكّن مِن ذلك إنَّما هو بواسطة معارف محتاجٍ إليها في فَهم الشريعة أوّلًا.."[3]

وممّا ورد عن الأصوليّين المتقدّمين من الإشارة إلى هذا الشرط ما نقلَه الجوينيّ (ت 478) عن الإمام الشافِعي (ت 204) وهو يرتّب نظرَ الفقيه إذا وقعَت له واقعة، حيث ذكر نصوصَ الوحي بمراتِبها ثم قال: " فإن عدِم المطلوب في هذه الدرجات لم يخُض في القياس

1 ممّن صرحّ بهذا السبق الشيخ عبد الله دراز في تعليقه على كلام الشاطبي من الموافقات (76/4) والدكتور يوسف القرضاوي في الاجتهاد في الشريعة الإسلامية (ص 44) والشيخ عبد الله ابن بية في علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه (ص 96).

2 الموافقات (76/4).

3 المرجع السابق.

بعدُ، ولكنّه ينظُر في كليات الشرع ومصالحها العامة " [1].

كما نقل التاج السبكيّ (ت 771) عن والدِه تقيّ الدين (ت 756) وهو يعدّد شروط المجتهد قولَه: " وأحاطَ بمعظم قواعد الشرع ومارسَها بحيث اكتسب قوةً يفهم بها مقصود الشارع "[2]

كما عبّر ابنُ تيمية (ت 728) عن هذا الجانب في أهلية الاجتهاد بفهم أسرار الشريعة، فقال: " العلم بصحيح القياس وفاسده مِن أجلّ العلوم، وإنما يَعرف ذلك مَن كان خبيرا بأسرار الشرع ومقاصده؛ وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي تفوق التعدَاد؛ وما تضمّنَته من مصالح العباد في المعاش والمعاد؛ وما فيها من الحكمة البالغة والرحمة السابغة؛ والعدل التام "[3]

ولا يعدّ تركُ السابقِين لذكر هذا الشرط أو الاهتمام به رفضا له، ولا سبقُ الشاطبي (ت

---

1 كتاب الاجتهاد الملحق بالبرهان ضمن كتاب التحقيق والبيان للأبياري (552/4)، قال الريسوني بعدما نقل هذه العبارة: " وتنصيص الأصوليين الشافعية على هذا المسلك الاجتهادي عند الإمام الشافعي، هو اشتراط ضمني لمعرفة مقاصد الشريعة وضرورة مراعاتها والبناء عليها." نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص: 329).
وقد نقل الغزالي في المنخول هذا النص عن الشافعي أيضا، لكنه جعل النظَر في الكليات مقارِنا للنظر في القياس مؤخّرا في الرتبة عن الإجماع. يُنظر المنخول من تعليقات الأصول، لمحمد بن مُحَمَّد الغزالي، ت: مُحَمَّد هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط 3، 1419-1998م (ص 466)، ولم يتيسَّر لي مصدر كلام الشافعي رحمه الله لتبيّن الصواب من ترتيبه، ولم أجد كلامه هذا في الرسالة المعروفة، فلعلّ المنقول منها هي القديمة التي فُقِدَت كما هو مشهور. يُنظر مقدمة أحمد شاكر على رسالة الشافعي (ص 11).

2 البدر الطالع في حل جمع الجوامع للمحلي (381/2) وقد نبّه عليه عبد الله ابن بية في بحثه علاقة المقاصد بأصول الفقه (ص 96).

3 مجموع فتاوى ابن تيمية (20/ 583) نقلا عن نقد الفكر المقاصدي عند الشيخ الطاهر بن عاشور لمحمد المدنيني، مكتبة المعارف، بيروت، ط 1، 1433-2012م (ص84)

790) به ابتداعا منه[1]، وإنما صرّح هو بما كان مستقرّا في خلد مَن قبله ظاهرًا في فقهِهم وفتاويهم، كما قد تبيّن بعضُه في تقرير الأخذ بالمصلحة المرسَلة في سائر المذاهب، فإنّ ذلك يدل على استحضار أثر المقاصد الشرعية في عمليّة الاجتهاد عموما. وهذا شأن العلوم كافّة، لا تزال تنضج الألفاظ والقواعد المعبرة عنها حتى تكتمل وتستوي.

ولذلك اهتمّ المتأخرون المصنّفون في الأصول بهذا الشرط، فهذا الطاهر ابن عاشور[2] (ت 1393) يبين أثر التبصُّر بالمقاصد الشرعية في تسديد عملية الاجتهاد، مؤكّدا على ضرورة هذا الشرط، منتهِيا إلى أن ذلك يقي المجتهدَ من الضياع في دلالات اللفظ التي تحتملها اللغة ويَغيب فيها السياق فلا يترجّح شيء مِن معانيها، فتكون عندها ملاحظةُ المقاصد العامة موجّهة للفَهم. ومنها خلص إلى بيان أثر تضييع هذا الشّرط في الاجتهاد قائلا: " ومن هنا يقصّر بعض العلماء ويتوحّل في خَضخاض مِن الأغلاط حينَ يقتصِر في استنباط أحكام الشريعة على اعتِصار الألفاظ، ويوجّه رأيَه إلى اللفظ مقتنعاً به، فلا يزال يقلّبه ويحلّله ويأمل أن يستخرج لُبَّه ".[3] ويمثل لذلك بمنهج الظاهرية " وبعض المحدّثين المقتصرين في التَفَقُّه على الأخبار" [4].

واستدل ابن عاشور (ت 1393) لضرورة هذا الشرط في الاجتهاد بعمل التابعين الذين

---

1 كما يوهمه انتقادُ الشيخ درّاز في تعليقه على الموافقات حين قال: " لم نر مِن الأصوليّين مَن ذكَر هذا الشرط" الموافقات (76/4) هامش (3). فإنه سرعان ما دافع عنه بنقل كلام غيره مما سيأتي.

2 مُحَمَّد الطاهر بن مُحَمَّد ابن عاشور التونسي، ولد بتونس 1879م، تخرج بجامع الزيتونة، ودرّس بها، وتولى مشيختها في 1351، وعين رئيس المفتين المالكيين بتونس، فكان أوَّل من جمع بين منصب شيخ الإسلام المالكي وشيخ الزيتونة، كما كان عضو المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة، من مصنفاته: مقاصد الشريعة الإسلامية وأصول النظام الاجتماعي في الإسلام والتحرير والتنوير. توفي 1976م. يُنظر الأعلام للزركلي (6/ 174) ومُحَمَّد الطاهر ابن عاشور لإياد الطباع، دار القلم، دمشق.

3 مقاصد الشريعة الإسلامية (81/3).

4 المرجع نفسه.

هم طلائع المجتهدين في هذه الأمة ممّن فاتهم مشاهدة الوحي ومباشرة المشرّع ﷺ، فهُرعوا إلى المدينة محل الآثار والشواهد على تفاصيل شريعته ﷺ، قال: " ليتبصّروا من آثار الرسول ﷺ وأعماله وعمل الصحابة ومَن صحبهم من التابعين، هنالك يتبيّن لهم ما يدفع عنهم احتمالات كثيرة في دلالات الألفاظ، وليتّضح لهم ما يستنبط من العلل تبعاً لمعرفة الحِكم والمقاصد " [1].

وقد سبقَه الشاطبي (ت 790) ببيان أن غياب النظر المقاصدي من أعظم أسباب زلاّت المجتهدين فقال: " وأكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه" [2]

ولا يكفي في هذا الشرط أن يحصّله المجتهد إدراكا وتحفّظا، بل ينبغي " أن يكون له من الممارسة والتتبّع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهَم منها مراد الشرع من ذلك وما يناسب أن يكون حكما له في ذلك المحلّ وإن لم يصرح به، كما أن من عاشر ملِكا ومارَس أحواله وخبر أموره إذا سئل عن رأيه في القضية الفلانية يغلب على ظنه ما يقوله فيها وإن لم يصرح له به "[3]، هذه الدّربة سماها الجويني (ت 478) فقهَ النفس وقال: "وهو أنفس صفات علماء الشريعة "[4]

---

1 المرجع السابق (81/3).

2 الموافقات (122/4).

3 الإبهاج في شرح المنهاج (8/1)، وانظُر نقد الفكر المقاصدي عند الشيخ الطاهر بن عاشور لمحمّد المدنيني (ص83).

4 غياث الأمم للجويني (ص: 404).

وإذا كان أهل الفتوى درجات عند الأصوليين فمنهم المجتهد المستقل أو المطلق ومنهم المنتسب أو المقيد في المذهب[1]، فإنّ جميعهم مطالبون بتحصيل هذه القوة في أهليتهم للاجتهاد إذا تصدّروا للفتوى، كلٌّ بحسبه، ولا يجوز لمن لم يحصّلها أن يقحم عقله معتمدا على ما عنَّ له من مصالح في اختيار الأقوال من مذهب إمامه مثلا، كما قرّره القرافيّ (ت 684) في (الفرق بين قاعدة من يجوز له أن يفتي وبين قاعدة من لا يجوز له أن يفتي) مبيّنا مرتبة مَن يحق له الفتوى بالمذهب في واقعة لا يجدها في فروع المذهب وأنّه لا يجوز له أن يخرّجها على محفوظه، قال معلّلا: " لأن ذلك إنما يصح ممن أحاط بمدارك إمامه وأدلته وأقيسته وعلله التي اعتمد عليها مفصلة ومعرفة رتب تلك العلل ونسبتها إلى المصالح الشرعية وهل هي من باب المصالح الضرورية أو الحاجية أو التتميمية؟ وهل هي من باب المناسب الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم؟ أو جنسه في جنس الحكم؟ وهل هي من باب المصلحة المرسلة التي هي أدنى رتب المصالح؟ أو مِن قبيل ما شهدت لها أصول الشرع بالاعتبار؟.. إلى غير ذلك من تفاصيل الأقيسة ورُتب العلل في نظر الشرع عند المجتهدين "[2] ثم قال: " وسبب ذلك أن الناظر في مذهبه والمخَرّج على أصول إمامه نسبتُه إلى مذهبه وإمامه كنسبة إمامه إلى صاحب الشرع في اتباع نصوصه والتخريج على مقاصده "[3]

---

1 يُنظر مراتبهم في منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى، لإبراهيم بن إبراهيم اللقاني، تقديم عبد الله الهلالي، وزارة الأوقاف، المغرب، 1423-2002م (ص 193) وأدب المفتي والمستفتي لعثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، ت: موفق بن عبد الله، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط 1، 1407-1986م (ص 86) وآداب الفتوى والمفتي والمستفتي ليحيى بن شرف النووي، ت: بسام الجابي، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1408-1988م (ص 22) وصفة الفتوى والمفتي والمستفتي لأحمد بن حمدان (ص 16).

2 الفروق لأحمد بن إدريس القرافي –ومعه حاشية قاسم بن عبد الله ابن الشاط وتهذيب الفروق لمحمد بن علي بن الحسين–، عالم الكتب، بيروت، دط، دت (2/ 107)

3 المرجع السابق. ومثله في منار أصول الفتوى للقّاني (ص 202)

كما أننا في هذا السياق من اشتراط الأهلية التامة نجد أهل المذهب وهم يؤصّلون لقاعدة ما جرى به العمل – الذي تفرّدوا به ويعتبر من قواعد الاستصلاح في المذهب[1]– يشترطُون أن يكون المستخدم لهذا الأصل ثقة عُرِفَت مكانته وأهلية الاقتداء به،[2] لما فيه من إعمال المصلحة في الترجيح.

وتظهر أهمية هذه الأهلية في الاستدلال المصلحيّ في أنها – مع باقي مؤهّلات المجتهد – توقفنا عند حدّ الاطمئنان في اختيارات هذا المستدل بالمصلحة[3]، بسبَب أن النظر المصلحي معتمِد –بعد الاعتبار الشرعي للمصلحة– على نظر العقل وتقديره في تحقّق المصلحة ومرتبتها وما يتوقّع من مآلات الفتوى المبنية عليها.

ويمكن القول: إنّ هذه الأهلية الخاصة تزوِّد المجتهد بمنخل ومِيزان:

- أما المنخُل فيميّز به المستصلح بين المصالح المتحقّقة والموهومة، وبين المعتبرة والملغاة، فرجاحة عقله وفقهُ نفسه يمنعه أن يقدِم على بناء حكم شرعيّ على مصلحة موهومة غير متحقّقة، كمصلحة صرف الأموال في الألعاب النارية لإظهار الفرح! فإنها مفاسد مالية وصحية يصوّرها العبث وهوى النفوس مصلحة مرغوبة مبهجة، كما أنّ اصطباغ المجتهد بصبغة هذه الشريعة وتشبّع عقله بأسرارها يَقيه من الإقدام على بناء حكم شرعيّ على مصلحة مُلغاة تعارِض نصّا شرعيّا صريحا أو إجماعا ثابتا، ولو تتابع الناس

---

1 العمل عند المالكية: هو " العدول عن القول الراجح أو المشهور في بعض المسائل إلى القول الضعيف فيها رعياً لمصلحة الأمة وما تقتضيه حالتها الاجتماعية " وذلك لتبدل العرف وضرورة جلب المصلحة ودرء المفسدة " معلمة الفقه المالكي، لعبد العزيز بنعبد الله، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1403-1983م (ص 274) ناقلا عن (حاشية الوزاني على شرح التاودي للامية الزقاق (ص 263)

2 يُنظر علاقة المقاصد بأصول الفقه لعبد الله بن بية (ص136)

3 تعليل الأحكام لمحمد شلبي (ص294).

على مدحها والدفاع عنها، كمصلحة تسويَة البنين والبنات في الميراث حيث فضل الله بعضهم على بعض.

- وأما الميزان فيزِن به المفتي المصالح المتعارضة فيما بينها، أو في ما بينها وبين المفاسد التي تقابلُها في محلّ واحد حالاً أو مآلاً، ورأس الفقه دَرك هذا التفاوت وتقديم الأهمّ على المهمّ مِن المصالح، وتقديم دَرء المفسدة على المصلحة عند التساوي، بل هذا مقتضى العقول الراجحة، إذ " ليس العاقل الذي يعلم الخير مِن الشر، وإنّما العاقل الذي يعلم خير الخيرين وشرّ الشرين "[1] فيقدّم الأخيَر ويدفع الأشرّ، كما قيل:

إن اللبيب إذا بدا مِن جِسمه * مرَضان مختلفانِ داوَى الأخطَرا [2]

وإلى كل هذا يشير قول القرافيّ (ت 684): " فإن مالكًا يشترط في المصلحة –يعني الاستدلال بالمصلحة المرسلة– أهليةَ الاجتهاد؛ ليكون الناظر متكيفًا بأخلاق الشريعة، فينبو عقله وطبعه عمّا يخالفُها "[3] وقوله: " ومالك إنما يعتبر النظر مِن المتكيّف بقواعد الشرع، حتى يكون ظنّه ونظرُه ينفر عن مخالفتها، ويميل لموافقتها "[4].

1 مجموع فتاوى ابن تيمية (54/20).

2 المرجع السابق.

3 نفائس الأصول في شرح المحصول (9/ 4092).

4 المرجع السابق (9/ 4094).

المطلب الثاني: مظاهر الغلط في الاستدلال المصلحي بسبب ضعف الأهلية

كثيرا ما يقع هذا النوع من الغلط ممَن يتناول المسائل الشرعية والنوازل الفقهية من غير ذوي الاختصاص الشرعي ممن يوصف بالداعية أو المفكّر الإسلامي[1] فضلا عن الأبعَد مِن صحُفيّ أو إعلامي أو متابع أو محلّل سياسي، حين يقدِّمُون الأحكام الشرعية للقضايا المستجدة في ضمن كتابتهم[2] أو تحليلهم أو تعليقهم على الأحداث الجارية، يبنون فيها رأيهم على المصلحة المنظورة بعقولهم، لسهولة الاعتماد عليها، وتقبّل العقول لها، غافلين عن

---

1 المفكّر الإسلامي في الاستعمال المعاصر: باحث مشغول بقضايا إسلامية تتصف بالعمومية، كفضائله والدفاع عنه وتاريخه الحضاري والسياسي ونحو ذلك، فهو مباين للفقيه المتخصّص في العلوم الشرعية، يُنظر مقال (بين المفكر والمختص) لعبد الكريم بكار، على موقع صيد الفوائد [http://www.saaid.net/Doat/bakkar/1.htm].وانظر حوار هادئ مع مُحَمَّد الغزالي، لسلمان العودة، ط1، 1409 (ص 5). وقد صرح الدكتور عبد الكريم بكار وهو من رواد الفكر الإسلامي المعاصر بوجوب التمييز بين العالم والمفكر من وجوه، يُنظر: تكوين المفكر، لبكّار، دار السلام، القاهرة، ط 2، 1431-2010م، وانظر مقالا له في موقع صيد الفوائد (الفكر طبيعته وأهميته) [http://www.saaid.net/Doat/bakkar/15.htm]، كما أكد في سياق تمييزه بين المفكر والعالِم بأنّ المفكِّر " يُعمِل فِكره في تحديد المشكلات الراهنة ويقوم بنقدها ومحاولة العثور على حلول لها، ويعدّل في رؤيته للواقع وفي حكمه عليه وفي أسس إصلاحه بناء على المعطيات التي يحصل عليها من وراء ذلك " تكوين المفكر، لعبد الكريم بكار (ص 21).

ولذلك ذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى التحذير من إطلاق لقب المفكّر على علماء الشريعة " لأن العالم الذي له رُتبَةُ الاجتهاد والنظر مقيدٌ بحدود الشرع المطهر، فليس له أن يفكّر فيُشرّع، وإنما عليه البحث وسلوك طريق الاجتهاد الشرعي لاستنباط الحكم." معجم المناهي اللفظية لبكر أبو زيد، دار العاصمة، الرياض، ط 3، 1417-1996م (ص 418). والحقيقة أن الرجوع إلى المعنى الاصطلاحي للِفكر والتفكّر يوحي بهذا التحذير، فإنه " ترتيب أمور معلومة للتأدّي إلى مجهول " كما في التعريفات للجرجاني (ص 168) وهو كما ترى معنى شامل لكل مستعمِل عقلِه في طلب معنى مِن فقيه أو غيره.

2 يُنظر مثلا تأييد الدكتور عبد الكريم بكار لفتوى (خلع الطالبات لحجابهن في أوروبا لأجل الدراسة)، بناء على مبدأ المآلات، في: مقاربات في السياسة الشرعية، له، دار القلم، دمشق، ط1، 1438-2017م (ص 164) مع أنه يقدّم بمتخصص تربية وفكر إسلامي، كما في سيرته الذاتية في موقعه: [https://goo.gl/4aCpK8].

شروطها الشرعية، فربّما ناقَضوا نصّا شرعيا أو إجماعا منقولا أو أنكروا معلوما مِن دين المسلمين بالضرورة فيقع الغلَط، فلا تسأل عن الشذوذ والغرابة والتطرّف والطرافة في فتاويهم، كل ذلك باسم المصلحة.

كما يتجاوز بعض الأطباء تخصّصه حين يبادر إلى الاستناد إلى المصلحة التي تظهر له في تقريره الطبيّ في ما يتعلق بصحة مريضه، فيحلّل ويحرم على المريض أو يرخّص له في شيء دون مراجعة أهل العلم ولا إحالة عليهم.

والذي على الطبيب وغيره من أهل الصنائع وصفُ الواقع بأمانة ودقّة، لينظر المفتي في ذلك الواقع فيفتيه بحسب المدرك الشرعي، وقد قرر ذلك الفقهاء في آداب القضاء –وهو صنو الفتوى– بتنبيههم على فكّ التداخل بين أهل الاختصاصات.

ففي ديوان الأحكام الكبرى لابن سهل الغرناطي (ت 486) حكاية غلَط بعض القضاة في قضية بيع خادِم ظهَر بساقَيها عَيب أراد المشتري ردّها به، فاستعان ذلك القاضي بامرأة لتشهَد بالعيب، وقال: " فاستبان بشهادة المرأة أن العَيب قديم، بمثله تُردّ " فقال ابن سهل: " قولُ القاضي أيضًا حكاية عن المرأة: (بمثله تُردّ) جهلٌ لا خفاء به، صارَت المرأة عنده الشاهدة والطبيبة والمفتية! وليس إليها شيء من ذلك.. وإنما الحكم إذا ثبت العيب وقِدَمه بشهادة مَن تجوز شهادتُه فيه أن يَسأل تجّار الرقيق هل هو عَيب؟ فإذا شهد أهل البصَر منهم بأنه عيبٌ يَحطّ مِن الثمن كثيرًا أفتى الفقهاء حينئذ بالرجوع بالرد "[1]، ثم حكى واقعة تشبهها لقاضٍ مع طَبيبَين وقال: " يقال للشهود: هل يجب بذلك الرد؟ فإن قالوا: يجب،

1 الإعلام بنوازل الأحكام وقِطر من سير الحكام، لأبي الأصبغ عيسى بن سهل الغرناطي، ت يحيى مراد، دار الحديث، القاهرة، ط 1، 1428-2007م (ص 326)

رُدّت، فليتَ شعري ما الذي استُفتي هو فيه! إذا كان الشهود يُسألون: هل يجب الرد أم لا؟ وهذا نهاية في الغباوة، وإذا فشت الجهالة في الناس ظُنّت حقًا وحُسبَت سنة "[1].

وكم يتكلّف بعض القائمين على المساجد من أئمة أو خطباء أو مدرّسين ممّن قصُر في الفقه والفتوى حين يُستفتى في مستجدّات فقهية، فيقفز إلى النظر المصلحي السطحي، فيُعمل ذوقَه ويجيل نظرَه في الكليات العامّة والمصالح المطلقة ويقول (ينبغي كذا) أو (المصلحة تقتضي كذا)، وهي مجرد ظنون من غير أهلها فلا عبرة بها، و" ظنون مَن ليس من أحزاب العلماء لا وقع لها "[2]، وقد يقول بعضهم: (هذا أحَبّ إليّ من كذا) يظنّ نفسه محسِنا إلى مستفتيه أو متحرّزا في جوابه، مع أن هذه العبارة إنما يستعملها المتمرّس المتمكّن من الفقه المطلع على كثرة الأقوال فيه، حين يتورع عن الجزم بالقول ببعضها. قال يحي بن سلام (ت 200): " لا يجوز لمن لا يعلم الأقاويل أن يقول: هذا أحب إليّ " [3].

وكان يسع غيرَ المختصين أن يقتصِر على وصف الواقع من الجهة التي يحسنها بصدق، ويتوقّع المستقبل بلا تهويل ولا رجم بالغيب، أما وصف حكم الشرع في ما يجري بإباحة أو تحريم فذلك لأهل الاستنباط الشرعي خصوصا، قال الله تعالى: {وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٞ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡ} [النساء: 83] قال ابن كثير (ت 774) في الآية: " إنكارٌ على مَن يبادر إلى الأمور قبل

1 الإعلام بنوازل الأحكام (ص 328)، وقد نقل خلاصة ذلك ابنُ فرحون في تبصرة الحكام، يُنظر تبصرة الحكّام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، لإبراهيم بن مُحَمَّد ابن فرحون المالكي، ت: جمال مرعشلي، دار عالم الكتب، الرياض، 1423-2003م (81/2)

2 عبارة الجويني في غياث الأمم في التياث الظلم (ص: 508)

3 ذكره ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (818/2) والشاطبي في الموافقات (117/4)

تحقّقها، فيخبر بها ويُفشيها وينشرها، وقد لا يكون لها صحة"[1]، فهذا في مجرد إذاعة الخبر في الناس حذَر ما قد يكون في إشاعته مِن مفاسد لا يدركها الناقلون حتى يستنيروا برأي أولي الاستنباط من ذوي الخبرة الشرعية أو الدنيوية بخصوص الخبر، فكيف بتحليله الشرعيّ أو استنباط حكمه الدّيني؟ والمراد بالذين يستنبطونه الذين " يستخرجونه، وهم العلماء علموا ما ينبغي أن يكتم وما ينبغي أن يفشى"[2]

ولا يخفى أن غلَط هؤلاء ليس كغلَط المجتهد يقع مغفورا برحمة الله تعالى، بل هو خطأ متعمَّد صاحبه غير معذور ولا مأجور، فلا يصح منهم محاولة ذلك ولا يقبل منهم لو فعلوا، قال الشافعي (ت 204): " ومن تكَلَّفَ ما جهِل وما لم تُثبِته معرفته كانت موافقته للصواب إنْ وافقه من حيث لا يعرفه غيرَ محمودة، والله أعلم، وكان بخطئه غيرَ معذور"[3]، كما لا يصح للمجتهد أن يحكم على الوقائع بغير معرفة بها حتى يرجع إلى أهل الخبرة، فيقلدهم في ذلك، وهو تقليد في تحقيق المناط.[4]

1 تفسير القرآن العظيم لإسماعيل بن كثير، مكتبة التراث، القاهرة، دت، دط (529/1)

2 اللباب في علوم الكتاب لعمر بن علي ابن عادل الدمشقي، ت: عادل عبد الموجود، علي معوّض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1،1419-1998م (6/ 522)

3 الرسالة للشافعي (1/ 53)

4 الموافقات للشاطبي (120/4)

المطلب الثالث: أسباب جرأة فاقدي الأهلية على الفتوى.

هذا –ويعدُّ التمجهد من فاقدي الأهلية ممّن تقدّم وغيرِهم اعتداءً على أسوار الشريعة، أنتجَه أمورٌ أهمها:

1– ضعفُ حماية أهل الشريعة لها من حُكّام وعلماء، وقد رُوي عن الإمام أبي حنيفة (ت 150) أنه كان يُجري الحجْر على ثلاثة: المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس، نقله الكاسانيّ (ت 587) وقال: " لأن المفتي الماجن يفسد أديان المسلمين " [1]. فهذا في المفتي إذا مجَن، فكيف بغَير المفتي رأسا؟ قال ابن القيم (ت 751): " وإذا تعيّن على وليّ الأمر منعُ مَن لم يحسن التطبّب من مداواة المرضى، فكيف بمن لم يعرف الكتاب والسنة، ولم يتفقه في الدين؟ وكان شيخنا رضي الله عنه شديدَ الإنكار على هؤلاء، فسمعته يقول: قال لي بعض هؤلاء: أجُعلتَ محتسبا على الفتوى؟ فقلت له: يكون على الخبّازين والطباخين محتسِب ولا يكون على الفتوى محتسب؟ "[2]

2– جرأةُ غيرِ أهلها عليها، جهلا بمنزلة الفتوى في دين الله أو حبّا للظهور، قال الشاطبي (ت 790) في وصف أمثالهم: " وإنما دخلوا ذلك مِن جهة تحسين الظنّ بأنفسهم، واعتقادهم أنهم من أهل الاجتهاد والاستنباط، وليسوا كذلك " [3]، ولذلك حُرموا التوفيق، كما قال بعض العلماء: " قلّ مَن حرص على الفتوى وسابق إليها وثابر عليها إلاّ قلّ

---

1 بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني (7/ 169). ومثله في منار أصول الفتوى لإبراهيم اللقاني (ص 259).

2 إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم (4/ 167) وانظر فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك لمحمد أحمد عليش، دار المعرفة، بيروت، دط، دت (1/ 88)

3 الاعتصام للشاطبي (ص 158)

توفيقه واضطرب في أمره " وقال غيره: "من أحبَّ أن يُسأل فليس بأهل أن يُسأل".[1] فهذا معيار نفسي، فمَن تكلّم في دين الله بغير تأهّل فحلّل أو حرّم بغير علم فقد افترى في دين الله وكذَب، وقد قال سبحانه: {وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلۡسِنَتُكُمُ ٱلۡكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٞ وَهَٰذَا حَرَامٞ لِّتَفۡتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ لَا يُفۡلِحُونَ} [النحل: 116]، وهذا الذمّ حاصل له وإن أصاب الحق في نفس الأمر، لتحقّق موجِب الذم، وهو الافتراء، حيث أتى الأمر من غير طريقه.

ولذلك اشترط كثير مِن السلف أن لا ينتصب الشخص للفتوى حتى يشهد له غيره من أهل العلم بأهليّته، كما روى ابنُ وهب (ت 197) قال: جاء رجل يسأل مالكاً عن مسألة، فبادر ابن القاسم فأفتاه! فأقبل عليه مالك كالمغضَب وقال له: "جسُرتَ على أن تفتي يا عبد الرحمن؟ يكرّرها عليه، ما أفتيتُ حتى سألتُ هل أنا للفتيا موضِع؟ " قال: فلما سكن غضبه قيل له: مَن سألتَ؟ قال: الزهري وربيعة الرأي "[2].

وليس طريق معرفة المتأهّل محصورة في الطريقة التي ارتضاها الإمام مالك رحمه الله (ت 179)، بل هي مسلك من مسالك، وقد اعتنى الأصوليون بما يحصل به معرفة المجتهد في مباحث التقليد والاستفتاء، ورجَّحوا أن الاستفاضَة والشهرة مع تصدّره للفتوى كافيةٌ في

1 بدائع الفوائد لابن القيم (3/ 277)

2 ترتيب المدارك وتقريب المسالك (1/ 142)

تعرّف مرتبته[1]، وأوجب بعضهم على الحاكم أن يستشير أهل العلم والصلاح في مَن هو أهل للفتوى[2]، واكتفى بعضهم باستفاضة أمره، وتصدّره.[3]

المطلب الرابع: هل تكفي الشهادات العلمية في ضمان الأهلية المطلوبة؟

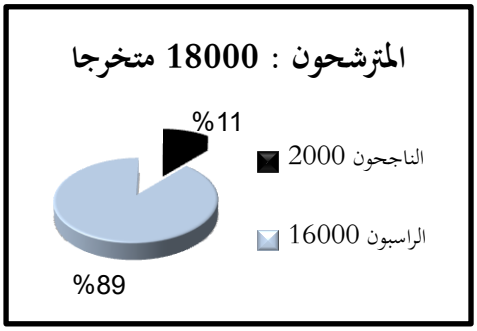
وقبل أن نختم هذا المثار نحاول الإجابة على هذا السؤال: هل تكفِي الشهادات العلمية العليا للمتخرج من الكليات والمعاهد الشرعية في عصرنا لتحصل الثقة في أهليّة حاملها؟

ومحاولة للجواب يقال: لا شك أنّ الشهادة الممنوحة ليست دالّة بنفسها على أهلية صاحبها، إنما جُعلت قرينة على تمكّنه وتأهّله، ما لم يتبيّن في الواقع خلافه، مثل تزكيات العلماء وشهاداتهم على بعضهم في ما سبق، وهكذا المنصب الوظيفي أو اللقب السلطاني، كالقاضي والفقيه والمفتي وشيخ الإسلام ونحو ذلك، قال ابنُ تيمية (ت 728): " المنظو صب والولاية لا يجعل مَن ليس عالما مجتهدا عالما مجتهدا، ولو كان الكلام في العلم والدين

1 يُنظر فصول البدائع في أصول الشرائع (2/ 495) الاجتهاد الملحق بالبرهان للجويني (553/5) والمحصول في أصول الفقه لابن العربي، ت: حسين اليدري، دار البيارق، عمّان، ط 1، 1420-1999م (ص 155) والبحر المحيط للزركشي (363/8)

2 يُنظر البحر الرائق لابن نجيم (291/6) وآداب الفتوى والمفتي والمستفتي للنووي (ص: 18)

3 يُنظر للتوسع في طرق معرفة المتأهل للفتوى بحث الفتوى وأهميتها لعياض بن نامي السلمي (ص 72) ضمن أبحاث مؤتمر الفتوى وضوابطها. نظّمها المجمع الفقهي الإسلامي المنعقد في مكة المكرمة (1430-2009م)، منشورة قي موقع الملتقى الفقهي: [http://www.feqhweb.com/vb/showthread.php/-3413.html?t=3413]



بالولاية والمنصب لكان الخليفة والسلطان أحقَّ بالكلام في العلم والدين وبأنْ يستفتيه الناس ويرجعوا إليه فيما أشكل عليهم في العلم والدين "[1].

فإذا رجعنا إلى واقع أصحاب هذه الشهادات تبيّن عند كل مَن انخرط في هذه الصروح التعليمية تعلُّما وتعلِيما بأنّ هذه الشهادات لا تدلّ على ذلك دائما ولا غالبا، ولا تقوم مقام شهادات العلماء وتزكياتهم في سابق الزمان، ونظرة سَريعة على مذكرات التخرّج والأطروحات المقدّمة في كثير من هذه المؤسسات تنبئ المنصف عن هذا الواقع المأسوف عليه، ويمكن الاستشهاد بنموذج من أمثل الموجود من هذه الصروح العلمية المجيدة في العالم الإسلامي، وهو جامعة الأزهر، فقد أجرَت وزارة الأوقاف المصرية مسابقة لانتقاء ثلاثة آلاف داعية سنة 2009م، فتقدّم إليها أكثر من ثمانية عشر ألف متخرّج أزهريّ، لم ينجح منهم سوى ألفين![2]

والسبب في هذا الضعف مركّب من عوامل عدة:[3] يتعلق بعضها بالمدرّسين فيها، وبعضها بالمقررات ومناهج التدريس، وبعضها بوعاء التكوين الزماني،

---

1 مجموع فتاوى ابن تيمية (27/ 296)

2 يُنظر مقال (ضعف الأزهريّين ومستقبل الدعوة في مصر) لصبحي مجاهد في جريدة روزاليوسف اليومية يوم 26-3-2010م نقلا عن موقع (مصرس) [https://goo.gl/6UnXzy]، وقد أجرَت الصحيفة لقاء مع أحد مسؤولي جامعة الأزهر واعترف بأن كليات هذه الجامعة " لا تنتقي طلابها من المتفوّقين علميا حيث تكتفي بقبول طلاب أصحاب مجاميع ضعيفة تصل إلى 50% ".

3 تناول هذا الموضوع مجموعة من الباحثين في مقالات على (الشبكة)، منها: مقال (الضعف العلميّ والثقافي لطلاب الكليات الشرعية) ضمن موقع المسلم: [https://goo.gl/k4bqd4] بإشراف الدكتور ناصر العمر. ومقال (ضعف خريجي كليات الدراسات الشرعية) لأيمن صالح، في موقع الملتقى الفقهي [https://goo.gl/gUKzcw] ومقال (أنقذوا كليات الشريعة والعلم الشرعي) لعلي عبد الله موسى في موقع عاجل [https://goo.gl/dFuq3d]

وبعضها بمؤهلات الطلبة المنتسبِين إليها قبل الانتساب ثم واقع تحصيلهم وقلة اهتمامهم.[1]

فكيف إذا اجتمع إلى هذه الأسباب ضُمور في التزكية الإيمانية وجفاء في الصلة بالتديّن وانحرافٌ عن المقصد من طلب العلم، لا غرابة بعدها أن نسمع بطلاب في الشريعة نجحوا بالغش في "حفظ القرآن"![2] قال ابن الحاجّ المالكي (ت 529): " قال بعض السلف: من طلب العلم لوجه الله لم يزل مُعانا، ومن طلبه لغير الله لم يزل مُهانا "[3].

ومع كل ذلك تبقى هذه الجامعات صُروحًا لا غنًى بالأمّة عنها في حفظ مادة الشريعة وتخريج المتصدّرين للفتيا والقضاء، وإن كانوا ثلة قليلة من بين جموع المتخرّجين منها، وتمكّنهم في الواقع يكون تمكّنا جزئيا غالبا، لعموم منهج التخصّص في العلوم الشرعية والتعمق في فرع من فروعها، كالتخصص في النوازل الفقهية الاقتصادية، أو مسائل الميراث وأحكام الأسرة، ونحو هذا.[4] فليراع هذا التخصص على الأقل في ما يتناوله هذا المتخرج من قضايا.

ومقال (ضعف الأزهريين ومستقبل الدعوة في مصر) لصبحي مجاهد في جريدة (رزواليوسف اليومية) نقلا عن موقع (مصرس) [https://goo.gl/ktVwS1]

1 يُنظر مقال (ضعف خريجي كليات الدراسات الشرعية) لأيمن صالح ص 8.

2 كما صرحت به عميدة كلية الدراسات الإسلامية –بنات– بالأزهر: سعاد صالح. يُنظر مقال (ضعف الأزهريين ومستقبل الدعوة في مصر) في المصدر السابق.

3 المدخل لمحمد بن مُحَمَّد ابن الحاج المالكي، مكتبة دار التراث، القاهرة، (2/ 123)

4 يُنظر الفتاوى الشاذة وخطرها على المجتمع، لمحمد المختار السلامي (ص 14)، بحث ضمن أبحاث مؤتمر الفتوى وضوابطها.

لكن تبقَى صلوحيّة المتخرّج منها لمقام الفتوى تستدعِي تريّثا ونظرا في آثاره العلمية، بحيث يظهر لعلماء عصره نبوغُه وكثرة صوابه وقلة شذوذه وسلامة منهجه في الفتوى عموما، وفي القضايا الاستصلاحية خصوصا، وهي الطريقة التي اتّبعها الفقهاء في تبيّن مَن يصح اعتماد فتواه أو توليه القضاء.[1]

1 يُنظر وظيفة الخبير في النوازل الفقهية، لأحمد الضويحي، ضمن أبحاث ندوة (نحو منهج علميّ أصيل لدراسة القضايا الفقهية المعاصرة) (ص 420)، نظّمه مركز (التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة)، بجامعة: الإمام مُحَمَّد بن سعود، بالرياض،1431-2010م، أبحاثه منشورة في موقع جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود [https://goo.gl/xbgEkS]

المبحث الثاني:

مثار غلبة الهوى وفساد المقصِد

وتحت هذا المبحث أربعة مطالب:

المطلب الأول: ضرورة القصد الحسن واجتناب الهوى لتسديد الاستدلال المصلحي.

المطلب الثاني: أسباب تسلّط الهوى على المستدل بالمصلحة.

المطلب الثالث: مظاهر تأثير القصد الفاسد واتباع الهوى على الاستدلال المصلحي.

المطلب الرابع: خطَر المفتي المتبع لهواه على الشريعة وأهلها.

المطلب الأول: ضرورة القصد الحسَن واجتناب الهوى لتسدِيد الاستدلال المصلحي

صِدق التوجّه إلى الله تعالى في طلب الحق ركيزةٌ عظيمة من مرتكزات الاجتهاد الشرعي، وسبَب قويّ من أسباب الإصابة في الاجتهاد، وضده اتباع الهوى وفساد المقصد في الفتوى، وإذا كان المفتي خليفةً عن الرسول ﷺ في تبليغ الدين، فقد قال الله تعالى لنبيه ﷺ: {ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ} [الجاثية: 18] {وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ} [المائدة: 49]. والاجتهاد المصلحي باعتباره دقيق المسالك صعب المدارك يكون أحوج إلى هذا التوجّه وأفقر.

وهذا التوجه إلى الله تعالى بطلب التوفيق لا يمكن أن يصدر أو يصدُق ممّن غلبه هواه أو ساء قصده في نظره المصلحي، فإنّ العقل يعمى عن البرهان إذا جعل الهوى إمامَه، ولذلك جاء التلازم بين اتباع الهوى والضلال –الغلط المتعمّد-- عن سبيل الله في القرآن الكريم، قال الله ﷻ: {يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ} [ص: 26] قال الرازي (ت 606): " وتفسيره أن متابعة الهوى توجب الضلال عن سبيل الله "[1]

أمّا الهوى فهو " ميَلان النفس إلى ما تستلذّه من الشهوات من غير داعية الشرع "[2]، وخصّ العلامة ابنُ عاشور (ت1393) الهوى بما تشتهيه النفس مما

1 مفاتيح الغيب للرازي (26/ 386)

2 التعريفات للجرجاني (ص 257) والكليات (ص 962) وانظر التحرير والتنوير للظاهر بن عاشور (18/ 92)

لا تقتضيه الجبِلة، ليخرج شهوة الطعام والشراب ونحوها من مسمّى الهوى، ويختص بنحو شهوة الظلم وإهانة الناس.[1]

وأما سوء المقصد فهو عدم قصد المجتهد لوجه الحق في ما ينظر فيه، لتعلق حظّه بغيره، وغالبا ما يكون بسبب الهوى.

وقد حذّر الله تعالى الحكّام من اتباع الهوى في حكمهم، فقال لنبيّه داود خصوصا: { فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ} [ص: 26] وعمّم التحذير فقال: {فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلۡهَوَىٰٓ أَن تَعۡدِلُواْ}[النساء: 135]. وقابَل عز وجلّ بين اتباع الهوى واتباع شريعة الله فقال: {فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ} [المائدة: 48] فمن اتبع هواه فقد خالف شريعة الله، وقال:{ثُمَّ جَعَلۡنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ فَٱتَّبِعۡهَا وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ} [الجاثية: 18] وقال: {فَإِن لَّمۡ يَسۡتَجِيبُواْ لَكَ فَٱعۡلَمۡ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهۡوَآءَهُمۡ}[القصص: 50]، كما قابل بين الهوى والعدل فقال:{فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلۡهَوَىٰٓ أَن تَعۡدِلُواْ}[النساء: 135]، ووصف متّبع الهوى في حكمه بالضال غيرِ المهديّ فقال: {قُل لَّآ أَتَّبِعُ أَهۡوَآءَكُمۡ قَدۡ ضَلَلۡتُ إِذٗا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُهۡتَدِينَ} [الأنعام: 56]، بل وصفه بأضلّ الضالّين فقال: {وَمَنۡ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيۡرِ هُدٗى مِّنَ ٱللَّهِ} [القصص: 50] وبيّن أن اتباع الهوى فسادٌ في العوالم العلوية والسفلية فقال:{وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّ } [المؤمنون: 71]. ونزّله الله تعالى منزلة الإله

1 التحرير والتنوير (18/ 92)

يُعبد، لقوّة التأثّر به قَصدا وعمَلا، فقال سبحَانه: {أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ} [الفرقان: 43].

وبالجملة فالهوى كما قال ابن عبّاس ﷺ: " ما ذكر الله عز وجل الهوى في مَوضع من كتابِه إلا ذمّه " وقال الشَّعبيّ: " إنّما سمّي هوى لأنه يهوِي بصاحبِه"[1] أي ينحدر به إلى المذمّة.

والمفتي حاكم من الحكام غيرَ أنه معرّف بغير إلزام[2]، لكنّ للعالم تسلطا معنويا يُخضِع له قلوب العامّة طواعيةً بلا إكراه ولا إلزام، فهو إذا أَولى الناس بهذا التحذير، لأنه وارث لمقام النبيّ ﷺ في فتواه، ولذلك كثرت عبارات العلماء في تحذير المفتي من خطر الهوى في نظره الشرعي، قال مُحَمَّد بن أحمد عليش المالكي (ت 1299هـ): " وأما اتباع الهوى في الحكم والفتيا فحرام إجماعا "[3]، وسمّى العلماءُ المفتي الذي يتبع هواه في إفتاء الناس بالمفتي الماجن، وهو " الذي لا يبالي أن يحرّم حلالا أو بالعكس فيعلّم الناس حيَلا باطلة، كتعليم الرجل والمرأة أن يرتدّ فيسقط عنه الزكاة أو تبين من زوجها "[4] وجعلوا ذلك من أسباب الحَجر عليه حفظا للدين ودفعا لضرره العام.[5]

---

1 ذم الهوى لأبي الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي، ت: خالد عبد اللطيف العلمي، دار الكتاب العربي، ط 1، 1418-1998م (ص 36)

2 يُنظر تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية لمحمد بن علي المكي، مطبوع بحاشية الفروق (4/ 89)

3 فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك (1/ 68)

4 كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (1/ 170) وانظر التقرير والتحبير لابن أمير الحاج (2/ 202)

5 يُنظر الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص: 75) تحت قاعدة (يتحمل الضرر الخاص لأجل دفع ضرر العام)، وقد نبه صاحب تيسير التحرير (2/ 301) إلى أن المراد بالحَجر هنا المنع الحسي لا الحكمي، قال:" فهو من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ".

المطلب الثاني: أسباب تسلط الهوى على المستدل بالمصلحة

وأسباب تسلّط الهوى على نظر الفقيه كثيرة، أهمّها:

- ضعف الصلة بالله تعالى وقلة اللجأ إليه أن يعصم قلبه من الهوى الضارّ، فإنّ مقام الإفتاء أفقر مقام إلى عون الله وتأييده، لأنه مقام وارث النبوة، وقد ذكر ابن الصلاح (ت 643) عن مكحول (ت 112) ومالك (ت179): أنهما كانا لا يفتيان حتى يقولا: "لا حول ولا قوة إلا بالله "[1].

- التعصّب المذموم لقوم أو قول أو ضد قوم أو قول، فإن التعصّب يُعمي العقل ويُفسد القصد، ويصير همُّ الناظر معه نصرة ما تعصّب لَه والدفاع عنه بكل مستند، وبلا مستند.

- إدامة غشيان مجالس السلطان وذوي النفوذ بغير حاجة ولا حَيطة، فإن ذلك مظنة افتتان، قال النبيّ ﷺ:" ومن أتى أبواب السلطان افتتن، وما ازداد أحد مِن السلطان قربا إلا ازداد من الله بعدا "[2]، وقال حذيفة ﷺ: (إياكم ومواقف الفتن، قيل: وما مواقف الفتن يا أبا عبد الله؟ قال: أبواب الأمراء، يدخل أحدكم على الأمير فيصدّقه بالكذب ويقول له ما ليس فيه"، وقال سحنون بن سعيد (ت 240): " إذا أتى الرجل مجلس القاضي ثلاثة أيام متوالية بلا حاجة فينبغي أن لا تقبل شهادته"![3]

---

1 أدب المفتي والمستفتي (ص 140)

2 رواه أحمد في المسند برقم 8836، وقد حسَّنه الألبانيّ في سلسلة الأحاديث الصحيحة (3/ 267).

3 جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (1/ 644)

فمدمن غشيان مجالسهم لا يكاد يسلم من ميل قلبه إلى دنياهم فيخرص لسانُه عن الإنكار عليهم، وقد يزيد أمرُه سوء فيبرّر منكراتهم ويدافع عن باطلهم.[1]

ولذلك تتابَع الأئمة على التحذير من ذلك، وكان جمهورهم حذرين منه، ومَن غَشِيهم منهم فلظهور المصلحة الدينية عنده في ذلك مع اطمئنانه على قلبه ونفسه أن يؤثّر ذلك في قوله الحق والصدع به.[2] وخصّ بعضهم النهي بالسلطان الجائر، مستدلّين بغشيان الصالحين من السلف لمثل عمر بن عبد العزيز رحمه الله ومَن قبله من ولاة العدل[3].

المطلب الثالث: مظاهر تأثير القصد الفاسد واتباع الهوى على الاستدلال المصلحي

هذا ولا يمكن التمثيل بوقائع معيّنة لمفتين بأعيانهم في هذا المثَار، لخطورة التهمَة باتباع الهوى مما لا يحقّقه إلا عالم الغيب تعالى، ولأنّ محلَّه دواخل النفوس ونوازع العصيان منها، ولكن يمكن رصد تجليّات لهذا الجنوح في اتباع الهوى، بعضها شخصيّ وبعضها موضوعي، منها:

1 يُنظر قوت المغتذي على جامع الترمذي، لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ت: ناصر الغريبي، طبعة جامعة أم القرى، مكة المكرمة (2/ 547) وتحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي لعبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، دار الكتب العلمية، ط 1، 1410-1990م (6/ 440).

2 يُنظر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (1/ 644) ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (6/ 2411)

3 جامع بيان العلم وفضله (1/ 644)

1- **العبث بألفاظ الفتوى وصياغتها**: حيث يمكن حملُها على ما يريده المستفتي، إمّا لاحتمالات الألفاظ وإمّا للقيود المذكورة وإمّا لغياب القيُود اللازمة فيها، كفتاوى إباحة أنواع من النشاطات الفنيّة بواقعها المعاصر الذي تغلب فيه المحظورات الشرعية كالتمثيل والمسرح والسينما، لمصلحة يدّعيها المفتي للمجتمع مِن توعية أو تثقيف، فتراه يستخدم عبارات مثل "فنّ" إسلاميّ أو "سينما" بريئة هادفة منضبطة بضوابط الشريعة قد يَمَّمَت مقصدها إلى تثقيف المجتمع وبناء عقليّة الفرد لخدمة بلده ودينه، فهذه الأغراض يُعلم عيانا أن لا وُجود لها في واقع الممارسة، كما يُعلم أيضا أن المستفتي لا قَصد له في التقيُّد بها، لسبب ظاهر، هو عِلمه بأن هذه القيود تؤُول بنشاطه إلى الكساد والبوار، ولا أصدق شاهدا مِن واقع.[1]

1 شاهدتُ حوارا تلفزيّا بين شيخ مشهور و(مخرِج سينمائي) وصفه المقدّم بأنه صاحب أفلام جريئة! حاول هذا المخرِج أن يُقنع الشيخ بحاجة المجتمع لهذا النوع من الأفلام، لتوعية المشاهدين بالواقع المستور! مع تصريحه بأنه لا يرضى لمجتمعه أن تنتشر فيه الفاحشة! والشيخ لا يزيد على مطالبة المخرِج بمحاولة اجتناب الفحش الصريح في أفلامِه! وأقر الشيخ أنه لا مانع شرعا من هذا النوع من التوعية! وأصّل لموقف الإسلام من (الفنّ) باعتباره ثقافة وتعليما أو إصلاحًا اجتماعيا أو توعية، وجعل هذه الغايات المصلحية ذريعة للتغاضي عن كل مخالفة مقطوع بتحريمها مما يتضمّنه ذلك العمل الفنيّ، كالتبرج المحرّم والاختلاط الفاجر وإثارة الشهوات وعمل المعازف وأكل المال بالباطل، فضلا عن العقائد المنحرفة المبثوثة، فمَن يستَمع إلى هذا الشيخ لا يشك في تجويزه لكل ما سوى مشاهد (المضاجعة) التي كان يدندن حولها، فكأنه يقرّ غيرها من المشاهد المنحرفة والمقاطع الغرامية وتبرّج الممثلات وإغرائهن، ولم يناقش هذا الشيخُ المخرجَ في ما كان يكرّره ويقرّره من أنّ مجرد وضع حدود وقواعد لنشاط الفنان يعتبر حَبسا لخياله مهما كان مصدرها! على قاعدة (الفن للفن) وهو كلام يدل على تعالي أهل هذا "الفن" على أيّ قيد في عمَلهم، كل هذا والمشاهد والسامع والمحاور يفهم من كلمة (الفن) كل ما تشمله من السينما والغناء والرقص والمسرح، لأن الشيخ لم يقيد فتواه بشيء، وفي هذا بيان خطر محاولة إرضاء كل مجادل بالباطل أو متعال على الشريعة وأحكامها. يُنظر (حرية الفن والإبداع) من برنامج (آمنت بالله) على قناة "cbc" المصرية، منشور في 2011/08/13 [https://goo.gl/rCugCq]

وقد ذكر ابن الصلاح (ت 643) في آداب المفتي " إذا كانت المسألة فيها تفصيل لم يطلق الجواب فإنه خطأ " ثم قال: " وله أن يقتصر على جواب أحد الأقسام إذا علم أنها الواقع للسائل "[1].

فإذا كان النشاط المسؤول عنه لا يُعلم له في الواقع إلا هذا المتضمّخ بالمنكرات فلأيّ شيء يفصّل المفتي ويدّعي مصلحة المجتمع في مزاولته؟ أو تراه يجعل مناط حكمِه قضيةً نظرية مجرّدة عن الواقع الذي يعلمُه أو ينبغي أن يعلمَه، بلا بيان للقيود الشرعية، مع أنه يقطع – أو يكاد– بأن المستفتي لن يفهم من فتواه إلا الوجه الفاسد المحظور، أو عموم الصور صالحها وفاسدها.

كما نقرأ في فتوى حول حكم أنواع من الرياضات البدنيّة، يصدّرها المفتي بالحضّ على استحباب الرياضات في النصوص الشرعية، ثم يعدّد في نهايتها ما لا يجيزه الإسلام من الرياضات مما وصفُه " الألعاب التي تثير الشهوة وتحدث الفتنة، كرياضة الرقص من النساء حين تعرض على الجماهير " فقَيدُ (حين تعرض على الجماهير) يفهم منه كل سامع أن رياضة (الرقص) نفسها بالصورة التي هي معروفة بها لا بأس بها ولا حرج ما دامت لا تُعرض على الجماهير.[2]

1 أدب المفتي والمستفتي (ص 135)

2 موسوعة أحسن الكلام في الفتاوى والأحكام، لعطية صقر، دار وهبة، القاهرة، ط1، 1432-2011م (370/6)

2-**تسمية الأمر بغَير اسمِه المنبئ عن حكمه**، وقد وقع في عصرنا كثير من ذلك، ومما يمكن التمثيل به إباحة (شهادات الاستثمار)[1]، فقد اقترح أصحاب الفتوى على المستفتي مدير (البنك) أن يسمّي أرباح هذه الشهادات بالعائد الاستثماري أو الربح الاستثماري، وأن يحذفوا كلمة (فائدة) لارتباطها في الأذهان بشبهة الربا،[2] كما سمّوا الإيداع في البنك (استثمارا)، وسمّوا الربا على الودائع (عوائد وأرباحا) أو (مكافآت تشجيعيّة)،[3] وقد حذّرَنا النبي ﷺ من هذا المسلَك فقال: " ليَشربَنّ ناس مِن أُمّتي الخَمر يُسَمُّونها بغير اسمِها "[4]، قال الشيخ يوسف القرضاوي[5] في تعقّبه لهذه الفتوى: " ولا ينبغي لأهل العلم أن يقَعوا في هذا الشرَك ويحتالوا على ما حرّم الله بتغيير الأسماء والعناوين مع بقاء الحقائق

---

1 في فتوى صادرة عن دار الإفتاء المصرية في فترة رئاسة "سيد طنطاوي"، فقد كان سابقه الشيخ جاد الحق علي جاد الحق قد نص على تحريم هذا النوع من الشهادات. يُنظر فتوى الإباحة في مَلاحق كتاب فوائد البنوك هي الربا الحرام ليوسف القرضاوي، دار الصحوة، القاهرة، ط 3، 1415-1994م (ص 150).

وشهادات الاستثمار: نوع من الادخار، رخّصه القانون المصري رقم1965/8 للبنك الأهلي المصري، للمساهمة في دعم الوعي الادخاري وتمويل خطة التنمية، يُنظر: حكم الإسلام في شهادات الاستثمار وصناديق التوفير وودائع البنوك، لعبد الرحمن زعيتر، دار الحسن، عمّان، ط1، 1413-1992م، وراجع القانون في: موقع بوابة مصر للقانون والقضاء [https://goo.gl/Bn77ka]

2 يُنظر فوائد البنوك هي الربا الحرام للقرضاوي (ص 166)، ولا ينفع هنا قولهم: " مع اعترافنا بأن العبرة في المعاملات بحقيقتها ومضمونها وليس بألفاظها وأسمائها " لأنهم أعرضوا عن هذا المعترف به في نص الفتوى.

3 يُنظر جميع ذلك في: فوائد البنوك للقرضاوي (ص 100) وحكم الإسلام في شهادات الاستثمار، لزعيتر (ص:40 و87 و88 و90).

4 رواه أبو داود كتاب الأشربة باب في الذادي، برقم 3688 والنسائي في كتاب الأشربة باب في منزلة الخمر، برقم 5658 وابن ماجه في كتاب الفتن باب العقوبات برقم 4020، وقد صححه جمع، يُنظر سلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني (774/1).

5 يوسف بن عبد الله القرضاوي، ولد بمصر عام 1926م، تخرج بالأزهر، انتقل إلى قطر وأسس بها كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، عضو مجمع الفقه الإسلامي، وعضو مجلس الأمناء لمنظمة الدعوة الإسلامية في إفريقيا، ورئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، أشهر مؤلفاته: الحلال والحرام في الإسلام، وفقه الزكاة، فوائد البنوك هي الربا الحرام. يُنظر ترجمة موسّعة في موقع الشيخ [https://www.al-qaradawi.net]

والمضامين"[1]. بل في هذا المنهج في الفتوى خطرا أكبر وهو تلقين المنحرفين الحيلة والتحريف لتوقّي الإنكار، فتسميةُ (البنك) للزيادات على الإيداعات (فوائد)[2] تبعا لمصطلح اقتصاديّ متضمِّنٍ للربا المحرّم شَرعا تحريفٌ وتحيّل على الشرع.[3] وقد جاء عن النبي ﷺ قوله: " لا ترتكبوا ما ارتكب اليهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل "[4]. وقال ابن القيم (ت 751): " ومن المعلوم أن الربا لم يحرم لمجرد صورته ولفظه، وإنما حرم لحقيقته ومعناه ومقصوده، وتلك الحقيقة والمعنى والمقصود قائمة فى الحيل الربوية كقيامها في صريحه سواء، والمتعاقدان يعلمان ذلك من أنفسهما ويعلمه مَن شاهد حالهما، والله يعلم أن قصدهما نفس الربا، وإنما توسّلا إليه بعقدٍ غير مقصود وسمّياه باسم مستعار غير اسمه، ومعلوم أنّ هذا لا يدفع التحريم ولا يرفع المفسدة التي حرم الربا لأجلها، بل يزيدها قوة وتأكيدا من وجوه عديدة "[5]

3- **تمييز المستفتين في الفتوى بالترخيص لبعضهم دون بعض:** محاباةً لقرابة أو زعامة أو غيرها، أو تخصيص المفتي نفسَه بالرخصة والقول السهل دون غيره، قال القرافيّ (ت 684): " ولا ينبغي للمفتي إذا كان في المسألة قولانِ أحدُهما فيه تشديدٌ والآخَرُ فيه تخفيف: أن يُفتي العامَّةَ بالتشديد، والخواصَّ من ولاةِ الأمور بالتخفيف،

---

1 فوائد البنوك للقرضاوي (ص 101). وانظر حكم الإسلام في شهادات الاستثمار لزعيتر (ص 88)

2 يعرّف الاقتصاديون الفائدة المصرفية بأنها: " الثمن المدفوع نظير استخدام النقود ". يُنظر موسوعة مصطلحات الجات ومنظمة التجارة العالمية، دط. لعبد الفتاح مراد. ومصرف التنمية الإسلامية، لرفيق المصري، مؤسسة الرسالة، ط 3، 1407-1987م (ص 66 و69)

3 وقد نعته زعيتر بأنه (حيلة ولا بني إسرائيل لها)انظر حكم الإسلام في شهادات الاستثمار (ص87)

4 رواه عبيد الله ابن بطة العقيلي في إبطال الحيل، المكتب الإسلامي، ط 2، 1403-1983م (ص 47) وجوّد إسناده ابن كثير في تفسير القرآن العظيم (107/1) وقال ابن القيم: " هذا إسناد جيد يصحح مثله الترمذي " إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان (348/1)

5 إغاثة اللهفان (1/ 352)

وذلك قريبٌ من الفسوقِ والخيانةِ في الدّين، والتلاعبِ بالمسلمين، ودليلُ فراغِ القلب من تعظيمِ الله تعالى وإجلاله وتقواه، وعِمارتِه باللَّعبِ وحُب الرياسة والتقرُّبِ إلى الخلق دون الخالق! نعوذ بالله تعالى من صفاتِ الغافلين"[1]، وحكى أبو الوليد الباجي (ت 474) عن بعض الفقهاء أنه كان يقول: " الذي لصديقي عليّ إذا وقعَت له حكومة أن أفتِيه بالرواية التي توافقُه! وحكى عمّن يثق به أنه وقعت له واقعة فأفتى فيها وهو غائب من فقهائهم يعني المالكية من أهل الصلاح بما يضرّه فلمّا عاد سألهم، فقالوا: ما علمنا أنها لك! وأفتوه بالرواية الأخرى التي توافقه، قال الباجي: " وهذا لا خلاف فيه بين المسلمين ممن يعتد به في الإجماع أنه لا يجوز "[2]. وقد نعى على هذا التصرف الشاطبي (ت 790) وذكر أنه وُجد في بعض السابقين من مقلدة الفقهاء، ونقل قصة البهلول بن راشد (ت 183) من تلاميذ الإمام مالك مع بعض أهل زمانه من الفقهاء وإنكاره عليه هذا التمييز وقوله: " يا ابن فلان! ما أنصفتم الناس، إذا أتوكم في نوازلهم قلتم: قال مالك قال مالك! فإن نزلَت بكم النوازل طلبتُم لها الرخَص"[3]، يعني تلتزمون تقليد الإمام مالك في فتوى العموم، فإذا ضاقت بكم النازلة خرجتم عن تقليده إلى قول أخف عند غيره.

1 الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، لأحمد بن إدريس القرافي، ت: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر، بيروت، 1416-1995م (ص 250)

2 نقل الحكايتين: الحطاب في مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (91/6) وانظر فتح العلي المالك، لمحمد عليش، دار المعرفة، بيروت، د ت، د ط (65/1)

3 الموافقات (98/4) والقصة كاملة في تريب المدارك للقاضي عياض (86/3)

4- **التيسير غير المنضبط، باقتفاء الشاذ من الأقوال**[1] والتعلّق بأيّ حجة لتبرير الفتوى، وقد وقع نوع من هذا الاستدلال في فتوى (شهادات الاستثمار)، فقد اعتذر بعض من نصر الفتوى بأنها خاصة لأهل مصر! نظرا لأوضاع شعبها الاقتصادية وقلة فرص الاستثمار! والخوف على المدّخرات من السرقة أو أكل الزكاة لها[2]، ولو صحّ هذا التبرير لما بقي محل لتحريم الربا الذي جاءت النصوص به قطعا.

5- **التحريف أو التلاعب ببعض مدارك الحكم** من تنزيل نصٍ على غير محلّه أو تحريف لألفاظه أو بتر لنصوص الفقهاء بأخذ ما يوافق مقصوده وحجب ما يردّه أو تحريفه، ويمكن التمثيل للتلاعب بكلام العلماء بما حصل من بعض المدافعين عن الربا في صناديق الاستثمار، قال بعضهم في صدر تقريره[3]: " نقدم في بداية المقال آراء صفوة من المجتهدين في موضوع الربا.. يقول ابن تيمية: إن الضرر على الناس من تحريم هذه المعاملات أشقّ عليهم من الأخذ بها؛ لأن الضرر فيها يسير، والحاجة إليها ماسة، والحاجة الشديدة يندفع بها يسير الضرر، والشريعة جميعها مبنية على أن المفسدة المقتضية للتحريم، إذا عارضها حاجة راجحة أبيح المحرم (كأكل الميتة) فكيف إذا كانت المفسدة منفية "[4]، وفضلا عن أن كلام الفقيه لا يعد بذاته مستندا شرعيا، فإنّ

---

1 وهي الآراء التي تخالف المشهور من المذاهب، يُنظر الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف الكويتية، ط 4، 1404-1983م (25/ 357)

2 جاء هذا في تصريح للشيخ مُحَمَّد الغزالي رحمه الله في محاضرة له في (دبيّ) بعد إعلانه الموافقة على فتوى الشيخ طنطاوي بدعوة من ندوة الثقافة والعلوم. يُنظر حكم الإسلام في شهادات الاستثمار لزعيتر (ص109)

3 جاء في مجلة مجمع الفقه الإسلامي (599/2 حاشية): "هو الأستاذ الدكتور أحمد شلبي، أستاذ التاريخ بكلية دار العلوم."

4 مجلة مجمع الفقه الإسلامي (2/ 599) العدد 2 حول التعامل المصرفي المعاصر.

كلام ابن تيمية (ت 728) كان عن بيوع الغرر لا عن الربا، قال علي السالوس[1]: " كيف يتصوّر أن شيخ الإسلام يقول في موضوع الربا أن المفسدة منفية؟ ولا أدري كيف ساق الأستاذ هذه العبارة ليوهم القارئ أن ابن تيمية يبيح المعاملات الربوية "[2].

المطلب الرابع: خطر المفتي المتبع لهواه على الشريعة وأهلها

هذا وإنّ خطر هذا الصنف مِن المفتين على دين الله ودنيا الناس لا يمكن وصفُه، قد بيّن ربّنا عز وجل عظم فساده في قوله: :{وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّ }[المؤمنون: 71]،

فدلّ بهذا التلازم بين اتباع الهوى والفساد العام أن الحق لا يتبع الهوى، وأن الواجب في إصلاح الخلق اطراحُ الهوى واتباع الحق. [3]

ووجه هذا التلازم كما يقول ابن عاشور (ت 1393) " أن أهواءهم شتى فمنها .. فلو كان الحق الثابت في الواقع موافقا لمزاعمهم لاختلت أصول انتظام العوالم "[1]

---

1 علي بن أحمد السالوس، ولد في 1934م بمصر، وتخرج بكلية دار العلوم، درّس بجامعات العراق والكويت وقطر، نائب رئيس مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، عضو بمجمع الفقه التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي ومجمع الفقه برابطة العالم الإسلامي، ورئيس الهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح بمصر، له اهتمام بفقه الإمامية الجعفرية وأصول مذهبها، وكذا الاقتصاد الإسلامي المعاصر، من إصداراته: أثر الإمامة في الفقه الجعفري وأصوله، والمعاملات المالية المعاصرة في ميزان الفقه الإسلامي. يُنظر موقع الشيخ السالوس: [http://www.alisalous.com]

2 تعقيب علي السالوس في مجلة مجمع الفقه الإسلامي (2/ 600)، وانظر كلام ابن تيمية في مجموع فتاواه (22/29)

3 يُنظر مفاتيح الغيب للرازي (287/23)

وقال النبيّ ﷺ في ضرر المفتي الجاهل:" حتى إذا لَم يُبق عالِما اتّخذَ النَّاس رؤُوسًا جهَّالًا فسُئِلوا فأَفتَوا بغيرِ علمٍ فضَلّوا وأضلّوا "[2]. والمفتي المتبع لهواه مثل الجاهل في الضرر لأنّ كليهما فارَق الصواب.

وجاء في قوت القلوب لأبي طالب المكي (ت 386): " وروينا عن عيسى عليه السلام: مثَل علماء السوء مثَلُ صَخرة وقعَت على فم النهر لا هي تشرب الماء ولا تترك الماء يخلص إلى الزرع، وكذلك علماء الدنيا قعَدوا على طريق الآخرة فلا هم نفَذوا ولا تركوا العباد يسلكون الله عزّ وجلّ قال: ومثل علماء السوء كمثل قناة الحش ظاهرها حسن وباطنها نتن ومثل القبور المشيدة ظاهرها عامر وباطنها عظام الموتى "[3].

وقال ابن حزم (ت 456): " ورأيت ممن طالع العلوم وعرف عهود الأنبياء عليهم السلام ووصايا الحكماء وهو لا يتقدّمه في خبث السِّيرة وفساد العلانية والسريرة شرارُ الخلق "[4].

فمثل هذا الوصف لا ينتظر مِن صاحبه صلاح ولا إصلاح.

---

1 التحرير والتنوير (18/ 93)

2 رواه البخاري في كتاب العلم باب كيف يقبض العلم برقم 100، ومسلم في كتاب العلم باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن في آخر الزمان، برقم 2673.

3 قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، لمحمد بن علي أبي طالب المكي، ت: محمود الرضواني، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط 1، 1422-2001م (1/ 396)

4 الأخلاق والسير، لعلي بن أحمد ابن حزم الأندلسي، ت: إيقار رياض، دار ابن حزم، بيروت، ط 3، 1430-2009م (ص 93)

المبحث الثالث:

مثار النظر الفردي في النازلة.

وتحت هذا المبحث أربعة مطالب:

المطلب الأول: معنى الاجتهاد الجماعي وبداياته

المطلب الثاني: ضرورة الاجتهاد الجماعي لتسديد الاستدلال المصلحي.

المطلب الثالث: مخاطر التفرد في الاستدلال المصلحي.

المطلب الرابع: مظاهر التفرد بالاستدلال المصلحي وأمثلة عليه.

المطلب الأول: معنى الاجتهاد الجماعي وبداياته في التاريخ الفقهي.

عرّف الاجتهاد الجماعي بأنه " بذل فئة من الفقهاء جهودهم في البحث والتشاور لاستنباط حكم شرعي لمسألة ظنية "[1].

وليست صورة الاجتهاد الجماعيّ أن يصدر عن عدد كيفما كان أفراده، –حسب التطبيق المعاصر له– بل المطلوب أن تتنوّع اختصاصاتهم لتفِي بالغرض الذي به تقترب الفتوى المصلحية من الصواب، ولذلك قد يبحث في النازلة عدد من الشرعيّين المتخصّصين وتكون النازلة ذات بعد اقتصادي أو قانوني أو طبيّ لا حظّ لهم في شيء منه، فيحصل الخطأ من تلك الجهة في تصوّر الواقعة، وقد يصدر عن جماعة في بلد دون غيره مع تعلّق النازلة بسائر بلاد المسلمين، فيحصل الخطأ بسبب ترك الاستماع لغيرهم مما قد يظهر له من ملابسات النازلة ويخفى على غيرهم، فنوازل هذا العصر بتعقّدها وتشابك جزئياتها وخطورة نتائج الخطأ في تقدير المصلحة والمفسدة فيها حالا ومآلا، مع ما اختص هذا العصر به من تقارب بلدانه وتشابك مصائر أهل أقطاره، كل ذلك يجعل نوازله في افتقار ظاهر إلى عدد كاف ممّن يقلّب النظر فيها من زوايا مختلفة تأمَن معه الآراء من الزلل الظاهر.

---

1 يُنظر الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي لخالد حسين الخالد، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، ط 1، 1430-2009م (ص75) والاجتهاد الجماعي وتطبيقاته المعاصرة لنصر الكزنر، رسالة ماجستير في كلية الشريعة والقانون بجامعة غزة، 1429-2008م (ص 37)، وقد نقل قطب سانو في مقاله المتقدم تعريفات متعددة لمعاصرين وحقق فيها، وذكر أنه يتعذر وجدان تعريف له في كلام المتقدمين، لكن تعريفه جاء طويلا، يُنظر قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود لقطب سانو (ص 196). كما انتقده خالد الخالد في الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي (ص 95).

وقد كان مِن أوّل الداعين المتحمّسين إلى العناية بهذا النوع مِن الاجتهاد وتنظيمه الشيخ الطاهر بن عاشور (ت 1393)، حيث يقول: " وإنّ أقلّ ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يبتدئوا به من هذا الغرض العلمي –يعني بعث الاجتهاد– هو أن يسعَوا إلى جمع مجمَع علميّ يحضُره من أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كل قطر إسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويبسطوا بينهم حاجات الأمة ويصدروا فيها عن وفاقٍ فيما يتعين عمل الأمة عليه، ويُعلموا أقطار الإسلام بمقرراتهم "[1] ثم تبعه مَن بعده مِن المعتنين بالبحث المقاصدي ومناهج الفتوى وضوابطها.[2]

وجاءت قرارات المجامع الفقهية والندوات العلمية وتوصيات المؤتمرات بوجوب تبنّي النظر الجماعيّ في النوازل المعاصرة، نذكر منها قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي[3] الذي جاء فيه: " بما أنّ كثيراً من القضايا المعاصرة هي معقّدة ومركّبة فإنّ الوصول إلى معرفتها وإدراك حكمها يقتضي أن تكون الفتوى جماعية، ولا يتحقق ذلك إلا بالرجوع إلى هيئات الفتوى ومجالسها والمجامع الفقهية ".[4]

ويعتبر مجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر أوّل ممارسة واقعية رسمية للاجتهاد الجماعي، وقد كان إنشاؤه سنة 1961، ثم تبعته مجامع وهيئات أخر كالمجلس العلمي بالهند ومجمع الفقه الإسلامي بجدة التابع للرابطة 1483 - 1981م، ومجمع الفقه الإسلامي بمكة التابع

---

1 مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور (3/ 395)

2 يُنظر الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، للقرضاوي (ص 182) والاجتهاد المقاصدي لنور الدين الخادمي (ص277) ومقال (منهج الجمع بين النصوص والمقاصد) لمحمد عثمان شبير ضمن بحوث ندوة (نحو منهج علمي أصيل لدراسة القضايا الفقهية المعاصرة) (ص 640).

3 في قراره ذي الرقم 153 (17/2) بشأن الإفتاء: شروطه وآدابه، في دورته السابعة عشرة المنعقدة بعمّان الأردن سنة 1427- 2006م.

4 يُنظر موقع المجمع على الشبكة:[http://www.iifa-aifi.org/2203.html].

لمنظمة المؤتمر الإسلامي سنة 1484 – 1983م. والمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في أيرلندا سنة 1417- 1988م ومجمع فقهاء الشريعة بأمريكا سنة 1431-2011م.[1]

ومع ذلك فيمكن الوقوف على مستندات عليا تدلّ على اعتماد الاجتهاد الجماعيّ لتسديد الفتوى في زمان متقدّم جدا من أطوار الفقه، في منهج الصحابة العملي ثم في فجر التدوين الأصولي.

وقبل ذلك فقد جاء التوجيه النبويّ لأصحابه بالاعتماد على النظر الجماعي في ما ينزل بهم من مهمات دينهم، كما يروى عن علي بن أبي طالب ﷺ أنه قال للنبي ﷺ: يا رسول الله إن نزل بنا أمر ليس فيه بيان: أمر ولا نهي؛ فما تأمرنا؟ قال: " تشاورون الفقهاء والعابدين، ولا تمضوا فيه رأي خاصة "[2].

أما الصحابة فلا يخفى منهج أبي بكر ﷺ وعمر ﷺ في جمع شيوخ المهاجرين والأنصار عند نزول النوازل في وقائع عدة، كتشاورهم في قتال مانعي الزكاة وجمع المصاحف في زمن أبي بكر ﷺ، وطاعون عمواس وقسمة الفيء زمن عمر ﷺ وغير ذلك، قال المسيب بن رافع: " كانوا إذا نزلت بهم قضية ليس فيها من رسول الله ﷺ أثرٌ اجتمعوا لها وأجمعوا، فالحق فيما رأوا "[3] ، وكان ذلك أثرا لوصية النبي ﷺ لهم، كما سبق في خبر عليّ ﷺ.

وأما عبارات أوائل المدوّنين في الأصول فنجد الإمام الشافعي (ت 204) وهو يقرّر بعض الواجب على المجتهد يقول: " ولا يمتنعْ مِن الاستماع ممّن خالفَه، لأنه قد يتنبه بالاستماع

---

1 يُنظر تاريخ الفقه الإسلامي لعمر الأشقر، مكتبة الفلاح، الكويت، ط 1، 1402-1982 (ص 211) والاجتهاد الجماعي لخالد الخالد (ص 79)

2 أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط برقم 1618 (2/ 172)، قال الهيثمي في "مجمع الزوائد" (1/ 179) : " رجاله موثقون من أهل الصحيح "، لكن تعقبه الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة (433/10)

3 رواه الدارمي في مقدمة سننه باب التورع عن الجواب فيما ليس فيه كتاب ولا سنة (238/1)

لترك الغفلة، ويزدادُ به تثبيتاً فيما اعتقده من الصواب "[1]. فقوله: (لا يمتنع من الاستماع ممّن خالفَه) تشير إلى تداول الرأي والنظر بين المجتهدين قبل القرار على الرأي المختار، وسيأتي ما في هذه الكلمة في المطلب التالي.

المطلب الثاني: ضرورة الاجتهاد الجماعي لتسديد الاستدلال المصلحي.

تكاد تتفق كلمة العلماء والباحثين في شؤون الفتوى المعاصرة وضوابطها وآدابها على ضرورة تبني الاجتهاد الجماعي في دراسة النوازل خصوصا، وذلك لتفادي أو تقليل الغلط في ما يصدر من آراء، خاصة في النوازل المعاصرة المصلحية العظيمة الخطَر، لتعقّد النوازل وتشابك المعارف المتعلقة بتمام تصوّرها، ولأنّ وجود المتأهّل المحيط بأطراف الشريعة متعذّر أو متعسّر في عصرنا.[2]

وتظهر الحاجة الشديدة إلى الاجتهاد الجماعي في الاستدلال المصلحي في اعتماده على تقدير المصلحة وتحقيقها والتثبت من مشروعيتها ثم تبيّن مرتبتها واستشراف مآل القول بها في

---

1 الرسالة للشافعي (1/ 510)

2 يُنظر في الحاجة إلى الاجتهاد الجماعي في نوازل العصر: صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة لقطب الريسوني، دار ابن حزم، ط 1، 1435-2014م (ص 177)، وقراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود، لقطب سانو، مقال منشور في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، العدد 21 ربيع الآخر 1422 (ص 190). ومثارات الغلط في الفتوى، لأنور أبو زيد، مقال منشور في مجلة البيان في 2014/4/24م على هذا الرابط: [https://goo.gl/tqffYh]

خصوص الفرد والجماعة، كتقدير الضرورة التي يعدل بها عن حكم النص " فإن الهوى قد يغلب على العقل فيقدر الكمالي ضروريا ويقدر المتوهم قطعيّا ويقدر المفسدة مصلحة "[1].

وقد سبق في المطلب السابق نقل كلمة الشافعي في فائدة الاجتهاد الجماعي حيث قال: " ولا يمتنعْ مِن الاستماع ممّن خالفَه، لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة، ويزدادُ به تثبيتاً فيما اعتقده من الصواب "[2].

فقد ذكر رحمه الله لهذا الاستماع فائدتين، هما: ترك الغفلة والتثبت من الصواب الذي اعتقده. وكلاهما من الضرورة بمكان:

أمّا (ترك الغفلة) فيمكن أن تكون عنوانا لكل ما يحتاجه المجتهد في عصرنا من آراء لخبراء في تخصّصات تتعلّق بالنازلة، لا يتمّ تصوّر حقيقتها وبالتالي لا يصح استنباط الحكم الشرعي لها إلا بالتبصر بآرائهم في واقعها. يقول الخادمي[3]: " فليس هناك من سبيل سوى اعتماد الجماعية الاجتهادية القائمة على عمل الخبراء واستنباط الفقهاء ودور المؤسسات العلمية والجامعية والشرعية والاستئناس بالعلوم والمعارف العصرية "[4]

---

1 مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه لعبد الوهاب خلاف، دار القلم، الكويت، ط 6، 1414-1993م (ص 103)

2 الرسالة للشافعي (1/ 510)

3 نور الدين بن مختار الخادمي التونسي، ولد في تونس 1963م، خريج جامعة الزيتونة، تخصص أصول الفقه ومقاصد الشريعة، أستاذ التعليم العالي بالمعهد العالي لأصول الدين بتونس، ورئيس قسم الشريعة بها سابقا، خبير سابق بمجمع الفقه الإسلامي بجدة في إطار معلمة القواعد الفقهية، من مصنفاته: الاجتهاد المقاصدي، والاستنساخ في ضوء الأصول والمقاصد الشرعية، والمصالح المرسلة.

4 الاجتهاد المقاصدي لنور الدين الخادمي، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1431-2010م (ص277)، ولو استبدل عبارة "الاستئناس" بـ(الافتقار) لكان أصوب. لأن تصوّر الواقع مقدّم وجوبا على استنباط الحكم.

وأمّا (التثبت في صواب رأيه) فهو لطمأنينة المجتهد في سداد ما توصّل إليه من رأي، أن لا يكون تعجّل في نظره، وليقوى ثباته على فتواه، فلا يخشى ندامة بعد صدورها، وليقلّ احتمال انتقاده فيها.[1]

المطلب الثالث: مخاطر التفرّد في الاستدلال المصلحي

والتفرّد بالفتوى بالمعنى السابق في المسائل ذات العلاقة بالمصلحة يوقِع النظر المصلحي في مثارات من الغلط، منها:

1- ضعف تصوّر النازلة :

وخاصة إذا تكوّنت من عناصر متشعّبة لها تعلق بمعارف مختلفة، كالاقتصاد أو الطب أو السياسة أو الأمن الداخلي أو الخارجي أو العلوم التقنية الدقيقة، ونحو ذلك، فيؤدّي تفرّد المفتي بالنظر فيها إلى الخطأ في تصوّر حقيقتها والقصور في فهم ملابساتها، وبالتالي يختل الحكم المختار لها، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوّره.

وتأمّلُ كثير من الفتاوى المتضاربة في النازلة الواحدة حين يصدر الجواب عن مفتين فرادى متفرّقين لا يسمع بعضهم لبعض يُظهر العجَب، فبينما يبيح هذا معاملة ما ويراها من أخلص الحلال يُبطلها آخر ويرى أنها من أصرح الحرام، كما ترى في

1 وسيأتي مزيد بيان لمثار التعجّل في الفتوى في المطلب التالي.

فتاوى بعض المتأخرين في حكم شرب القهوة "البنّ"[1] أو تناول "الدخان"[2]، أو اقتناء وتشغيل "الراديو" و"التلغراف" [3] من هذا القبيل، وسببه الأوّل ضعف تصوّر الواقع وقلة الاطلاع على حقيقته، وسببه الأخير التفرّد في الإفتاء في النوازل مع الحاجة إلى المشاورة والمراجعة.

2- قصور البحث في مدرك حكم النازلة:

فيظنّ المفتي غياب حكمها أو حكمِ نظائرها في الأدلة النقلية أو فتاوى السابقين، خاصة إذا استصحبْنا الواقع المعاصر من حيث كثرة النوازل وتلاحقها مما يفضي إلى قلة الزمن المتاح لبحثها، فيهرع المفتي إلى الفتوى بالرأي والاستدلال المصلحي متعجّلا، وهو صورة من صور التعجل المذموم في الفتوى،[4] كما أنه ناتج عن التساهل المذموم في مقام الإفتاء.

وقد اتفق الأصوليون في تعريفهم للاجتهاد على اشتراط استفراغ الوسع في البحث عن مدارك الحكم قبل تبني الفتوى.[5] وفسروا بذل الوسع هذا بأنه إحساس المجتهد

---

1 يُنظر رسالة في الشاي والقهوة والدخان، لجمال الدين القاسمي، ط 1، دمشق، 1423 (ص 18)

2 يُنظر المرجع السابق (ص 48) وفيه نقلا عن بعض الأئمة: " رأيت فيه نحوا من ثلاثين تأليفا ما بين محلل ومحرم، ولا أرتضي شيئا منها، وكان مذهبه التوقف ".

3 يُنظر قصة فتوى علماء نجد في حكم البرْق (التلغراف) في: جزيرة العرب في القرن العشرين، لحافظ وهبة، دار الآفاق العربية، ط 3، دت (ص 293).

4 وسيأتي ما في التعجل من الذم والتحذير في المثار التالي.

5 كما نجده في تعريفاتهم للاجتهاد، يُنظر مثلا: تيسير التحرير (4/ 179) والمحصول لابن العربي (ص: 152) والمستصفى (382/2) والتحبير شرح التحرير للمرداوي (8/ 3865)

من نفسه العجزَ عن مزيد طلب.[1] وصرح الآمدي بأن " اجتهاد المقصر في هذا الشرط " لا يعد في اصطلاح الأصوليين اجتهادا معتبرا "[2]

وجعل بعضهم هذا الشرط سببا في منع استفتاء المفضول مع وجود الفاضل[3]، إذ المفتي كلما كان أكثر علما كان بحثه عَن الأدلة أشمل وأوسع فيقل خطؤه.

3- الغفلة عن تصوّر مآل الحكم المفتى به في النازلة:

مع ضرورته في هذا النوع من الفتاوى، كما سبق في ضوابط الأخذ بالمصلحة، وهو تصوّر مفتقِر إلى تبصُّر في واقع الناس واستشرافٍ لمستقبلهم، وهذا الاستشراف متوقفٌ على علوم وفهوم وآليات لا تجتمع في فرد واحد.[4] خاصة في ما يتعلق بالمسائل الاقتصادية والسياسية والأمنيّة، لتعقد واقعها وعموم أثرها.

المطلب الرابع: مظاهر التفرد بالاستدلال المصلحي.

هذا ومن مظاهر التفرد بالفتوى في عصرنا غفلة المفتي عن البحوث العلمية التي تنشرها المجلات المتخصِّصة في البحوث الشرعية، وكذا قرارات الهيئات الشرعية والمجامع الفقهية، التي يسّر الله تعالى إنشاءها بما سخر من سبل التواصل والتقارب

1 يُنظر المستصفى (382/2) التحبير شرح التحرير للمرداوي (8/ 3866)

2 الإحكام للآمدي (4/ 162)

3 يُنظر فتح العلي المالك (84/1)

4 يُنظر مقال (الاجتهاد بتحقيق المناط في فقه الأقليات) لعبد الله ابن بيه، على موقعه: [https://goo.gl/bhcHpz]

بين علماء هذه الأمة، بعد تقطّع كيانها السياسي وضياع وحدتها الأممية. وقد جاء في توصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي إثر قراره المتعلق بشأن سبل الاستفادة من النوازل: " دعوة القائمين بالإفتاء من علماء وهيئات ولجان إلى أخذ قرارات وتوصيات المجامع الفقهية بعين الاعتبار، سعيا إلى ضبط الفتاوى وتنسيقها وتوحيدها في العالم الإسلامي."[1]

ولا يعني ذلك لزوم الأخذ بقرارات هذه الهيئات، ولكن الاستفادة من جهودها، فإن قراراتها وفتاويها في الواقع على مرتبتين:

- ما اختلفت فيه أقوال أعضائها ونتائج بحوثهم، فلن يعدم الناظر فيها مِن حسن تصور النازلة والاطلاع على مدارك حكمها الشرعية، وفهوم غيره من المفتين، ليستفيد من بعضها قبل تبنّي رأي شرعي فيها.

1 قرار رقم: 104 (11/7) بشأن سبل الاستفادة من النوازل (الفتاوى) في دورته الحادية عشرة المنعقدة بالمنامة البحرين 19-11-1998م. يُنظر موقع المجمَع على الشبكة [http://www.iifa-aifi.org/2040.htm]، وانظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي (665/11)، وقد تبنّى ذلك فعليا بعض الهيئات الإفتائية، كما في منهجية مركز الفتوى في موقع (إسلام ويب): حيث جاء في الفقرة الرابعة من ملخص منهجيّتهم. يُنظر موقع (إسلام ويب) [http://www.islamweb.net/fatwa/index.php?page=aboutfatwa]

- ما اتفقوا فيه على قول واحد، فهو وإن لم يكن إجماعا شرعيّا[1] فإنّ أعضاء المجمع هم في الغالب أعيانُ علماء الأمة. وخاصّة إذا لم يظهر لهم مخالف من غيرهم مع اشتهار فتواهم.[2]

هذا ومن أمثلة الغلط في الفتوى المصلحية بسبب التفرّد في الفتوى، فتاوى بعض المتصدّرين لاستفتاءات الجمهور في مجالسهم الخاصة أو عبر القنوات التلفزية أو الإذاعية أو في صفحاتهم الشخصية في شبكة (الانترنت)، حين يُسأل أحدهم عن أنواع من المعاملات

---

1 أكثر من اطلعت على رأيه من المعاصرين لا يرى أحكام المجامع ملزمة ولا إجماعا، يُنظر فتاوى يسألونك لحسام الدين عفانة، مكتبة دنديس، الخليل، فلسطين، ط1، 1428-2008م (8/14) وفتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء الإدارة العامة للطبع، الرياض. (22/5) تحت السؤال رقم 9636.

بينما ذهَب علال الفاسي وعلي السالوس ويوسف القرضاوي إلى أنها الشكلُ المعاصر للإجماع الشرعيّ، واستدل الفاسي لذلك بعمل الخلفاء المهديّين فقال: " فالإجماع هو اتفاق المجتهدين الموجودين ساعةَ البحث في أمر ما.. وليس الإجماع أن يطّلع كل مجتهد أو عالم على وجه الأرض على المسألة.. فذلك ما لا يظهر أن الصحابة رضوان الله عليهم فهِموه مِن الاتفاق الواجب عليهم في مسألة ما.. لذلك فالحق أن الإجماع عبارة عن اتفاق هيئة شورى يعقدها الخليفة لتبين وجهة النظر في مسألة ما، فإذا اتفقت كلها على حكم شرعي فقد وقع الإجماع ووجب اتباعه في العمل " مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (ص 120)، وانظر موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة لعلي السالوس، مكتبة دار القرآن، ط 7، 2002م (ص 11). ولم يفصل في وجه ذلك. والاجتهاد في الشريعة الإسلامية للقرضاوي (ص 184).

والظاهر عند الباحث أن الأدلة الشرعية التي تقرر حجية الإجماع الشرعيّ لا تفيد هذا المدّعى فإن لفظ "اجتماع الأمة" أو "المؤمنين" لا يحتمله، لأنّ فقهاء المجامع ليسوا كلَّ علماء الأمة، بل قد يكون في غيرهم مَن هو أكثر منهم وأعلم. وصنيع الخلفاء تطبيق لمبدأ المشاورة في الشأن العام، ولا دلالة فيه على أنهم كانوا يعدونه إجماعا. لكن يبقى أنّ لاجتهاد المجامع منزلته المتقدمة وكونه يعبّر عن رأي الأكثر أحيانا. وخاصة إذا تبنى الحاكمُ رأيه، فإنه يكتسب الإلزام من طاعة الحاكم لا من عصمة الإجماع، وهو الجواب عن استناد الفاسي رحمه الله إلى عمل الخلفاء، والله أعلم.

2 يُنظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي (9/2)

المالية المعاصرة أو النشاطات المجتمعية المحدثة، فيجيل نظره ساعةً في سؤال المستفتي وفي المصالح اللائحة له ويجيب في حينه بناء على ما فهِمه، وقد يكون تصوُّره لواقع المسألة رهينا بما ذكره السائل دون مزيد، فيفتيه دون تريّث ولا رجوع إلى هل الاختصاص، وأحسنُهم حالا مَن يحترس في جوابه بقول (إن كان الأمر كما تقول فالجواب كذا)! وهذا الاحتراس غير كاف في براءة ذمّة المفتي، وقد ذكر الفقهاء في آداب المفتي اللازمة له أن لا يُوقِع المستفتي في الحيرة والإشكال بصياغة فتواه، " بل عليه أن يبين بيانا مزيلا للإشكال، متضمّنا لفصل الخطاب، كافيا في حصول المقصود، لا يحتاج معه إلى غيره "[1] ونقل ابن القيم (ت 751) عن ابن حزم (ت 456) قوله: " وكان في زماننا رجل مشار إليه بالفتوى، وهو مقدَّم في مذهبه، وكان نائبُ السلطان يرسل إليه في الفتاوى فيكتب: يجوز كذا أو يصح كذا أو ينعقد بشرطه! فأرسل إليه يقول له: تأتينا فتاوى منك فيها يجوز أو ينعقد أو يصح بشرطه، ونحن لا نعلم شرطه، فإما أن تُبيّن شرطه، وإما أن لا تكتب ذلك." قال ابن القيم (ت 751): "وسمعت شيخنا يقول: كلُّ أحد يحسن أن يفتي بهذا الشرط، فإنّ أي مسألة وردت عليه يكتب فيها يجوز بشرطه أو يصح بشرطه أو يقبل بشرطه ونحو ذلك، وهذا ليس بعلم، ولا يفيد فائدة أصلا سوى حيرة السائل وتبلّده "[2].

ويمكن القول: إن في حكم هذا الاحتراس تفصيلا:

- فإن كان في الوقت متّسَع وفي الإمكان تأخير الفتوى للتثبُّت في حقيقة النازلة والتبصّر في فهم ملابساتها فيجب على المفتي تأخير جوابه، نصيحة لمستفتيه ورفقا بنفسه بعدم التعجّل في بناء جواب على وصف لم يتحقّقه.

1 إعلام الموقعين لابن القيم (75/6)

2 إعلام الموقعين (76/6)

- وإن ضاق وقته عن التأخير لاستعجال المستفتي أو كانت المسألة مما لا يُمكن تصوّر حقيقتها والإحاطة بملابساتها إلا من المستفتي نفسِه، لتفرّده بها فإنّ الاحتراس كاف، لأنه المستطاع من تقوى الله في حقه، إذ لا يكلف الله نفسا إلا وسعها، والله أعلم. وقد اتفقوا على جواز التقليد للمجتهد إذا ضاق وقته عن البحث.[1]

وقد ذكر بعض الفقهاء عبارة (المفتي أسير المستفتي)[2]، لكن ذلك في ما يَظهر خاص بالألفاظ الصادرة عن المكلف التي ينشأ عنها أحكام، كالطلاق واليمين والنذر مما يتعلق بالأعراف، فيسأل عن قصده ويكون الجواب مبنيّا عليه، وهذا لا إشكال فيه. ولا تشمل العبارة تصوّر النازلة وتكييفها، -مما نحن فيه- فإن المستفتي غالبا ناقص الآلة في التعبير عن مراده، أو متّهَم في نفع نفسه بتلقين المفتي ما يريده من جواب، فالعهدة على المفتي أن يكون فطِنا نبيها.

قال ابن القيم (ت 751) في أدب المفتي: " بل ينبغي له أن يكون بَصيرا بمكر الناس وخداعهم وأحوالهم، ولا ينبغي له أن يحسن الظن بهم.. وكم من مسألة ظاهرها ظاهر جميل، وباطنها مكر وخداع وظلم؟ فالغِر ينظر إلى ظاهرها ويقضي بجوازه، وذو البصيرة ينقد مقصدها وباطنها" [3].

1 يُنظر التقرير والتحبير لابن أمير الحاج (3/ 330) ونشر البنود على مراقي السعود للعلَوي (337/2) والمنخول للغزالي (ص 477)

2 كما في كتاب قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام (164/2)

3 إعلام الموقعين عن رب العالمين (153/6)

المبحث الرابع:

مثار التعجّل في الفتوى

وتحت هذا المبحث أربعة مطالب:

المطلب الأول: المقصود بالتعجل في الفتوى وأنواعه.

المطلب الثاني: أسباب التعجل في الفتوى وطريق الوقاية منه.

المطلب الثالث: مظاهر التعجل في الاستدلال المصلحي.

المطلب الرابع: مفاسد التعجل في الاستدلال المصلحي.

المطلب الأول: المقصود بالتعجّل في الفتوى وأنواعه.

التعجّل في الفتوى: تسرّع المفتي في الجواب بقصد أو بغير قصد، تسرُّعا يخلّ بالمطلوب في الاجتهاد مِن استفراغ الوسع في البحث والتصوّر، مما يؤدّي إلى الغلط في الفتوى.[1]

ويمكن جعل التعجّل مرتبتين:

أولاهما: تعجّلُ غيرِ المتأهل للفتوى، وقد سبق في مثار (ضعف الأهلية) بيانه، وقد جاء في خبر عبد الرحمن ابن القاسم (ت 191) حين بادر فأفتى سائلَ شيخه مالك، فقال له مالك (ت 179): "جسُرتَ على أن تفتي يا عبد الرحمن؟ ". كما جاء عن أبي حنيفة (ت 150) قوله في تلميذه أبي يوسف (ت 182) حين تصدّر للإفتاء قبل أوانه: " تزبَّبتَ قبل أن تُحصرِم!"[2].

فهذان إماما أهل المدينة والعراق، ورئيسا أهل الحديث وأهل الرأي يذمّان هذا التعجّل ويحذران تلاميذهما منه، وذلك لما يعلمانه من الفساد في تصدّر الناقصين على دين الأمة وشريعتها.

قال القرافيّ (ت 684): " ولكنّ المصيبةَ العظيمة أن يُفتيَ في دين الله مَن لا يَصلح للفتيا، إما لقلَّة علمه أو لقلَّة دينه، أو لهما معًا "[3]

---

1 يُنظر تعريفا قريبا منه في مقال (التعجل في الفتوى) للدكتور مُحَمَّد خالد منصور، منشور في المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، الأردن (ج 3)، العدد (1)، ربيع أول 1428هـ-2007م.

2 ذكرها ابن نجيم في الأشباه والنظائر (ص 365).

3 الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام (ص 247)

ويمكن التمثيل لهذا الصنف من المتعجّلين في عصرنا بمن يكتفي بما حصّله مِن شهادات ولم تكمل أهليّته العلمية، يحسب أن الشهادات جواز له إلى منصب الفتوى، وقد سبق حديث عن قيمة هذه الشهادات ومدى اعتبارها في أهلية الفتوى.

والثانية: تعجُّل المتأهّل للفتوى في الإفتاء، وهو المقصود بهذا الموضع، وهو مذموم عند العلماء كافّة، لخطورة مقام الفتوى وشريف منزلتها، ولما يتطلّبه الإفتاء مِن إعمال الفكر في تصوّر النازلة وما يحيط بها وتقليب النظر في المعلومات الشرعية وتدقيق النظر في أشبه النصوص بها.

قال ابن القاسم (ت 191): سمعت مالكاً يقول: " إني لأفكر في مسألة منذ بضع عشرة سنة فما اتفق لي فيها رأي إلى الآن " وقال ابن مهدي (ت198): سمعت مالكاً يقول: " ربما وردت علي المسألة فأسهر فيها عامة ليلي "[1]

وإذا تعلّقَت النازلة بالاستدلال المصلحي عظُم خطر الخطأ فيها بسبب التعجّل، لما يتطلّبه هذا النوع من مزيد التبصُّر في واقع النازلة ومآلات الحكم المختار لها وغير ذلك.

وقد تميّز هذا العصر بتعقّد نوازله وتضارب المصالح والمفاسد في خصوص النازلة الواحدة مما يستَدعي مزيد تريّث وتلبّث في الحكم فيها.

قال ابن عبد البر (ت 463): "وعليه التثبت في أحكامه، وترك العجلة في إنفاذ قضائه " وعقد بابا بعنوان: (تدافع الفتوى وذمّ من سارع إليها)، وذكر خبرَ عبد الرحمن بن أبي ليلى (ت 148) أنّه قال: " أدركتُ عشرين ومائة من أصحاب رسول الله ﷺ – أراه قال: في

1 كلاهما في ترتيب المدارك للقاضي عياض (1/ 178)

المسجد- فما كان منهم محدِّث إلا وَدَّ أنّ أخاه كفاه الحديث ولا مفت إلا ودّ أنّ أخاه كفاه الفتيا "[1].

وقد جعل ابنُ فرحون المالكي (ت 799) هذا التعجّلَ مِن التساهل المذمُوم في الفتوى، ويجب على المفتي التنزّه عنه.[2]

المطلب الثاني: أسباب التعجل في الفتوى وطريق الوقاية منه:

لا شك أن للتعجّل في الفتوى أسبابا، يمكن ذكر سببين منها:

الأول: توهّم النقص في ترك التعجل، قال ابن الصلاح (ت 643) وهو يتحدث عن التسرع وترك التثبت : " وربما يحمله على ذلك توهّمُه أن الإسراع براعةٌ والإبطاءَ عجزٌ ومنقصَة، وذلك جَهل، فلَأَن يُبطئ ولا يخطئ أجمل به مِن أن يعجل فيضل ويضل "[3]

والعقلاء يعدون التريّث كمالا في العالم ومحمدة له، لأنه يدل على صيانته وأمانته وتثبته، قال ابن الصلاح: " وبلغنا عن الخليل بن أحمد (ت 170)، أنه كان يقول: "إنّ الرجل ليسأل عن المسألة ويعجَل في الجواب فيصيب فأذمُّه، ويسأل عن مسألة فيتثبَّت في الجواب فيخطئ فأحمدُه "[4]، فيفهم من هذا أن موضع مدحه وذمه عند الخليل هو تريثه وعجلته.

---

1 جامع بيان العلم وفضله (2/ 1120)

2 يُنظر تبصرة الحكام في أصول الأقضية لابن فرحون (1/ 58)

3 أدب المفتي والمستفتي (ص 111)، وقد نقلها ابن عاصم في تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام (1/ 58)

4 أدب المفتي والمستفتي (ص 83)

وعُرف الإمام سحنون بن سعيد التنوخي (ت 240) بغاية التريث والثبت في جواب سائليه، وقد سأله رجل مسألة فأقام يتردد إليه ثلاثة أيام، فقال له: مسألتي أصلحك الله لي اليوم ثلاثة أيام ! فقال له: وما أصنع لك يا خليلي؟ مسألتك معضلة، وفيها أقاويل، وأنا متحير في ذلك. فقال له: وأنت أصلحك الله لكل معضلة. فقال له سحنون: هيهات يا ابن أخي ليس بقولك هذا أبذل لك لحمي ودمي إلى النار، ما أكثر ما لا أعرف، إن صبرت رجوت أن تنقلب بمسألتك، وإن أردت أن تمضي إلى غيري فامض تجاب مسألتك في ساعة! فقال "له": إنما جئت إليك ولا أستفتي غيرك. فعرف منزلته من الأمانة والاهلية للاستفتاء بهذا التريث.

الثاني : التساهل في شأن الفتوى والغفلة عن خطورة المقام: فالتعجل أمارة على تساهل المفتي وقلة اكتراثه بالخطأ في دين الله تعالى وغفلة عن مقام الفتوى، قال الإمام مالك (ت 179): " من سئل عن مسألة فينبغي له قبل أن يجيب فيها أن يعرض نفسه على الجنة والنار وكيف يكون خلاصه في الآخرة ثم يجيب "، وقال ابن القاسم (ت 191): " سمعت مالكا يقول: إني لأفكر في مسألة منذ بضع عشرة سنة فما اتفق لي فيها رأي إلى الآن "[1]

والذي يحمي المفتي من التعجّل أن يتفكر في واقع منصبه ومقامه عند ربه يوم القيامة، وقد كان الإمام مالك ربما يسئل عن خمسين مسألة فلا يجيب في واحدة منها، وكان يقول: " من أجاب في مسألة فينبغي من قبل أن يجيب فيها أن يعرِض نفسه على الجنة والنار، وكيف يكون خلاصة في الآخرة، ثم يجيب فيها "، وسئل الشافعي عن مسألة، فسكت فقيل له: ألا تجيب رحمك الله؟ فقال: "حتى أدري الفضل في سكوتي أو في الجواب؟ "[2]

1 ترتيب المدارك وتقريب المسالك للقاضي عياض (1/ 178) والموافقات للشاطبي (211/4)

2 أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح (ص 79) وصفة الفتوى لابن حمدان (ص 10)

وحدّ التأنّي الواجب في الاجتهاد لترك التعجُّل أن يبذل المجتهد من الجهد في فهم النازلة وحسن تصوّرها وتطلّب حكم الله لها ما يجد معه من نفسه العجز عن المزيد، نصّ الأصوليون على ذلك في تعريف الاجتهاد وأركانه، وسمّوا ما دون ذلك تقصيرا، [1] وقال القرافيّ (ت 684) عن التقصير في ذلك: " فإنه لا يُعدّ في عرف الأصولّيين اجتهادًا "[2].

المطلب الثالث: مظاهر التعجل في الاستدلال المصلحي.

هذا التعجّل –والتفرّد قبله– يظهر في عصرنا أكثر ما يظهر على برامج الفتاوى المباشرة على القنوات التلفزية أو الإذاعية، على ما في كثير منها من الخير والنفع، فإن المتابع لها لا يكاد يسمع من مقدّميها عبارة (لا أدري) أو (يؤخّر الجواب إلى وقت لاحق) أو (لم تتمّ دراسة القضية) ونحوها مما يدل على تحرّز المفتي وخوفه من مقام ربه عز وجل، مع أن هذا النوع من برامج الفتاوى " جولات حرة غير مقيدة بأي شيء، فقد تأتي الأسئلة في الدماء والفروج كما يمكن أن تأتي في أدق الأمور وأحدثها في نطاق البنوك والطب والاستنساخ، والمشاكل الاجتماعية والقضايا السياسية والاقتصادية، وفي القضايا التي تهم الأمة بأسرها "[3].

وقد اشتهر عن الإمام مالك (ت179) كثرة قوله (لا أدري)، وسئل مرة عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منها: (لا أدري)، وجاء رجل إلى الفقيه التابعي القاسم بن مُحَمَّد

---

1 يُنظر المستصفى للغزال (382/2) وإحكام الأحكام للآمدي (162/4)

2 نفائس الأصول في شرح المحصول للقرافي (9/ 3791)

3 يُنظر مقال (الفتاوى المباشرة في وسائل الإعلام) لعلي القره داغي، على موقعه: [https://goo.gl/NFzFys] وانظر صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة، لقطب الريسوني، ابن حزم، بيروت، ط 1، 1435-2014م (ص 170)

فسأله عن مسألة؟ فقال: (إني لا أحسن الجواب عنه)، فقال السائل: إنني جئتك قاصداً ولا أعرف غيرك؟ فقال له القاسم: (لا تنظر إلى طول لحيتي وكثرة الناس حولي، فوالله لا أحسنه) فقال شيخ من قريش: يا ابن أخي الزمها، فوالله ما رأيناك في مجلس أنبل منك اليوم، فقال القاسم: (والله لأن يقطع لساني أحب إليّ مِن أن أتكلم بما لا علم لي به).[1]

وأظهر من ذلك وأخطر أن يكون التعجل التلفزي في قضية عامة واقعة منقولة عبر اتصال هاتفي مع بعض المفتين يوجه إليه الإعلاميّ إشكالات فقهية، فيتعجل العالم الجواب عليها، وقد يوقعه الإعلامي في الغلط بتلقينه بعض ما يريد نشره في السامعين حول القضية. وما أعظم هذا النوع من الغلط ضررا، لسعة الدائرة التي ينتشر فيها بفعل وسائل الإعلام هذه، وخاصة إذا تعلق بالدّماء.[2]

كالذي وقع حول واقع الثورات العربية المعاصرة[3] وتكييفها الفقهي، حيث أصّل بعض من أفتى فيها بمشروعيتها بشكلها الواقع، وصرّح بوجوبها على الأمّة كافّة! بناء على ماكان يتشوف من مصالحها، ولما سئل عن حكم مشاركة المرأة في تلك المطالبات، قال المفتي: " الأصل أن النساء مأموراتٌ بالنهي عن المنكر! وذكر قول الله تعالى: {وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ يَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ }[التوبة: 71]. ولما أورد

1 يُنظر هذه الآثار وغيرها في جامع بيان العلم وفضله (837/2) وترتيب المدارك (181/1) وأدب المفتي والمستفتي (ص 78) وإعلام الموقعين عن رب العالمين (6/ 135)

2 يُنظر الفتوى بين الماضي والحاضر للقرضاوي (ص72)

3 اشتهرت إعلاميا باصطلاح (الربيع العربي)، وجاء في موسوعة ويكيبديا: " حركات احتجاجية سلمية ضخمة انطلقت في بعض البلدان العربية خلال أواخر عام 2010م ومطلع 2011م، متأثرة بالثورة التونسية التي نجحت في الإطاحة بالرئيس، وكان من أسبابها الأساسية انتشار الفساد والركود الاقتصاديّ وسوء الأحوال المعيشية، إضافة إلى التضييق السياسيّ والأمني وعدم نزاهة الانتخابات في معظم البلاد العربية " انتهى بتصرف، يُنظر موقع موسوعة ويكيبديا: [https://goo.gl/YgQ98X]

عليه بعض الإشكالات الشرعية فيها من التسبب في سفك الدماء المعصومة أو نهب الأموال العامة أو اختلاط غير سائغ بين الجنسين؟ قال المفتي: " هم أصحاب الفتنة –يعني الحكام الظلمة– وهم مَن سفكوا الدماء، وهُم وهُم.. "، فنحا المفتي نحوا سياسيا في الجواب، ثم سئل عن قتلى هذه المظاهرات "هل يعتبرون شهداء؟" فأجاب: " نعم، إذا كانوا يتظاهرون لإقرار حقّهم في الحريات العامّة والعيش بشرف"[1].

وليس المقصود الحكمَ على تلك (الثورات) بالمشروعية من دونها، لابتناء ذلك على مقاصدها وأشكالها، ولخروج ذلك عن مقصود البحث، لكن المقصود التمثيل لأثر تعجّل الناظر في مثل هذه القضايا العامة الخطر في اتصال هتفي، وخاصة في النوزال، فأين السند الشرعي لهذا الحكم؟ وأين هذا النوع من الشهادة ؟ وكيف ساغ تعريض المسلمات للاعتداء عليهن والتحرش بهن[2]، وإقرار المطالبة بالحريات بإطلاق، ثم صدر لهذا المفتي كتاب بعدها يثني على هذا اللقاء ويذكر ثماره العظيمة في نفوس المتظاهرين.[3] غير أنه أقرّ فيه بأن الانزلاقات التي انحدرت إليها تلك الثورات " لا تخضع عادة لفتاوى فقهية.. بل تحكمه وتتحكم فيه سنن وقوانين ميدانية ومبادرات آنية.." [4]، ومعنى ذلك أنها انطلقت بلا إذن شرعي، إنما بعواطف غير محسوبة النتائج، ثم يبحث مَن يقيم للشرع حسابا من الثائرين عن سند شرعي لها، فيتعجل المفتي لإجابة السائلين بما يقر الواقع.

---

1 الحوار كاملا في برنامج " الشريعة والحياة " الذي تبثه قناة "الجزيرة" الفضائية. ينظر على قناة (الجزيرة) منشور في موقع (اليوتيوب) في 2011/11/13 [https://www.youtube.com/watch?v=XX5uRDBR_gI]

2 وقد كثرت الأخبار المنقولة في هذا الشأن مما وقع في مظاهرات واعتصامات مصر في ميدان التحرير وغيره، يُنظر بعض ذلك في أخبار الشروق أون لاين: [https://goo.gl/QongHv] بتاريخ: 2013/7/2م، وفي موقع الجزيرة: [https://goo.gl/YZ182h] بتاريخ 2013/1/28م.

3 يُنظر فقه الثورة مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي، لأحمد الريسوني، دار الكلمة، القاهرة، ط1، 1434–2013 (ص7).

4 فقه الثورة لأحمد الريسوني (ص 43)

المطلب الرابع: مفاسد التعجل في الاستدلال المصلحي

وهذا التعجّل في النظر يفضي بالمفتي إلى مجموعة من مثارات الغلط في استدلاله، منها:

- الوقوع في فخ السائل المراوغ، حين يزوّر السؤال بما يغيّر واقعه في الظاهر، فيري المفتي المفسدة مصلحة أو المفسدة أقل من حجمها، وقد ذكر القرافي مثالا وقع له قريبا من هذا، فقال: " ولقد سُئلتُ مرَّة عن عَقد النكاح بالقاهرة! هل يجوز أم لا؟ فارتبتُ وقلتُ له: ما أُفتِيك حتى تبيِّن لي ما المقصودُ بهذا الكلام؟ فإنّ كلّ أحد يَعلم أنَّ عَقدَ النكاح بالقاهرة جائز، فلم أزل به حتى قال: إنّا أردنا أن نعقدَه خارجَ القاهرة فمنِعنا لأنه استحلالٌ، فجئنا للقاهرة عقدناه، فقلت له: هذا لا يجوز لا بالقاهرة ولا بغيرها."[1]

- عدم التصوّر السديد لواقع النازلة، خاصة إذا كانت مركبة من أجزاء مختلفة الموضوعات والتخصّصات، فيتجاوز المفتي سؤال أهل الاختصاص والخبرة بموضوع النازلة.[2]

- عدم البحث الكافي في مدارك الحكم من الأدلة الشرعية وفتاوى المتقدّمين، فيتعجل في النظر المصلحي الذي من شرطه خلوّ النازلة عن نص أو إجماع.

- عدم كفاية النظر في مكونات النازلة لوزن المصالح والمفاسد المتقابلة فيها.

---

1 الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام للقرافي (ص 237)

2 يُنظر الفتوى بين الماضي والحاضر ليوسف القرضاوي، دار البعث، قسنطينة، دط، 1405-1985م (83)، وسيأتي تفصيل هذا المثار في المبحث التالي (المثارات الموضوعية).

- عدم التريث في دراسة مآل القول المختار، باستشراف مستقبله، مما قد يؤدي إلى انقلاب المصلحة مفسدة أعظم أو مساوية.

فكل ما سبق تسرّع في ما لم يتحقّقه المفتي، وهو مذموم عند العلماء، لما فيه من التقصير في الواجب في الاجتهاد الشرعي، إلا أن يكون في ما قد تحقّقه فلا بأس بعجلته، قال ابن نجيم (ت 970): " لا يحل التسارع إلى ما لا يتحقق.. ولا يقدح الإسراع مع التحقيق "[1].

1 البحر الرائق (6/ 290)

المبحث الخامس:

مثار التأثّر بالرّأي العام.

وتحت هذا المبحث ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المقصود بالرأي العام ومكوناته وأنواعه.

المطلب الثاني: أقسام تأثر الاستدلال المصلحي بالرأي العام.

المطلب الثالث: مواضع تأثر الاستدلال المصلحي بالرأي العام.

المطلب الأول: المقصود بالرأي العام ومكوّناتُه وأنواعه:

عبارة "الرأي العام" مصطلح غربي عصري، بدأت العناية به دراسة وتشقيقا في ثلاثينيات القرن الميلادي السابق[1]، واشتد الاهتمام به على كافة الأصعدة، حتى سمّي القرنُ " قرن الرأي العام"[2].

واضطرب أهل الاختصاص في تعريفه، حتى جمع بعض الغربيّين له نيّفا وأربعين تعريفا! تناقلتها الكتابات التالية عن الرأي العام ومنها العربية.[3] ويمكن بعد الاطلاع على معظمها تعريفه بأنه:

(الموقف المعرفي السائد عند أغلبية شعبٍ ما أو أمةٍ ما أو طبقة اجتماعيةٍ ما، مِن ظواهر قائمة أو أحداث جارية تتعلق بالأوضاع العامة في فترةٍ ما)

ومع ذلك فيرى الباحث أن توضيح أركان هذا المفهوم أهمّ من صياغة تعريف له، وأركانه هي: الفكرة السائدة والوسَط الاجتماعيّ.[4]

---

1 يُنظر الرأي العام والعلاقات العامة لغازي ربابعة، دار البشير، عمّان، دط، 1408-1988م (ص6)

2 يُنظر مدخل إلى الاتصال والرأي العام لعاطف عبيد، دار الفكر العربي، ط 3، 1419-1999م (ص101)

3 يُنظر مدخل إلى الرأي العام والمنظور الإسلامي، لسعيد صيني، مؤسسة الرسالة، د ط، د ت، (ص 5). وانظر تعريفات متنوعة له في: الموسوعة العربية العالمية، لمجموعة من العلماء والباحثين، مؤسسة أعمال الموسوعة، الرياض ط 2، 1419-1999م (مادة الرأي العام، 92/11) ومدخل إلى الاتصال والرأي العام لعاطف عبيد (ص 101 وما بعدها) وفيه نقول كثيرة لتعريفات غربيّين وعرَب، ودراسات في الرأي العام مقاربة سياسية، لحامد عبد الماجد قويسي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 1، 1424-2003م (ص 10)، والرأي العام والعلاقات العامة للربابعة (ص11 وما بعدها) ومدخل إلى الرأي العام والمنظور الإسلامي لسعيد صيني (ص5).

4 يُنظر توضيحا لهذه الفكرة في الرأي العام والعلاقات العامة لغازي الربابعة (ص 14)

- الفكرة السائدة أو الانطباع المنتشر: كبُغض الحاكم الفلاني أو مدح العادة الفلانية أو استحسانها أو سوء سمعة الطائفة الفلانية ونحو ذلك.

- الوسط الاجتماعي: الذي ينشأ وينمو فيه ذلك الرأي والانطباع، وغالبا ما يكون وسطا يجمع أهله مهنة أو طائفة أو حدود أو مرتبة اجتماعية، أو إعلام مؤثر مشترك وهو أقواها.

وقد يكون الوسط محليّا أو إقليميا أو عالميّا. فمن أمثلة الرأي العام الإقليمي نشأة شعوب الأمم العربية والإسلامية على بغض الصهاينة وسوء الظن بمخططاتهم وأهدافهم في الأراضي التي يحتلونها.[1]

ومن أمثلته العالمية التي يشترك فيها أهل الأرض نبذ الاستعمار للدول وانتهاك حرمتها والتدخّل في شؤونها وتحريم استخدام سلاح الدمار الشامل في الحروب.

وللرأي العامّ مكوّنات تبعثه وروافد تدعمُه ومظاهر يتجلّى فيها:

- فمن المكوّنات:[2] الاعتقادات الدينيّة المنقولة والموروثات الثقافية والعادات العامّة المستقرة، والمعارف الأساسية للنشء.

1 يُنظر الرأي العام للربايعة (ص27)

2 يُنظر مراعاة الرأي العام لفراس إبراهيم، دار الفجر، بغداد، ط 1، 1433-2013م (ص75) وما بعدها. والرأي العام والعلاقات العامة للربابعة (ص23) وما بعدها.

- ومن الروافد التي تدعمُه: القوة الإعلامية بمختلف صوَرها، والنخبة المقتنعة به التي تريد له أن يستقر، والتوجّهات السياسية،[1] وفي عصرنا شبكات التواصل الاجتماعي.

- ومن المظاهر التي يتجلّى فيها: قناعات الناس وردّات فعلهم تجاه الأحداث ذات العلاقة بتلك الموضوعات، كالاحتجاجات الشعبية والمقاطعة السياسية أو الاقتصادية بل حتى الميول الاستهلاكية.

وللرأي العام أنواع من حيث الزمان والمكان والتأثير، يعنى بتفصيلها أهل الاختصاص:[2]

- أما من حيث الزمان: فنجد الرأي العام الدائم والرأي العام المؤقت والرأي العام اليومي.
- وأما من حيث المكان: فنجد الرأي العام المحلي والرأي العام الدولي أو العالمي.
- وأما من حيث التأثير أو التأثر: فنجد الرأي العام القائد والرأي العام المثقّف والرأي العام المنقاد.

وبعد هذا يمكن القول: إن الرأي العام هو رأي الجماعة الغالبة في وسطٍ ما حولَ قضيةٍ ما، قد تجاوز الجدالَ في تلك القضية وتحكّم في عقليات جمهور الناس في ذلك الوسط، حتى صار يوجّه ميولهم وقناعاتهم في كل ما يتعلق بتلك القضية.

---

1 الحقيقة أن التوجهات السياسية للحاكم تؤثر في الرأي العام وتتأثر به، فثمة تفاعل بين الاثنين. فالزعيم الناجح في المقاييس العصرية هو الذي يراعي الرأي العام السائد بحكم اطلاعه على مؤشراته الصادقة، ثم يؤثر فيه بتوجيهه برفق وحكمة إلى حيث يريده من السياسات والرؤى. يُنظر الرأي العام والعلاقات العامة للربابعة (ص28)

2 يُنظر مدخل إلى الاتصال والرأي العام لعاطف عبيد (ص109) و(ص111) و(107)

المطلب الثاني: أقسام تأثّر الاستدلال المصلحي بالرأي العام.

وبغَضّ النظر عن كل هذه التفاصيل وعن مصدر هذا الرأي هل هو القوة العاطفية أم العقلية ؟ وهل يكون صوابا أم خطأ ؟[1] فإنّ أهم ما يعنينا هنا هو مدى تأثير الرأي العام على فتوى العلماء وخاصة المصلحية منها. إذ لا يمكن للمفتي أن ينجو من تأثير الرأي العام على شيء من مكونات فتواه، لأنه ظاهرة طاغية طغيانا فعّالا وخفيّا، حتى شبّهه بعض الباحثين بالريح تكون لها قوة وتأثير دون أن تُرى.[2]

ويمكن تقسيم هذا التأثّر إلى قسمين:

1- **تأثّر مشروع**: وهو ما يلزم المفتيَ شرعا من مراعاة الرأي العام في نظره الشرعي والحكم على القضايا ذات العلاقة، ولا جديد في هذا الاعتبار سوى المصطلح، أعني مصطلح (الرأي العام)، لأنه لا يخرج في ما ظهر لي عن مراعاة العرف في الفتاوى[3]، أو مراعاة المآلات، وهي مراعاة لا تغيّر من الحكم الشرعيّ شيئا، إنما شأنُها في تطبيق الحكم أو تأخيره أو التدرّج فيه.

---

1 يُنظر مدخل إلى الرأي العام والمنظور الإسلامي، لسعيد صيني (ص 12).

2 تمثيل الدكتور عاطف عدلي عبيد في مدخل إلى الاتصال والرأي العام (ص101)

3 بناء على أن العرف في اصطلاح الأصوليين "ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول" يُنظر نَشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين (114/2) والأشباه والنظائر لابن نجيم (ص 79)، وقد سبق (ص 189) أن الأعراف والعادات من مكونات الرأي العام، ولذلك لم يجد المؤصّلون للرأي العام من النظرة الشرعية ما يستندون إليه في مشروعية مراعاته غير أدلة اعتبار العرف والعادة. يُنظر: الرأي العام مفهومه ومكانته دوره وعلاقته بالسياسة الشرعية، لمحمد بن شاكر الشريف، مقال منشور في موقع (إسلام ويب) في 2013/2/15م، على هذا الرابط: [http://iswy.co/ev6j]

ويدخل في هذه المراعاةِ دخولا أساسيًّا الاجتهاد التنزيليّ، فإن ركنه الأساس فهم الواقع الذي يدخل فيه الرأي العام السائد

وقد حاول بعض الباحثين أن يجعل للرأي العام الذي يشرع التأثر به ومراعاته تميّزا في تعريفه وصناعته وبعض أحكامه ونعتَه (بالإسلامي)[1]، لكنّ الذي ظهر لي أن ذلك لا يعدو أن يكون توجيها للرأي العام في حياة المسلمين بنشر الثقافة الإسلامية وحماية أفراد الأمة من انتشار الرأي العام المخالف لدينها، بينما البحث هنا هو في الرأي العام الواقع وتأثيره على الفتوى لا في تكوين الرأي العام السليم.

وحاول بعض الباحثين إبراز سندٍ لمراعاة الرأي العام من فعل الخلفاء الراشدين فذكر ما كان يصنَعه عمر بن الخطاب ﷺ من العسّ والتجوال في أزقّة المدينة للوقوف على الرأي العام السائد بين الناس،[2] وهو استناد صحيح، وأصحّ منه الاستناد في ذلك إلى هدي النبيّ ﷺ صاحب هذه الشريعة وقدوة هؤلاء القادَة، فقد كان يراعي هذا الرأي العام في حدود الإذن الشرعي، كترك بناء الكعبة على قواعد إبراهيم وترك قتل المنافقين.[3]

2- **تأثر غير مشروع**: وهو ما أثّر في تغيير القناعات الشرعيّة، أو تحريف الاستدلال لمجاراة للرأي العام، أو تثبيته، أو كان في موافقته تعطيل لمصلحة راجحة أو إفضاء إلى مفسدة مساوية أو راجحة.

---

1 يُنظر مثلا: مراعاة الرأي العام لفراس إبراهيم (ص20 - 21)

2 يُنظر الرأي العام والعلاقات العامة للربابعة (ص 37)

3 يُنظر مقال: الرأي العام مفهومه –مكانته– دوره وعلاقته بالسياسة الشرعية، مُحَمَّد بن شاكر الشريف، منشور في موقع طريق الإسلام، [http://iswy.co/ev6j7]

يمكن التمثيل لهذا التأثّر بموقف بعض مَن أفتى بالمنع من "زواج المسيار" المنتشر في بعض البلاد الإسلامية، وهو: زواج كامل الأركان تتنازل فيه المرأة برضاها عن بعض حقوقها كالمبِيت والنفَقة والسكنى، فيأتيها الزوجُ في مسكنها أو مسكن أهلها بحسب ما يتفقان عليه[1].

فقد حرّمه بعض مَن تكلم عليه بحجّة الانطباع الاجتماعيّ نحو هذا النوع من الزواج[2]. ويقول بعض الباحثين المانعين منه: " فإننا نرى حرمة هذا النوع من الزواج الذي يعتبر **إهانة للمرأة واستهانة بالزواج**.. له آثار سلبية كثيرة على المرأة وذلك باستغلالها واعتبارها محلا للمتعة "[3].

ومِن المعلوم في واقع هذا النوع مِن الزواج أنّ المرأة لا تلجأ إليه إلا برغبة منها لخصوص حالها كأرملة أو مطلّقة أو عانس، قادرة على نفقتها وسكنها، ويشترط عند من أجازه حضور الوليّ، فأين الإهانة؟ وكذا الرجل لا يختاره إلا لعجز عن نفقة أو جُبن عَن إظهار التعدّد، كما أن طلب المتعة من الطرفين لا عيب ولا

---

1 ليس لزواج المسيار تعريف فقهي خاص، وكلمة "مسيار" كلمة محليّة في بعض الجهات الخليجية التي ظهر فيها هذا النوع من الزواج وانتشر، كما في: زواج المسيار دراسة فقهية واجتماعيّة نقدية، لعبد الملك بن يوسف المطلق، دار ابن لعبون، الرياض، دط، دت (ص 75)، ومستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، لأسامة بن عمر الأشقر، دار النفائس، عمّان، ط 1، 1420-2000م (ص 161)، وقد قال بصحة هذا الزواج جماعة كثيرة من المعاصرين، كما صدر قرار المجمع الفقهي الإسلامي بصحته في دورته الثامنة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة عام 1407-2006، يُنظر قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة في دوراته العشرين، الإصدار الثالث (465)[https://goo.gl/mpekU3]

2 قد أشار إلى هذا المثار الشيخ يوسف القرضاوي في مقدمة رسالته: زواج المسيار حقيقته وحكمه (ص 4)، منشور في موقع الشيخ :[https://www.al-qaradawi.net/node/5080]

3 يُنظر مقال (زواج المسيار في ميزان الكتاب والسنة) لنصر سلمان، منشور في مجلة الصراط، (ص166) العدد 24، صفر 1433-يناير 2012م، تصدر عن كلية العلوم الإسلامية، بالجزائر العاصمة.

كراهة فيه والله تعالى يقول: {فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ }[النساء: 3]، ونظرة المجتمع المستغربة له ليسَت مبرِّرًا لتحريم الحلال، وقد كادَت أن تحرم التعدّد المنصوص على إباحته. ثم إن هذا الزواج وإن لم يحقّق مقصد السكن والمودّة بكماله فقد حقّق مقاصد أخرى ولبى حاجات لكلا الطرفين في حالات خاصة.[1]

ومثل هذا التأثر قد يقع في بعض الفتاوى المتعلّقة بقضية (فلسطين) المحتلّة -عجّل الله بفرَجها-، فإنّ الشعور الصادق السائد لدى الجماهير المسلمة ضد العدوّ الصهيوني المحتل والعاطفةَ الصادقة تجاه المقدّسات المغتصَبة كثيرا ما يكوّنان إحراجا للمفتين في بعض نوازلها التي تحتاج نظرا شرعيا مصلحيّا، يمكن التمثيل منها بثلاث قضايا شرعية مصلحية:

1- الواجب في العلاقة مع هذا العدو بعد تغيّر الوضع المفروض على الأرض، من مقاومة أو هدنة أو صلح[2].

---

1 كالتكفل الاقتصادي والنفسي بالمطلقات والأرامل والأمومة لغيرهن ممن فاتها سن الزواج وتوفير الفرصة للمرأة لرعاية والديها أو أحدهما في حالات أخرى، وغير ذلك. يُنظر زواج المسيار لعبد الملك المطلق (ص 154) ففيه شهادات لمن استفادت من هذا الزواج.

2 صدَرت فتوى للشيخ عبد العزيز بن باز (ت 1420) عام 1415-1995م بجواز الصلح مع اليهود بناء على المصلحة التي يراها الحاكم من أي بلد مسلم ذي علاقة مباشرة بذلك الصلح، مستنِدا إلى قول الله تعالى: {وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ}[الأنفال:61] وقياسا على مصالحة النبيّ صلى الله عليه وسلم لأهل مكة عشر سنين. يُنظر مجموع فتاوى ومقالات متنوعة لعبد العزيز ابن باز، جمع مُحَمَّد الشويعر، دار القاسم، الرياض، ط 1، 1420 (8/ 212) ، وقد تعقب الشيخ يوسف القرضاوي هذه الفتوى في: مجلة (المجتمع) العدد 1133 الصادرة يوم 9 شعبان 1415 -1995/1/10م (ص 39) وقد كرّر تعقيبه في مواضع من مؤلفاته، منها الفتاوى الشاذة معاييرها وتطبيقاتها وأسبابها، ليوسف القرضاوي دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2010م (ص 76)، ثم أجاب الشيخُ ابن باز على التعقب في مجلة المجتمع نفسها في العدد 1140 بتاريخ 6 / 10 / 1415 (ص 47) وهو ضمن مجموع فتاوى ابن باز (8/ 226).

2- قضيّة هجرة بعض أهلها من بعض المناطق المحتلة التي تعذّر فيها سلامة دينهم وصَون أعراضهم مع ضعفهم عن المقاومة وخذلان المسلمين لهم[1].

3- حكم زيارة المسجد الأقصى للصلاة فيه من غير أهله وهو تحت إدارة اليهود الغاصبين.[2]

فمهما كان الرأي الاجتهاديّ الراجح في مثل هذه القضايا فإنّ الرأي العام المحليّ أو الإقليمي قد يَغلب على استدلال بعض المفتين وتفاصيل تحليلهم الشرعي، فيختل ميزان المصالح في نفسه، فيُغالي في رأيه، أو يسفّه الرأي المخالِف للرأي العام الكاسح والعواطف الغالبة، مع أنّ الواجب هو النظر الشرعيّ المصلحي الموزون بما سبق من ضوابط رعاية المصالح، ولا يجوز بحال من الأحوال أن يُتّهم رأي صادر عن أهل الفقه بالعمَالة أو الجبن أو الجهل بالسياسة، فإن ذلك أمارة على التأثر المذموم بالرأي العام.

---

1 قد صدرت فتوى للشيخ ناصر الدين الألباني (ت 1420) حول وجوب الهجرة على المستضعفين من أي بلدة في فلسطين لا يقيم فيها دينه إلى غيرها من أرض فلسطين أو خارجها، يُنظر كتاب: فتاوى الشيخ الألباني ومقارنتها بفتاوى العلماء، لعكاشة عبد المنان الطيبي، دار التراث الإسلامي، القاهرة، ط 1، 1414-1994م (ص 18)، وقد أثارت الفتوى ضجة من الردود، حتى نعتها بعضهم بالفتوى الصهيونية! يُنظر السلفيون وقضية فلسطين في واقعنا المعاصر، لمشهور بن حسن آل سلمان، مركز بيت المقدس للدراسات التوثيقية، ط 1، 1423-2002م (ص 14)، وانظر الفتاوى الشاذة للشيخ يوسف القرضاوي (62) وتعليق الألباني على بعض تلك الردود في سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف، الرياض، 1416-1996م (6/ 849).

2 يُنظر فتوى تحريم زيارة المسجد الأقصى ما دام تحت إشراف اليهود في: فتاوى معاصرة، ليوسف القرضاوي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1424-2003م (474/3)، وانظر فتوى الجواز للشيخ عبد العزيز بن باز في مجموع فتاواه (8/ 214).

وقد استدل بعضهم[1] بترك النبي ﷺ مراعاة الرأي العام في قضية الحديبية ومصالحة قريش، فقد تضمَّنَت بنود المصالحة هضما ظاهرا لحقوق المسلمين، وخاصة حين قال سهيل بن عمرو (مندوب المشركين): " وعلى أنه لا يأتيك منا رجل وإن كان على دينك إلا رددتَه إلينا " فقد أجازه النبي ﷺ ولم يلتفِت لرأي جمهور أصحابه الذين كانت إرادتهم مناجَزة كفار مكة بالقتال[2]، ولذلك قالوا: " سبحان الله! كيف يُردّ إلى المشركين وقد جاء مسلما؟"[3]، ومعارضة النبي ﷺ للرأي العام هنا – بعد كونها طاعة لربّه– هي لما رأى في ذلك من المصلحة لعموم أتباعه[4]، وإن كان فيه مفسدة مؤقتة خاصة بالمستضعفين بمكة، ولذلك جاء في القصة ما يوضّح هذه الموازنة، ففي رواية مسلم أن المسلمين قالوا: يا رسول الله أنكتب هذا؟ قال: " نعم، إنه مَن ذهب منا إليهم فأبعَده الله، ومن جاءنا منهم سيجعل الله له فرجا ومخرجا "[5] يعني –والله أعلم بمراد نبيّه– أنّ مفسدته مؤقتة وخاصة، قال النووي (ت 676): " وأمّا شرط رَدّ مَن جاء منهم ومَنع مَن ذهب إليهم فقد بيّن النبي ﷺ الحكمة فيهم في هذا الحديث بقوله:" من ذهب منا إليهم فأبعده الله.." ثم كان كما قال ﷺ.. وهذا من المعجزات "[6].

---

1 يُنظر مراعاة الرأي العام لفراس إبراهيم (ص127)

2 صحيح مسلم بشرح يحي بن شرف النووي، المطبعة المصرية بالأزهر، القاهرة، ط 1، 1347-1927م (12/ 141) وقال ابن حجر: " وقد وقع التصريح في هذا الحديث بأن المسلمين استنكروا الصلح المذكور وكانوا على رأي عمر في ذلك " فتح الباري لابن حجر (5/ 346)

3 رواه البخاري في كتاب الشروط باب الشروط في الجهاد برقم 2731.

4 يُنظر جملة من هذه المصالح في فتح الباري لابن حجر (348/5) وصحيح مسلم بشرح النووي (140/12)

5 صحيح مسلم في كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية في الحديبية برقم 1784

6 صحيح مسلم بشرح النووي (12/ 139)

وذلك لأن رؤية الحاكم ومَن في منزلته للأمور وعواقبها أشمل وأعمق من نظر الرعية، فإذا تبين له الحق والصواب والمصلحة فلا ينبغي أن يرضخ لضغط العامة وهواهم، ولو كان في ظاهره حرصا على الطاعة كما كان من عمر ﷺ وجمهور أهل الحديبية، قال القرطبي (ت 656): " وجواب النبيّ ﷺ وأبي بكر بما جاوباه به يدلّ على أن عندهما من علم باطنة ذلك وعاقبة أمره ما ليس عند عمر"[1].

المطلب الثالث: مواضع تأثر الاستدلال المصلحي بالرأي العام.

هذا ويمكن تصوّر تأثر المفتي بالرأي العام في مرتبتين: في تصور الواقع، وفي إعلان الحكم الشرعي أو كتمه.

1- **أمّا في تصوُّر الحادثة** ودعوى المصلحة أو المفسدة في مكوناتها، فقد يتغوّل الرأي العام ويعلو صوته بتأثير مصادره وروافده السابق عدّها، فتُخال المفسدة مصلحة والمفسدة مصلحة بضجيجه وجلَبة أهله، فيؤثر ذلك على المفتي وينساق في نظره متأثرا بما عليه الرأي العام، فيغلط في النتيجة، كاستقباح ما يحسن شرعا أو استحسان ما يقبح. كقول بعض المفتين وهو يستنهض مواطني بلده من المسلمين والنصارى للموت في مصلحة الدفاع عن وطنهم: " الجهاد واجب على الجميع مسلمهم ونصرانيهم -وهذا حق ديانة ومواطنة، ثم أضاف أنّ- الاستشهاد في سبيل الوطن هو الطريق إلى الجنة "[2]، وهذا الحكمُ -وإن كان لمصلحة الدفاع عن الوطن- يتضمّن أن المواطنة وصف كاف شرعا للقب " الشهادة " التي

---

1 المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم للقرطبي (640/3)

2 جاء ذلك في فتوى شيخ الأزهر الأسبق في حرب أكتوبر 1973 يُنظر مجلة المصوّر (12-10-1973م) نقلا عن الاستدلال الخاطئ بالقرآن والسنة لإبراهيم الحقيل، مجلة البيان، الرياض، ط 1، 1434 (ص 425).

هي ذروة سنام الإسلام وطريق دار السلام، وذلك خلافُ إجماع أهل الإسلام بأنّ الكفر بخاتم النبّيين محمّد ﷺ لا ينفع معه عمل، لقول النبي ﷺ: " والذي نفس مُحَمَّد بيده، لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي، ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار"[1]، ولذلك اتفقت الأمّة " على تسمية اليهود والنصارى كفارًا "[2]، وقد كان يكفي المفتيَ في تحريض المواطنين غير المسلمين بوجوب الدفاع عن الوطن إيقادُ الحمية الوطنيّة المشتركة وبيان المصالح الدنيوية لحماية الوطن.

- **وأما في إعلان الحكم الشرعي أو كتمه:** فقد يؤثّر الرأي العام على المفتي في كتم رأيه الذي توصّل إليه بالنظر الصحيح، مع أن الأصل وجوب بيان الحق عند الحاجة إليه، لقوله تعالى في أهل العلم: {لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ} [آل عمران: 187].

فإن كان هذا الكتمان لمصلحة تُستجلَب أعظمَ مِن مصلحة البيان أو كان في البيان مفسدة أعظم من مفسدة الكتمان فهو تأثّر محمود، ومراعاته واجبة، وإلا كان الكتمان خطأ.

فإنّ المقصود من البيان مصلحةُ رفع الجهل بالحقّ ودفعُ مفسدة التباسه بالباطل، فإذا ترتّب على هذا البيان مفاسد تربو على المصلحة المرجوّة به لم يكن البيان واجباً بل يكون ممنوعا.

---

1 رواه مسلم عن أبي هريرة ﷺ في كتاب الإيمان باب وجوب الإيمان برسالة نبينا مُحَمَّد ﷺ إلى جميع الناس، ونسخ الملل بملته، برقم: 420.

2 يُنظر الإقناع في مسائل الإجماع، لعلي بن مُحَمَّد ابن القطان الفاسي، ت: فاروق حمادة، دار القلم، دمشق، ط 1، 1424-2003م (1/ 352).

فقد يكون بيان بعض الحق للناس سببا في ظلمهم وتعدّيهم لجهل منهم، وقد جمع بين الطرفين العلامة الطاهر ابن عاشور (ت 1393) في تفسير قول الله تعالى: {إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا} [البقرة: 159] فقال: " فالعالم يحرم عليه أن يكتم مِن علمه ما فيه هدى للناس لأن كتم الهدى إيقاعٌ في الضلالة.. ويحرُم عليه بطريق القياس الذي تومئ إليه العلّة أن يبثّ في الناس ما يوقعهم في أوهام.. وكذلك كل ما يعلم أن الناس لا يحسنون وضعه "[1].

ولا يعد ذلك من باب إقرار الحرام أو ترك الأمر بالواجب، لأن ذلك كلَّه مشروط بالقدرة على العلم به والعمل به،[2] وقد فُرض انتفاؤه بسَبب الرأي العامّ الغالب.

وقال الشاطبي (ت 790): " ليس كل ما يعلم مما هو حَق يُطلب نشره، وإن كان مِن علم الشريعة ومما يفيد علماً بالأحكام، بل ذلك ينقسم، فمنه ما هو مطلوب النشر وهو غالب علم الشريعة، ومنه ما لا يطلب نشره بإطلاق أو لا يطلب نشره بالنسبة إلى حال أو وقت أو شخص "[3].

وفي تفسير ابن عرفة (ت 803) تحت آية المنع من كتمان العلم: " ولا يحل للعالم أن يذكر للظالم تأويلا أو رخصة يتمادى منها إلى مفسدة، كمن يذكر للظالم ما قال الغزالي في الإحياء من أن بيت المال إذا ضعف واضطر السلطان إلى ما يجهز به الجيش ويدفع به الضرر

1 التحرير والتنوير (2/ 69)

2 يُنظر مجموع فتاوى ابن تيمية (20/ 58)

3 الموافقات للشاطبي (137/4)

عن المسلمين فلا بأس أن يوظّف على الناس العُشر أو غيره لإقامة الجيش وسد الخلة.. وذِكر هذا مما يحدث ضررا (فادحا) في الإسلام."[1]

ويلحق بهذا أيضا أن يكون في المسألة قولان أحدهما راجح، لكن في الفتوى به مفسدة في محلٍّ ما، فيُفتى بالمرجوح درء لها، إذ " لا تلازم بين الراجح والمفتَى به "[2]، قال ابن رجب (ت 795): " وقد ينزل القول الراجح المجتهَد فيه إلى غيره من الأقوال المرجوحة إذا كان في الإفتاء بالقول الراجح مفسدة " ثم نقل عن بعض فقهاء المذهب أنه كان يفتي بأنّ الرهن أمانة، فلما علم أن الناس يجحدون الرهون اعتمادا على ذلك، صار يفتي بأنه مضمون[3].

وقد جاء في بعض كتب الحنفية تعليل كتمان بعض الفتاوى بنحو هذا، ففي الفتاوى الهندية: " وهذا شيء يُعلم ولا يفتى به، كي لا يطمع الظلمة في أموال الناس "[4].

1 تفسير ابن عرفة، لمحمد ابن عرفة الورغمي، ت: جلال الأسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2008 (191/1)

2 يُنظر مثارات الغلط في الفتوى، لأنور أبو زيد، مقال مشور في موقع مجلة البيان، في 2014/4/27م [https://goo.gl/CWQxaK]

3 الاستخراج لأحكام الخراج، لعبد الرحمن ابن رجب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405-1985 (ص89)

4 الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (4/ 189)، بالاستفادة من المقال السابق.

المبحث السادس:

مثار التأثّر بالضُّغوط النفسية.

وتحت هذا المبحث ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: توضيح المقصود بالضغوط النفسية ومراتبها.

المطلب الثاني: تجليات تأثر الاستدلال المصلحي بالضغوط النفسية.

المطلب الثالث: مراتب تأثر الاستدلال المصلحي بالضغوط النفسية.

المطلَب الأوّل: المَقصُود بالضغوط النفسية ومرَاتبها

يُقصد بالضغوط النفسية ما يصدر عن النفس من عوارض تؤثر في نظَر صاحبها وتصوّره وتحليله وحكمه، فينحرف كل ذلك عن الواجب فيه من صحة التصور والعدل في الحكم.

والنفس البشرية خَلق مرهَف تتأثّر بالعوارض، وتنطبع بما حولها ولو مِن طَرف خَفيّ، انطباعا يظهر في تفكير صاحبها ونمَط تحلِيله، حتى في ضِمن نظره الشرعي كما سيتبيّن، لأنه لا ينفك عن بشريّته وعوارضها المؤقتة أو الممتدّة. وذلك ما يتسبّب في اختلال نظره أو تصوّره أو حكمه، باحتياط زائد أو تشدّد أو تساهل أو عجلة.

ويمكن قسمة هذه الضغوط على المفتي إلى مرتبتين: ضغوط نفسية مؤقتة وأخرى ممتدّة.

أما الضغوط النفسية المؤقتة: فكالغضب المزعج والفرح المفرط والخوف البالغ، ونحوه، فإن لكل ذلك تأثيرا في التشويش على المفتي في تصوره للنازلة أو تقديره للمصالح أو المفاسد أو موازنته بينها، ومن ثمّ تختلّ الثقة في صواب رأيه.

والأصل الشرعيّ في ذلك ما جاء عن النبي ﷺ مِن نهي القاضي أن يقضي وهو غَضبان[1]، والمفتي مثلُه[2]، والعلّة في ذلك التشويش الذي يُفسد تفكيره ويفقده التحقيق في أقوال الخصوم ومدارك ما ينبني عليه حكمه، قال المازري (ت 536): " قال الحُذَّاق من الأصوليين: إنّ هذا جار مجرى التنبيه بالشيء على ما في معناه، وَإنَّ المراد بذكر الغضب ها هنا العبارةُ عن كل حالة تقطَع الحاكم عن السَّدادِ وتمنع مِن استيفاء الاجتهاد، كالشّبَع المفرِط الموقِع في

1 رواه البخاري في كتاب الأحكام باب هل يَقضي القَاضي أو يُفتي وهُو غَضبان؟ برقم 7158، ومسلم في كتاب القضاء باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان برقم 1717.

2 كما في ترجمة البخاري السابقة للحديث، وانظر إعلام الموقعين لابن القيم (169/4)

القلق وجمود الفهم، وكالجوع المفرط المودي إلى مَوت الحسّ وانحلال الذهن، وكالرَّوع العظيم المشغل للنّفس المغيِّر للحس، وكالحزن الشديد المؤدي إلى نحو من ذلك، إلى غير ذلك مما يطول تعداده "[1].

فالإفتاء مثل ذلك تماما، وخاصة في القضايا ذات البعد المصلحيّ، لأن الإفتاء عموما يتطلّب بَعد الأهلية في النظر الشرعي استقصاءً لمدارك الأحكام المتعلّقة بالقضية المنظور فيها، وتفهُّما لمدلولاتها، وترجيحا بين ما تعارض منها، وقبلَ ذلك كلّه يتطلب تخليةَ النفس من مكدّرات الفهم ومعيقات الإنصاف ومزيغات القلوب، مع التحرّر من ضغط كل ضاغط.

وأما الضغوط النفسية الممتدّة: فأعني بها ما سببه النشأة الاجتماعية، أو المذهب السائد، أو ما ينشأ عن الأمزجة النفسية والصفات الجبلية، أو العداوات البينيّة، أو الأعراض الصحية، أو التزكية النفسية وتفاوت المراقبة والمحاسبة للنفس وما ينشأ عنه من التحوّط الزائد وسوء الظن بخلجات النفوس، فإن لها من التأثير ما لا ينكر، وقد يكون تأثيرها أبلغ مما الضغوط المؤقتة، لخفائها ولطف تسلّلها إلى النفس وقوة مفعولها وامتداده.

فإن الله تعالى جبل النفوس على صفات متفاوتة، فمنها العَبوس المقطِّب ومنها الظريف الفكِه، ومنها السهل الليّن ومنها المتحوّط المتشدّد، ومنها المضرَّس الذي حنّكته التجارب ومنها المتعجّل،[2] وكل ذلك له أثر في تفكير المفتي وتقليبه للمصالح وما يتعلق بها، أو في توجيه قراءته لمجريات الأحداث أو تشويه تصوّره لمكوناتها تشوُّها قد يفضي به إلى الغلط في الحكم عليها، فيتشدّد ويتحوّط في موضع الترخيص، أو يتساهل ويرّخص في موضع الحزم

---

1 المعلم بفوائد مسلم، المازري، ت: مُحَّد النيفر، الدار التونسية للنشر، تونس، ط 2، 1988م (2/ 405) وانظر شرح صحيح البخارى لابن بطال (8/ 226) وصحيح مسلم مع شرح النووي (12/ 15)

2 يُنظر في تفسير هذه الصفات وأنواعها وحكمتها: علم النفس الإسلامي لمعروف زريق، دار المعرفة، دمشق، 1408-1989م (ص 98)

والاحتياط، ويتعجل في موضع الأناة والتريّث، ويتحوّط في موضع اليقين، ويقطع في موضع الريبة.

ويعتبر واقع الصحابيّين الجليلين عبد الله بن عمر ﷺ وعبد الله بن عباس ﷺ بتشديد الأول وتحوّطه وتيسير الآخر ولينه نموذجا صادقا لتأثير الصفات الجبلية على الاختيارات الفقهية.[1]

ولعل مِن أبرز نماذج التأثيرات النفسية على المفتين في عصرنا في خصوص الاستدلالات المصلحية عقدة الانهزام أو الانبهار التي تولّدت جرّاء التفوّق الحضاري الغربي، وظهور الأثر "العلماني" على بعض التحليلات الفقهية[2]، فقد أصاب الأمّة المسلمة غزو عسكري غربي صاحَبَه تغلّب حضاريّ متغوّل يحمل فلسفة إلحادية للحياة مع تشويه وتقزيم و تجريم للدّين وتمجيد لمفاهيم كافرة فاجرة، براقة المظهر مشبوهة المخبر، كالحريات والمساواة والحقوق العامة، أدّى ذلك إلى ردّات فِعل غيرِ متزنة مِن أنصار الدّين ورُعاته، خاصة أوائل مَن وَاجه ذلك الهجوم على بيت الشريعة وأركانها.

وذلك كالمنافحة الغريبة عن إسقاط (حد الردة) من التراث الفقهي من بعض، أو تأويله من بعض، ورد (حدّ الرجم) من بعض آخرين، كما سيتبين في المطلب التالي.

---

1 يُنظر شواهد هذا التقابل بين اختيارات الصحابيين الجليلين في: البعد الزماني والمكاني وأثرهما في الفتوى، ليوسف بلمهدي، مؤسسة العصر للمنشورات الإسلامية، الجزائر، ط 2، 1424-2003م (ص 233) وما بعدها.

2 يُنظر الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ليوسف القرضاوي (ص 177)

المطلب الثاني: تجلّيات تأثر الاستدلال المصلحي بالضغوط النفسية.

أما الضغوط النفسية المؤقتة فتصوّرُ تأثيرها في الاستدلال المصلحي عسير، إذ هي حالات مؤقتة مِن التأثر بضغوط نفسية عارضة، كما سبق، كالغضب المشوّش والحُزن والفرح المفرطَين. فلم يظهر للباحث علاقة مباشرة مع الانحراف في الاستدلال المصلحي والغلط فيه.

وأما الضعوط النفسية الممتدة فيتجلّى التأثّرُ النفسيّ الخفيّ بها في جملة مِن مناهج الفتوى ومفرداتها، ترجع في أغلبها إلى الحالة النفسية المصدومة من التأثير والتفوق الحضاري للعالم الغربي، يمكن أن يذكر منها:

1- **المعالجة الفاسدة للفروع الفقهية المحرجة:** أمام الحضارة الغربية الطاغية وفلسفتها، كحدّ الردة ورجم المحصن وبعض قضايا المرأة، بتأويل ما لا يقبل التأويل، أو تقوية الأقوال الشاذة وخرق الإجماعات.

تأمّل مثلا معالجة حدّ "الرجم" في الإسلام، الذي يتعارَض تعارضا تامّا مع فلسفة حقوق الإنسان الغربيّة، التي تنصّ معاهداتها على تحريم أيّ عقوبة على الجسد مِن جَلد أو بتر عضو أو رجم،[1] فقد وصفَه بَعض المفتين بأنّه حكم يهوديّ عمل به

1 يُنظر الاستدلال الخاطئ بالقرآن والسنة على قضايا الحرية (ص 329)، وينظر: مقال (الأحكام الجنائية الشرعية والمواثيق الدولية) لحاكم المطيري، منشور في صفحته في 12-12-2001، على الرابط التالي: [http://www.dr-hakem.com/Portals/Content/?info=TlRZNUpsTjFZbEJoWjJVbU1RPT0rdQ]، ويراجع تقرير لجنة حقوق الإنسان في الدورة السادسة والخمسون، حول حالة حقوق الإنسان في جمهورية إيران الإسلامية (القرار 28/2000) الفقرة (ز) من المادة (4) في الرابط التالي: [http://hrlibrary.umn.edu/arab/COHR2000-28.htm]

النبيّ ﷺ برهة ثم نسخته آية الجلد في سورة النور، ووصَفه آخر بأنّه عقوبة تعزيريَّة راجعة إلى نظر الحاكم[1]، وكل ذلك تجاوزٌ للسنة الثابتة المحكمة والإجماع الذي حكاه غير واحد[2]، ولم يخالف فيه إلا الخوارج[3].

وفي مسألة نقاب المرأة التي أثارت زوابع فكرية لم تهدأ عقودا، يصرّح بعض من كان ينكر الدفاع عنه بأنّ مِن مقاصده " إعطاء صورة عملية للإسلام تُعجب الرائين " وهو كما ترى مقصد مصلحيّ مُشرق، ثم يصف المدافعين عن مشروعيته بأنهم " يتصرفون في قضايا المرأة كلها على نحو يهز الكيان الروحي والثقافي والاجتماعي لأمّة أكَلَها الجهل والاعوجاج لما حكمَت على المرأة بالموت الأدبيّ والعلمي" ويختم: " إننا قدمنا للإسلام صورا تثير الاشمئزاز "[4]، وهذا –والله أعلم– تأثّرٌ نفسيّ واضح بالنمط الغربي للنظر في دور المرأة وشكل مشاركتها في الحياة العامّة[5]، وإلاّ فما الذي يثير الاشمئزاز في النقاب ؟

---

1 الأول رأي الشيخ مُحَمَّد أبي زهرة رحمه الله نقله عنه القرضاوي في بعض حواراته، وذكر أنّه كان قبل سنتين من وفاته حيث جمعهما مؤتمر في ليبيا، والرأي الثاني رأي الشيخ القرضاوي نفسه صرّح به في ضمن تعليقه على رأي شيخه أبي زهرة، وذكر أنه عرضه على الشيخ في المؤتمر الذي جمعهما. التصريح في مقطع مرئي على قناة (اليوتيوب): [https://youtu.be/0C7cl_duVEk]

2 يُنظر مراتب الإجماع، لعلي بن أحمد ابن حزم، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت (ص 129) والأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، لمحمد بن إبراهيم ابن المنذر، ت: أبو حماد حنيف، دار طيبة، الرياض، ط 1، 1405-1985م (434/1) والإقناع في مسائل الإجماع، لابن القطان (255/2) والمغني لابن قدامة (35/9).

3 يُنظر الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف (1/ 434) والمغني (35/9).

4 السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث للشيخ مُحَمَّد الغزالي رحمه الله (ص 22).

5 جاء في مقدمة كتاب (حوار هادئ مع الغزالي) لسلمان العودة وهو يُعرّف بالغزالي: " أبرز القضايا التي يعالجها الشيخ: ..العناية بمسألة إيصال الإسلام إلى البشرية كلها شرقا وغربا والعمل على تحقيق مكاسب للدعوة الإسلامية في أوروبا وأمريكا.. وهذا همّ كبير يسيطر على المؤلف ويؤثر في كثير من آرائه وتوجهاته " (ص7).

بينما جعل بعضُهم " مِن مرجّحات بعض الآراء على بعض في عصرنا أن يكون الرأي في صف المرأة وإنصافها! وتمكينها مِن مزاولة حقوقها الفطرية والشرعية "[1]، وهو مرتكز يتناغم وضغوط الحضارة الغربية ونظرتها إلى الشكل المُرضي لإنصاف المرأة، وقد ذكره في سياق ترجيح قول الجمهور بندبيّة النقاب، بينما ضغوط الحياة العصرية لا ترضى إلا بأن تجعله تخلّفا ورجعية دون المباح، أشبه شيء بالمحرمات.

2- **التساهل في قبول كل ما يفِد منها ببادئ الرأي والنظر**: رضوخا لقهر الغلبة، أو حسنَ ظنّ في الوافد وغرورا بظواهر المصطلحات، دون تأمّل في مضامينها ولا تفتيش في مستنداتها الفلسفية، كالديمقراطية واللبرالية وما ترتب عليها من مفاهيم أو تطبيقات، كحقوق الإنسان وحرية الرأي والتعبير وتحرير المرأة والعناية بالأسرة والمجتمع المدني[2]، الذي بُنيَت مفاهيمه على فلسفة إلحادية تتلخّص في مركزية الإنسان في الكون ونفيِ الإيمان بالغيب كليّا، ويراد عولمته.

وليس المقصود إنكار كل تأثر بالواقع الوافد الجديد ولا المنعَ من أيّ اقتباس من نافع تلك الحضارات، إنما يكون التأثر محذورا إذا مسّ المفاهيم الشرعية الأساسية أو نقض الأصول القطعيّة، فأنكر ما هو ثابت ببرهان شرعيّ لأجل موافقة الفكر الغربي، أو تخفّف من المعايير الشرعية في الحكم بالحل أو الحرمة أو الصحة أو البطلان للغرض نفسه.

---

1 يُنظر: النقاب للمرأة بين القول ببدعيته والقول بوجوبه، للقرضاوي (ص 25) منشور في موقع الشيخ القرضاوي [https://qaradawi.github.io/niqab]

2 يُنظر هذه المصطلحات وغيرها وتوظيف الغرب لها في سياق مغالبته للمسلّمات الإسلامية في: المصطلحات الوافدة وأثرها على الهوية الإسلامية، لهيثم زعفان، مركز الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، ط 1، 1430-2009م.

ويمكن التمثيل لذلك بشعيرة "النهي عن المنكر" حين تعالَج من منطلق "مقتضَيات الحرية" سواء في الرأي والمعتقَد أو في التعبير عنه، فيتناولها بعضُ المفتين بنظرة غريبّة غرِيبة عن مقتضيات الإيمان بالخالق عز وجل، وينساق في تقرير بعض أحكامها ذاهلا عن الضوابط الشرعية المتعلقة بها والأصول الشرعية المبنية عليها، كالمسؤولية الشرعية في ضبط اللسان، ومشروعية النهي عن المنكر، الذي منه نشر الرأي الباطل والدعوة إليها.[1]

3- **التأثر بالوافد الغربي في تصوّر الواقع**: بما يؤثر على فهم المقررات الشرعية، أو التشكيك فيها، حتى قد يطعن في النص الثابت بسبب الواقع الغربي الباهر، كما وقع لبعض المفتين في موضوع (تولّي المرأة للمناصب السياسية)، فقد تداول الموضوعَ جماعة من الباحثين الشرعيّين في ظل الظهور السياسيّ للأحزاب ذات المرجعية الإسلامية، وما صاحبه مِن تنامي النقد حول حَجم المشاركة النسائية ونوعها في العمل السياسي لدى هذه الأحزاب، فما كان من بعض المنظّرين لهذه الأحزاب –وقد ظهَر عليه الأثر النفسيّ المذكور في زوايا الموضوع إلّا أنْ يطعن في المستند الشرعيّ لموضوع (تولِية المرأة) طعناً غيرَ علميّ ولا منهجِي لم يسبق إليه، أعني حديث أبي بكرة ﷺ مرفوعا: " لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة " الثابت في صحيح البخاري وغيره[2]، حيث طعن في عدالة راويه الصحابيّ أبي بكرة ﷺ، كما طعن في متن الحديث متأثرا بواقع تولّي بعض الغربيّات ونجاحهن في نظره[3]. وليس

---

1 يُنظر تفصيل ذلك والتمثيل لبعض الكتابات الإسلامية في ذلك في: الاستدلال الخاطئ بالقرآن والسنة على قضايا الحرية للحقيل ()

2 حديث أبي بكرة ﷺ رواه البخاري في كتاب المغازي، باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى برقم 4425.

3 في مقال: نظرة في الأدلة الشرعية حول مشاركة المرأة في الوظائف الرئاسية والمجالس النيابية ونحوها، د.مُحَمَّد سليمان الأشقر. جريدة الوطن الكويتية السبت 2004/5/29. نقلا عن الاستدلال الخاطئ بالكتاب والسنة على قضايا

الشأن في بحث صحة الحديث من عدمها[1]، ولا في ملاحظة هذا الواقع ومحاولة فهم الأخبار في ظلّه، فإنّ كلام النبيّ ﷺ حقّ ووحي لا يخالف الواقع أبدا، وإنما الشأن في اعتماد هذا المسلك في إبطال الأخبار الثابتة بالطرق المتِينة، كهذا الخبر. بل تمادى المنتقِد فاستدل على مخالفة الخبر للواقع بخبر (بلقيس) الوارد في القرآن الكريم فقال: " فأيّ ثناء أثناه الله تعالى على هذه المِلكة وعلى النجاح الذي وصلَت إليه بحنكتها ودهائها وحُسن تقديرها للأمور؟ حيث استطاعَت تجنيب قومها وبلادها من إفساد الجيوش الغازية[2] وإذلالهم لقومها "[3]، فكيف يُستدل بفعل مِلكةٍ في حال كفرها؟ في رد خبرٍ صحيح.

4- **التشدّد بالتورّع والمنع من كل وافد من الحضارة الغربية**، وهذا حصَل كثيرا في أوّل بزوغ هذه الحضارة على العالم الإسلامي، فتوقّف بعض المفتين في كثير من

الحرية للحقيل (ص 656)، والمقال بطوله منشور أيضا في الدفاع عن الصحابي أبي بكرة ومروياته والاستدلال لمنع ولاية النساء على الرجال، ضمن كتب ورسائل عبد المحسن بن حمد البدر، دار التوحيد للنشر، الرياض، ط 1، 1428 (400/7)

1 قد تلقّت الأمّة أحاديث صحيح البخاري بالقبول، يُنظر الباعث الحثيث إلى اختصار علوم الحديث لإسماعيل بن كثير، ت: ماهر الفحل، دار الميمان، الرياض، ط 1، 1434-2013م (ص 110)، ولم يمنع ذلك من انتقاد بعض الأئمة لبعض أحاديثه، ولكن الحيثيات التي تناولوها بالنقد لم يقع فيها شيء يتعلق بعدالة الصحابة، لسبق إجماع أهل العلم بعدالتهم، يُنظر التمهيد لابن عبد البر (47/22) وتدريب الراوي ي شرح تقريب النواوي، لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ت: نظر الفاريابي، مكتبة الكوثر، الرياض، ط 2، 1415(372/1) والإصابة في تمييز الصحابة، لأحمد بن علي ابن حجر، ت: علي عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1415 (162/1) والمنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، لمحمد بن إبراهيم ابن جماعة، ت: محيي الدين رمضان، دار الفكر، ط 2، 1986م (ص 112).

2 جاء في رسالة الدفاع عن الصحابي أبي بكرة ومروياته:" لا يصح هذا الإطلاق في كلامه، بل يتعيَّن تقييده بما يفيد أنَّ إفساد تلك الجيوش إنَّما كان في ظنِّها في أوَّل الأمر، لأنَّه لا يسوغ أن توصف جيوش سليمان عليه السلام بالإفساد" (7/ 423)

3 يُنظر المرجع السابق (403/7)

مخرجات تلك الحضارة مع ظهور منفعتها، حتى حرّم بعضهم الراديو والتلغراف[1] وغير ذلك، كلُّ ذلك رهبةً مِن مفاسد هذه الحضارة التي لا ثقةَ في مقاصِدها ولا طمأنينة إلى ما يصدر منها.

وفي كثير من نوازل عصرنا الحاضر يكفي عند بعض المفتين ان يكون الأمر غربي النشأة للمنع مِنه، كأنواع من عقود المعاملات وجملة من المخترعات وطرق الاستشفاء، فصار ذلك عنده من جملة أدلة التحريم،[2] مع أن هذا لا سند له في الشريعة إلا أن يكون الحذرَ من التشبه بالكافر، وهذا هنا غير سديد، فإنَّ صاحبَ الشرع ﷺ الذي كان ينهى عن التشبه بالكافر ويأمر بالتميّز عنه لم يمتنع أن يستفيد مما عنده حيث لا مفسدة فيه على دين المسلمين ودنياهم، كما حصل من خدعة الخندق في غزوة الأحزاب مثلا.

قال ابن تيمية (ت 728) في الانتفاع بآثار الكفار في أمور الدنيا: " فهذا جائز، كما يجوز السكنى في ديارهم ولبس ثيابهم وسلاحهم، وكما تجوز معاملتهم على الأرض، كما عامل النبي ﷺ يهود خيبر وكما استأجر النبي ﷺ هو وأبو بكر لما خرجا من مكة مهاجرَين ابنَ أريقط هاديا خرِّيتا.. " إلى أن قال: " فأخذُ علم الطّب مِن كتبهم مثلُ الاستدلال بالكافر على الطريق واستطبابه، بل هذا أحسن، لأن كتبَهم لم يكتبوها لمعيَّن مِن المسلمين حتى تدخل فيها الخيانة، ليس هناك

1 يُنظر القصة في: جزيرة العرب في القرن العشرين، لحافظ وهبة (ص 293).

2 كما نجده في تقرير بعض من يمنع نقل الأعضاء البشرية للاستشفاء، انظر مثلا: تنبيه أهل الإسلام بأن نقل العضو حرام، لعبد الله بن مُحَمَّد الغماري، ت: أحمد صفوت، مكتبة القاهرة، ط 1/ 1417-1997 (ص 9)

حاجة إلى أحد منهم بالخيانة بل هي مجرد انتفاع بآثارهم كالملابس والمساكن والمزارع والسلاح ونحو ذلك "[1].

وقد يكون مصدر هذا التأثّر في بعض المفتين مجردَ وساوس وهواجس من السير خلف مخرجَات الحضارة الغربية، ولو في الشيء الذي منفعته ظاهرة، والحاجة إليه مبرّرة[2].

كما تراه في قضايا المرأة خصوصا، لتعلقها بالعرض وصيانته، حتى مَنع بعضهم مِن تعليمها في المدارس، حماية وصيانة لها[3] دون موازنة ذلك بمفاسد تجهيلها، ومعلوم أن كثيرا من الحقوق المشروعة للمرأة أو للرجل قد تكون محفوفة بمخاطر أو هواجس، وما لم تساو تلك المصالحَ أو تغالبْها فالشريعة لا تمنع منها. قال القرافيّ (ت 684) في قاعدة ما لا يسد مِن الذرائع: " وقِسم أجمعَت الأمة على عدم منعه وأنه ذريعة لا تُسدّ ووسيلة لا تحسَم، كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر فإنه لم يقل به أحد وكالمنع من المجاورة في البيوت خشية الزنى"[4] وسيأتي مزيد بيان له في مثار الأخذ بالاحتياط بإطلاق. والمقصود هنا التنبيه إلى الجانب النفسي الضاغط على المفتي في هذا المثار.

---

1 مجموع فتاوى ابن تيمية (4/ 115)

2 يُنظر في فكرة الإفادة من الغرب ومجالها: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية لأبي الحسن علي الندوي، دار القلم، الكويت، ط 4، 1403-1983م (ص 214)

3 تجديد الفكر الديني في مسألة المرأة، لزكي الميلاد (ص 60) وراجع في واقع المرأة في العالم الإسلامي في شأن التعليم خاصة وذرائعه: مقال (المرأة المسلمة في الجزائر) في آثار الإمام مُحَمَّد البشير الإبراهيمي، ت: أحمد طالب الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط 1، 1997 (4/ 262).

4 الفروق للقرافي (2/ 32) وانظر شرح تنقيح الفصول (ص: 448)

المطلب الثالث: مراتب تأثّر الاستدلال المصلحي بالضغوط النفسية.

ما تقدم لا يعني أن التأثّر بالضغوط النفسية ممنوع كلّه، فإنه لا تكليف على النفس فوق وسعها، ولا يلزم من تأثر المفتي بشيء من ذلك غلطُه في حكمه، سواء في ذلك الضغوط النفسية المؤقتة أو الممتدة.

أما الضغوط المؤقتة فقد صحّ عند الجمهور القضاء في حالة الغضب إذا وافق الحقّ،[1] مستدلّين بقضاء النبيّ ﷺ في قصّة الزبير بن العوام ﷺ،[2] وفي قصة تطليق ابن عمر ﷺ امرأته في حيضها[3]، ومثلها إفتاؤه ﷺ في قصة معاذ ﷺ في تطويله العشاء[4].

وذكر ابن المنيّر (ت 683) وجها آخر للغضب المحذور في القضاء والفتوى، وهو " أن يقال: إن غضب للحق فَلا يمنعهُ ذلك من القَضاء مثل غضَبه ﷺ -يعني ما سبق-، وَإن غضب غَضبا معتَادا دنيوياً فهذا هو المانع ".[5] وكأن البخاري (ت 256) يشير إلى هذا

1 يُنظر فتح الباري لابن حجر (138/13)

2 رواه البخاري في كتاب الصلح باب إذا أشار الإمام بالصلح فأبى، حكم عليه بالحكم البين برقم: 2708، ومسلم في كتاب الفضائل باب وجوب اتباعه ﷺ برقم 129

3 رواه البخاري في كتاب الطلاق باب إذا طلقت الحائض تعتد بذلك الطلاق برقم 5225، ومسلم في كتاب الطلاق باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها، وأنه لو خالف وقع الطلاق، ويؤمر برجعتها برقم 1471

4 رواه البخاري في كتاب الأذان باب من شكا إمامه إذا طوّل برقم 704، ومسلم في كتاب الصلاة باب القراءة في العشاء برقم 465

5 المتواري على أبواب البخاري (ص: 326)

التفصيل حين جعل ترجمة حديث النهي عن القضاء في الغضب بصيغة الاستفهام[1]، ليستوعب الحالات، وأسنَد تحتَ الترجمة تلك الأقضية النبويّة المذكورة مع حديث النهي.[2]

وأما الضغوط الممتدة فيمكن الاستئناس لإقرارها بتباين موقفي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما من أسرى بدر، ففي صحيح مسلم: قال ابن عباس ﷺ: فلما أسَروا الأسارى قال رسول الله ﷺ لأبي بكر وعمر: "ما ترون في هؤلاء الأسارى؟" فقال أبو بكر: يا نبي الله، هم بنو العم والعشيرة، أرى أن تأخذ منهم فدية فتكون لنا قوة على الكفار، فعسى الله أن يهديهم للإسلام، فقال رسول الله ﷺ: " ما ترى يا ابن الخطاب؟ " قلت: لا والله يا رسول الله، ما أرى الذي رأى أبو بكر، ولكني أرى أن تمكّننا فنضرب أعناقهم،.. فإنّ هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها[3]، ولا يخفى تأثر كل منهما بطبعه.

فبيّن كل منهما وجهَ المصلحة في رأيه، وقد أقرّ النبي ﷺ اجتهادهما، ولم يعِب من ذلك شيئا،[4] وعمل بما رآه من موافقة أبي بكر ﷺ، لما فيه من مصلحتَي صلة الرحم واليسر بالمسلمين لحاجتهم إلى المال، بينما نزل القرآن بموافقَة عمر ﷺ أخذا بالحزم في قطع دابر صناديد المشركين، فهو مقتضى سياسيّ أمنيّ أهم مِن المقتضى الاقتصادي في قبول الفداء،[5]

---

1 يُنظر صحيح البخاري كتاب القضاء، باب هل يقضى القَاضِي أو يُفتى وهو غضبان؟ (65/9)

2 يُنظر المتواري على تراجم أبواب البخاري لأحمد بن مُحَمَّد ابن المنيّر الإسكندراني، ت: صلاح الدين مقبول، مكتبة المعلا، الكويت، ط 1، 1407-1987م (ص 326)

3 رواه مسلم في كتاب الجهاد والسير باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر، وإباحة الغنائم برقم 1763

4 بل مدحهما وشبّههما بالأنبياء، كما جاء في تتمة القصة من قوله ﷺ: " إن مثَلك يا أبا بكر كمثل إبراهيم قال: {فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} أو كمثل عيسى قال: {إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} وإن مثلك يا عمر كمثل نوح قال: {لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا}" وقال ﷺ: " مثلك يا عمر كمثل موسى قال: {وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ}"، وسيأتي تخريجه بعد هامشين. يُنظر منهاج السنة النبوية لأحمد ابن تيمية (6/ 128).

5 كما أشار إليه العلامة ابن عاشور في تعليقه على القصة في التحرير والتنوير (75/10)

فتأمّل كيف اختلف جوابهما باختلاف شخصيتهما ونفسيتهما المعهودة، أعني اللين والرقة في أبي بكر ﷺ والشدة والصرامة في عمر ﷺ، دون أن يؤثر ذلك في النظر الشرعي؟ إذ قد أبدى كل منهما مستندا شرعيا استصلاحيا. ومما يدل على عذر الشيخين في تأثّرهما بخصوصيّة كل منهما ما جاء في رواية أحمد للقصة، ففيها قول النبي ﷺ لهما: "إنّ الله ليُلِين قلوب رجال **فيه** حتى تكون ألينَ من اللبَن، وإن الله ليشُدُّ قلوب رجال فيه حتى تكون أشدَّ من الحجارة "[1]، فقوله ﷺ: " فيه" يعني: في الله، أي فِي شأنه والتقرّب إليه، يريد أنّ مقصود كل منهما كان رضوان الله تعالى، سواء من قصدَه باللطف واللين ومَن قصدَه بالشدة.[2]

ومثل ذلك ما وقع من اختلاف في وجهة نظر الخليفتين أبي بكر ﷺ وعمر ﷺ في خصوص العطاء من الفيء هل يسوّى فيه بين أصحابه كما هو اختيار أبي بكر ﷺ؟ أم يراعى فضلُ السابقة في الإسلام كما هو اختيار عمر ﷺ؟[3]

قال أبو حامد الغزالي (ت 505) معلّقا على ذلك مشيرا إلى التأثر بالمكونات النفسيّة للشيخين: " وذلك لاختلاف أحوالهما، فمَن خُلِق خِلقة أبي بكر في غلبة التألُّه وتجريد النظَر في الآخرة غلَب على ظنه لا محالة ما ظنّه أبو بكر ولم ينقدح في نفسه إلا ذلك، ومَن خلقَه

1 رواه أحمد في المسند عن ابن مسعود برقم 3632 وفي إسناده انقطاع بين أبي عبيدة وأبيه ابن مسعود. ذكره الهيثمي وزاد: " ولكن رجاله ثقات " يُنظر مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (6/ 87)، ومثله في الطبري في تفسير الآية، يُنظر جامع البيان (11/ 274).

2 راجع تعليق محققي مسند أحمد على هذه العبارة (6/ 142)

3 يُنظر رأي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما في ذلك في الأموال للقاسم بن سلام (ص 335)، ومسند البزار أو البحر الزخار، لأحمد بن عمر البزار، ت: محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط 1، 1409-1989م (1/ 407) بالاستفادة من المسائل التي حكي فيها رجوع الصحابة، لخالد بابطين، دار ابن القيم، الرياض، ط 2، 1434-2013م

اللهُ خِلقة عمر وعلى حالته وسجيّته في الالتفات إلى السياسة ورعاية مصالح الخلق وضبطِهم وتحريك دواعيهم للخير فلا بد أن تميل نفسُه إلى ما مال إليه عمر "[1].

1 المستصفى للغزالي (412/2)

المبحث السابع:

مثار التأثّر بالضغوط الخارجية.

وتحت هذا المبحث ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المقصودُ بالضغوط الخارجية وبيانُ خطرها على الاستدلال المصلحي.

المطلب الثاني: أمارات الضغوط الخارجية على المستدل بالمصلحة.

المطلب الثالث: طريق التوقّي من الضغوط الخارجية في الاستدلال المصلحي.

المطلب الأول: المقصودُ بالضغوط الخارجية وبيانُ خطرها على الاستدلال المصلحي.

لما كان المفتي والعالم المتكلّم باسم الشريعة ذا تأثير ظاهر وإقناع نافذ في الجماهير المسلمة كان بلا شك هدفا لضغوط أصحاب النفوذ والمصالح باستمرار.

ويقصد بالضغوط الخارجية هنا ما يقابل الضغوط النفسية السابق ذكرها، مما يصدر غالبا من سلطة مستعلية، سواء في شكل قوّة راهبة أو مغرية ناعمة، ما دامت تضغط على المستدل في نظره وتقديره، حين يراعيها لينال خيرها أو يتّقي شرها، وسواء كان مصدر هذه الضغوط صاحب منصب سياسي من رئيس أو ملك أو أمير أو وزير، أو منصب أمنيّ، فالكل يملك قوة وأساليب مختلفة للضغط على أصحاب الكلمة والفكر والتأثير في المجتمعات.

والعالِم إذا كان مضغوطا عليه فقد زهقَت روحُه العلمية، والمفتي متى صاحب فتواه ضغطٌ مِن صاحب نفوذ سلطويّ أو ماليّ أو إعلاميّ اختل نظره، لأن سلطة العالِم العليا هي أدلّته وفهمه لها.

ولذلك وجب أن يتحرّر المفتي مِن كل ضغط يقيّد من نزاهته في تبنّي ما يراه من اجتهاده، منتصبا لقول الحق الذي توصّل إليه، لا يخاف في الله لومة لائم، مقتديا برسل الله {ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخۡشَوۡنَهُۥ وَلَا يَخۡشَوۡنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَ} [الأحزاب: 39] أي: لا تمنعهم سطوة أحد عن إبلاغ رسالات الله، لأنهم تيّقنوا أنه " لا يصيب أحدا ضرر ولا محذور ولا

مكروه إلا بتقديره، فيفردونه بالخشية إذ علموا أنه لا شيء لأحد من دونه "[1]، وأن يكون حافظا لعهد رسول الله ﷺ لأصحابه وأمته من بعدهم أن يقولوا بالحق أينما كانوا لا يخافون في الله لومة لائم[2].

فإن كان المفتي من الرسميّين الذين تعيّنُهم الجهة الحاكمة فهي أمارة ظاهرة على الضغوط والإملاء الدائم إلا من عصَم الله تعالى، فإن أصحاب السلطة إنما يعيّنون غالبا من المفتين من يبرّر أعمالهم، لا ليسدّد نظرَهم أو يصوّب أخطاءهم، ومِن ثم حذّر جماعة من صلحاء المفتين من هذه المناصب واجتنبوها.[3]

ومتى علم المفتي أن المستفتي لا يستفتِيه طلبا للحق الذي معه بل يريد تبرير ما فعله أو ما يريد فعلَه لم يلزمه جوابُه أصلا، حاكما كان أو محكوما، بل متى أمكنه الفرار من جوابه وجب عليه، لئلا يكون تُكأة له في باطله.

قال ابن تيمية (ت 728) في هذا الصنف من المستفتين: " أنا مخيّر بين إفتاء هؤلاء وتركهم، فإنهم لا يستفتون للدِّين، بل لوصولهم إلى أغراضهم حيث كانَت، ولو وجدوها عند غيري لم يجيئوا إليّ.. وقد قال الله تعالى لنبيه ﷺ في حق من جاءه يتحاكم إليه لأجل غرضه

1 لطائف الإشارات لعبد الكريم بن هوازن القشيري، ت: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط 3، 2000م (3/ 164) وانظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير (492/3)

2 كما جاء في حديث عبادة بن الصامت ﷺ في صحيح البخاري كتاب الأحكام باب كيف يبايع الناس الإمام، برقم 7199.

3 قد سبق شيء من هذا في أسباب مثار اتباع الهوى (ص 155)

لا لالتزامه لدينه من أهل الكتاب: {فَإِن جَآءُوكَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ أَوۡ أَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡۖ وَإِن تُعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيۡـٔٗا } [المائدة:5] فهؤلاء لمّا لم يلتزموا لدينه لم يلزمه الحكم بينهم "[1].

ولذلك كان كثير من العلماء مِن قديم يتنزَّهون عن أعطيات الحكّام وامتيازاتهم، حتى لا تركبهم منّتهم أو يُستدرَجوا لموافقة ما عند الحكّام من باطل، ويتنزّهون عن تولّي مناصب الإفتاء والقضاء، حماية لدينهم ومجانبة لباطل الحكام، كما نقل عن الإمام أبي حنيفة (ت 150) رحمه الله أنه طلب للقضاء في خلافة المنصور فامتنع، فقال له الخليفة المنصور: أترغب عما نحن فيه؟ فقال: لا أصلُح للقضاء، قال له: كذبتَ! فقال الإمام: " قد حكم عليّ أمير المؤمنين أني لا أصلح، لأنه نسبني إلى الكذب، فإن كنت كاذبا فلا أصلُح، وإن كنت صادقا فقد أخبرتك أني لا أصلح "، فحبسَه المنصور! وتحمّل الإمامُ في ذلك بلاء عظيما، فقد روي عنه أيضا أن ابنَ هبيرة أمير العراق لما بلغه أن أبا حنيفة حلف أنه لا يتولى القضاء قال: يعارض يميني بيمينه؟! فأمر به فضرب عشرين سوطا على رأسه، فأصبح في السجن وقد انتفخ رأسه ووجهُه من الضرب، وقيل: حملت إليه عشرة آلاف فوضعَت له في الدار، فاغتمّ ولم ينطق ومكثت تلك البَدرة[2] في مكانها، فلما مات أبو حنيفة حملها ولده حمّاد إلى الذي جاء بها فقال: هذه وديعتك، فنظر إليه وقال: رحم الله أباك! لقد شح على دينه إذ شحّت به أنفس أقوام.[3] فهذا الإمام لم يغيّره ترهيب ولا ترغيب، رحمه الله.

---

1 نقله عنه ابن القيم في إعلام الموقعين عن رب العالمين (4/ 200)، وفي الموافقات للشاطبي نحو هذا التقرير في أحكام السؤال والجواب من لواحق الاجتهاد (231/4)

2 البَدرَة: كيس المال. يُنظر لسان العرب مادة (بدر).

3 مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه، لمحمد بن أحمد الذهبي، ت: مُحَمَّد الكوثري وأبو الوفاء الأفغاني، لجنة إحياء المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط 3، 1408 (ص 26)

المطلب الثاني: أمارات الضغوط الخارجية على المستدل بالمصلحة

الضغط الخارجي على المستدل بالمصلحة قد يكون مباشرا وغير مباشر.

أما الضغط المباشر فقد يكون بالإغراء بالمنصب والحظوة عند الحاكم أو من غيره من الهيئات المحلية أو العالمية أو غيرها، وقد يكون الضغط بالترهيب والتخويف.

فإن كان بالإغراء فقبول المفتي له أمر ممقوت، فإنه من إعانة الظالم على ظلمه وتصديقه عليه، ولكنه واقع، قد أخبر النبيّ ﷺ بوقوعه وحذّر أمته من خطر هذا الصنف من العلماء، فقال: " يكون أمراء تغشاهم غَواش –أو حواش[1]– من الناس، يكذبون ويظلمون، فمن دخل عليهم فصدّقهم بكذبهم وأعانهم على ظلمهم فليس منّي ولست منه، ومن لم يدخل عليهم ولم يصدقهم بكذبهم ولم يعنهم على ظلمهم فهو مني وأنا منه "[2]، ولذلك قيّد الفقهاء جواز الدخول على الأمراء بالقدرة على إنكار منكرهم، قال ابن بطال (ت 449): " وإن علم أنه لا يقدر على نصحهم فلا يدخل عليهم، فإنه يغشّهم ويزيدهم فتنة ويذهب دينه معهم، وقد قال الفضيل بن عياض: ربما دخل العالم على المِلك ومعه شيء من دينه فيخرج وليس معه شيء، قيل له: وكيف ذلك؟ قال: يصدّقه فى كذبه، ويمدحُه في وجهه "[3].

1 قال السندي: قوله: "غواش أو حواش": يريد أراذلهم. يُنظر تعليق محققي المسند (288/17)

2 رواه بهذا اللفظ أحمد في المسند برقم: 11192. وصحّحه ابن حبان (335/1)، يُنظر تعليق شعيب الأرناؤوط على المسند (287/17) والألباني على صحيح الترغيب والترهيب (269/2). وروى نحوه الترمذي برقم 2259 والنسائي برقم 4207.

3 شرح صحيح البخارى لابن بطال (131/1)

وإن كان الضغط المباشر بالترهيب والتخويف، وهو مِن مفردات الإكراه الفعليّ على الفتوى، فبطلان فتواه أظهر، وقد اتفَق الفقهاء على صحّة الإكراه في الأقوال كلّها،[1] أي رفع المؤاخذة بالأقوال متى كان الإكراه قائما، والفتوى قول، ولكن متى زال الإكراه وأمكَن العالمَ بيانُ ما أكره على كتمه أو على قول خلافه وجب المبادرَة بالبيان، لئلا يغشَّ الناس في دينهم، وعذره عند ربّه تعالى.

وأمّا الضغط غير مباشر فهو الذي قد يخفى أمره، فلا يُدرى هل ذلك قول المفتي رغبة أم أنه مضغوط عليه؟ ويمكن رصد أمارات وقرائن تدل على الضغط عليه، منها:

- الواقع المحيط بصدور الفتوى، أو سياقها الزماني، كالذي يقصّه علينا من عايش استصدار فتوى (شهادات الاستثمار)[2]، وحكى ما دار بينَه وبين المفتي من نقاش في مناسبات سبقت تلك الفتوى يدل على أن المفتي كان مضغوطا عليه في إصدارها، لما سبَق إعلانها مِن تردّد في تبنّي الفتوى واضطراب في شأنها، بل قد وعد المفتي بأنه لن يصدر فتوى بشأنها إلا بعد مشورتهم.[3] حتى فوجئ الناس بإعلان (الجرائد المصرية) عن فتوى (دار الإفتاء المصرية) وقد صدّرت الخبر وشهّرت به.[4]

- اختلاف فتواه قبل الضغط وبعده، كالذي حصل لشيخ (الأزهر) بخصوص (شهادات الاستثمار) فقد نُقلت له فتوى قبل فتواه بإباحتها بأشهر، وكان جوابه بالمنع واضحا ومدعما بالأدلة، مع الترهيب من الربا والنصيحة للمستفتي بقوله: "

---

1 يُنظر الإقناع في مسائل الإجماع لابن القطان (272/2)

2 هو الدكتور يوسف القرضاوي، وكان صديق المفتي، يُنظر فوائد البنوك الربوية هي الربا الحرام (ص 81) وما بعدها.

3 المصدر السابق ص 81 و82

4 كما في جريدة الأهرام المصرية الصادرة في 1989/9/8.انظر المصدر السابق (ص 82)

وننصَح كل مسلم بأن يتحرّى الطريق الحلال لاستثمار ماله والبعد عن كل ما فيه شبهة حرام لأنه مسؤول يوم القيامة عن ماله من أين اكتسبه وفيما أنفقه "[1]، فهذه الفتوى هي المعهودة من مثل مقامه، تشم منها رائحة العلم والخشية، بخلاف الفتوى اللاحقة المثيرة للريبة، ولذلك قال القرضاوي متعجّبا: " ما الذي جدّ خلال الأشهر القليلة في الدنيا حتى غيّر المفتي فتواه تغييرا كليا؟ " ثم أشار إلى ما يمكن أن يكون تعرّض له المفتي من ضغوط من الحكومة حين قال متسائلا: " ماذا يصنع المسلم إذا تضاربت أمامه الفتاوي؟ أيأخذ برأي المحرمين أم المحللين؟ أيأخذ برأي المفتين السابقين[2] أم برأي المفتي الحاليّ؟ بل أيأخذ برأي المفتي الحالي نفسه في فبراير 1989 أم برأيه في سبتمبر 1989؟ وبعبارة أخرى: أيأخذ برأي المفتي الحرّ أم برأي المفتي المضغوط عليه؟ "[3].

- صدور فتواه بعد حصول الأمر مِن الجهة الضاغطة، فتكون تبريرا لا إفتاء، فإن الأصل أن المستفتي –حاكما كان أو محكوما– لا يُقدم على العمل حتى يفتيه مفتيه، أما أن يختار موقفا ثم يستصدر من المفتي ما يؤيده فما أبعد الفتوى حينئذ عن الصحة والإقناع.

ويمكن التمثيل لهذا النوع من الضغوط بالفتاوى الصادرة بجواز مقاطعة وحصار دولة (قطر)[4]، فهو وإن كان قرارا سياسيا غير أنّ هيئات شرعية في بعض البلدان المقاطِعة

---

1 يُنظر الفتوى بنصها في فوائد البنوك هي الربا الحرام للقرضاوي (ص 89)

2 قد كان المفتي السابق جاد الحق علي جاد الحق أفتى في النازلة نفسها بالتحريم يُنظر فتاوى دار الإفتاء المصرية (127/6) وفوائد البنوك هي الربا المحرم (ص 87)

3 فوائد البنوك هي الربا الحرام للقرضاوي (ص 112).

4 على خلفية اتهامها لها بدعم "الإرهاب" الذي لم يحسم له معنى يمكن بناء أحكام عليه، وتبع ذلك قرارات متسارعة بالضغط عليها على أصعِدة مختلفة سياسية واقتصادية وإعلامية، وصل إلى حد تجريم التعاطف مع "قطر"

استحسنت تلك المقاطعة بدعوى أنها لمصلحة أمن تلك الدول[1]، وهو تصريح يُعدّ فتوى في حكم ما حدث، بينما عدّت هيئة علمية أخرى هذه المقاطعة محرّمة شرعا بالأدلّة التي تأمر بالأخوة بين المسلمين والتعاون بينهم وتحرّم التقاطع والتدابر.[2]

وممّا يؤكد احتمالية الضغوط السياسية على الرأيَين المتقابلَين في هذه القضية أن كلا الجهتين تابعتان لسلطة لها دور في المقاطعة[3]، لكن الفتوى الرافضة للحصار أقرب إلى القواعد المصلحية الطافحة بها شريعتنا.

المطلب الثالث: طريق التوقّي من الضغوط الخارجية في الاستدلال المصلحي

السبل المثلى لتوقّي الضغوط الخارجية على المستدل بالمصلحة، خاصة في القضايا العامة الخطر، يمكن تبيّنها مِن خلال مستوَيي الاجتهاد المصلحي الفردي والجماعي:

والمعاقبة عليه بغرامات كبيرة وسجن سنين! يُنظر: الأزمة الدبلوماسية مع قطر 2017–18 في موقع ويكيبيديا [https://goo.gl/toRm1c]. وانظر الخبر في موقع وكالة الأنباء السعودية [https://goo.gl/BvPqCs]

1 قالت هيئة كبار العلماء السعودية تعليقا على قرارا المقاطعة: " ونحن مع ولاة أمرنا في كلّ ما يرونه **مصلحة** للبلاد والعباد، وهذا مقتضى البيعة الشرعيّة " يُنظر: البيان في صفحة حساب " هيئة كبار العلماء " في (التويتر) ليوم 12-6-2017م: [https://goo.gl/YxWE23] كما جاء في بيان هيئة الإفتاء في الأزهر تأكيد تأييده " ودَعمه للموقف العربي المشترك في قراره بمقاطعة الأنظمة التي تقوم بدعم الإرهاب.. " البيان منشور في موقع بوابة الأزهر في 6-6-2017م [https://goo.gl/fq1ogV].

2 هي هيئة الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، وقد جاء بيانها على موقعها على الشبكة في 12-6-2017م [http://www.iumsonline.org/ar/ContentDetails.aspx?ID=7029]

3 فهيئة كبار العلماء والأزهر تابعان لدولتيهما المشاركتين في المقاطعة كمؤسستين دينيتين رسميتين فيهما، والاتحاد العالمي لعلماء المسلمين يتخذ من الدولة المقاطَعة مقرّا له.

- أما على مستوى الاجتهاد الفردي فعلى العالم المستدل بالمصلحة أن ينأى بنفسه عن مناصب الضغط ما استطاع، بأن يحفظ نفسه من الحاجة إلى غيره سواء في مال أو منصب، حتى لا يمضغه الوجهاء وذوو السلطة، وفرض كفايته من بيت المال ليس بموجب للضغط عليه، فإن ذلك حقه، وهي سنّة الحكام والأئمة الراشدين، لكن ما وراء ذلك من الأعطيات، وقد كتب عمر بن عبد العزيز رحمه الله إلى واليه بحمص: " انظر إلى القوم الذين نصبوا أنفسهم للفقه وحبسوها في المسجد عن طلب الدنيا، فأعط كل رجل منهم مائة دينار يستعينون بها على ما هم عليه من بيت مال المسلمين "[1]، وبعد ذلك على المفتي أن يستحضر مقام الفتوى، وموقفه أمام ملك الملوك ورب العالمين، لا شيء مثل هذا يقي العالم من التأثر بالضغوط الخارجية، وأن يقوي قلبه أمام رهبة المتسلطين، ويستحضر مشاهد السابقين من العلماء في قوة مواقفهم وشدة ثباتهم على الحق الذي يعتقدونه، فإن الاستناد إلى المصلحة في دين الله شائك وزلق، ويرجع إلى تقدير العالم ونظره في الملابسات والمآلات، ولا يمكن القطع بالحكم على المفتي بقصده الباطل أو تأثره بضغط إذا ذكر المصلحة واستند إليها، ما دام ذا أهلية، كما سبق في شرط الأهلية في الاستدلال بالمصلحة، فلم يبق إلا أن يتقي الله ربه في ما ينسبه إلى دينه من الحلال والحرام بناء على مصالح يدعيها قد تكون أمليت عليه أو تحرف تنظره فيها بسبب الضغوط.

- وأما على مستوى الاجتهاد الجماعي فبتين أنّه أخطر وأضرّ، لأن نظر عامّة المسلمين وخاصتهم إلى الفتوى الجماعيّة نظر ركون واطمئنان، والحل الأمثل هو في تكوين هيئات إفتاء عالمية أو إقليمية مستقلّة ما أمكن، لكي " تقدم عرضاً محايِداً بالآراء

1 رواه الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه (2/ 347)

المختلفة بنزاهة تامّة، لتخليص الفتوى من التلوين الذي يحدثه كونها ضمن إطار سياسيّ أو مذهبي أو إقليمي محدّد "[1].

وذلك لأن انتساب هذه الهيئات الإفتائية إلى كيانات سياسية بالإنشاء أو التمويل أو الإقامة يفرز شيئا من الضغوط، فإنّ سياسات البلاد الحاضنة لتلك المجامع تتغيّر، وتوجهاتها تتقلّب، بمؤثرات داخلية أو توازنات إقليمية أو دولية، فإذا لم يكن لهذه المجامع استقلالية حقيقية تأثّرت بتلك السياسات بلا شك.

ومع ذلك يمكن أن يميَّز بين مجموعتين من الفتاوى المصلحية الصادرة عن هذه المجامع:

فما كان منها متعلّقا بالشؤون الخاصة للأفراد، فيبعد أن يكون محلّ ضغوط المتنفّذين.

وما كان من قضايا الشأن العام التي يكون للجهة الحاضنة فيها مصالح فهي التي يمكن أن يحصل فيها توجيه وضغوط على أعضاء تلك المجامع لتبنّي الرأي الموافق لتوجهاتهم.

ويمكن تأمّل الفتويين المتقابلتين بخصوص المثال السابق (حصار أو مقاطعة دولة قطر) لفهم احتمال التأثر والتأثير فيهما، ففي كلاَ الهيئتين مجموعة مِن الفقهاء كان بعضهم يزكّي بعضا، بل كانوا مجتمعين في هيئات شرعية أخرى لفترة سابقة[2]، وفي كلا

---

11 يُنظر الفتاوى المباشرة في وسائل الإعلام، للدكتور علي القره داغي في موقعه[https://goo.gl/LCPrQZ]

2 حيث كان رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين الشيخ يوسف القرضاوي عضوا في مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي التي مقرها مكة المكرمة، حتى تاريخ إنهاء الرابطة لعضويته أثرا لأزمة مقاطعة أو حصار (دولة قطر) التي يقيم بها، يُنظر بيان الرابطة في صفحتها على تويتر:[https://goo.gl/G4E5SG] كما قد نال القرضاوي قبلا جائزة الملك فيصل العالمية لسنة 1414- 1994م عرفانا بجهوده في خدمة الإسلام، يُنظر موقع جائزة الملك فيصل على الشبكة [https://goo.gl/yNBNDN]

الفتويين ارتباط الحكم بالمصالح التي جاءت الشريعة برعايتها والمفاسد التي جاءت بالنهي عنها.

نقرأ في إحداهما: " ونحن مع ولاة أمرنا في كلّ ما يرَونه **مصلحة** للبلاد والعباد "[1]، ونقرأ في الفتوى المقابلة: " الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين يدعو إلى تغليب لغة العقل والحكمة **والمصلحة** العليا للمنطقة "[2].

وليس هذا تهمة لأحد الطرفين بالتأثر والخضوع للضغوط، لكن الملاحِظ للوضع والقرائن لا يمكنه دفعُ هذا الشعور.[3]

1 يُنظر بيان "هيئة كبار العلماء" السعودية في (التويتر) يوم12-6-2017م [https://goo.gl/yV1TSs]

2 يُنظر بيان الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين على موقعها يوم 12-6-2017م [https://goo.gl/5TRie9]

3 هذا وقد اطلعت بعد كتابة ما تقدم على نفي رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين الدكتور أحمد الريسوني أن يكون على الاتحاد أيّ تدخل من أية دولة، يُنظر تصريحه في موقع الاتحاد على الشبكة: [https://goo.gl/ftx1xt]

الفَصل الثالث:

المثاراتُ الموضُوعيّة للغلَط في الاستِدلال المَصلَحِيّ

تمهيد:

المقصود بالمثارات الموضوعية للغلط : ما تعلق بعملية الاستدلال نفسها، مِن حيث المنهج المتّبع في اعتبار المصلحة ومراعاة ضوابطها، والموازنة بينها وبين المفاسد ونحو ذلك، وكل ما تعلق بنظر المستدل إلى المصلحة في استدلاله، وقد أمكن تعداد ستة مثارات، تتضمنها المباحث التالية :

المبحث الأول: مثار الغفلة عن النظر في المآلات.

المبحث الثاني: مثار التيسير غير المنضبط.

المبحث الثالث: مثار الغلوّ في الاحتياط.

المبحث الرابع: مثار الغلو في سدّ الذرائع.

المبحث الخامس: مثار مراعاة الخلاف بغير انضباط.

المبحث السادس: مثار مراعاة قاعدة (حكمُ الحاكم يرفع الخلاف) بغير انضباط

المبحث الأوّل:

مثار الغفلة عن النظر في المآلات.

وتحت هذا المبحث أربعة مطالب:

المطلب الأول: توضيح مبدأ اعتبار المآل وعلاقته بالاستدلال المصلحي.

المطلب الثاني: شواهد اعتبار المآل في الشريعة، وهل اتفق الفقهاء عليه؟

المطلب الثالث: مصالح اعتبار المآلات في الاستدلال المصلحي.

المطلب الرابع: مفاسد الإعراض عن مبدأ المآلات في الاستدلال المصلحي.

المطلب الأول: توضيح مبدأ اعتبار المآل وعلاقته بالاستدلال المصلحي.

سبق في ضوابط العمل بالمصلحة ضابط: (عدم أدائها إلى مفسدة مساوية أو راجحة في المآل)، وأنها قضية عقلية شرعية، فإنّ القول المبنيّ على مصلحة آنية إذا أدّى تطبيقه يقينا أو في غالب الظن إلى مفسدة مساوية أو زائدة يعدُّ إقرارا للفساد في بدائه العقول، مع أن الشريعة قد جاءت بالتحذير مِن ذلك.[1]

ويعبر عن هذا الضابط بمبدأ (اعتبار المآل في الفتوى)، وهو أمر لازم في كل اجتهاد تنزيلي[2]، وبخاصة المصلحيّ منه، وذلك لأن القول بالمصلحة إعمال للرأي، وهو –وإن كان رأيا مستندا إلى الشريعة– نظر بشريّ قد يعتري صاحبه الغفلةُ والذهول عن بعض نتائجه وعواقبه التي لا يعلمها بجزمٍ إلا الله تعالى، غير أنه يمكن المجتهد تقديرُ تلك النتائج وتوقّع المآلات قبل تبنّي القول به.

وأشهر مظهر لهذا الأصل في التراث الأصولي مبدآ المنع من التحيّل واعتبار الذرائع، وهما مبدآن أصيلان في اجتهاد الفقهاء كافة، وإن بدا تفرد بعض المذاهب بهما دون بعض، وسيأتي في المطلب التالي بيان حجم الاتفاق فيهما.

---

1 انظر ما سبق ص 109

2 مقابل للاجتهاد الاستنباطي، ويقصد بالاجتهاد التنزيلي: بذل الجهد في تنزيل الأحكام الشرعية على أفراد الوقائع. انظر ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية، لعبد الرزاق وورقية، دار لبنان (ص 30)، وانظر الفروق بينهما في فقه التنزيل حقيقته وضوابطه، لوسيلة خلفي، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1436-2015م (ص 157).

1- أما المنع مِن التحيّل: فأن لا يقصد المكلّف بفعلٍ ظاهرِ الجواز مناقضةَ مقصود الشارع منه، وهو المعبر عنه بالحيل الممنوعة[1]، فإنّ مِن قصد الشارع في شريعته أن يكون قصد المكلف في العمل بها موافقا لقصده، قال الشاطبي (ت 790): " كل مَن ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شُرعت له فقد ناقَض الشريعة، وكل مَن ناقضها فعمَلُه في المناقضة باطل "، ثم بيّن وجه البطلان في ذلك فقال: " فإنّ المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفَت لم يكن في تلك الأفعال التي خولف بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة "[2]. وذلك مثل: " إظهار كلمة التوحيد قصدا لإحراز الدم والمال لا للإقرار للواحد الحق بالوحدانية.. والجهادِ للعصبية أو ينال شرف الذكر في الدنيا، والسلَف ليجرّ به نفعا، والوصية بقصد المضارة للورثة، ونكاح المرأة ليحلها لمطلقها "[3]. فاعتبار المآل إذَن في الحكم على العمل واجب على المستدل، حتى لا يناقض مقصود الشارع من حيث يريد موافقته.

2- وأما اعتبار الذرائع فالمقصود بها أن لا يُؤذن في فعل يؤُول –ولو مِن غير قصد– إلى فساد، وهو المعبر عنه بسد الذرائع إلى المفاسد[4]، وأن لا يمنعَ من فعل يؤول إلى صلاح، وهو فتح الذرائع إلى المصالح، فقد جاءت الشريعة بتحريم الجائز بسبب فساد مآلاته، كقوله تعالى: {وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ

1 الحيل الممنوعة هي: "تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعيّ وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر". انظر الموافقات للشاطبي (145/4)

2 الموافقات (252/2)

3 الموافقات (254/2)

4 سيأتي تعريفها وبعض أحكامها في المطلب الرابع من هذا المبحث.

ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖ} [الأنعام: 108]، كما جاءت بالرخصة في محرّمات مغلّظات بسبب مفاسد مآل الإبقاء على منعها، كقوله تعالى بعد تعداد المحرمات من المطاعم: {فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ غَيۡرَ مُتَجَانِفٖ لِّإِثۡمٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ } [المائدة: 3]، قال الشاطبي (ت 790): " والأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها "[1]، وقال القرافيّ (ت 684): " اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها " [2].

وأما علاقة مبدأ اعتبار المآل بالاستدلال المصلحي فظاهر من جهات: [3]

1- من جهة أن الاستدلال المصلحي –ولبُّه اعتبار المصلحة المرسلة– محكوم بضوابط، أحدها اعتبار المآل[4]، فلا يصحّ شرعا الإذنُ في فعل يؤول إلى مفسدة مساوية أو أكبر مِن مصلحة الحال.

2- ومن جهة أن مبدأ "اعتبار المآل" نفسَه يمكن اعتباره مصلحة مشهودا لها بالاعتبار، بناء على ما تقرّر مِن عناية الشارع به في أحكامه، كما سيتبيّن في شواهد اعتبار الكتاب والسنة للمآلات في المطلب اللاحق.

3- ومن جهة أن مبدأ سدّ الذرائع –وهو أحد مظاهر اعتبار المآل– أدخله بعض الأصوليّين تحت مفهوم المصالح المرسلة، ومثّل لذلك بأمثلة هذا، وبعضٌ آخر بحثه

---

1 الموافقات (3/ 566)

2 الفروق للقرافي (2/ 33)

3 انظر للتوسع في علاقة اعتبار المآل بالمصلحة في اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات الأفعال لعبد الرحمن السنوسي، دار ابن الجوزي، الرياض، ط 1، 1424 (ص199) واعتبار مآلات الأفعال لوليد الحسين، دار التدمرية، الرياض، ط 2، 1430-2009م (ص 293)

4 انظر ما سبق ص 108

تحت موضوع انخرام المناسبة بالمفسدة المساوية أو الراجحة،[1] وكلاهما يربط مبدأ اعتبار المآل بموضوع المصلحة ربطا وثيقا.

4- ومن جهة أن المنع من التحيّل –وهو أحد مظاهر اعتبار المآل- ناتج عن تعارض مصلحة الحال مع مفسدة المآل، فرجح المستدلّ الثانيةَ على الأولى محافظة على مقصود الشارع.[2]

المطلب الثاني: شواهد اعتبار المآل في الشريعة، وهل اتفق الفقهاء عليه؟

اعتبار المآل في الأحكام دل عليه القرآن الكريم والسنة النبوية واجتهادات الصحابة والأئمة من بعدهم.

- أما شواهد القرآن والسنة على اعتبار المآل في الحكم على الفعل، فكثيرة ومتنوعة،[3] يمكن الاقتصار منها على مظهرين اثنين:

1 انظر نظرية المصلحة لحسين حامد حسان (ص: ك). وقد نسب ذلك إلى القرافي ومصطفى شلبي في تعليل الأحكام وأبو زهرة.

2 انظر بحوث مقارنة في الفقه لإسلامي وأصوله لفتحي الدريني، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، ط 2، 1429-2008م (ص 385)

3 قد تتبع ذلك كلٌّ من: عبد الرحمن السنوسي في اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات (ص 127 وما بعدها) ووليد الحسين في اعتبار مآلات الأفعال (ص 81 وما بعدها)

1- منع الفعل المباح لما يؤول إليه من المحظور: كنهي القرآن عن سبّ آلهة المشركين، في قوله تعالى: {وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖ} [الأنعام: 108] قال البيضاوي (ت 685): " وفيه دليل على أن الطاعة إذا أدّت إلى معصية راجحة وجب تركها فإنّ ما يؤدي إلى الشرّ شرٌّ "[1]. وكنهي السنّة المحرِم عن عقد النكاح لئلا يكون ذريعة إلى الوطء المفسد للحج.[2]

2- الترخيص في الفعل الممنوع اعتبارا لما يؤول إليه: كترخيص القرآن في قول كلمة الكفر باللسان مع طمأنينة القلب، في قوله تعالى: {إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ}[النحل: 106] فإن مصلحة مآل حفظ الأرواح أعظم من مفسدة النطق بالكفر في الحال مع إيمان القلب. وكترخيص السنة في القرض مع أن فيه صورة ربا النسيئة، لكنه أبيح لما في مآل منعه من ضرر على المحتاجين إليه، قال الشاطبي (ت 790): " بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين " [3].

- وأمّا اجتهادات الصحابة ﷺ فهي المتّكأ الأعظم لهذا المبدأ لأنهم قُدوة المجتهدين بعدهم، ولعل اجتهادات أمير المؤمنين عمر ﷺ أظهر وأصدق النماذج للالتفات للمآلات في الاجتهاد التطبيقي، كمنعه من تزوّج الكتابيات في فتوح العراق والشام، وامتناعه من قسمة أراضي السواد، وإيقاف حدّ السرقة عام المجاعة، ومنعه من بيع

1 أنوار التنزيل وأسرار التأويل، لعبد الله ين عمر البيضاوي، ت: مُحَمَّد المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دط، د ت، (2/ 177)

2 رواه مسلم في كتاب النكاح، باب تحريم نكاح المحرم، وكراهة خطبته، برقم 1409

3 الموافقات (149/4)

أمهات الأولاد وغير ذلك.[1] فقد كانت كلُّها اجتهاداتٍ مصلحية روعي فيها المآل بامتياز.

ويمكن الاكتفاء من ذلك باجتهاده ﷺ في قضية قسمة أراضي العراق، كما يروِيها أبو عبيد (ت 224) في كتاب (الأموال) والقاضي أبو يوسف (ت 182) في كتاب (الخراج)[2]، وخلاصتها: أن الفاتحين للعراق من الصحابة طالبوا الخليفة عمر ﷺ بأن يقسم الأرض بينهم لأنهم فتحوها عنوة، فأبى ﷺ، وقال: (فما لمن جاء بعدكم من المسلمين؟) وقال ﷺ: (تريدون أن يأتي آخرُ الناس ليس لهم شيء؟) وقال: (رأيت أنه لم يبق شيء يُفتح بعد أرض كسرى وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلُوجها وأضع عليهم فيها الخراج وفي رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئا للمسلمين، المقاتلة والذرية ولمن يأتي مِن بعدهم، أرأيتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يلزمونها، أرأيتم هذه المدن العظام –كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر– لا بد لها مِن أن تُشحَن بالجيوش وإدرارِ العطاء عليهم؛ فمِن أين يعطَى هؤلاء إذا قُسمَت الأرضون والعلوج؟ وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أرض الشام والعراق؟) وقال: (لولا أن أترك آخر الناس بَبَّانًا –أي مُعدمِين– ليس لهم من شيء ما فُتحَت عليّ قريةٌ إلا قسمتها كما قسم رسول الله ﷺ خيبر، ولكن أتركها خزانة لهم)، فترك الأرض وأهلها، وضرب عليهم الجزية، وأخذ الخراج من الأرض.

والنظر المصلحيّ المآلي في هذه القصة واضح جدا، فإن عمر ﷺ رأى أنّ أرض العراق آخرُ ما يمكن للمسلمين فتحه في زمانه، فلو قسمها بين الفاتحين كما فعل النبيّ ﷺ في أرض خيبَر لوقع من ذلك في المآل مفاسد عامّة عظيمة، منها: عجز بيت المال عن نفقات المدن العظام والثغور النائية المترامية والذرية

1 انظر اعتبار المآلات للسنوسي (ص61)

2 انظر كتاب الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلّام، ت: مُحَمَّد خليل هراس، دار الفكر، بيروت، دت (ص 73) والخراج لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم، ت: طه سعد وسعد مُحَمَّد، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، دط، دت (ص 35)

والأرامل، ولا يؤمن بعد ذلك رجوع أهل الكفر إلى مدُنهم إذا خلَت مِن المقاتلة ليستردّوها[1]، هذه المفاسد العظيمة لا يقاومها مصلحة عدَدٍ محدود من الفاتحين،[2] وكأنه ﷺ كان يرى أن شأن الأرض المفتوحة عنوة مردود إلى إمام المسلمين يرى فيه ما فيه المصلحة لعموم رعيته.[3] فهذا كان أعظم مستند عمر ﷺ في رأيه الذي رآه، وإن كان قد استند ﷺ إلى آية (الحشر)[4] بعد مجادلة بعض الصحابة له، لكنه استئناس لا يقوى على معارضة مستند معارِضيه من آية (الأنفال).[5]

أما اتفاق الفقهاء على هذا المبدأ فيمكن ادعاؤه قبل ظهور الخلاف في بعض ما له تعلّق به في ما يبدو مِن بعض تطبيقات المذاهب الفقهية، أعني ما اشتهر من تصحيح الحنفية لمبدَأ الحيَل[6]، وإلغاء الشافعيَّة لاعتبار الذرائع[7]، وكِلا الأمرين معارض في الظاهر لمبدأ (اعتبار المآل في الحكم على الأفعال).

---

1 الخراج لأبي يوسف (ص 38)

2 وقد كان معاذ ﷺ أشار على عمر ﷺ بمثل رأيه، لما قدم عمر ﷺ الجابية، فأراد قسم الأرض بين المسلمين، فقال له معاذ: والله إذن ليكونَنّ ما تكره، إنك إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدي القوم، ثم يَبيدون، فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدّون من الإسلام مسدّا وهم لا يجدون شيئا، فانظر أمرا يسع أولهم وآخرهم الأموال لأبي عبيد (ص 75)

3 انظر الأموال لأبي عبيد (ص 70). وهذا رأي الحنفية في حكم الأرض تفتح عنوة. انظر البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم (5/ 89)

4 وهي قوله تعالى {وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا} حيث جعلها معطوفة على ما سبقها من قوله تعالى: {لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ} التابعة لقوله سبحانه: {مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ}

5 وهو مضمون قوله تعالى: {وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ} راجع حوارهم في: الخراج لأبي يوسف (ص 38) والأموال لأبي عبيد (ص 74).

6 انظر أخذ الحنفية بمبدأ الحيل في المبسوط للسرخسي (30/ 209) حيث يقول السرخسي:" فإن الحيل في الأحكام المخرجة عن الإمام جائزة عند جمهور العلماء، وإنما كره ذلك بعض المتعسفين لجهلهم وقلة تأملهم في الكتاب والسنة.

7 انظر رد الشافعية لمبدأ سد الذرائع في البحر المحيط في أصول الفقه (8/ 89) والأشباه والنظائر للسبكي (119/1) وقد تولى السبكي فيه الرد على من زعم أن في مذهب الشافعي شيئا من اعتبار الذرائع متعقّبا للقرافي حيث قرر ذلك كما في الفروق (232/2).

وتوضيح المعارضة: أنّ الحيل عبارة عن " تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر"[1]، فتصحيح الحيل يعني صحة هذا التقديم، وأنّ الذرائع عبارة عن " التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة "[2]، وعدم القول بها يعني فتح ذلك التوسل، وكلا المبدأين –أعني تصحيح الحيل وعدم سد الذرائع إلى الفساد– يؤدي إلى إلغاء مبدأ اعتبار المآل من أصله.

هذا ما يبدو عليه القولان، وقد حاول الشاطبي (ت 790) وأبو زهرة (ت 1394هـ)[3] ردم الهوة بين مبدأ اعتبار المآل وما بدا من هذين المذهبين من إنكاره، ببَيان أن قولهم لا يعدّ نقضًا لمبدأ اعتبار المآل عند التحقيق، وبيانه مِن خلاصة تقريرهما في ما يلي:

1–أن مَن قال بالحيل لم يقل بها إلا على الوجه المحمود –عنده على الأقل–، لأن الحيل التي اعتمدوها تُحصّل للعبد مصلحته بوسيلة (حيلة) لم ينص على تحريمها، فهي حيَل للتوسّع ورفع الحرج[4]، في نظرهم على الأقل، قال أبو زهرة موضّحا نوع الحيل في الكتاب المنسوب إلى مُحَمَّد بن الحسن: " يحتال بها على التوصل إلى الحق أو على دفع

---

1 الموافقات (145/4)

2 الموافقات (144/4)

3 هو مُحَمَّد أحمد مصطفى أبو زهرة ولد في 1898م بمصر، تخرّج من دار العلوم، عين عضوا للمجلس الأعلى للبحوث العلمية، ووكيلا لكلية الحقوق بجامعة القاهرة، من مؤلفاته: الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، الأحوال الشخصية، وأحكام التركات والمواريث، وتاريخ كل إمام من الأئمة الأربعة إضافة إلى ابن حزم وابن تيمية، توفي بالقاهرة في 1394–1974م، انظر: مقدمة كتابه زهرة التفاسير، دار الفكر العربي، دط (3/1) والأعلام للزركلي (25 /6)

4 أبو حنيفة حياته عصره آراؤه الفقهية، لمحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ط 2، 1947م (ص 489)، ويؤكد أبو زهرة توجيهه هذا بأنه استقرأ الحيل المنسوبة إلى مُحَمَّد بن الحسن، فوجد جميعَها في المعاملات لا شيء فيها من العبادات غير مسألة واحدة في الزكاة، هي من باب تحري الأحق، قال: " إبعاد العبادات عن نطاق الحيل.. ليدل على أنهم لم يقصدوا بحيلهم مدافعة مقاصد الشرع.. لم يقصدوا بها إسقاط تكليف " أبو حنيفة (ص 477).

الظلم بطريق مباحة لم توضع موصلة لذلك ولكن قصد بها ذلك التوصيل"[1]، وذلك من فروع الاجتهاد المآلي، لأنّه كما قال الشاطبي (ت 790): " الحيل عند من قال بها مطلقا، فإنما قال بها بناء على أن للشارع قصدا في استجلاب المصالح ودرء المفاسد "[2] فبأيّ حيلة وصلنا إلى هذا المقصود كان مشروعا، ما لم ينص على تحريمها، كما استندوا إلى أنّ الشريعة قد صحَّحت جملة من الحيل ودلّت عليها، كالنطق بكلمة الكفر خوف القتل أو التعذيب، حتى قال السرخسي (ت 438) : " من تأمّل أحكام الشرع وجد المعاملات كلها بهذه الصفة، فإن مَن أحبّ امرأة إذا سأل فقال: ما الحيلة لي حتى أصل إليها؟ يقال له: تزوّجْها،.. وإذا كره صحبة امرأته فقال: ما الحيلة لي في التخلّص منها قيل له طلّقْها، وبعد ما طلقها إذا ندم وسأل الحيلة في ذلك قيل له راجِعها؟ .. فمن كره الحيل في الأحكام فإنما يكره في الحقيقة أحكام الشرع، وإنما يقع مثل هذه الأشياء من قلة التأمّل "[3]، ويمكن التمثِيل لذلك بنكاح المحلل عند أبي حنيفة (ت 150) الذي صحّحه ورتّب عليه آثاره[4]، فإنه " إنما صحّحه على فرض أنه غلب على ظنه مِن قصد الشارع الإذن في استجلاب مصلحة الزوجين فيه "[5] بعد الاستناد إلى مدارك أخرى[6]، وإذن فإنما يَبطل مِن الحيل

1 المصدر السابق (475)

2 الموافقات (255/2)

3 المبسوط للسرخسي (30/ 210)

4 نكاح المحلل إذا صرح بشرط التحليل في العقد صحيح عند أبي حنيفة وأبي يوسف مع بطلان الشرط، وتحلّ للأول عند أبي حنيفة دون أبي يوسف، وقال مُحَمَّد ببطلان النكاح كقول الجمهور. انظر المبسوط للسرخسي (6/ 10) وشرح مختصر خليل للخرشي (3/ 216) والحاوي الكبير للماوردي (9/ 333).

5 الموافقات (255/2)

6 انظر أدلة أبي حنيفة على قوله في المبسوط للسرخسي (6/ 10) وبدائع الصنائع للكاساني (188/3).

ما كان مُضادّا لقَصد الشارع خاصة[1]. ولذلك شدّد ابن القيم (ت 751) في أن الحيَل بالمعنى المذموم " لا يجوز أن تنسَب إلى إمام؛ فإن ذلك قدحٌ في إمامته، وذلك يتضمّن القدح في الأمّة حيث ائتمّت بمن لا يصلح للإمامة"[2].

2-وقُل مثلَ ذلك في ما خالف فيه الشافعية مِن مبدأ الذرائع، فإنهم اعتبروا المآل أيضا من جهة أخرى، لأنّهم فهموا من سدّ الذرائع تهمةَ الخَلق وسوءَ الظن بقصودهم، وأنه يؤدّي إلى اضطراب المعاملات، كبيع العينة الذي أجازوه، قال الشافعي (ت 204): " ولا نفسد البيوع بأن يقول هذه ذريعة وهذه نية سوء "[3].

قال الشاطبي (ت 790) موضّحا وجهة الشافعية في قضية العِينة[4] : " لأن البيع إذا كان مصلحة جاز، وما فعل من البيع الثاني فتحصيل لمصلحة أخرى منفردة عن الأولى، فكل عقدة منهما لها مآلها، ومآلها في ظاهر أحكام الإسلام مصلحة، فلا مانع على هذا؛ إذ ليس ثَم مآل هو مفسدة على هذا التقدير"[5]. مع أن الشافعي لا يأذن في قصد الربا ببيع العينة، وإنما يمتنع أن يبطل العقد بالنية، ويقول: " لا يفسد عقد أبدا إلا بالعقد نفسه،لا يفسد بشيء تقدمه ولا تأخره ولا بتوهم ولا بأغلب "[6]

---

1 انظر الموافقات (146/4)، ويستدل أبو زهرة لهذا القصد الحميد بأن كتاب (الحيل) المنسوب لمحمد بن الحسن خلت مسائله من باب العبادات التي أساسها النيات التي لا تخفى على الله تعالى، عدا مسألة واحدة في الزكاة، هي في حيلة من أردا سداد دينه بدفع زكاته إلى مدينه الفقير، كما يستدل باختلاف أبي يوسف ومُحَمَّد في حيلة إسقاط الشفعة فمحمّد يمنعها، وأبو يوسف يجيزها قبل قيام المطالبة بها. انظر أبو حنيفة لمحمد أبو زهرة (ص 476 و487).

2 إعلام الموقعين لاين القيم (5/ 98)

3 الأم للشافعي (7/ 312)

4 العينة المقصودة هنا: " أن يشتري ما باعه مؤجلا بأقل من ثمنه معجّلا " كما فسرها الإمام مالك في المدونة (3/ 135)

5 الموافقات (144/4)

6 الأم للشافعي (66/9)

ويدل على اعتدادهم بالذرائع تعليلات بعض فروع مذهبهم، كتعليل كراهة تكرار الجماعة في مسجد له إمام راتب، قال الشافعي (ت 204): " وإنما كرهته لئلا يعمَد قوم لا يرضَون إماما فيصلون بإمامٍ غيره "[1]، وكذا منع قرض الجارية لمن يحل له وطؤها قال الشافعي: " تجويز ذلك يفضي إلى أن يصير ذريعة أن يطأها وهو يملك ردها "[2]، وأصرح من هذا قوله في حديث منع فضل الماء[3]: " يحتمل معنيين: أحدهما أن ما كان ذريعة إلى منع ما أحل الله لم يحل، وكذلك ما كان ذريعة إلى إحلال ما حرم الله تعالى، ويحتمل أن يكون منع الماء إنما يحرم لأنه في معنى تلف على ما لا غنى به لذوي الأرواح والآدميين وغيرهم، فإذا منعوا فضل الماء منعوا فضل الكلأ، والمعنى الأول أشبه والله أعلم"[4]. قال الشاطبي (ت 790): "ولأجل ذلك يتفق الفريقان على أنه لا يجوز التعاون على الإثم والعدوان بإطلاق "[5]. وأكثر ما نجد أثر هذا المبدأ في فقهاء الشافعية عند العز بن عبد السلام (ت 660) في كتابه القواعد الكبرى[6]، قال: " وللوسائل أحكام المقاصد، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل "[7].

---

1 نقله الزركشي في البحر المحيط في أصول الفقه (8/ 94)، وانظر عبارة الشافعي في الأم (292/2)

2 انظر هذه الفروع وعلاقتها بسد الذرائع في البحر المحيط في أصول الفقه (8/ 94)

3 هو حديث " لا يمنع فضل الماء ليمنع به فضل الكلأ "، رواه البخاري في كتاب البيوع باب ما يكره من الاحتيال في البيوع، ولا يمنع فضل الماء ليمنع به فضل الكلإ، برقم 6962 ومسلم في كتاب المساقاة باب تحريم بيع فضل الماء الذي يكون بالفلاة ويحتاج إليه لرعي الكلأ، برقم 1566، ولفظ الشافعي في الأم مختلف يسيرا انظر الأم (99/5) وتعليق ابن حجر عليه في البدر المنير (90/7)

4 الأم للشافعي (101/5) وانظر البحر المحيط للزركشي (93/8)

5 الموافقات (145/4)

6 انظر نظرية المصلحة لحسين حامد حسان (ص395)

7 قواعد الأحكام في مصالح الأنام (1/ 74)

ومما له اتصال بمبدأ اعتبار المآل في فروع الشافعية كثرة استعمالهم مصطلح (سلامة العاقبة) شرطا في جملة من تصرفات المكلف والحاكم، قال الزركشي (ت 794): " كثير من كلامهم: يجوز كذا بشرط سلامة العاقبة"[1]، كتأخير الحجّ وتأديب الولد وتعزير العصاة.[2] قال الغزالي (ت 505) في التعزير: " وكل ذلك جائِز بشرط سلامة العاقِبة، فإن أفضى إِلى الهلَاك وجَب الضَّمان على العَاقلة "[3]. وقد فسّر بعضهم (شرط السلامة) بأن المقصود إلزام الفاعل بالضّمان في المآل، لا الحكم على فعله بمنع أو إذن، لأن المآل مجهول،[4] فهذا التفسير ارتداد في إلحاق هذه الفروع بمبدأ اعتبار المآل، لكنّ الزركشي (ت 794) رجّح " أنّ كل ما أفضى إلى الضمان فهو غير جائز، إذ جوازه مشروط بسلامة العاقبة ولم يحصل الشرط"[5]، فمِن هنا يمكن إلحاقه بمبدأ اعتبار المآل في أحكام الأفعال. والله أعلم.

وأصرح من هذا في عمل الشافعية باعتبار المآل، تقرير الزنجاني (ت 656) الشافعي في مسألة قتل الحماعة بالواحد، وتوجيهه لمخالفة ظاهر النص الآمر بالمماثلة في القصاص، حيث قال: " وذَاك أَن المماثلَة لَو روعيت هٰهُنا لأفضى الأَمر إِلَى سفك الدِّمَاء المفضي إِلَى الفناء، إذ الغَالب وقُوع القَتل بِصفة الشّرَكَة فَإِن الْوَاحِد يُقَاوم الْوَاحِد غَالِبا فَعِنْدَ ذَلِك يصير الحيف فِي هذا القَتل عدلا عِند ملَاحظة العدل المتوقَّع

1 المنثور في القواعد الفقهية لبدر الدين الزركشي (2/ 217) بالاستفادة من تعليقات الشيخ مشهور آل سلمان على الموافقات للشاطبي، دار ابن عفان، عمّان، ط 1، 1417-1997م (5/ 184) حاشية رقم 2

2 انظر المجموع شرح المهذب للنووي (108/7)

3 الوسيط في المذهب، لمحمد بن مُحَمَّد الغزالي، ت: أحمد إبراهيم، دار السلام، القاهرة، ط 1، 1417-1997م (6/ 513)

4 كما نقل الزركشي عن الرافعي في المصدر السابق.

5 المنثور في القواعد الفقهية (2/ 218)

منه والعدْل فيهِ جور عِند النّظر إِلى الجور المتوقّع مِنْهُ. فَقُلْنَا بِوُجُوب الْقَتْل دفعا لأعظم الظلمين بأيسرهما "[1].

فإذا صح هذان التوجيهان لما يبدو من معارضة الحنفية والشافعية لمبدأ اعتبار المآل أمكن أخيرا دعوى اتفاق الفقهاء على أصل مبدأ اعتبار المآل في الفتاوى في الجملَة، وانزوى الخلاف إلى بعض التطبيقات في المذاهب لمدارك أخرى.

المطلب الثالث: مصالح اعتبار المآلات في الاستدلال المصلحي:

قد ذكر بعض الباحثين لاعتبار المآلات في الفتاوى حِكما أربعة[2]، هي: تحقيق مقاصد الشريعة، وتحقيق العدل، وبيان واقعية الشريعة، ودفع المفاسد والمضارّ. لكن يمكن طيّها في حكمتين، هما: تحقيق المقاصد، وبيان واقعية الشريعة. وذلك أن (تحقيق العدل) و(دفع المفاسد والمضار) من جملة المقاصد الشرعية، فلم يتبين وجه الفصل بينها.

1- أمّا تحقيق مقاصد الشريعة، فلأن من المعلوم أن الأحكام الشرعية كلها موضوعة على وجه يحقق المصالح ويدفع المفاسد عن المكلفين في الحال والمآل، قال العزّ (ت 660): "والشريعة كلها مصالح إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح، فإذا سمعت الله يقول: (يا أيها الذين آمنوا) فتأمل وصيته بعد ندائه، فلا تجد إلا خيرا يحثك عليه أو شرا يزجرك عنه، أو جمعا بين الحث والزجر " [3] وقال الجويني

1 تخريج الفروع على الأصول، لمحمود بن أحمد الزنجاني، ت: مُحَمَّد صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 4، 1402-1982م (ص 321)

2انظر اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي لوليد الحسين (196/1)

3 قواعد الأحكام في مصالح الأنام (1/ 11)

(ت 478): " ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة "[1].

وينبني على هذا أنّ على المفتي أن يتغيّى هذه المقاصد في فتواه، فلا يقدم على فتوى لظاهر مصلحة يؤول العمل بها إلى مفسدة مساوية أو راجحة، سواء كان ذلك المآل بقصد المكلف أم بغير قصده لكنه نتيجة فعله يقينا أو غالبا، فالمفتي قائم مقام صاحب الشريعة، حتى كأنه شارع من وجه كما يقول الشاطبي (ت 790)[2] -يعني كونه مثبتا للأحكام بنظره وإذنِ الشارع له وحجّةً على مستفتيه يلزمه اتباعه- وبناء عليه فيلزمه الاقتداء بصاحب الشريعة ﷺ في إرشاد أتباعه واستنباط أحكام دينه،[3] فإذا تيقّنا مراعاة النبي ﷺ مآلات الأفعال في إرشاداته وجب على المفتي القائم مقامه مثلُ ذلك، وتأمّل تفريق النبي ﷺ بين الشاب والشيخ في مسألة قبلة الصائم[4]، ونهيه عن قطع الأيدي في الغزو[5]، ونهيه عن

1 البرهان في أصول الفقه (1/ 101)

2 الموافقات (178/4)

3 انظر تفصيل ذلك في الموافقات (179/4)

4 حديث قبلة الصائم رواه أبو داود في كتاب الصوم باب كراهته للشاب (يعني التقبيل) برقم 2387، وسكت عنه الحافظ في التلخيص الحبير (373/2) وأشار ابن القيم إلى ضعفه في زاد المعاد في هدي خير العباد، ت: شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1418-1998 (55/2)، هذا وقد صح ذلك عن ابن عباس كما في موطأ الإمام مالك في كتاب الصيام باب ما جاء في التشديد في القبلة للصائم برقم: 308

5 رواه الترمذي في أبواب الحدود باب ما جاء أن لا تقطع الأيدي في الغزو برقم 1450، وأبو داود في كتاب الحدود باب في الرجل يسرق في الغزو أيقطع؟ برقم 4408، والنسائي في كتاب قطع السارق باب القطع في السفر، برقم 4979 لكن بلفظ (في السفر) عند الأخيرين. وراويه عن النبي ﷺ بسر بن أرطاة اختلف في صحبته وتكلم فيه كما في نصب الراية للزيلعي (3/ 344)، لكن سكت عليه أبو داود وقال الذهبي: " جيد السند لا يرد بمثل هذا " المهذب في اختصار السنن الكبرى للبيهقي (3638/7)، وقوّى إسناده ابن حجر في: الإصابة في تمييز الصحابة (1/ 422).

الانتباذ في الأسقية ثم إذنه في ذلك[1]، وتركه البائل في المسجد حتى لا يتضرر بقطع بوله[2] وترك قتل المنافقين[3] وترك تغيير بناء الكعبة إلى قواعد إبراهيم[4] درءا لسوء القالة بين الناس، يتبين لك تلك المراعاة. فلا يكفي أن يقتصر المفتي على موافقة ظواهر النصوص أو مقتضى الأقيسة حتى ينظر في مآل العمل بالحكم الذي توصّل إليه في ما يتعلق بخصوص الشخص والزمان والمكان.[5] ومن الموافقة للشريعة في مقصودها أن لا يأذن في الفعل لمن علم أو غلَب على ظنه أنه يقصِد به نقيض مقصود الشارع. انظر مثلا نهيه ﷺ عن الجلوس في الطرقات بإطلاق حيث قال ﷺ: "إياكم والجلوس في الطّرقات "، فلما روجع في حاجة القاعد إليها حين قيل: يا رسول الله، ما لنَا بُدّ مِن مَجالسنا نتحَدّث فيها. رخّص ﷺ فيها مع غاية التحوّط لمفاسد الجلوس فيها، فقال ﷺ: " فإذا أبيتم إلا المجالس فأعطوا الطريق حقها.. قال: غضّ البصر، وكف الأذى، وردّ السلام، وأمر بالمعروف، ونهي عن المنكر "[6].

1 رواه مسلم في كتاب الأشربة باب النهي عن الانتباذ في المزفت والدباء والحنتم والنقير، وبيان أنه منسوخ، برقم 1999.

2 رواه البخاري في كنتاب الأدب باب الرفق في الأمر كله، برقم 6025 ومسلم في كتاب الظهارة باب وجوب غسل البول وغيره من النجاسات إذا حصلت في المسجد، برقم 285

3 رواه الخاري في كتاب المناقب باب ما ينهى من دعوة الجاهلية، برقم ومسلم في كتاب البر والصلة والآداب باب نصر الأخ ظالما أو مظلوما برقم 2584.

4 رواه مسلم في كتاب الحج باب نقض الكعبة وبنائها برقم 1333.

5 انظر الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده لفتحي الدريني (ص 116) نقلا عن اعتبار المآلات لوليد الحسين (198/1)

6 رواه البخاري في كتاب المظالم والغصب باب أفنية الدور والجلوس فيها والجلوس على الصعدات، برقم 2465، ومسلم في كتاب اللباس والزينة، باب النهي عن الجلوس في الطرقات وإعطاء الطريق حقه، برقم 2121.

2- وأما بيان واقعية الشريعة فيظهر في المواءمة بين الشريعة ومقتضيات الواقع وخصوصياته، إذ من المعلوم عند العقلاء أنه لا وجود لمفهوم كليّ إلا في حدود الزمان والمكان والتشخّص، فلا بد قبل الحكم في نازلة من ملاحظة ظروفها الزمانية والمكانية وحالها ومآلها، وقد نبه على ذلك الشاطبي (ت 790) بعد تقريره وجوب ملاحظة المناط المعين قبل تنزيل الحكم العام،[1] وبعد تأصيل ذلك من القرآن والسنة ذكَر مواقع تعيّن المناط، فقال: " لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف يحصل في الواقع إلا أن يجيب بحسب الواقع، فإن أجاب على غير ذلك أخطأ في عدم اعتبار المناط المسئول عن حكمه، لأنه سئل عن مناط معين؛ فأجاب عن مناط غير معين"[2] فلا يكتفى بالعموم اللفظي أو المعنوي للنص وشموله للواقعة، قال الشاطبي (ت 790): " ومن اعتبر الأقضية والفتاوى الموجودة في القرآن والسنة وجدها على وفق هذا الأصل "[3].

وقد فهم هذا الأمر الصحابة ﷺ فكانت اجتهاداتهم متكيفة بالواقع الذي جدّ في عهدهم دون خروج عن موجَب الشريعة، كاجتهاد أمير المؤمنين عثمان ﷺ في (ضالة الإبل)، حيث أمر بتعريفها ثم بيعها فإذا جاء صاحبها أعطِي ثمنها.[4] وقد علم ﷺ نهيَ النبي ﷺ عن أخذها لما سئل عنها وقوله ﷺ مغضَبا: " ما لك ولها ؟ معها سقاؤها وحذاؤها، ترِد الماء وترعى الشجر، فذَرها حتى يلقاها ربّها "[5]، ولكن

1 الموافقات (3/ 58) وما بعدها

2 الموافقات (62/3)

3 الموافقات (63/3)

4 رواه مالك في الموطأ في كتاب القضاء باب القضاء في الضوال، برقم 1523

5 سبق تخريجه (ص 121)

عثمان ﷺ راعى تغيّر الحال وفساد الزمان.[1] وكأنّه تيقّن أن فتوى النبيّ ﷺ فيها كانت في حال غير حال زمن عثمان ﷺ من الأمانة والصيانة، فلو روعيت في زمن عثمان لآل الأمر بضالة الإبل إلى الضياع، وليس ذلك مقصودًا للنبي ﷺ قطعا، قال ابن الهمام الحنفي (ت 861): " فإنّا نقطَع بأنّ مقصُود الشَّارع وصولُها إلى ربّها وأنّ ذلك طريقُ الوُصول -يعني تركها وشأنها- فإذا تغيَّر الزّمان وصار طريقَ التّلف —يعني تركها دون التقاط بظاهر فتوى النبي ﷺ- فحكمُه عنده بلا شكّ خلافُه وهو الالتقاط للحفظ والرّد."[2] ففتوى عثمان ﷺ راعت واقع الحال ومقصود الشارع، وإن ظهرت مخالِفة لحروفِه، قال الشيخ الزرقا (ت 1420)[3]: " إذ لو بقي العمل على موجَب ذلك بعد فساد الزمان لآل إلى عكس مراد النبي ﷺ في صيانة الأموال وكانت نتيجته ضررًا"[4].

1 كما يقول ابن رشد في البيان والتحصيل (15/ 360) وانظر التمهيد لابن عبد البر (3/ 125)

2 فتح القدير للكمال ابن الهمام (6/ 125)

3 مصطفى بن أحمد بن مُحَمَّد الزرقا، ولد بحلب في 1322-1904م، تتلمذ للشيخ بدر الدين الحسني، تخرج بالجامعة السورية في دمشق ثم جامعة القاهرة، ودرّس بحلب ودمشق، اشتغل بالمحاماة، ثم عين خبيرا في الموسوعة الفقهية بالكويت وعضوا في المجمع الفقهي التابع للرابطة منذ إنشائه، من مصنفاته: أحكام الوقف والفقه الإسلامي ومدارسه والمدخل الفقهي العام، نظام التأمين والرأي الشرعي فيه، توفي في 1420-2000م. انظر ترجمته في مجلة الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف، الكويت، عدد 532 (3-9-2010)

4 المدخل الفقهي للزرقا (933/2) نقلا عن مقاصد الشريعة للأيوبي (ص237) وانظر تعليل الأحكام لمحمد شلبي (ص40)

المطلب الرابع: مفاسد الإعراض عن مبدأ المآلات في الاستدلال المصلحيّ.

إن الغفلة عن مآلات الأفعال في الاستدلال المصلحي يؤدّي إلى مفاسد، يمكن التماسها من تأمل ما سبق من حِكم مراعاتها، فتلك المفاسد ضدُّ هذه الحِكم، ويقابل كلَّ حكمة في مراعاة المآلات مفسدةٌ في عدم اعتبارها، وهي: تضييع مقاصد الشريعة، وتغييب واقعية الشريعة. وهذا شرحها:

1- أما مفسدة (تضييع مقاصد الشريعة) فإن غياب النظر في المآلات في الاجتهاد المصلحي يؤدّي إلى إيقاع المكلف في نقيض مقصود الشارع من وضع شريعته للمكلفين، فهي تنقل المكلف من المصلحة إلى المفسدة، ومن الرحمة إلى العناء، ومن الحكمة إلى العبث.

وتمثيلا لذلك تأمّل فتوى من امتنع من الإذن بتعليم البنات بذريعة أنّ في ذلك مفاسد على دينها وفتنة لمجتمعها،[1] حيث لقي قرار الدولة بفتح مدارس لهن وتأسيس الرئاسة العامة لتعليم البنات رفضا من جماعة من المتوجّسين[2]، نتج عنه نقاشات وردود بينهم وبين المتحمّسين لذلك،[3] وقد صادَف ذلك الجدالَ

1 كما حصل في بدايات تعليم البنات في "المملكة العربية السعودية" أواخر حكم الملك عبد العزيز آل سعود، من القرن السابق.

2 لم تذكر أعيانهم، ويظهر أنهم كانوا معدودين في الفقهاء.

3 انظر تفصيل بعض ذلك في: الحركة الأدبية في المملكة العربية السعودية لبكري الشيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت، 1972م (ص 153) وتعليم البنات بالمملكة العربية السعودية لعبد الملك بن دهيش، بحث مقدم لمؤتمر المملكة العربية السعودية لمائة عام، مكة المكرمة، ط 1، 1419-1999م (ص 87)

وجودُ العلامة المصلح البشير الإبراهيمي[1] (ت 1385) في نجد، وهمَّه أمرُهم فكتَب نصيحته لهم في قصيدته (تعليم البنات)[2] يخاطب فيها عقلاء وعلماء نجد ليدركوا خطر تجهيل البنات، وضمَّنها ردّا على من استند في منع ذلك إلى الشريعة، فقال:

ومنعُها من الكتاب والنـــــظر لم تأت فيه آيـــــةٌ ولا خبَر

يعني –رحمه الله– أنّه اجتهاد منكم تدّعون فيه المصلحة لها وللمجتمع، ثم بيّن أنه اجتهاد غفل عن المآل الضار لها وللمجتمع، فقال:

وإنها إن أُهملَت كان الخـــطَر كان البَلا كان الفَنا كان الضرَر

ومَن يقل:"في علمها غيٌّ وشَرّ" فقل له: هي مع الجَـــهل أشَرّ

وأنهـــــا قــارئةٌ ولا مفَـــــرّ إن لم يكن عنكَ فعَن قَوم أُخَر

1 هو مُحَمَّد بن بشير بن عمر الإبراهيمي ولد بقرية "رأس الوادي " بناحية سطيف 1889م، وبها تعلّم على يد عمّه المكي الإبراهيمي، رحل إلى المدينة المنورة مرورا بمصر في 1911م وجالس العلماء بهما، ودرس في المسجد النبوي، ثم استقر في دمشق عام 1917 بدعوة من حكومتها للتدريس والوعظ بها، رجع إلى الجزائر عام 1920 مساندا لصديقه الإمام ابن باديس، الذي أسس معه "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" في 1931م وكان نائب رئيسها، ثم رئيسا لها بعد وفاة الإمام في 1940م، وكان معظم نشاطه بالغرب الجزائري في تلمسان التي أنشأ بها دار الحديث في 1937م، نفته السلطات الفرنسية في 1940م وسجنته في 1945 لكسر نشاطه، رحل في 1952م مجددا إلى المشرق العربي لدعم نشاط الجمعية من الخارج واستقر في مصر، ولم يعد إلى الجزائر إلا بعد جلاء القوات الفرنسية عام 1962، التي توفي بها عام 1965م. انظر مقدمة آثار الإمام الشيخ الإبراهيمي، لابنه أحمد طالب الإبراهيمي (5/1)

2 انظر آثار الإمام مُحَمَّد البشير الإبراهيمي (4/ 134).

يقول إنها متعلمة لا محالة، وإنّ تركّكم تعليمها ما يُصلحها في الحال يفتحُ الطريق للأجنبيّ ليعلّمها ما يفسدها في المآل. رحمه الله. وهذا غاية في العناية باستشراف مآل القول ونتائج الفتوى، رحمه الله.

ومثال آخر: فتوى إباحة علاج البرود الجنسيّ عند أحد الزوجين بمشاهدة الأفلام الإباحيّة حال المعاشرة، واستند المفتي بذلك إلى أنّه من الضرورات، باعتباره من مضمون حفظ النسل، وأنّ تحريم تلك المشاهدة من الحاجيّات فتقدم الضرورة عليها[1]، فرخّص للزوجين هذه المشاهدة المحرّمة لمجرّد البرود الجنسي، وقبل بيان المآل الخطير لهذه الفتوى على دين الزوجين وعفتهما، فإنّ في هذا التصنيف خللا بيّنا، إذ ليس في العجز عن نشوة الجماع شيء من معاني الضرورة الشرعية التي يرخّص بها المحرم[2]، ولا في ما يذكر من مكملات الضروري[3]، وهذا الغلط مثاره يرجع إلى ضعف تصوّر النازلة بإلحاقها بغير مرتبتها من مراتب المصالح، فتحصين الزوج يمكنه بنكاح غيرها، وطلب المرأة الولد يمكِن حصوله بغير بلوغها النشوة[4]، وأما ما في فتواه من المآلات الخطيرة فإن في اقتناء تلك المواد المحرمة خطرا على دين الزوجين وعفتهما بما يحصل من مشاهدتها والاسترسال في تتّبعها وتعوّد مشاهدة الفجُور في أفضح صوره،

1 انظر مجلة (طبيبك) عدد حزيران 1998م تحت ركن (فتاوى دينية)، نقلا عن شبكة سحاب السلفية [https://goo.gl/xsTnXK] منشور في 2008/8/2م. وإن كامن في تعبير الموقع عن الفتوى والمفتي سوء أدب.

2 انظر وصف الضرورة الشرعية في: ضوابط المصلحة، للبوطي (ص 119)، حيث وصفها بما " لا بد منه في حفظ مقاصد الشرع الخمسة." وقال الشاطبي في حدود الضرورة: " بحيث إذا فُقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة " الموافقات (7/2)

3 بل مثل الشاطبي لمكملات الضروري في حفظ النسل المنَع من النظر إلى الأجنبية، فكيف بموضوع الفتوى؟ انظر الموافقات (10/2)

4 بدليل حمل المغتصَبة ونحوها.

ومهما ضيّق من الشروط في فتواه فإنّ في مجرد تصوّر اقتناء هذه المواد ومشاهدتها ما لا يخفى من فساد الدين والخلق وتعريض النفس لبلاء لا تطيق الفكاك منه.

هذا إن تصورنا أن ذلك علاج حقّا لذلك النقص، كيف وقد تتابعت التحذيرات العلمية والطبيّة من الآثار المدمّرة لهذه المشاهدة على الحياة الأسرية والقدرة الجنسية[1]، إذ ثبت أن ذلك داء في حقيقته ومآله وليس بدواء، كما قال النبي ﷺ في التداوي بالخمر: " إنه ليس بدواء ولكنَّه داء"[2]، والله أعلم.

2- وأما مفسدة (تغيِيب واقعيّة الشريعة) فإنّ في الغفلة عن مآل الفتوى وصمًا للشريعة وأهلها بعدم الواقعية، مما ينفّر الناس عن اعتمادها وربط حياتهم بها، فإن الفتوى إذا لم تجعَل المآل المتوقَّع في الحسبان وتضمّنت ترخيصا في ما يؤول إلى فساد، أو منعا ممّا يؤول إلى صلاح كانت سبَبا في نفور الناس عن الاستفتاء والمفتين، ويعدلون بالتالي إلى آراء جهّالهم ومخرجات عقولهم، معتقدين أن شريعة الله قد تأمر بالفساد أو تنهى عن الصلاح، وكفى بهذا سبة في جبين الشريعة.

ويمكن التمثيل لذلك بمسألة التبرع بالأعضاء، التي أفتى بمنعها كثير ممّن عاصر بداياتها، بناء على ظواهر النصوص النبويّة في حرمة جسد الحيّ والميّت، ومنعا

1 انظر مقال: أضرار المشاهد الإباحية على الحياة الزوجية. لمحمد إبراهيم موسى، منشور في موقع الألوكة، بتاريخ: 1438/4/6- 2017/1/5م: [https://goo.gl/PTGQXZ]، ومقال هل تسبّب الأفلام الإباحية العجز الجنسي؟ منشور في موقع صحتي في 2017/11/9م [https://www.sohati.com] ومقال (المشاهد الجنسية تتلف الدماغ) لعبد الدايم الكحيل في موقع موسوعة الكحيل للإعجاز العلمي: [https://goo.gl/xcMzrQ]

2 رواه مسلم في كتاب الأشربة باب تحريم التداوي بالخمر برقم 1984.

من تعمّد الاعتداء على جسد سليم، وسدّا لذريعة المتاجرة بالأعضاء، وغير ذلك[1]، وليس الإشكال في مضمون الفتوى بالمنع بناء على المآخذ الشرعية المعتمدة، إنما الإشكال في الجزم فيها بالمنع وعدم ترك أي هامش لتغيير الفتوى، مع أن المسألة نازلة لا عهد للمتقدّمين بها، والطبّ في تقدّم مستمرّ، ولم تلتَفت فتواهم بالمنع إلى مآلها الضار بالمرضى الذين يئنّون تحت وطأة الألم، كأصحاب العجز الكلويّ المزمن مثلا وما يعانونه من متاعب وآلام العلاج التقليدي (الديلزة)[2]، وهم يرون علوم الطب تقدّمت وحقّقت لنظائرهم من المرضى نجاحا متيقّنا، مع تبدّد المخاوف من نتائجه.[3] وهذا كاف في تصوّر مصادمة الشريعة لواقع التقدم الطبي وعدم رعايتها لمصلحة الناس الظاهرة، ويصير حالهم إلى إحدى حالين: إما أن يلتزموا القول بالمنع فيصيبهم العنت وتحمّل الضرر وإهلاك نفوسهم مع توفر العلاج والمخرج. وإما أن يهجموا على الممنوع بضعف نفوسهم وقوة حاجتهم إلى العلاج، معرضين عن صوت أصحاب الشرع.

---

1 راجع في مآخذ المانعين من التبرع بالأعضاء: تعريف أهل الإسلام بأن نقل العضو حرام، لعبد الله بن مُحَمَّد الغماري، ت: صفوت أحمد، مكتبة القاهرة، 1418-1997م. والإنسان لا يملك جسده فكيف يتبرع بأجزائه أو يبيعها، مقال للشيخ مُحَمَّد الشعراوي في مجلة اللواء الإسلامي العدد: 226، لشهر جمادى الآخرة عام1407. وانتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً في الفقه الإسلامي للدكتور حسن علي الشاذلي. ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي. العدد الرابع (143/4)

2 الديلزة: " تقنية تهدف إلى إزالة الفضلات والمواد السامة من الجسم وتعويض فقدان عمل الكلى، تعرف لدى العامة باسم غسيل الكلى ". انظر موقع ويكيبيديا [https://goo.gl/MjCzVW]

3 جاء في إحصاءات المركز السعودي لزراعة الأعضاء: أن نسبة نجاح عمليات زراعة الكلى من متبرّع حيّ قريب بلغت 100% ومن متوفّين دماغيا 98%، ونسبة نجاح عمليات زراعة القلب 84%، وعمليات زراعة الرئة 86%، وعمليات زراعة الكبد 90%. انظر موقع جريدة الشرق الأوسط العدد 12792 (الجمعة 3 صفر 1435 6 ديسمبر 2013م) [https://aawsat.com/home/article/12217]

وقد عبر الشيخ عبد الرحمن السعدي (ت 1376)[1] عن هذا المعنى بقوله: " ويلاحظ أيضاً في هذه الأوقات التسهيل ومجاراة الأحوال إذا لم يخالف نصًّا شرعيًّا؛ لأن أكثر الناس لا يستفتون ولا يبالون، وكثير ممن يستفتي إذا أفتي بخلاف رغبته وهواه ترك التزامَ ذلك؛ فالتسهيل عند تكافؤ الأقوال يخفّف الشرَّ، ويوجب أن يتماسك الناس بعض التماسك؛ لضعف الإيمان، وعدم الرغبة في الخير أو نقصها، كما يلاحظ أيضاً أن يعرف الناس أنّ الدين الإسلامي لا يقف حاجزاً دون المصالح الخالصة أو الراجحة، بل يجاري الأحوال والأزمان، ويتتبع المنافع والمصالح الكلية والجزئية"[2]

1 هو عبد الرحمن بن ناصر السعدي التميمي، ولد في عنيزة في 1889م، بها تعلّم وتكوّن، ثمّ درّس وخطب وأفتى في جامعها، من مصنفاته: تيسير الكريم المنان في تفسير القرآن، وطريق الوصول إلى العلم المأمول من الأصول. توفي في 1376-1957م. انظر معجم المؤلفين (13/ 396) ومقدمة كتابه الأجوبة النافعة عن المسائل الواقعة لهيثم بن جواد الحداد، دار ابن الجوزي، الدمام، ط 2، 1420-2000م (ص 16)

2 مجموع الفوائد واقتناص الأوابد لعبد الرحمن السعدي. دار ابن الجوزي، الرياض، 2003م (ص 66)

المبحث الثاني:

مثار التيسِير غَيرِ المنضَبِط.

وتحت هذا المبحث أربعة مطالب:

المطلب الأول: أصالة التيسير في هذه الشريعة وحِكمته.

المطلب الثاني: منهج التيسير في الفتوى وعلاقته بالاستدلال المصلحي.

المطلب الثالث: ضوابط التيسير في الاستدلال المصلحي.

المطلب الرابع: تجليات منهخج التيسير غير المنضبط في الاستدلال المصلحي

المطلب الخامس: مفاسد منهج التيسير غير المنضبط في الاستدلال المصلحي.

المطلب الأول: أصالة التيسِير في هذه الشريعة وحِكمته.

أمّا التيسير في الأحكام الشرعية فهو أصل أصيل في هذه الشريعة، وهو كالغرّة في جبينها عرفت به أحكامها وعلَت به على سائر الشرائع، امتن الله تعالى به صفة لنبيّه الخاتم: {وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ}[الأعراف: 157] قال ابن عطية: " فإن بني إسرائيل قد كان أخذ عليهم عهد أن يقوموا بأعمال ثقال فوضع عنهم بمحمّد ﷺ ذلك العهد وثقل تلك الأعمال "[1]، وقال القرطبي (ت 671) في قول الله تعالى: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ }[الحج: 78]: "هي مما خص الله بها هذه الأمة "[2] وقال الرازي (ت 606): " وهو أصل كبير في الشريعة."[3] يعني وضع الأثقال عن أتباع دينه.

وقال النبيّ ﷺ: " إني أرسلت بحنيفية سمحة "[4] قال الشاطبي (ت 790): " سمّي هذا الدين الحنيفية السمحة لما فيها من التسهيل والتيسير "[5]، وقال ﷺ وقد أذن بشيء من الترفيه في العيد " لتعلم يهود أن في ديننا فسحة "[6]، بل ورد الأمر بالتيسير من صاحب الشريعة ﷺ لأصحابه فقال: " يسّروا ولا تعسروا "[7]، ومثل ذلك قوله ﷺ: " إنما بُعثتم ميسّرين ولم تُبعثوا

---

1 المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية (2/ 463)

2 الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (100/12)

3 مفاتيح الغيب للرازي (15/ 382)

4 رواه أحمد في المسند عن عائشة برقم 24855، وحسّن إسناده ابن حجر في تغليق التعليق على صحيح البخاري، ت: سعيد القزقي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1405-1985 (2/ 43) وجوّده الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (443/4) وقوّاه شعيب الأرناؤوط في تحقيق المسند.

5 الموافقات (255/1)

6 هو قطعة من حديث عائشة السابق في مسند الإمام أحمد.

7 رواه البخاري في كتاب الأدب باب قول النبي ﷺ يسروا ولا تعسروا برقم: 6125 ومسلم في كتاب الجهاد والسير باب الأمر بالتيسير وترك التنفير برقم 1732

معسّرين "[1] ونهيه ﷺ عن التعسير مع أنه لازم الأمر بضدّه لئلّا يكتفَى بالتيسير مع وجود شيء من التعسير[2]، وأصله في القرآن الكريم في قوله تعالى: {يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ} [البقرة:185]، فالجملتان في قوة الحصر، كأنه قال: ما يريد بكم إلا اليسر[3]، قال الشوكاني (ت 1250) في تفسير الآية: " فيه أنّ هذا مقصد مِن مقاصد الرب سبحانه ومرادٌ مِن مراداته في جميع أمور الدين "[4]. وبالمقابل فقد ورد عنه ﷺ التنفير عن التشدد وذم المتشددين في دينهم وعبادتهم، كما نجد في قوله ﷺ: "لا تشدّدوا على أنفسكم فيشدّد الله عليكم "[5] وقوله ﷺ:" هلك المتنطعون "[6] وهم المتعمّقون الغالون.[7]

كما نجده ﷺ وصَف الدين كلّه باليسر فقال ﷺ: " إن دين الله يسر"[8]، ونجده هو ﷺ قد وُصف بمحبة التيسير وتقصّده في نفسه وفي أمّته فقالت عائشة ﵂: " ما خُيّر رسولُ الله ﷺ بين أمرَينِ إلا اختَارَ أيسَرهما؛ مَا لم يكُن إثما "[9].

---

1 رواه البخاري في الموضع السابق برقم: 6128

2 انظر صحيح مسلم بشرح النووي (41/12) وفيض القدير للمناوي (461/6).

3 انظر التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور (175/2)

4 فتح القدير للشوكاني (1/ 210)

5 رواه أبو داود في كتاب الأدب باب في الحسد، برقم 4904. وأبو يعلى الموصلي في مسنده برقم 3694، وفيه سعيد بن عبد الرحمن بن أبي العمياء قال ابن حجر: "مقبول". تقريب التهذيب (ص 238)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (256/6): " ورجاله رجال الصحيح غير سعيد بن عبد الرحمن بن أبي العمياء، وهو ثقة "، وقال الألباني: "إسناد يحتمل التحسين" سلسلة الأحاديث الضعيفة (467/7) وحسّن إسناده حسين أسد في تحقيق مسند أبي يعلى

6 رواه مسلم في كتاب العلم باب هلك المتنطعون برقم 2670

7 انظر صحيح مسلم بشرح النووي (220/16)

8 رواه البخاري في كتاب الإيمان باب الدين يسر، برقم 39.

9 رواه البخاري في كتاب المناقب باب صفة النبي ﷺ برقم 3560، ومسلم في كتاب الفضائل، باب مباعدته ﷺ للآثام واختياره من المباح أسهله برقم 2327

كما وصف به منهج أصحابه ﷺ الذين تأدّبوا به ﷺ، قال عمر بن إسحاق: لَمَا أدركتُ مِن أصحاب رسول الله ﷺ أكثر ممّن سبَقني منهم، فما رأيت قوماً أيسر سِيرة ولا أقل تشديداً منهم.[1]

بل عُدّت هذه الشريعة برأسها رخصةً عند المقارنة بما سبقها من الشرائع، ذكر ذلك الشاطبي (ت 790) في مباحث الرخص والعزائم فقال: " وقد يطلق لفظ الرخصة على ما وضع عن هذه الأمة من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة.. فكان ما جاء في هذه الملة السمحة من المسامحة واللين رخصةً بالنسبة إلى ما حمّلته الأمم السالفة من العزائم الشاقة "[2]

واستقراء أحكام هذه الشريعة يبرز هذا الملمح بجلاء،[3] حيث لا عنَت فيها على المكلف في مجاري أحكامها، ومتى عنّ حرَج لعارض نجد في رُخصها الاستثنائية فسحة للمكلف ومخرجا له من الضيق، كالفطر والقصر والتيمّم للمسافر والمريض ونحو ذلك، قال الشاطبي (ت 790): " إن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع "[4].

غير أن ما سبق لا يعني بوجه من الوجوه جريان الأحكام الشرعية على مقتضى هوى النفوس وداعيتها، كما أنه لا ينافي أنّ في بعض التكاليف مشقّات نسبيّة لا تخرج عن قدرة المكلّف التي هي شرط التكليف، ولا تنفك عن مصلحة محققة في ذلك العمل.

وقد جُعلَت المشقّات من حيث اقترانها بالتكاليف قسمَين:[5]

---

1 رواه الدارمي في السنن (245/1)

2 الموافقات (227/1)

3 انظر الموافقات للشاطبي (263/1) ومقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور (ص 270)

4 الموافقات (254/1)

5 كما في الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص: 70) والفروق للقرافي (1/ 118) وقواعد الأحكام لابن عبد السلام (13/2) والأشباه والنظائر للسيوطي (ص 108)

- قسم لا تنفك التكاليف عنه، كمشقّة برُودة الماء للمتوضئ في البرد المعتاد ومشقة السفر للحاج والمعتمر ومشقة الجوع والعطش للصائم في الأحوال المعتادة، ومشقة التعرّض للقتل في الجهاد ومشقة إقامة الحدود، فمثل هذا قد أتت به الشريعة، بل إن اسم التكليف يتضمّن معنى الكلفة التي هي المشقة[1]، وهو المشار إليه في قوله ﷺ: "حُجبَت الجنة بالمكاره"[2]، قال المناوي (ت 1031): " المكاره جمع مَكرَهة وهي ما يكرهه المرء ويشقّ عليه من القيام بحق العبادة على وجهها "[3]، ولأن مَصلحة العمَل في الدنيا والآخرة أعظم من تلك المشقات وأعوَد بالخير على العامل، ثم إنّ كل ذلك من جنس المشاقّ التي يركبها الناس طائعين قاصدين لتحصيل مصالح دنياهم، ومع ذلك فقد وعد الله تعالى على تلك المشاق ثوابا جزيلا، تهُون تلك المشاق بسببه[4]، قال النبي ﷺ لعائشة: " إن لك من الأجر على قدر نصبك ونفقتك"[5].

فهذا النوع من المشقات لا تقتضي تيسيرا، قال المقّري (ت 759): " الحرج اللازم للفعل لا يُسقطه، كالتعرّض إلى القتل في الجهاد لأنه قُرّر معه"[6]، وقال العزّ بن عبد

1 انظر المحصول في أصول الفقه لابن العربي (ص 24) والبحر المحيط في أصول الفقه (2/ 50) وحاشية ابن الشاط على الفروق (118/1)

2 رواه البخاري في كتاب الرقاق باب حجبت النار بالشهوات برقم 6487، ومسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها رقم 2822.

3 فيض القدير للمناوي (3/ 388)

4 قواعد الأحكام في مصالح الأنام (1/ 53)

5 رواه بهذا اللفظ الحاكم في المستدرك على الصحيحين (1/ 644) وهو في صحيح البخاري في كتاب الحج باب أجر العمرة على قدر النصب. برقم: 1787، ومسلم في كتاب الحج باب بيان وجوه الإحرام برقم 126.

6 قواعد الفقه للمقّري (ص 126)

السلام (ت 660): " فهذه المشاقّ كلها لا أثر لها في إسقاط العبادات والطاعات، ولا في تخفيفها، لأنها لو أثَّرت لفاتت مصالح"[1].

وإذا كان في الجهاد أعظم مشقة حيث تُعرض فيه المهَج على القتل، وقريب منها مشقة تطبيق الحدود على الجناة، فإنّ المصلحة العظيمة في مشروعيتهما مِن حفظ بيضة الإسلام بالجهاد وضبط الأمن العام محافظة على الأرواح والأعراض والأموال بإقامة الحدود لا تخفى على العاقل ولا تقارن بمشقّته، ولذلك قال الله تعالى في شأن الجهاد: {كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ} [البقرة: 216]، ولذلك يركب القتالَ كلُّ عاقل حازم توقّفت مصالحه عليه، ولا يعدّ ذلك مفسدة إلا مَن فسد نظره، لما فيه من مصلحة الجماعة التي هو فرد منها.

وقال النبي ﷺ في شأن الحدود: " حدٌّ يُعمل به في الأرض خيرٌ لأهل الأرض مِن أن يُمطَروا أربعين صباحا"[2] ومِن خيرها دفعُ أسباب حلول العقوبات الإلهية بانتشار الجرائم وإقرارها [3].

وخلاصة الأمر أنّ " مصالح الدنيا والآخرة منوطة بالتعب، ولا راحةَ لمن لا تعبَ له، بل على قدر التعَب تكون الراحة، فتناسبَت الشريعة في أحكامها ومصالحها بحمد اللَّه ومنّه "[4].

---

1 قواعد الأحكام في مصالح الأنام (9/2)

2 رواه ابن ماجه في كتاب أبواب الحدود باب إقامة الحدود برقم 2538 وحسنه الألباني في سلسة الأحاديث الصحيحة (461/1)

3 انظر التيسير بشرح الجامع الصغير، لعبد الرؤوف المناوي، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض ط 3، 1408-1988م (1/ 495)

4 إعلام الموقعين لابن القيم (360/3)

ثم إن هذه المشاق في هذه التكاليف غير مقصودة للشارع عزّ وجل، لعموم قوله تعال: {وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ } [الحج:78] في سياق الأمر بالجهاد، وعلى هذا فلا يترتب ثواب على المشقة نفسِها، ولا يشكل على هذا الحديثُ السابق " لك مِن الأجر على قدر نصبك "، إذ مؤدّاه –كما يقول المقّري- أن الفعل كلّما كثرت مشقّته قلّ حظ النفس فيه فكثر إخلاص العبد فيه، " فالثواب في الحقيقة مرتّب على الإخلاص لا المشقة "[1].

- وقسم تنفك عنه التكاليف، وهو ثلاثة مراتب:[2]

  - مشقة عظيمة فادحة، كالتسبب إلى قتل الأنفس والأولاد وتعذيب الأجساد وتقطيع الأعضاء والتنازل عن جملة الأموال، فهي موجبة للتخفيف والترخيص قطعا [3] قال الله تعالى: {لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَا}[البقرة: 286].

  - مشقة خفيفة محتملة، كأدنى وجع في إصبع أو أدنى صداع أو سوء مزاج خفيف، فهذا لا أثر له ولا اعتبار في التخفيف.

  - قسم بين ذلك من حيث إنه شاق على بعض الناس دون بعض أو شاق في حال دون حال، كالمرض المانع من القيام في الصلاة في شخص دون غيره، فهذه المشاق لا ينفى تأثيرها بإطلاق ولا يثبت بإطلاق، بل تطبّق عليها قواعد رفع الحرج التي التي تندرج تحت القاعدة الكلية الكبرى (المشقة تجلب التيسير).

---

1 قواعد الفقه للمقري (ص 162)

2 انظر الفروق للقرافي (118/1)

3 الأشباه والنظائر للسيوطي (ص 108)

إنّ هذا التفصيل في مراتب المشقّات في التكاليف الشرعية ينبئ المفتي أنّ التيسير في الشريعة لا يعني مجاراة هوى النفوس في حبّ الدعة، ولا نفيَ كل مشقة في أية حال لكل شخص، بل ذلك يتغيّى المصلحة المعتبرة للمكلفين، ولذلك وجدنا الشريعة قد ألغَت التيسير في مواضع، لتحقيق المصلحة الراجحة على مصلحة التخفيف:

- كما في قول الله تعالى: {ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالاً}[التوبة: 41] أي انفِروا سواء كنتم على الصفة التي يخفّ عليكم الجهاد أو على الصفة التي يثقل[1]، لأن في التيسير هنا معارضة لمقصد شرعي أهمّ هو حماية الدين، وفي النفور خير الدنيا بغلبة العدو ووراثة الأرض، وخير الآخرة بالثواب ونيل رضوان الله.[2] وفي تفسير المنار: "والقعودُ عن القتال عند الحاجة إليه يُغري الأعداء بالقاعِدين العاجزين "[3]. وبخصُوص سبب نزول الآية فإنّ أقرب مصلحة لهذا التشديد هي " الاطمئنان من أن يغزوهم الروم "[4].

- وكما في قولِ النبيّ ﷺ للمعتدّة التي اشتكَت عينها لتكحَلها: " لا، إنما هي أربعة أشهر وعشر"[5]. فأبى أن يُشكيها لأنّ في التيسير هنا فتحَ ذريعة التساهل في أحكام المعتدة،[6] مع أن الظاهر أنّ النبي ﷺ لم يثبت عنده حاجتها الملحّة إلى الاكتحال، قال ابن عبد البر (ت 463): (معلوم أن الإحداد في ترك الزينة والطِّيب يقطع دواعي

1 مفاتيح الغيب للرازي (16/ 55)

2 البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان مُحَمَّد بن يوسف الأندلسي، ت: صدقي جميل، دار الفكر، بيروت، 1420 (5/ 423)

3 تفسير المنار لمحمد رشيد رضا، دار المنار، القاهرة، ط 2، 1366-1947م (10/ 399)

4 التحرير والتنوير لابن عاشور (208/10)

5 رواه البخاري في كتاب الطلاق، باب تحد المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشرا، برقم: 5336

6 انظر الاستذكار لابن عبد البر (6/ 238) ومنهج التيسير المعاصر لعبد الله بن إبراهيم الطويل، دار الهدي النبوي، المنصورة، مصر، ط 1، 1426-2005م (ص 304)

التشوف إلى الأزواج لحفظ العدة فإذا خشيت على بصرها واكتحلت بكحل فيه طيب من أجل شكواها فليس ذلك من المعنى الذي نهيت عنه في شيء)[1]، ولذلك عقّب الإمام مالك (ت 179) الخبر السابق بنقل ما يُثبِت الرخصة في الاكتحال لمن خشيت الضرر على بصرها، فنقل عن سالم بن عبد الله وسليمان بنِ يسار أنها إذا خشيَت على بصرها تداوَت بدواء أو كحل وإن كان فيه طِيب، ثم قال الإمام: (وإذا كانت الضرورة فإن دين الله يسر)[2].

وأمّا الحكمة من التيسير في الشريعة، فإنها ترجع إلى التوقي من أسباب الضرر على دين المكلف ودنياه بما يشمل البدن والمال ونحو ذلك، وقد ذكر العلماء من حِكم التيسير: [3]

1- الخوف من الانقطاع عن العبادة وبغضها بسبب ما يدخل على الجسم والروح من الاعتلال أو الملال، قال ﷺ: " إن الدين يسر ولن يشادّ الدين أحد إلا غلبه"[4]، قال ابن المنيّر (ت 683): " علَم من أعلام النبوة فقد رأينا ورأى الناس قبلنا أنّ كل متنطع في الدين ينقطع "[5].

2- الخوف من تزاحم الحقوق المتعلقة بالعبد وضِيق الزمَن بها فيقصّر في أدائها على وجهها ويظلم نفسه أو أهله أو ولده حقَّهم، فيكون بذلك ملوما غير معذور، وقد أرشد النبي بعض أصحابه إلى ذلك كما في قصة اجتهاد عبد الله بن عمرو ﷺ في العبادة وقول النبي ﷺ له: " فإن لزوجك عليك حقا، ولزورك عليك حقا،

1 الاستذكار (6/ 239) وانظر مثله في فيض الباري على صحيح البخاري (5/ 612)

2 موطأ مالك (ص 431)

3 انظر الموافقات للشاطبي (104/2) وشرح صحيح البخاري لابن بطال (302/9)

4 رواه البخاري في كتاب الإيمان باب الدين يسر، برقم 39

5 فتح الباري لابن حجر (1/ 94)

ولجسدك عليك حقا "[1]، وبلغ النبيَّ ﷺمثل ذلك من قول سلمان ﷺ لأبي الدرداء ﷺ فقال ﷺ: "صدق سلمان"[2].

3- الخوف على القلب من دخول العُجب، حين يرى المتشدّد أن له فضلاً على من قصّر عن مثل فعله فيهلك[3]، ولهذا قال النبيّ ﷺ: " هلك المتنطعون "[4].

المطلب الثاني: منهج التيسير في الفتوى وعلاقته بالاستدلال المصلحي.

أمّا التيسير الذي هو عمل المفتي أو المستدل فيمكن تعريفه بأنّه: (بيان الحكم للمكلف على وجه تُراعَى فيه حاجته وقدرته على الامتثال مع عدم الإخلال بالضوابط الشرعية للاستدلال)[5]. فهو منهج أو مطلب أو أدب من آداب القائم بالفتوى، يتمثل في مراعاة مقصد من مقاصد الشريعة الغراء، هو رفع الحرج الذي وُصفت به أحكامها، إذ ليس الحكم

1 رواه البخاري في كتاب الصوم، باب حق الجسم في الصوم برقم: 1975، ومسلم في كتاب الصوم، باب النهي عن صوم الدهر لمن تضرر به أو فوت به حقا أو لم يفطر العيدين والتشريق، برقم 1159

2 رواه البخاري في كتاب الأدب باب صنع الطعام والتكلف للضيف، برقم: 6139.

3 انظر شرح صحيح البخاري لابن بطال (302/9)

4 رواه مسلم في كتاب العلم باب هلك المتنطعون، برقم: 2670

5 انظر: مظاهر التيسير في الشريعة الإسلامية لكمال جودة أبو المعاطي (ص7) نقلا عن مقال الفرق بين التيسير في الفتوى والتساهل منشور في موقع دار الإفتاء المصرية، [https://goo.gl/fPJpQ3]. والتلفيق بين المذاهب وعلاقته بتيسير الفتوى لغازي العتيبي (ص 35) ضمن أبحاث المؤتمر العالمي للفتوى وضوابطها. موقع رابطة العالم الإسلامي.

للقويّ كالحكم للضعيف ولا للآمن مثله للخائف ولا لمن كان في حال السعة كمن هو في حال الاضطرار أو الحاجة.[1]

فلا يعني التيسيرُ في الفتوى تشريعَ ما لم تأت به الشريعة، ولا تعطيلَ حكم نصّت عليه في عموم الأحوال، بإباحة الحرام أو إسقاط الواجبات، كأن يفتي مَن أوقع الطلقة الثالثة على امرأته ببقاء عصمتها في يده تيسيرا عليه وعلى أسرته بمخارج ليس لها مستندات شرعية، وبعبارة أخرى: لا يكون المفتي مشرّعا للرخصة والتيسير،[2] إنما يكون كاشفا عن محلّ التيسير في ما شرعه الله عز وجلّ لعباده، مخرجا للمستفتي من ورطة الضيق والحرج الذي وقع فيه إلى سَعة الشريعة ويسر أحكامها في مثل حالته، فهو يدور في فلك الشريعة. ولعل الإشارة إلى ذلك في مقولة الإمام مالك في ذيل أجوبته إلى إفريقية: "ودين الله يُسر إذا أقيمت حدوده"[3]

كما حكي عن الشافعي (ت 204) أنه سئل عن الذباب يجلس على النجاسة ثم يقع على الثوب؟ فقال: "إن كان في طيرانه ما يجف فيه رجلاه وإلا فالشيء إذا ضاق اتسع" [4]، فالشافعي لم يُبح محرّما ولا أسقط واجبا بتيسيره هذا، لكنه –والله أعلم– انتبه لما لم ينتبه له السائل من شأن الذباب بعد وقوعه على النجاسة، وهو أحد أمرين: إما جفاف رِجله وما أسرعَه! وإما تعذّر التحرّز منه فيسقط الواجب بالعجز، وكلا الأمرين سائغ شرعا، وعلى هذا

1 انظر التيسير في الفتوى لعبد الرزاق الكندي، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، ط 1، 1429-2008م (ص 84)

2 انظر الجامع في القواعد والضوابط والمقاصد الفقهية للنوازل والقضايا والعاصرة لمحمد نعيم الساعي، دار السلام، القاهرة، ط 1، 1432-2011م (33/1)

3 ذكرها القاضي عياض في ترتيب المدارك في ترجمة عبد الله بن فروخ (102/3)

4 الأشباه والنظائر للسيوطي (ص 111)

الوجه يحمل قول الثوري (ت 161): " إنما العلم عندنا الرخصة من ثقة "[1] فوصفُه بالثقة يكفُل الالتزام بالضوابط الواجبة للتيسير المشروع الآتي بيانها.

وقد عقد الخطيب البغدادي (ت 463) بابا ترجمه: (التمحل في الفتوى متى وجد المفتي للسائل مخرجا في مسألته وطريقا يتخلص به أرشده إليه ونبهه عليه)[2] وساق نماذج لفتاوى بعض الأئمة تبيّن ذلك، كان منها: ما أفتى به الشافعي رجلا قال: حلفت بالطلاق إن أكلت هذه التمرة أو رميت بها ، قال: تأكل نصفها وترمي بنصفها.[3]

وأمّا علاقة التيسير بالاستدلال المصلحي فهي ظاهرة جدا، فإنّ المصلحة التي هي ركن في الاستدلال المصلحي تظهر في معنى التيسير ظهورا جليّا، بما تحمله (المصلحة) من معنى (المنفعة) للمكلف، ولا شيء أنفع له من التيسير عليه.

وقد قسم بعض المعاصرين منهج التيسير غير المنضبط في الفتوى إلى قسمين: المدرسة الطوفية، ومدرسة تبرير الواقع. وأراد بالمدرسة الطوفية مدرسة إعلاء المصلحة على النص، طلبا للتوسيع على الناس.[4]

---

1 جامع بيان العلم وفضله (1/ 784)

2 الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (2/ 411)

3 الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (2/ 414)

4 انظر الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ليوسف القرضاوي (ص 176). والطوفية: نسبة إلى الطوفي نجم الدين الأصولي الحنبلي، وفيها إشارة إلى ما اشتهر عنه من تقديمه المصلحة على النص، وقد بسط الطوفي رأيه هذا في كتابه التعيين شرح الأربعين (ص 237) في أكثر من أربعين صفحة تحت شرحه لحديث (لا ضرر ولا ضرار)، وأثارت نظريته حملة من الردود والتهجّم تعدَّى إلى شخصه ودينه وصدقه، انظر: مالك لأبي زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 2، 1952م (ص407) وابن حنبل له، دار الفكر العربي، القاهرة، دط (ص 354)، والمصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد، ت: مُحَمَّد يسري، دار اليسر، القاهرة (ص 131)، ومصادر التشريع في ما لا نص فيه لعبد الوهاب خلاف (ص 96) والاستصلاح لمصطفى الزرقا (ص 75) ونظرية المصلحة لحسين حامد (ص 525) وضوابط المصلحة للبوطي (ص 202). بينما دافع عنه آخَرون كأيمن الأيوبي في مقاصد الشريعة في تخصيص النص

والحاصل أن التيسير على المكلف طريق لرعاية مصلحته، فإن شهد لذلك التيسيرِ قواعد الشريعة فهي مصلحة معتبرة مقبولة، وإلا كانت مصلحة ملغيّة، كالتيسير على المطلّق ثلاثا ببقاء عصمته نظرا لمصلحة أسرته، وكالتيسير بإسقاط الحجاب عن المسلمة في بلاد الغرب للدراسة، وإباحة تقديم الخمور في المطاعم أو المحال التجارية مراعاة لغير المسلمين مثلا.[1]

والذي يُحكم ذلك كلَّه الضوابطُ الآتي ذكرها. ولذلك نجد أعظم ما يقع التجاوز من المستدلين بدعوى المصلحة عندما يتطلبون التيسير على المكلفين بغير انضباط ولا مراعاة لمقاصد الشريعة وقواعدها الكلية، فيخرج تسهيلهم إلى التساهل والتنازل.[2] وبين التساهل والتسهيل فرق، فالتساهل تلاعب ينشأ عن رقة في الدين وجرأة على أحكام دين الله، بينما التيسير مجاراة لمقصود الشارع وإدراك لمقاصد الشريعة ومعرفة بأدلتها وطرائق الترجيح بينها، مع دراية بأحوال الناس وحاجتهم وواقعهم.[3]

المطلب الثالث: ضوابط التيسِير في الاستدلال المصلحي.

بناء على ما تقدم من توضيح المقصود باليسر في الشريعة والتيسير في الفتوى يلزم المفتي إذا قصد التيسير في استصلاحه أن يراعي ضوابط، تَقيهِ من الخروج بالتيسير إلى التساهل

بالمصلحة وتطبيقاتها (ص 183) وعبد الرحمن يوسف القرضاوي في نظرية مقاصد الشريعة بين شيخ الإسلام ابن تيمية وجمهور الأصوليين، رسائل كلية دار العلوم بجامعة القاهرة، دط، 1431-2000م (ص 116). وخلاصة ما وصل إليه الباحث أن نتيجة قول الطوفي لا تفارق مذهب القائلين بتخصيص النصوص الظنية بالمصلحة الشرعية، وأنّ في عباراته ثغرات فتحت عليه باب التهمة وأوجبَت على مَن بعده التعقيب والتنبيه على بحثه، والله أعلم.

1 انظر الجامع في القواعد والضوابط والمقاصد الفقهية للنوازل والقضايا المعاصرة لمحمد الساعي (9/1)

2 انظر المرجع السابق (8/1)

3 انظر الفرق بين التيسير في الفتوى والتساهل، مقال في موقع دار الإفتاء المصرية[https://goo.gl/fPJpQ3].

المذموم، ومعارضة الشريعة نصوصا ومقاصد، وهذه الضوابط دلّت عليها الشريعة بجزئياتها وكليّاتها، ثم تصرفات الراسخين في العلم والفتوى من الصحابة فمن بعدهم، وجمعها الإمام مالك في كلمة رشيقة حين قال: "ودين الله يُسر إذا أقيمت حدوده"[1]. ويمكن بالاطلاع على ما كُتب في هذا الموضوع[2] حصرُ هذه الضوابط في ما يَلي:

الضابط الأول: أن يعتَمد التيسيرُ على دليل شرعي: لا مجرّد التشهّي ولا رضوخا لضغط الواقع، ولا محاباة المستفتي، وأعظم مستند للتيسير مراعاة مقاصد الشريعة وموافقة أصولها الكلية، فقد ثبت بالاتفاق أن التيسير مقصد من مقاصدها، حتى غدت قاعدة (المشقة تجلب التيسير) إحدى القواعد الخمس الكلية الكبرى عند العلماء[3].

قال الشاطبي (ت 790): " الحنيفيّة السمحة إنّما أتى فيها السماحُ مقيَّدا بما هو جارٍ على أصولها "[4]، ولا يجوز ترك موجَب دليل العزيمة دون دليل أقوَى منه، ومِن قواعد الأصوليّين أن ترك الدليل لغير دليل باطل مستحيل[5].

وتأمّل استناد الصحابي أبي برزة ﷺ في ترخّصه في أمرٍ إلى سنّة النبي ﷺ في ما قصّه الأزرق بن قيس قال: كنا على شاطئ نهر بالأهواز، قد نضب عنه الماء، فجاء أبو برزة الأسلمي على فرس، فصلى وخلّى فرسه، فانطلقت الفرس، فترك صلاته وتبعها حتى أدركها، فأخذها

---

[1] سبق نقلها (ص 263)

2 من المصادر المعتنية بضوابط التيسير: رسالة ضوابط تيسير الفتوى والرد على المتساهلين فيها، لمحمد سعد اليوبي، دار ابن الجوزي، الدمام، ط 1، 1426، والتيسير في الفتوى لعبد الرزاق الكندي.

3 انظر الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص 64) والأشباه والنظائر للسبكي (1/ 49) وشرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب لأحمد بن علي المنجور، ت: مُحَمَّد الشيخ الأمين، دار عبد الله الشنقيطي، دط، دت (1/ 448) ونثر الورود شرح مراقي السعود لمحمد الأمين الشنقيطي (586/2)

4 الموافقات (105/4)

5 أصول البزدوي مع كشف الأشرار لعبد العزيز بن أحمد البخاري، الفاروق الحديثة، القاهرة، ط 2، 1416-1995م (291/2)

ثم جاء فقضى صلاته، وفينا رجل له رأيٌ [1]، فأقبل يقول: انظروا إلى هذا الشيخ! ترك صلاته من أجل فرَس! فأقبل فقال: ما عنّفني أحد منذ فارقت رسول الله ﷺ، وقال: إن منزلي متراخ فلو صليت وتركته لم آت أهلي إلى الليل، وذكر أنه قد صحب النبي ﷺ فرأى من تيسيره.[2] يدلك على أن التيسير لا بد أن يستند إلى أصل شرعي، لا تخففا بلا موجب. فقد أشار الصحابي إلى أنّ مثل هذا التصرّف " كان من شأن النبي ﷺ تجويزُ مثله "[3]، وهو استقراء وتعقّل من هذا الصحابي، قال القسطلاني (ت 923): " إذ لا يجوز له أن يفعله من تلقاء نفسه دون أن يشاهد مثله منه"[4] ﷺ وقال ابن بطال (ت 449): " لأن الصلاة تدرك إعادتها ومسِير دابته قاطع له "[5].

ويمكن التمثيل لاختلال هذا الشرط في إفتاء لاعبي (كرة القدم) بجواز الترخّص بالإفطار في نهار رمضان للحاضر بحجة الاحتراف[6]، واستندت الفتوى إلى أن اللاعب المرتبط مع ناديه بعقدٍ يجعله أجيرا، فإذا لم يجد بدّا من المشاركة في المباراة نهار رمضان وكان الصوم يؤثر على أدائه فإنّ له الرخصة في تلك الحالة للإفطار، واعتمدَت الفتوى على تقرير بعض الفقهاء حول أصحاب الحرف الشاقة إذا اضطرّوا إليها لقُوتِهم كالحصَّاد ونحوه.

وهذا التخريج غريب، لأمرين:

---

1 قال ابن حجر: " تقدم في أواخر الصلاة بلفظ: (فجعل رجل من الخوارج يقول) فهذا هو المعتمد وأن المراد بالرأي رأي الخوارج، والتنوين فيه للتحقير أي رأي فاسد " فتح الباري (10/ 526)

2 رواه البخاري في كتاب الأدب باب قول النبي ﷺ يسروا ولا تعسروا، برقم 6127.

3 فتح الباري لابن حجر (3/ 82)

4 إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري لأحمد بن مُحَمَّد القسطلاني، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، ط 7، 1323 (9/ 76)

5 شرح صحيح البخارى لابن بطال (9/ 302)

6 انظر نص الفتوى في موقع دار الإفتاء المصرية، رقم 3401 في 21-8-2008م [https://goo.gl/fFBo99] وهذا بخلاف فتوى من رخّص بالفطر لمثلهم باعتبارهم مسافرين لتلك المباريات، فأناط الرخصة بسفر عدّه مباحا. انظر مثلا فتوى الشيخ أحمد حماني في فتاويه، جمع: مصطفى صابر، عالم المعرفة، الجزائر، 2015م (656/1)

- أنّ كلام الفقهاء كان عن حِرَف محتاج إليها لا يمكن تأخيرها عن زمان الصيام، إمّا لأنّ المحترف لا يجد بدا من مزاولتها في نهار رمضان لحاجة قوته، تأمّل قول ابن عابدين (ت 1252): " إذا كان عندَه ما يكفيه وعياله لا يحل له الفطر"[1]، وإمّا خوف ضياع المال لو أخّر العمل كما في قول البرزلي (844): " وأما مالكُ الزرعِ فلا خلاف في جواز جَمعه زرعَه وإن أدّى إلى فطره"[2]، فلا يمكن أن يقاس على هذين هؤلاء المحترفون، لأنهم لاعبون[3]، ولا يظهر بهم حاجة إلى هذا الاكتساب إذ يُعَدّ كثير منهم من أغنى الناس بما يدرّه عليهم هذا الاحتراف، فأيّ ضرورة تلجئهم إلى ترك فريضة الله تعالى؟ ولا يعقل للعلة الأخرى وجه في واقع اللعب بكرة القدم.[4]
- أن تقرير الفقهاء كان عن حكم مباشرة المهَن التي قد تؤدّي إلى ضَعفٍ يضطرّه إلى الفطر في نهار رمضان، وعلى ذلك كان خلافُهم، لا عَن رخصة الفِطر نفسِها بمعنى العزم على الفطر كالمسافر والمريض والكبير، وفرقٌ بين الأمرين، تأمّل عبارة البرزلي (ت 844): " فهل يجوز للأجير الخروج للحَصاد مع الضرورة للفطر أم لا؟"[5] وعبارة ابن عابدين (1252): " فله العمل بقدر ما يكفيه، ولو أداه إلى الفطر "[6]، وعبارة

---

1 حاشية رد المحتار على الدر المختار لمحمد أمين ابن عابدين، ت: عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار عالم الكتب، الرياض، 1423-2003م (401/3)

2 مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (2/ 441)

3 انظر نص بيان (جبهة علماء الأزهر) على الفتوى في موقع الجبهة [https://goo.gl/3LSPzT]، نقلا عن " ملتقى أهل الحديث، منشور في 25-5-2009م [https://goo.gl/oJD8xY]

4 لا يمكن تجاهل طبيعة هذا النشاط، وأنه لعب. جاء في دراسة لطبيعة عقد احتراف لعب كرة القدم، ما يلي: " لا يمكننا تجاهل أن هذا النشاط يعد من الناحية العلمية لعبة،.. إن النشاط الرياضي يعد في آن واحد لعبا وعملا، أو عملا يتمثل في لعب! " عقد احتراف لاعب كرة قدم، لتومي صونيا، رسالة ماجستير مسجلة في معهد التربية البدنية الرياضية في الجزائر، 2006م (ص 100)

5 مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (2/ 441)

6 الدر المختار وحاشية ابن عابدين (401/3)

الأذرعي الشافعي (ت 783): " يجب على الحصّادين تبييتُ النية في رمضان كل ليلة ثم من لحقه منهم مشقّة شديدة أفطر وإلا فلا "[1]. بينما جاء عنوان الفتوى وتقريرها ومقصود السائلين عنها يتحدث عن (الرخصة في الفطر)، بل جاء في عبارة السؤال: "بعض اللاعبين لا يصومُون رمضان بحجة مشاركتهم في المباريات" ولم تنبّه الفتوى لذلك في طول نصّها. وإذا كان عقد الاحتراف بين اللاعبين ونواديهم ينصّ على " لزوم حضور التدريبات وأداء المباريات حسب المواعيد المقرّرة مع الحفاظ على اللياقة البدنية "[2]، فإنّ القرآن الكريم ينصّ على: {فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ} [البقرة: 185]، ولم يخص منه لاعبا أو لاهيا، وليس اللهو واللعب بسبب معقول للترخيص، ولو أن المفتين توجّهوا إلى الجهات الوصيّة على هذا اللّعب بوجوب مراعاة الشعائر الدينية وتأخير لهوهم إلى ما بعد شهر العبادة لكان أنفَع لمستفتيهم وأوفق للفرَج عنهم، وتسمية هذا اللهو احترافا وإنزالُه منزلة الصنائع الجادّة[3] وتقديم مواعيده على مواعيد عبادة هي من أركان الإسلام يشير –في أحسن الظنون– إلى أن التيسير هنا جاء بضغط من الجماهير المتابعة لهذا اللهو.

---

1 تحفة المحتاج في شرح المنهاج مع حواشي الشرواني والعبادي، مطبعة مصطفى مُحَمَّد، القاهرة، دت، دط (3/ 430)

2 انظر التكييف الفقهي للعقود الرياضية الحديثة لسيف الإسلام باجي، مذكرة ماستر في كلية العلوم الإسلامية بجامعة خروبة، نوقشت في 2015م (ص57)

3 ولذلك يختلف هذا عن فتوى من رخّص لعمال صهر الحديد والصلب بالفطر في رمضان، فإنهم كيّفوها بأنها صناعات تقوم مقام الجهاد، جاء في فتوى الشيخ أحمد حماني مدافعا عن من أصدر هذه الفتوى: " وقد احتاطوا في فتواهم كل الاحتياط.. وجمعوا بين المصلحة الدينية العليا بالمحافظة على الرخصة في أضيق حدودها.. وبين قيام صناعة إسلامية ثقيلة لكل مواد الحديد والصلب التي تستعمل في السلم والحرب.. تغنيها عن استيراد آلاتها وأدواتها وأسلحتها.. وقد أمرت الأمة الإسلامية بالاستعداد التام.. وعذر هؤلاء العمال العطشُ الشديد.. ولا يمكن إيقاف العمل أو تعطيل المعمل، للمصلحة الإسلامية العامة." (642/1) فهذه الفتوى فيها مجال للنظر، إنْ تحقَّق كون هذا العمل مِن الاستعداد الواجب على الأمة وأن تعطيله في رمضان يؤدي إلى مفسدة عامة في الأمة أمكن الأخذ بالرخصة.

الضابط الثاني: أن لا يعارض التيسيرُ نصّا شرعيّا، فما عُلم حكمه مِن نص الكتاب أو السنة أو إجماع الأمة لا يجوز مخالفته استدلالاً بنصوص يسر الإسلام وبعده عن الحرج[1]، وهذه المعارضة يكون لها وجهان:

- أن يراد بها إسقاط تكليف بسبب مشقة غير منفكّة عنه في الأصل، كإسقاط الجهاد بذريعة المشقّات والله تعالى يقول: {ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالاً}[التوبة: 41]، وكإسقاط الحدود رأفة بالجناة والله تعالى يقول في حد الزنا: {وَلَا تَأۡخُذۡكُم بِهِمَا رَأۡفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ} [النور:2] بل في إقامة الحد رأفة بالمجتمع ورحمة بالجاني من حيث التطهير لنفسه من ذنبه، وليس من الرحمة الإعراض عن معاقبة المجرمين لترويع الآمنين[2]، وكإسقاط الهجرة عن مَن تعذّر عليه إقامة دينه في بلاد غير المسلمين وقد قال الله تعالى في شأنه: {أَلَمۡ تَكُنۡ أَرۡضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةٗ فَتُهَاجِرُواْ فِيهَاۚ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأۡوَىٰهُمۡ جَهَنَّمُ}[النساء: 97] فلم يعذر مَن قدَر على الهجرة، ثم تجد من يفتي بجواز خلع الحجاب للطالبة المسلمة في المدارس أو الجامعات التي تمنعه في البلاد الغربية[3]. وهذا ونحوه لا يجرؤ عليه فقيه ثقة إلا بتأويل، قال المقّري (ت 759): " الحرج اللازم للفعل لا يُسقطه، كالتعرّض إلى القتل في الجهاد، لأنه قُرّر معه"[4] وقال ابن نجيم الحنفي (ت 970): " المشقّة والحرج إنما

1 انظر فتاوى ورسائل الشيخ مُحَمَّد بن إبراهيم آل الشيخ، ت: مُحَمَّد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ط 1، 1399 (6/ 73)

2 انظر منهج التيسير المعاصر (ص48) ومجموعة بحوث فقهية لعبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1402-1982م (ص386) والجريمة والعقوبة في الإسلام لمحمد أبو زهرة (ص 11)

3 انظر جواب الشيخ القرضاوي عن سؤال بعض الطالبات المسلمات في الغرب، في خلع الحجاب لأجل الدراسة في برنامج الشريعة والحياة على قناة الجزيرة في: [https://youtu.be/ZWDK-lIuD1Q] ومقاربات في السياسة الشرعية لعبد الكريم بكار (ص165)

4 قواعد الفقه للمقّري (ص 126)

يعتبران في موضع لا نصّ فيه، وأما مع النص بخلافه فلا "[1].

- أن يجاوز بالتيسير تيسيرَ الشرع نفسه كمّا أو كيفا، كأن يترك الصلاة في الحرب رأسا وقد جاء النص بالترخيص في كيفيتها مثلا،[2] أو يجيز تقديم الصلاة قبل وقتها للمضطرّ وقد أذن الشرع في جمعها إلى أختها في أحد الوقتين مثلا، وقد منَع النبيّ ﷺ المرأة التي أرادت الترخّص بالكحل لابنتها المعتدة التي اشتكَت عينها، وقال لها " لا، إنما هي أربعة أشهر وعشر قد كانت إحداكُنّ ترمِي بالبعرة على رأس الحول "[3]. فأشار إلى أنها كانت المرأة قبل ذلك تمتنع من الكحل وغيره حتى الماء حولا كاملا فردّها الإسلام إلى أربعة أشهر وعشر وأباح لها كثيرا من حاجتها.

ويمكن التمثيل لهذا بفتويَين:

المثال الأول: فتوى مَن رخّصوا في المعازف وعمّموا إباحتها، متجاوزين بذلك رخصة الشارع بإباحة الدفّ ونحوِه في النكاح ونحوه خاصّة[4]، فعمّموا إباحة كل آلة في كل مناسبة وبلا مناسبة.[5] قال مُحَمَّد بن عرفة الدسوقي (ت 1230) بعد تقرير استحباب الدف في الوليمة: " وأمّا في غير النكاح فلا يجوز شيء منه اتفاقا في غير الدف وعلى المشهور بالنسبة

1 الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص: 72)

2 انظر منهج التيسير المعاصر لعبد الله الطويل (ص55)

3 تقدم تخريجه (ص 248)

4 عملا بالوارد فيه مرفوعا، كقوله ﷺ: " فصل ما بين الحلال والحرام، الضرب بالدف" رواه الترمذي في كتاب النكاح باب ما جاء في إعلان النكاح برقم 1088، والنسائي في كتاب النكاح باب إعلان النكاح بالصوت وضرب الدف برقم 3369، وقال الترمذي: حسن. وانظر إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل للألباني (7/ 50)
وانظر حاشية الدسوقي على الشرح الكبير على مختصر خليل للدردير (339/2)

5 انظر الفتاوى لمحمود شلتوت، دار الشروق، القاهرة، ط 18، 1421-2001م (ص414) وفتاوى معاصرة ليوسف القرضاوي (526/2)

للدف "[1]. وهذا الذي حكاه اتفاقا في المذهب حُكي مثله في سائر المذاهب[2]، فالذي عمَّم في إباحتها وقع في مخالفة هذا الإجماع المنقول من جهات:

– تعميم الإباحة في آلات المعازف، من أنواع الطبول وذوات الأوتار والمزامير.

– تعميم الإباحة في الأوقات، بغير مناسبة، بل وجواز احترافها، لأنّهم نزّلوها منزلة المباح، مع أن الفقهاء متفقون على بطلان العقد عليها ببيع أو إجارة أو هبة أو وقف ونحو ذلك في غير محل الرخصة[3]، بل كره الإمام مالك (ت179) كراء المباح منها للعرس[4]. فكان صنيع هؤلاء كمَن يحشد الأدلة في إباحة الميتة للمضطر ثم يطوي ذكر نصوص تحريم الميتة [5].

المثال الثاني: فتوى مَن أسقط وجوب رَمي الجمرات في منى على المعذور لمشقّة الزحام مع سقوط الفدية عنه[6]، وقد أذن الشرع في الاستنابة ولم يُسقط الرمي بحال، وحتى لو فرض

---

1 حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير على مختصر خليل (2/ 339)

2 انظر البحر الرائق لابن نجيم (7/ 88) وفتاوى ومسائل ابن الصلاح، لعثمان بن عمرو، ت: عبد المعطي قلعجي، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1406-1986م (2/ 500) وغذاء الألباب شرح منظومة الآداب لمحمد بن أحمد السفاريني، ت محمَّد الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1417-1996م (116/1)

وكلام العلماء في على تحريم هذه الملاهي متفرق في مواضع من كتب الفقه، أبرزها موضعان: شروط المعقود عليه في البيع أو الإجارة، وما يوجب رد الشهادة. فلتراجع هناك. وانظر كلام المفسرين لقول الله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ} [لقمان: 6] خاصة الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (51/14)

3 انظر في شروط المعقود عليه أن يكون مباح المنفعة: حاشية ابن عابدين على الدر المختار (6/ 55) والشرح الكبير للشيخ الدردير (4/ 18) وفتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب لسليمان الأزهري (المعروف بحاشية الجمل)، دار الفكر، دط، دت (3/ 26) وشرح الزركشي على مختصر الخرقي (3/ 678)، وانظر نقل الاتفاق على ذلك في الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (56/14)

4 انظر المدونة (432/3) قال في منح الجليل شرح مختصر خليل (7/ 488): " ابن عرفة كرهها الإمام مالك رضي الله تعالى عنه لأنه غير عمل الصالحين، وإن كان ضربه مباحا في العرس فليس كل مباح تجوز الإجارة عليه ".

5 انظر الرد على القرضاوي والجديع، لعبد الله بن موسى (ص19)

6 انظر: يسر الإسلام في أحكام حج بيت الله الحرام. لعبد الله بن زيد آل محمود، منشور في موقع المؤلف على الشبكة: [https://goo.gl/cUqn6j]، وفيه: " فإنّ الصحيح الذي ندين به وندعو الناس إليه هو أن المعذور بمرض أو ضعف حال أو من يخاف على نفسه حطمة الرجال فإنه يسقط عنه الرمي سقوطاً مطلقاً بلا بدل".

زحام شديد، فإنما يسقط مباشرة الرمي لا الرمي نفسه، فيجوز الاستنابة للخائف على نفسه كما يستنيب المريض والعاجز[1]، ولا وجه لذلك التيسير المتطرّف.

الضابط الثالث: أن لا يعارض التيسير مقصدا شرعيّا أهمّ منه، كالتيسير في أمر يعارض مقصد حفظ الدين، فإنه أصل كليّ ضروري قطعي، فإذا عارضه مقصد التيسير الذي هو مقصد حاجيّ وكثيرا ما يكون جزئيا ظنيا لم يلتفت إليه. " فكما كان من مقاصد الشريعة التيسير فقد كان من مقاصدها حفظ الدين، ومنه حفظ الشريعة فلا تضرب المقاصد بالمقاصد"[2] ،كالتيسير بجعل الخلاف حجة بإطلاق، فإنه يؤدّي بالشريعة إلى مفاسد عظيمة، وإن ظهر فيه تيسير على الناس، قال الشاطبي (ت 790) مشيرا إلى من يستند إلى أصل التيسير في ذلك: " وربما صرّح صاحب هذا القول بالتشنيع على مَن لازَم القولَ المشهور أو الموافقَ للدليل أو الراجحَ عند أهل النظر والذي عليه أكثر المسلمين، ويقول له: لقد حجّرتَ واسعا! ومِلت بالناس إلى الحرج، وما في الدين من حرج! وما أشبه ذلك، وهذا القول خطأ كله وجهلٌ بما وضعت له الشريعة " [3]وقال أيضا: " وربما استجاز هذا بعضهم في مواطن يدعي فيها الضرورة وإلجاء الحاجة، بناء على أن الضرورات تبيح المحظورات، فيأخذ عند ذلك بما يوافق الغرض.. فهذا أيضا من ذلك الطراز المتقدم، فإن حاصله الأخذ بما يوافق الهوى الحاضر، ومحالّ الضرورات معلومة من الشريعة، فإن كانت هذه المسألة منها فصاحب المذهب قد تكفل ببيانها أخذا عن صاحب الشرع، فلا حاجة إلى الانتقال عنها "، واستشهد بقول المازري (ت 536): " ولستُ ممّن يحمل الناس على غير المعروف المشهور

---

1 انظر تحذير الناسك مما أحدثه ابن محمود في المناسك، ضمن فتاوى ورسائل الشيخ مُحَمَّد بن إبراهيم آل الشيخ (6/ 102)

2 انظر التلفيق وحكمه في الفقه الإسلامي، لعبد الله السعيدي. ضمن بحوث مؤتمر الفتوى وضوابطها (ص 42)

3 الموافقات للشاطبي (106/4)

من مذهب مالك وأصحابه؛ لأن الورع قلّ بل كاد يعدم، والتحفظ على الديانات كذلك، وكثرت الشهوات، وكثر مَن يدعي العلم ويتجاسر على الفتوى فيه، فلو فتح لهم باب في مخالفة المذهب؛ لاتّسع الخرق على الراقع، وهتكوا حجاب هيبة المذهب، وهذا من المفسدات التي لا خفاء بها "، فقد بنى المازريّ امتناعه عن الانتقال بين المذاهب للتيسير على الناس بأن ذلك مفض إلى مفاسد في الدّين، وهي كما يقول الشاطبي (ت 790) بعدها: " قاعدة مصلحية ضرورية " ثم عدد الشاطبي المفاسد التي في إطلاق القول باتباع رخص المذاهب فذكر:" الانسلاخ من الدين بترك اتباع الدليل إلى اتباع الخلاف، وكالاستهانة بالدين إذ يصير بهذا الاعتبار سيالا لا ينضبط، وكترك ما هو معلوم إلى ما ليس بمعلوم.. وكانخرام قانون السياسة الشرعية بترك الانضباط إلى أمر معروف، وكإفضائه إلى القول بتلفيق المذاهب على وجه يخرق إجماعهم، وغير ذلك من المفاسد التي يكثر تعدادها "[1].

الضابط الرابع: أن لا يؤول التيسير إلى مفسدة تربو على مفسدة المشقّة، وذلك من قاعدة اعتبار المآلات السابق بحثها، فإذا كان التيسير في الفتوى استدلالا مصلحيا فلا بد من مراعاة قاعدة المآلات، كمَن ييسّر على الناس في تناول الربا بحجة الحاجات الخاصة، فيكون مِن مآل ذلك توسّع المرابين وتثبيت المؤسّسات الربوية وتتابعها في محاربة الله ورسوله، بخلاف الفتوى بالعزيمة على العموم فإنه يضيّق عليهم ويضطرهم إلى التفكير في البدائل الشرعية. ولذلك قيّد العلماء جواز قصد المفتي التحيّل المشروع للمستفتي بأن لا يجرّه ذلك إلى مفسدة، قال ابن فرحون (ت 799): " أما إذا صحّ قصد المفتي واحتسب في تطلب حيلة لا شبهة فيها، ولا تجر إلى مفسدة؛ ليخلّص بها المستفتي من ورطة يمين أو نحوها فذلك حسن جميل"[2] كما تتابع أكثر المعاصرين في تحريم إجهاض الحامل من زنا على اعتماد هذا

1 الموافقات (106/4)

2 تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لابن فرحون(1/ 58)

المأخذ في ترك الترخيص بذلك .[1]

وقد تختلف تقديرات المفتين للمفاسد المقابلة لمصلحة التيسير في الحال أو المآل، فتختلف لأجل ذلك فتاويهم بين ميسّر وممتنع، فلا ينبغي الإنكار على واحد من الرأيين ما دام مبديا حجّته، مثل تعارض فتاوى المعاصرين حول إجراء عقد الزواج عن طريق وسائل الاتصال الحديثة المباشرة كالهاتف وشبكة الإنترنت، فمنهم مَن أجازه تسهيلاً مع غاية الاحتياط،[2] ومنهم مَن منع منه لما قد يدخله من الخداع ونظرا إلى أنّ عقد الزواج يُحتاط فيه مالاُ يحتاط في غيره، ويشترط له الشاهدان،[3] فليُتأمل مراعاة الاحتياط في كلا القولين.

الضابط الخامس: أن يكون سبب التيسير متحقّقا غير موهوم، بأن تتحقّق الحاجة إلى التيسير، ويغلب على الظن حصول الفرج للمستفتي بذلك الترخيص، وكثيرا ما يكون ترك التحقق سببُه تسرعُ المفتي إلى التيسير، والتسرّع أحد أوجه التساهل المذموم في الفتوى كما سبق.

ومهما تعارض داعيا الترخيص وعدمه فالمجال عند العلماء رحب، كما يقول الشاطبي (ت 790) بين أن يبقى على العزيمة أو ينتقل إلى الترخيص، ولكل اختيار وجوه من الترجيح، بيّنها الشاطبي وأخلى المقام من الترجيح[4]، ثم ذكر أن المخلص أن يوكّل ذلك إلى نظر المجتهد

---

1 سيأتي التمثيل به للضابط السادس.

2 مثل مصطفى الزرقا ووهبة الزحيلي وبدران أبو العينين وعطية صقر ، انظر مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق لأسامة عمر الأشقر، دار النفائس، عمّان، ط 1، 1420-2000م (ص 109)

3 منع منه أكثر فقهاء مجمع الفقه الإسلامي بجدة.انظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي (6/ 958) وأعضاء اللجنة الدائمة للإفتاء في المملكة العربية السعودية، انظر: فتاوى دار الإفتاء المصرية (9/ 500) ومقال (حكم عقد الزواج بواسطة التقنيات المعاصرة: وسائل الاتصال المسموعة والمرئية أنموذجا) في موقع الألوكة، لعبد العزيز شاكر حمدان الكبيسي [http://www.alukah.net/sharia/0/96725/#ixzz5QzkPoTHs]

4 انظر الموافقات للشاطبي (258/1)

بحسب الأشخاص والأحوال " حتى يترجح له أحدهما مطلقا، أو يترجح له أحدهما في بعض المواضع والآخر في بعض المواضع، أو بحسب الأحوال "[1].

وقد يكون عصرُنا أنسب العصور لترجيح التيسير والترخيص على مقابله عند التساوي، لواقع ضعف تديُّن المسلمين مقابلَ ضغوط واقعهم الذي يعيشونَه تحت أحكام وضعيّة بعيدة عن رحمة شرائع الإسلام، واقعٌ أملاه الاستعمار وهيمنة الأنظمة الوضعية على بلادهم، وقد أشار إلى هذا المأخذ بعض المفتين في عصرنا.[2]

الضابط السادس: أن لا يكون الداعي إلى التيسير معصية المستفتي، وهذا مأخوذ من القاعدة الفقهية (الرخص لا تُناط بالمعاصي)[3]، لأن الرخصة عندئذ " هي عين مخالفة الشرع "[4]، و هي " سعيُ في تكثير تلك المعصية بالتوسعة على المكلف بسببها "[5].

ومن أمثلته: الترخيص في الإجهاض لمن حمَلت مِن فاحشة، طلبا للستر عليها وعلى أهلها وتخفيفا للمصيبة، كما قد يتوهّمه بعض من وقع في هذه المصيبة عياذا بالله،[6] وهو تيسير غير

---

1 الموفقات (259/1)

2 في مسألة التبرع بالأعضاء، راجع ما سبق (ص 250) ومجموع الفوائد للسعدي (ص: 66)

3 عمل بها جمهور الفقهاء عدا الحنفية، انظر الفروق للقرافي (2/ 33) والأشباه والنظائر للسبكي (1/ 135) والمغني لابن قدامة (2/ 193).

4 الموافقات (252/1)

5 الفروق للقرافي (2/ 33)

6 يقع الاستفتاء بهذا كثيرا، انظر (فتاوى يسألونك) لحسام الدين بن موسى عفانة، مكتبة دنديس، الخليل، ط 1، 1428-2007م (195/9) وكذا في مواقع الإفتاء مثل موقع الإسلام سؤال وجواب، بإشراف محمد المنجد، [https://goo.gl/f7N2bm] وكذا موقع طريق الإسلام [https://goo.gl/EbC59f]

منضبط، لما فيه من مضادّة حكم رسول الله ﷺ في نظيرها [1]، وتعدد الجريمة، ولما له مِن مآلات خطيرة، من فتح باب الفاحشة وتهوينها في النفوس[2]، وإذا كان الفقهاء يشدّدون في إسقاطه من الحمل الشرعيّ [3]، حيث لا ذريعة إلى الفواحش، فكيف إذا كان التعلّق من الحرام ؟

فهذا في المعصية الخاصة بمكلّف بعينه، فماذا عن التيسير بسبب مقتضيات الواقع الفاسد الذي عمّ المسلمين، هل يكون ذلك موجبا للتيسير عليهم؟ حيث يتحرّجون في كثير من نشاطاتهم بسبب المخالفات الشرعية المحيطة بهم.

فقد أطلق جماعة من المعاصرين أن ذلك لا يُقبل مبررا للتيسير، وعلّلوا ذلك بأنه واقع لم يصنعه الإسلام إنما صنَعه المستعمر في غَيبة حكم الشريعة، بما ملأ به البلاد من المعاملات المحرّمة والأنظمة الوضعية المخالفة لشريعة الإسلام، هذا تقريرهم. [4]

---

1 أي في قصة المرأة الغامدية التي اعترفت على نفسها بالزنى عند النبي ﷺ تائبة، فلم يرشدها إلى هذا الذي يسترها. انظر قصتها في صحيح مسلم، كتاب الحدود باب من اعرتف على نفسه بالزنى، برقم 1695، وانظر هذا الاستدلال في فتاوى يسألونك، لعفانة (198/9)

[2] وهي أهم مقاصد المدافعين عن إباحة الإجهاض بإطلاق وتقنينه في جميع الدول، في مؤتمرات أممية متتابعة، انظر علاقة المؤتمرات العالمية بالإجهاض في: أحكام الإجهاض في الفقه الإسلامي لإبراهيم رحيّم، صادر عن مجلة الحكمة العدد 13، بريطانيا، ط 1، 1423-2002م (ص 101)

3 قال ابن جُزيّ: " وإذا قبض الرّحمُ المنيّ لم يجز التعرُّض له، وأشدُّ مِن ذلك إذا تخلَّق، وأشدُّ مِن ذلك إذا نُفخ فيه الروح فإنه قتلُ نفس إجماعًا " القوانين الفقهية لمحمد بن أحمد بن جُزَيّ الكلبي (ص 141)

4 انظر الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للقرضاوي (ص 179) ومنهج التيسير المعاصر لعبد الله الطويل (ص55) وإن كان القرضاوي قد انتبه إلى خطأ هذا التعميم في مواضع من بحثه لقضية ضغط الواقع على تيسير المفتي فقال (ص 177): " على أن مِن الخطأ والخطر هنا أن ندخل تحت عنوان التبرير –يعني تبرير الواقع الضاغط– كلّ اجتهاد يُيسِّر على الناس أمرَ دينهم أو دنياهم وإن كان مبنيا على قواعد سليمة واستدلال صحيح ".

والظاهر أن هذا الكلام لا يمكن حمله على عُمومِه، أعني رفض التبرير بضغط الواقع الفاسد مطلقا في طلب التيسير على المستفتِين، بحجة أنه واقع لم تصنعه الشريعة ولا أقرّته، وما ذنب الأجيال المسلمة التي وُلدَت في هذا الواقع الفاسد المصنوع لها ولم يمكنها تغيِيره؟ بل ينبغي التفصيل بحسب القواعد الأخرى ذات العلاقة، وعليه يمكن أن يقال:

ما أمكن الانفكاك عنه بلا ضرَر على المكلّف فلا عبرة به في التيسير، كملابسة ما ورثته هذه الأوطان المسلمة عن المستعمر مِن المعاملات المحرّمة أو العادات المنكرة، كخلع الحجاب للدراسة أو العمل، وكالتوظّف في الوظائف المحرّمة كمعامل صناعة الخمور أو المؤسسات الربوية أو النشاطات السياحية غير المنضبطة، حتى ممّن يحمل شهادات علميّة في مجالها، إلا على وجه تقرّه الشريعة.

ما لم يمكن الانفكاك عنه مِن الضرورات أو الحاجات العامّة، فإنّه مبرّر صحيح للتيسير في الفتوى على المكلفين، وقد تكلم الفقهاء على مسألة ما لو عمّ الحرام الأرض أو قطرا منها [1]، ورتبوا على ذلك جواز استعمال ما تدعو إليه الحاجة ولم يوقفوا تحليل ذلك على الضرورات، وعللوا ذلك بأنه " لو وَقف عليها لأدّى إلى ضعف العباد واستيلاء أهل الكفر والعناد على بلاد الإسلام " قال: " لأنّ المصلحة العامة كالضرورة الخاصة "[2]، وذكر ابن عبد السلام (ت 660) مثل ذلك في صورة غياب العدالة في الناس، فقال: " بل لو تعذّرت العدالة في جميع الناس لما جاز تعطيل المصالح المذكورة بل قدمنا أمثل الفسقة فأمثلهم، وأصلحهم للقيام

1 انظر قواعد الأحكام في مصالح الأنام (313/2) والمنثُور في القواعد الفقهية للزركشي (317/2) والأشباه والنظائر للسيوطي (ص 112)

2 قواعد الأحكام في مصالح الأنام (2/ 314)

بذلك فأصلحهم "[1] واستدل بقول شعيب عليه السلام المحكي في القرآن: {إِنۡ أُرِيدُ إِلَّا ٱلۡإِصۡلَٰحَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُ} [هود: 88]

وقد آثر العلامة الطاهر بن عاشور (ت 1393) أن يسمّي هذا النوع بالضرورة العامة الموقّتة [2]، وفسّرها بقوله: " وذلك أن يعرض الاضطرار للأمة أو طائفة عظيمة منها، تستدعي إباحة الفعل الممنوع لتحقيق مقصد شرعي مثل سلامة الأمّة وإبقاء قوتها، أو نحو ذلك "[3].

ويمكن التمثيل له بما عمّت به البلوى في عصرنا من إجبار الموظّفين وسائقي المركَبات على عقود تأمينٍ أكثرُ المعاصرين على تحريمها[4]، فإنّ ذلك من النظم الاقتصادية الغربيّة التي ورثتها الدول المستعمرة من مستعمريها في إدارة المجتمعات واقتصاداتهم، فلا يسع المفتي أن يفتي العموم باجتناب الانخراط في هذه الأعمال لهذه المخالفات.

بينما يمكن التمثيل للتيسير غير المنضبط بهذا الضابط بترخيص بعض المفتين في جواز خلع الحجاب للفتاة المسلمة لمتابعة دراستها بما يشمل المشاركة في حصص الرياضة والسباحة[5].

---

1 قواعد الأحكام في مصالح الأنام (80/2)

2 بناء على أنه وجد الفقهاء لا يذكرون في هذا الباب إلا: ضرورات خاصة مؤقتة وضرورات عامة مطردة، قال: " وبينَ القسمين قسم ثالث مغفول عنه وهو الضرورة العامة الموقّتة " مقاصد الشريعة الإسلامية (3/ 358)

3 مقاصد الشريعة الإسلامية (3/ 358) ومثل لها بفتوى الكراء المؤبّد لأراضي الوقف الذي جرت به فتوى علماء الأندلس أبو القاسم ابن سراج وابن منضور الغرناطيان. انظر تعليق المحقق مُحَمَّد بن خوجة عليه

4 انظر آراء المانعين في: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد 2 (2/ 563)، وأبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، الرياض، ط 3، 1428-2007 (307/4)

5 انظر فتوى القرضاوي في(برنامج الشريعة والحياة) بتاريخ27 ذو القعدة 14331 الموافق 2010/11/3م في موقع الجزيرة: [https://goo.gl/i2bM4e]

وكذا ترخيص بعضهم في العمل في مصانع التبغ المحرم أو المؤسسات الربويّة،[1] أو العمل محاسبا في نشاطات محرمة،[2] بحجة رفع الحرج في حاجة الناس إلى المال، وهو تيسير غير منضبط، فإن أبواب الرزق متعدّدة وليس بعضها بمتعيّن لأحد، حتى لو كان مجال تخصّصه وتكوينه، ما دام العمل غير مباح ولا وصَل به الأمر إلى الضرورة، فقد يستغني بغيره من الأعمال، وقد أتى رجل إلى ابن عباس ﷺ فقال: إني إنسان إنما معيشَتي من صنعة يدي، وإني أصنع هذه التصاوير؟ فقال ابن عباس: لا أحدثك إلا ما سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: سمعته يقول: " من صوّر صورة فإن الله معذّبه حتى ينفخ فيها الروح، وليس بنافخ فيها أبدا " فربا الرجل رَبوة شديدة واصفرّ وجهه! فقال: ويحك، إن أبيت إلا أن تصنع فعليك بهذا الشجر، كل شيء ليس فيه روح.[3] فلم يرخص له في الاسترزاق مما حرّمه النبي ﷺ مع أنها حرفته وطريق معيشته، لكن وجّهه إلى موضع الرخصة من ذلك.

الضابط السابع: أن لا يكون المفتي معروفا بالتساهل في الفتوى، إما بتسرُّعه في الفتوى وقلة تثبته، وإما بتتبع الرخص والبحث عن شاذ الأقوال، وكلا الأمرين يضعِف الثقة في فتوى المفتي، قال السمعاني (ت 489): " وللمتسهّل حالتان: إحداهما: أن يتسهّل في طلب الأدلة وطرق الأحكام ويأخذ بمبادىء النظر وأوائل الفكر، فهذا مقصّر في حق الاجتهاد فلا يحل له أن يفتي ولا يجوز أن يستفتى.. والحالة الثانية: أن يتسهّل في طلب الرخص وتأويل الشبه ومعنى النظر ليتوصل إليها ويتعلق بأضعفها، وهذا متجوّز في دينه متعدّ في حق الله

1 انظر فتوى دار الإفتاء الأزهرية حول العمل في البنوك، والصادرة في: 16-5-2013م، الرقم: 2446، في موقع الدار [https://goo.gl/sKqSPr]

2 انظر فتوى دار الإفتاء الأردنية، عن محاسبة محلات وفنادق تبيع خمورا، رقم1459 في [https://goo.gl/S1hWpi]

3 رواه البخاري في كتاب البيوع باب بيع التصاوير التي ليس فيها روح، وما يكره من ذلك، برقم 2225.

تعالى أو غارّ لمستفتِيه عادل عما أمر الله سبحانه به في قوله: {وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ} [آل عمران:187] وهو في هذه الحالة أعظم مأثما منه في الأولى لأنه في الحالة الأولى مقصّر. وفى الثانية متعدّ ".[1]

وقد سبق مثار التسرّع في المثارات الذاتية بما أغنى عن الإطالة فيه هنا، لكن يكفي أن ننقل اتفاق العلماء على نهي المستفتي أن يقصد المفتي المعروف بالتساهل في فتواه. ولذلك حذّر العلماء من مزلق التساهل في الفتوى والذي لا يكون إلا بمطية مقصد التيسير ويسر الشريعة، قال ابن فرحون: " واعلَم أنَّه لا يَجوز للمُفتي أَن يتساهَل في الفَتوى، ومَن عُرف بذلك لم يجُز أن يستفتَى "[2] وقال ابن السمعاني (ت 489) معدّدا شروط المفتي: " الثالث أن يكون ضابطا نفسه من التسهيل كافّا لها عن الترخيص حتى يقوم بحق الله تعالى في إظهار دينه ويقوم بحق مستفتيه."[3] وقال النووي (ت 676): " يحرم التساهل في الفتوى ومن عرف به حرم استفتاؤه "[4].

وهل دلالة المفتي المستفتي على غيره ممّن يعلم عنده رخصة في المسألة يعتبر تساهلا؟ منعه طائفة وأجازه آخرون.

---

1 قواطع الأدلة لأبي المظفر منصور بن مُحَمَّد السمعاني، ت: مُحَمَّد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418-1997م (353/2).

2 تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لابن فرحون المالكي (1/ 58).

3 قواطع الأدلة (353/2).

4 المجموع شرح المهذب للنووي (1/ 46)

أما المنع: فاستظهره الزركشي (ت 794) ولم يحكه عن غيره، وعلّل ذلك بأنّ المفتي " إذا غلب على ظنه شيء فهو حكم الله في حقه وحق من قلده، وكما لا يجوز له العدول عنه لا يجوز له أمر مقلده بذلك "[1].

وأمّا الجواز: فهو نصّ الإمام أحمد (ت 241) كما في مسائل أبي داود: " قلت لأحمد: الرجل يسأل عن المسألة، فأدلّه على إنسان يسألُه؟ قال: إذا كان -يعني الذي أرشد إليه- يُتبَّع ويفتي بالسنة، فقيل لأحمد: إنه يريد الاتباع، وليس كلُّ قولِه يُصيب؟ فقال: ومَن يصيب في كل شيء؟ "[2] فاشترط رحمه الله أن يكون المحال عليه متّبَعا [3] يعني إمامًا موثوقا. قال ابن القيم (ت 751): " وأحمد كان يدل على أهل المدينة ويدلّ على الشافعي ويدل على إسحاق "[4] ونقل المرداوي (ت 885) أن الإمام أحمد جيء بفتوى فَلم تكن على مذهبه فقال: " عليكم بحلقّة المدنيّين " قال أبو الحسين [5](ت 526): " ففي هذا دَليل على أن المفتي إِذا جاءَه المستفتي ولم يكن عنده رخصَة، أَن يدله على مَذْهَب من لَهُ فِيهِ رخصَة " قال المرداوي: " ولا يسع النَّاس في هذه الأزمنة غير هذا" [6]

والذي يظهر جواز ذلك بالشرط الذي ذكره الإمام أحمد (ت 241)، فإنّ عدَم علم المفتي بالرخصة للمستفتي لا يعني عدمَها في نفس الأمر، فمتى علم المفتي أنّ عند غيره من الثقات رخصةً لا يراها هو نفَع المستفتي بإحالته عليه، لأنه قد يكون رأي ذلك المفتي مبنيًّا

1 البحر المحيط في أصول الفقه (8/ 371).

2 مسائل الإمام أحمد، رواية أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، ت: طارق بن عوض الله، مكتبة ابن تيمية، مصر، ط1، 1420-1999م (ص 375)

3 انظر التحبير شرح التحرير لعلاء الدين المرداوي (8/ 4110) وشرح الكوكب المنير (589/4).

4 ابن القيم، إعلام الموقعين (117/6)

5 المقصود هنا أبو الحسين بن القاضي أبي يعلى، كما في تحقيق التحبير، لعبد الرحمن الجبرين (4111/8)

6 انظر التحبير شرح التحرير (8/ 4110) وشرح الكوكب المنير (4/ 590)

على مآخذ لم تبلغ عقل هذا الدالّ أو بلغته ولم يرها دالّة، والعمدة على أنه لا يدلّه إلا على مَن يثق في دينه في ما لا يقطع بصواب نفسه فيه، ولا يلزم أن يدله على من يوافقه في قوله.

وما ذكره الزركشي (ت 794) من وجه المنع ليس بلازم فإنّ عدم جواز انتقال المجتهد إلى فتوى مثله من المجتهدين إنما هو في خصوص نفسه، أمّا أن يدل غيرَه على غيره من المجتهدين فيعمل به فليس منه، فيكون إقرارا لاجتهاد غيرِه المخالِف لاجتهاده، ولا يلزم الإنكار في مسائل الاجتهاد. غير أن شرط الثقة في المحُال عليه لازم، قال ابن القيم (ت 751): " وهو موضع خطر جدًا فلينظر الرجل ما يُحدِث مِن ذلك"[1]، وعلل ذلك بأنه من باب التعاون على الإثم والعدوان إن غشّ أو التعاون على البر والتقوى إن صدق ونصح.

المطلب الرابع: تجليات منهج التيسير غير المنضبط.

منهج التيسير غير المنضبط أو التساهل باسم المصلحة له تجليّات عدة في مناهج المفتين وعباراتهم، أعدُّ منها:

1- تقديم المصلحة في الاستدلال والاستناد إليها في كل مقام، دون انضباط بشروط اعتبارها، فتجِد المتساهل كثير الترديد لعبارة (المصلحة تقتضي) في صدر استدلاله، مع أنّ الاستصلاح متأخّر في ترتيب الاستدلال للوقائع، وقد يكون قصده بالمصلحة ما يراه عقله وأهواء من يستفتيه مصلحة، مع أنّ المصلحة المقصودة للشارع هي المعتبرة عنده المنسوبة إليه، لا مصلحة العقول التي لا تكاد

1 إعلام الموقعين (117/6)

تتفق، ولذلك حاطها العلماء بضوابط تقي المستند بها من الشطط في الاعتماد عليها، كما سبق في ضوابط الأخذ بالمصلحة.[1]

2- انتقاء أيسر الأقوال على الدوام، بناء على القاعدة العامّة في أن دين الله يسر وأنّ النبيّ ﷺ ما خُيّر بين أمرين إلا اختار أيسرهما،[2] وفي هذا غفلة عن قيدين في هذا المنهج النبوي، هما:

- أن لا يكون أحد الأمرين إثما، لقول عائشة رضي الله عنها: " ما لم يكن إثما " والقول إذا خالف شرعا ثابتا فهو إثم، فلا يجوز إتيانه.
- أن ذلك إنما يسوغ في ما لم يترجّح دليله، أي عند استواء القولين، كما تراه مقررا عند الأصوليين.[3] أمّا إذا ظهر أحد القولين على الآخر بقوة دليل فلا ينظر في هذا المسلك أصلا.

3- التلفيق[4] غير المنضبط بين المذاهب الفقهية. وقد تكلّم العلماء عن التلفيق وصوَره، وأكثرهم إمّا على المنع منه مطلقا، وإما على تجويزه بشروط أو في حالات الحاجة

---

1 راجع ما تقدم (ص 94)

2 تقدم تخريجه (ص 243)

3 انظر فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك لابن فرحون (1/ 79) وصفة الفتوى لابن حمدان (ص: 102) وتقريب الوصول إلي علم الأصول لمحمد بن أحمد ابن جزي الغرناطي، ت: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1424-2003م (ص: 191) وشرح مختصر الروضة للطوفي (3/ 669)

4 يقصد بالتلفيق: التقليد المركب من مذهبين فأكثر في قضية واحدة ليؤول العمل إلى صورة لم يقل بها أحد من المذاهب المأخوذ عنها، كصلاة من مسح شعرة من رأسه ثم مسّ ذكره، فقد أخذ بقول الحنفية في عدم النقض بالمس وبقول الشافعية في إجزاء مسح البعض. فصلاته باطلة على كل من المذهبين. انظر التحقيق في بطلان التلفيق لأحمد السفاريني (ص159)

أو الضرورة أو عند الاتفاق دون قصد، وحذّر معظمهم من التلفيق المؤدي إلى خرق الإجماع، أو انتهاك حرمة الشريعة بالعبث بأحكامها للتيسير على المكلفين.[1] ولذلك جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي (الأخذ بالرخص وحكمه) بيان الحالات التي يمنع فيها التلفيق، ومنها:

- إذا أدى إلى الأخذ بالرخص لمجرد الهوى، أو الإخلال بأحد الضوابط المبينة في مسألة الأخذ بالرخص.
- إذا أدى إلى مخالفة الإجماع أو ما يستلزمه.[2]

4- تتبع رخَص الفقهاء والأقوال الشاذّة بلا انضباط، فيصبح همّ المفتي المتساهل البحثَ والتفتيش في أسهل الأقاويل تيسيرًا على الناس، مع أن قول العالم لا يكون حجّة بنفسه، وقد عني العلماء بالأقوال الشاذة[3] في المذاهب الفقهية ونقلوها في مصنفاتهم، ثمّ منعوا القضاء بها والفتوى، وإنما أثبتوها لحالات الضرورة،[4] واشترط المالكية للعمل بها مع الضرورة شروطا ثلاثة[5]:

- أن يكون ذلك الضعف غير شديد.[6]

---

1 انظر بحث التلفيق وحكمه في الفقه الإسلامي لعبد الله السعيدي (ص 43) وبحث التلفيق بين المذاهب الفقهية وعلاقته بتيسير الفتوى (ص 40) كلاهما ضمن أبحاث مؤتمر الفتوى.

2 انظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي، القرار: 84/1/74 العدد الثامن (640/1).

3 " الشاذ في اصطلاح الحنفية والمالكية هو ما كان مقابلا للمشهور أو الراجح أو الصحيح، أي أنه الرأي المرجوح أو الضعيف أو الغريب" الموسوعة الفقهية الكويتية (25/ 357)

4 كما عمل الحنفية بالشاذ عندَهم في مسألة عدة المرأة المفقود زوجها، انظر ردّ المحتار على الدر المختار لابن عابدين (4/ 295) وعمل المازري من المالكية بالشاذ في مسألة استحقاق الأرض من يد الغاصب، انظر فتح العلي المالك لمحمد عليش (74/1) مع أنه رحمه الله كان شديدا في الخروج عن المشهور كما سبق النقل عنه.

5 انظر نشر البنود على مراقي السعود لعبد الله العلوي (2/ 276) ونثر الورود لمحمد الأمين الشنقيطي (592/2) وبحث الفتاوى الشاذة وخطورتها لعجيل النشمي (ص 21) ضمن أبحاث مؤتمر الفتوى (ص 1221)

6 وفسر شدة الضعف بما يُنقض الحكمُ به. انظر نثر الورود لمحمد الأمين الشنقيطي (592/2)

- أن يثبت عزوه إلى قائله ليعلم أنه ممّن يقتدى به.
- أن يتحقق العامل تلك الضرورة في نفسه، فيعمل بالشاذ لنفسه دون غيره.

ولذلك قال مُحَمَّد الأمين الشنقيطي (ت 1393): " فممنوع الفتوى بغير المشهور سدّا للذريعة وحسما للباب "[1].

5- الاحتجاج بالخلاف مطلقا لتسويغ الأخذ بالقول الأيسر، فيجعل مجرّد الخلاف دليلا على السعة، وهو منهج يذهب بحدود الشريعة ويضاد انضباطها، قال ابن الصلاح (ت 643): " واعلم أن مَن يكتفي بأن يكون في فتياه أو عمله موافقًا لقولٍ أو وجه في المسألة، ويعمل بما يشاء من الأقوال أو الوجوه من غير نظر في الترجيح ولا تقيد به فقد جهل وخرق الإجماع "[2]، وهذا إجماع قد حكى مثلَه أبو الوليد الباجي (ت 474)[3]. وردّ ابنُ الصلاح على مَن فهم السعة في اختلاف الصحابة بهذا المعنى، فقال: " لا توسعةَ فيه بمعنى أنه يتخيّر بين أقوالهم من غير توقّف على ظهور الراجح، وفيه توسعة بمعنى أن اختلافهم يدل على أن للاجتهاد مجالا فيما بين أقوالهم، وأن ليس مما يقطع فيه بقول واحد متعين لا مجال للاجتهاد في خلافه "[4]. وقال ابن عبد البر (ت 463): " وإنما الحجة اللازمة الإجماع لا

---

1 نثر الورود (593/2)

2 أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح (ص: 125)

3 في تعقب مقالة بعض الفقهاء: " الذي لصديقي عليّ إذا وقعَت له حكومة أن أفتِيه بالرواية التي توافقُه!" قال الباجي: " وهذا لا خلاف فيه بين المسلمين ممن يعتد به في الإجماع أنه لا يجوز" انظر فتح العلي المالك لمحمد عليش (65/1).

4 تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام (1/ 73) أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح (ص: 125) والذي عناه ابن الصلاح بإطلاق السعة في اختلاف الصحابة هو مذهب عمر بن عبد العزيز والقاسم بن مُحَمَّد في ما حكاه عنهما ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (2/ 902). ولكنه قيّده عنهم بما لم يعلم أنه خطأ، قال: "

الاختلاف، لأن الإجماع يجب الانقياد إليه لقول الله:{وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا} [النساء: 115] (الآية) والاختلاف يجب طلب الدليل عنده من الكتاب والسنة، قال الله عز وجل: {فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ} [النساء: 59](الآية) يريد الكتاب والسنة هكذا فسره العلماء "[1].

المطلب الخامس: مفاسد منهج التيسير غير المنضبط.

من القواعد المستقرة أن خير الأمور الوسط، وأن الضر والفساد والخطأ كثيرا ما يصحب الشطط، وإن التيسير مع مزيته ومركزيته في أحكام هذه الشريعة غير أن الإفراط فيه ينجم عنه نتائج تقلب خيره شرا وصلاحه فسادا، وذلك أن المصلحة والخير والعدل والحكمة والرحمة في حدود ما أذن الله به ودل عليه، وكل خروج عن حدود ذلك موقع في ضد ذلك من الفساد والشر والظلم والعبث والمشقة، ويمكن تعداد مفاسد منهج التيسير غير المنضبط في التالي:

1- **الإخلال بمقاصد الشريعة:**[2] وهو نقيض مقصود المتساهلين، فرغم أن معتمدهم رعاية مقاصد الشريعة، غير أنّ إفراطهم في تلك الضوابط أوقعهم في نقيض مقصودهم، فأخلّوا بمقصد حفظ الدين أو العرض أو المال من حيث لا يشعرون، وأهمّ تلك المقاصد تعبيد الناس لشريعة الله تعالى لإصلاحهم وإسعادهم في الدنيا

فإذا بان له أنه خطأ لخلافه نصَّ الكتاب أو نص السنة أو إجماع العلماء لم يسعه اتباعه " جامع بيان العلم وفضله (2/ 898)، فلا يكون في هذا نقض لما نقله ابن الصلاح من إجماع، والله أعلم.

1 التمهيد لابن عبد البر (143/1)

2 انظر المبالغة في التيسير الفقهي، لخالد المزيني، مركز التأصيل، جدة، ط 2، 1436-2015م (ص 65)

والآخرة، والمولع بالتيسير يحسب أنه بمجاراته لأحوال الناس ينفعهم، وهو إنما يكرس فساد عوائدهم وانحراف أعمالهم، ومعلوم أن ما جاءت الشريعة بالنهي عنه فهو متضمّن لمفاسد، قد يكشفها العقل وقد تعزب عنه، لكنّ الواجب على المستدل أن يوافق الحقَّ الذي جاءت به الشريعة، لا أن يجاري العوائد التي خالفتها، فيكون جسرا إلى الباطل.[1] فما كلُّ قول فيه ترخيص وتيسير في العاجل يكون الأخذ به مُصلِحا لأحوال الناس، بل ينبغي النظر في مآل القول به على الخصوص والعموم، وقد تكون مفسدته على الجماعة مانعة من مراعاة حال الخصوص.

يقول ابن عاشور (ت 1393): " فلو فرض أن الصلاح الفردي قد يحصل منه عند الاجتماع فساد فإنّ ذلك الصلاح يذهب أدراجاً، ويكون كما لو هبّت الرياح فأطفأت سراجاً."[2]

2- **إيقاع المكلف في خلاف اليسر**، يقينا بصدق قول الله تعالى: {يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ} [البقرة: 185]، فليس في ما شرعه الله تعالى تعسير من كل الوجوه لأن أمر اليسر والعسر نسبيّ، فما من أمر إلا وهو يسير بالنسبة إلى أثقل منه، لكنّ الشريعة ضبطَت أحكامها على ما يُصلح أحوال المكلّفين في الحال والمآل، ونفت أن تكلفهم ما لا يدخل في وسعهم {وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ}[الحج: 78] فمتى وجد ما هو ثقيل عليهم أو على بعضهم فلأنه لا يصلحهم إلا ذلك،

1 انظر الفتيا ومناهج الإفتاء، لمحمد سليمان الأشقر، مكتبة المنار، الكويت، ط 1، 1396-1976م (ص 129) وشريعة الإسلام صالحة التطبيق في كل زمان ومكان، ليوسف القرضاوي، دار الصحوة للنشر، القاهرة، ط 3، 1993 (ص 166)

2 مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور (3/ 391)

كالجهاد والحدود، ويكون التيسير في هذا المقام فسادا في الحال وعسرا في المآل.

وقد يظهر للمفتي أن في الدوام على التيسير في الفتاوى ترغيبا للناس في تقبّل أحكام دينهم أو ترفيهًا سائغا عنهم، غير أن ذلك ينقلب بهم في العادة إلى تساهل يفسخ عزائم الشريعة وينقُب جدران حدودها ويجرّئ الناس على انتهاك حرماتها. ولذلك قال الشاطبي (ت 790): " المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور؛ فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال "[1].

3- **وصم المنهج المنضبط بالتشدّد** لمقابلته بتساهل المتساهلين، فيصير المتساهلون – في أعين الناس- متفهّمين لحاجات العصر وتطور المجتمعات، ومقابلوهم متزمّتين حَرفيّين ونحو ذلك من النعوت السيّئة، وهي نتيجة نفسيّة في المستفتين، إذا تعوّدوا على تساهل المفتين، خاصة إذا كانوا هم المتصدّرين أو الرسميّين، ويصير من يصرّح بحرمة ما أَلِفوا الترخيص فيه متشدّدا، ولو كان من المحرمات الصريحة كالربا والرشوة.

قال الشاطبي (ت 790): " وربما فهم بعض الناس أن ترك الترخّص تشديد، فلا يَجعل بينهما وسطا، وهذا غلط، والوسط هو معظم الشريعة وأمّ الكتاب، ومَن تأمل موارد الأحكام بالاستقراء التامّ عرَف ذلك " [2]

4- **تعريض المستفتين لمزيد مِن ضعف التديُّن**، والتمييع لأحكام الشريعة، فالمستفتي لا يلتزم غالبا بحدود فتوى المفتي، بل يتوسّع في ما حدّه المفتي ولا ينتبه أو لا يأبه للقيود التي رسمها المفتي، والنفس شارهة لكل ما يوافق هواها، وتأمّل فتوى

1 الموافقات (188/4)

2 الموافقات (189/4)

الترخيص بالإفطار للّاعبين غير المنضبطة بضوابط التيسِير كما سبق، إذ على الرغم من تقييد الفتوى للرخصة بقيود الحال والزمان والنوع [1]، غير أنّ المستفيدين من الفتوى لم يلتزموا ذلك، بل استباحوا الإفطار في رمضان للتدريبات لمباريات بعد رمضان![2]

1 من مثل قولهم: " ولم يكن له بُدٌّ من المشاركة في المباريات في شهر رمضان، وكان يغلب على الظن كون الصوم مؤثرًا على أدائه " وقولهم: " هذا عن المباريات التي لا مناص للاعب من أدائها، أما التدريبات فما دام أنه يمكن التحكم في وقتها فيجب أن تكون أثناء الليل " انظر موقع دار الإفتاء المصرية الفتوى رقم 3401 على الرابط: [https://goo.gl/uPxRia]

2 كما تجده في تصريح مسؤول فريق مصري يقول: " إن مدير المنتخَب ومدربه طلبَا رأيَ دار الإفتاء في جواز إفطار اللاعبين حتى لا يؤثر الصيام على أدائهم خصوصا أنّ بطولة العالم ستبدأ بعد ثلاثة أو أربعة أيام فقط من انقضاء شهر رمضان! وأضاف أن دار الإفتاء أباحَت الإفطار" فتوى إفطار الرياضيين تثير جدلا بمصر، في موقع أخبار الجزيرة على الشبكة: [https://goo.gl/mC6ww2] فانظر كيف عمّم جواز الإفطار على التدريبات في رمضان لأجل مباريات بعدَه! والتي نصت الفتوى على إخراجها من الرخصة. ولذلك جاء في بيان جبهة علماء الأزهر: " والأمر في ذلك جَدٌّ لا يصلح معه شيء من تهاون أو هزل، فإن التمييع هو أخطر ما يعانيه ديننا الآن، " نص البيان منقول في موقع " ملتقى أهل الحديث " [https://goo.gl/eD2z8P]

المبحث الثالث:

مثار الغلوّ في الاحتياط.

وتحت هذا المبحث أربعة مطالب:

المطلب الأول: أصالة مبدأ الاحتياط وعلاقته بالاستدلال المصلحي.

المطلب الثاني: مقاصد الاحتياط في الشريعة وأقسامه.

المطلب الثالث: ضوابط الاحتياط السليم في الاستدلال المصلحي.

المطلب الرابع: مفاسد الغلوّ الاحتياط في الاستدلال المصلحي.

المطلب الأول: أصالة مبدأ الاحتياط في الدين وعلاقته بالاستدلال المصلحي.

يراد بالاحتياط في الاصطلاح: " الاحتراز من الوقوع في مخالفة الشرع عند خفاء الحكم الشرعيّ"[1] ويسمّيه بعضهم بالورع.[2]

والعمل بالاحتياط في الدّين أمر متفق عليه بين العلماء[3]، استعملوه كثيرا حتى غدا من قواعد الفقه[4]، وإنما اختلفوا في مرتبته التكليفية بين الإلزام به والندب إليه؟

---

1 انظر تعريف الاحتياط في: قواعد الأحكام لابن عبد السلام (111/2) والتعريفات للجرجاني (ص 12) وموسوعة القواعد الفقهية لمحمد صدقي آل بورنو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1424-2003م (190/1) ونظرية الاحتياط الفقهي لمحمد سمّاعي، إصدار كلية الدراسات العليا في الجامعة الأردنية، 2006م (ص 19) والاحتياط الشرعي حقيقته وضوابطه، لقطب الريسوني، بحث منشور في مجلة البيان العدد 234 (ص 2).

2 كالقرافي في الفروق (210/4) وابن حزم في الإحكام (1/ 51) وابن عبد السلام في قواعد الأحكام (111/2)

3 الفصول في الأصول للجصاص (2/ 101) و نظرية الاحتياط لسمّاعي (ص 171). وقد نقل فيه وتعقَّب مَن توهّم مخالفة ابنِ حزم لهذا المبدأ رأسا، وانظر نسبة هذا القول لابن حزم في بحث قطب الريسوني الاحتياط الشرعي (ص2) وهو تعقّب صحيح فإنّ ابن حزم إنما عارض في أمرين:

في الإلزام بالاحتياط، ولم ينف أصل الاحتياط، ودليل ذلك قوله في الباب الذي عقده في الاحتياط وقطع الذرائع: " فنحن نحضّ الناس على الورع كما حضّهم النبيّ ﷺ ونندبهم إليه.. ولا نقضي بذلك على أحد ولا نفتيه به فتيا إلزام كما لم يقض بذلك رسول الله ﷺ على أحد" انظر الإحكام (6/ 2)، وقد صرح بحكم الاحتياط في أول كتابه في تفسير مصطلحات الفن، حيث قال (1/ 51): " وليس الاحتياط واجبا في الدين ولكنه حسَن، ولا يحل أن يقضى به على أحد ولا أن يلزم أحدا لكن يندب إليه ".

في الاحتياط المبنيّ على اعتبار المآل المعبر عنه بسدّ الذرائع، حيث يقول: " فكل مَن حكم بتهمة أو باحتياط لم يستيقن أمره أو بشيء خوف ذريعة إلى ما لم يكن بعد فقد حكم بالظن وإذا حكم بالظن فقد حكم بالكذب والباطل وهذا لا يحل" الإحكام (6/ 13).

4 انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص 93) والأشباه والنظائر للسبكي (111/1).

ويُعدّ المالكية أكثر المذاهب إعمالاً للاحتياط، لأنّ مِن أصولهم التوسّع في سدّ الذرائع ومراعاة الخلاف وكلاهما من الاحتياط بسبيل.[1]

وقد دل على طلب الاحتياط في الدين شواهد من الكتاب والسنة ثم عمَل الصحابة به، ومِن أصرَح النصوص فيه: احتياط النبيّ ﷺ في قصة خصومة سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة في غلام، قالت عائشة ﵂: قال سعد: هذا يا رسول الله ابنُ أخي عتبة بنِ أبي وقّاص، عَهِد إليّ أنه ابنُه، انظر إلى شبَهه. وقال عبد بن زمعة: هذا أخي يا رسول الله، وُلد على فراش أبي مِن وليدَته. فنظَر رسول الله ﷺ إلى شبَهه فرأى شبها بيّناً بعُتبة، فقال: " هو لك يا عبدُ بن زَمعَة، الولدُ للفراش وللعاهر الحجر، واحتجِبي منه يا سودة بنت زمعة".[2]

وجه الشاهد منه أمره ﷺ لسودة ﵂ بالاحتجاب منه مع حكمِه ﷺ بأنّه أخوها، فكان ذلك احتياطاً منه ﷺ لزوجه، ومعتمد احتياطه شبَهُه البيّن بعُتبة مع ابتناء حكمه على وجه التغلب في الخصومة وظاهر الحال لا القطع.[3]

قال الشاطبي (ت 790): " والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرّز مما عسى أن يكون طريقا إلى مفسدة "[4]، بل هو من مقتضيات العقول تسير عليه في حفظ مصالحها والتوقّي من أسباب عطبها[5].

---

1 انظر الاحتياط الشرعي، لقطب الريسوني (ص 2)

2 أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب تفسير الشبهات، برقم: 2053، ومسلم في كتاب الرضاع، باب الولد للفراش وتوقي الشبهات، برقم:1457.

3 انظر فتح الباري لابن حجر (293/4) وشرح صحيح البخاري لابن بطال (6/ 195)

4 الموافقات (276/2)

5 الفصول في الأصول للجصاص (2/ 101)

وأمّا علاقة الاحتياط بالاستدلال المصلحي فتظهر في أن الاحتياط عمل اجتهادي[1] يعتمد على نظر الفقيه المصلحيّ، خاصة في النوع غير التوقيفي منه[2]، حيث ينظر في ملابسات العمل ومآلاته، وسيتبيّن ذلك في ضوابط الاحتياط أكثر.

المطلب الثاني: مقاصد الاحتياط في الشريعة، وأقسامه.

ما كان الاحتياط في الدين بهذه المنزلة إلا لشريف مقاصده وحسن عوائده على دين العباد وأعراضهم، وأهم مقاصده:

- المحافظة على المصالح المقصودة في شرع الأحكام ودفع المفاسد المخوفة فيها [3]، حيث يوفّر الاحتياط برزخا فاصلا بين موضع الأمان لدين العبد وموضع المفسدة المتوقعة، كما يشير إليه حديث الشبهات " فقد استبرأ لدينه وعرضه "[4].

- تحصيل اطمئنان القلب بالبراءة التامة المؤكّدة من تبعة الحرام المتوقّعة وتبرئة الذمة من مقتضى الواجب، وعدم الاحتياط يجرّ على المكلف القلق والشكوك،[5] ومع أن هذه الثمرة أمر وجداني فيمكن الاستئناس له بحديث فتوى القلب: " فإنّ الفؤاد يسكن

1 انظر الاحتياط الشرعي لقطب الريسوني (ص 4)

2 سيأتي بيانه في أقسام الاحتياط بعد صفحة.

3 شجرة المعارف والأحوال لابن عبد السلام، ت: أحمد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1423-2003م (ص 320) ونظرية الاحتياط الشرعي لسمّاعي (ص 47)

4 حديث النعمان بن بشير ﷺ في الشبهات أخرجه البخاري في كتاب الإيمان باب فضل من استبرأ لدينه، برقم 52، ومسلم في كتاب المساقاة باب أخذ الحلال وترك الشبهات برقم 1599

5 انظر جامع العلوم والحكم لابن رجب (ص 280) ونظرية الاحتياط الفقهي لسماعي (ص 57)

للحلال ولا يسكن للحرام "[1]، وقد وجّه ابنُ بطال (ت 449) قول النبيّ ﷺ (واحتجِبي منه يا سَودة) بأنّه " فعل الخائفين لله عز وجل "[2]. وقد أصاب النبيَّ ﷺ ليلةً أرَقٌ فسأله بعض أزواجه فقال ﷺ: " إنّي كنت أصبتُ تمرة تحت جَنبي فأكلتها، وكان عندنا تمر مِن تمر الصدقة، فخشيت أن تكون منه "[3]، ولأجل ذلك صار ﷺ إذا وجد مثلها مما يدخله التردد تركه احتياطا.[4]

- إسعاف المستدل بمستنَد شرعيّ لِما خَفي عنه دليله، أو تضاربَت عنده مقتضياتُ أدلته، يجنح إليه ويعتمد عليه، وهو معنى ما أرشد إليه النبيّ ﷺ في حكم المشتبهات حيث أمر بالاحتياط لدين العبد وعرضه فقال: " فمن اتقى المشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه " قال المازري (ت 536) مفسرا للحديث: " فلا شك أن الأحوط هاهنا تجنب هذا ومن تجنبه وصف بالورع والتحفظ في الدين، وما أحد من المسلمين يعيب فاعل هذا بل المعلوم انطلاق الألسنة بالثناء عليه والشهادة له بالورع إذا عرف بذلك "[5].

وأما أقسام الاحتياط فبحسب اعتبارات:[6]

---

1 رواه أبو يعلى في مسنده (476/13) والطبراني في المعجم الكبير (78/22)، قال الهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (10/ 294): " فيه عبيد بن القاسم، وهو متروك "، كما ضعّف إسناده ابن رجب في جامع العلوم والحكم (2/ 95) والألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة (811/12)

2 شرح صحيح البخاري لابن بطال (6/ 195)

3 رواه الإمام أحمد في المسند برقم 6820. وحسّنه العراقي في المغني عن حمل الأسفار (ص 547)، وسكت عليه الحافظ ابن حجر في فتح الباري (294/4)

4 انظر فتح الباري لابن حجر (4/ 294)

5 المعلم بفوائد مسلم لأبي العباس القرطبي (2/ 309)

6 انظر تقسيمات الاحتياط في: نظرية الاحتياط الفقهي لسماعي (ص29) والاحتياط وآثاره في العبادات للشمري، إصدار كلية التربية جامعة الملك سعود (ص 16) وقواعد الأحكام لابن عبد السلام (23/2)

- فهو باعتبار حكمه التكليفي: قد يكون واجبا أو مندوبا.
- وباعتبار متعلَّقه في الخارج: قد يكون فعلا أو تركا أو توقّفا.
- وباعتبار الدالّ عليه: قد يكون توقيفيّا بنص الشارع، وقد يكون اجتهاديا من الفقيه.
- وباعتبار المقصود به: قد يكون لتحقيق مصلحة واجبة أو مندوبة، وقد يكون لدفع مفسدة محرمة أو مكروهة.

المطلب الثالث: ضوابط الاحتياط السليم في الاستدلال المصلحيّ.

ضبط الاحتياط الشرعي في الاستدلال يصحّح العمل به، ويصونه عن الشطط في استعماله، فإن الاحتياط موضعُ اجتهاد ونظر، فما يراه عالم احتياطاً قد يراه غيره تنطّعا، وإذا خرج الاحتياط عن سمت الشريعة ومقاصدها كان تركه هو الاحتياط الحق.

ومِن مطالعة وتتبّع ما كتب في الاحتياط من ضوابط أو مقوِّمات يمكن اعتماد ما يلي:

1- **أن يستند الاحتياط إلى أصل يقوم عليه،** وذلك الأصل هو الشبهَة المعتبرة، فلا ينبغي تتبّع الأوهام الصادرة عن وساوس[1]، كمَن يمتنع من أكل صَيدٍ خشية أن يكون لإنسان أفلت منه [2]، وكمن يمنع من الذرائع البعيدة التأثير أو المتوّهمة.

1 انظر نظرية الاحتياط لسمّاعي (ص 62)

2 فتح الباري لابن حجر (4/ 295)

وأمارة الشبهة المعتبرة [1]: أن يثيرها شكّ له مستند، بأن يتنازع الشيءَ دليلان متساويان أو معنيان شرعيان متناقضان، من الحل والحرمة أو الوجوب وعدمه، قال الأبياري (ت 618): " الشبهة إنما تنشأ عن الشك، والشك إنما ينشأ مِن تعارض الأسباب التي لو انفرد كل واحد منها لأثبت اعتقادا أو مَيلا، فينشأ من التعارض تردّد، وأما ما لا سبب له فلا يكون شكا بل احتمالا محضا، فليتنبه للفرق بين الشك والاحتمال، وليُقصر الورع على محالّ الشك دون محالّ الاحتمالات "[2].

وقد وضح الغزالي (ت 505) [3] مثار الشبهة ببيان قسمي الحلال المطلق والحرام المحض:

- أما الحلال المطلق: فهو ما خلا عمّا يوجِب تحريم عينه وتحريم سبب الوصول إليه، ومثّل له بالماء يؤخذ من المطر مباشرة.
- وأما الحرام المحض: فهو ما فيه صفة محرّمة لا شك فيها، كالشدة المطربة في الخمر، أو حصل بسبب منهيّ عنه قطعا كالمال المحصّل بالظلم والربا.

وألحق رحمه الله بهذين القسمَين شيئين:

1 سواء كانَت الشبهة في دليل الحكم أو في واقع الحكم وتطبيقه أو في مآله وهو المسمى بسدّ الذرائع. انظر هذه التقسيمات وأمثلتها في رسالة سماعي نظرية الاحتياط (ص 72)

2 الورع للأبياري (ص 29) نقلا عن نظرية الاحتياط لسمّاعي (ص 70)، ولعله مستفاد من: إحياء علوم الدين، لمحمد بن مُحَمَّد الغزالي، دار المعرفة، بيروت، دط، 1402-1982م (2/ 99)

3 في إحياء علوم الدين (98/2) وما بعدها.

- ما تحقق حلّه مع احتمال تغيّره احتمالا مجردا عن سبب يدل عليه، ومثّل له باحتمال كون الصيد –الحلال البيّن– أفلَت من صياد سابق. فجعل الاحتراز منه وسواسًا، لأنه وهم مجرّد لا دلالة عليه، ومثل من يريد الزواج من بعض نساء بلَده فيشكّ في كل من يريدها أن تكون رضعَت معه شكّا مجردا، فالعقل يجوّز ذلك، لكن ذلك خارج عما وقع في حديث الشبهات.[1]

- ما تحقّق تحريمه وإن أمكن طريان محلّل ولكن لم يدل عليه سبب، ومثّل له بمال المورّث يُستباح بمجرد غَيبته تنزيلا لها منزلة موته المحقق قال: " فإقدامه عليه إقدام على حرام محض لأنه احتمال لا مستند له "[2].

ويمكن التمثيل للشبهة المعتبرة باجتناب النبيّ ﷺ لأكل التمر يجدها في بيته فإنه أشار إلى مَثار الاحتياط بقوله ﷺ: " أخشى أن تكون صدقة "[3]، فإنّ مثير الاحتياط هنا والله أعلم هو قوّة ملابسة الصدَقات لبيت النبيّ ﷺ فحصل له الشك في ما وجده هل هو من تمر أهله أم تمر الصدقة؟[4] ويدل لذلك أنه ﷺ أكل مرة تمرة وجدها تحت جنبه في فراشه ثم أرق ليلَه بسببها، وقال: " إني وجدت تحت جنبي تمرة، فأكلتها، **وكان عندنا تمر من تمر الصدقة**، فخشيت أن تكون منه " فقوله ﷺ: " وكان عندنا تَمر مِن تمر الصدقة" يشير ﷺ والله أعلم إلى أنه أكلها ناسيا لوجود تمر الصدقة يومها في بيته، وأنه لولا ذلك لما أصابه الذي

1 المعلم بفوائد مسلم، للمازري (310/2)

2 إحياء علوم الدين للغزالي (99/2)

3 أخرجه البخاريّ في كتاب اللقطة، باب إذا وجد تمرة في الطريق، برقم 2432، ومسلم في كتاب الزكاة، باب تحريم الزكاة على رسول الله ﷺ برقم: 1070.

4 انظر نحو هذا في: إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان لابن القيم (164/1)

أصابَه ﷺ، ولذلك قال ابنُ المهلب (ت 435): " إنّما تركها ﷺ تورّعا وليس بواجب لأن الأصل أنّ كل شيء في بيت الإنسان على الإباحة حتى يقوم دليل على التحريم "[1]، وقال ابنُ حجَر (ت 852): " لمّا اتفَق له أكل التمرة كما في هذا الحديث وأقلقَه ذلك صار بَعد ذلك إذا وجد مثلها مما يدخل التردد تركَه احتياطا "[2]

ومثال الشبهة يثيرها تعارض الأدلة توقُّف الإمام مالك (ت 179) في حكم خنزير الماء، فإنه يتجاذبه عمومان مبيح ومحرم[3].

2- **أن تخلو الواقعة من نص يخالف وجه الاحتياط** فيها، لأن مستنَد الاحتياط اجتهاد، ولا عبرة به مع وجدان النص، فالتحرّي والاحتياط لا يُعمل به إلا بعد العجز عن أسباب العلم[4]، بل يكون التحوّط عندئذ تورّطا في مخالفة الدليل أملته الوسوسة والشك غير المعتبر[5]، وذلك مثل ما يوصي به بعض الطوائف من اجتناب ركوب الرخَص جملةً احتياطا للدين[6]، والنبيّ ﷺ يقول: " إن الله يحب أن تؤتى رخصه، كما يكره أن تؤتى معصيته "[7]، ولذلك جعَل النبيُّ ﷺ الشبهة في

1 انظر فتح الباري لابن حجر (4/ 294)

2 فتح الباري لابن حجر (4/ 294)

3 أما المبيح فقول الله تعالى:{أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ}[المائدة: 96] وأما المحرم فقوله: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ}[المائدة: 3] انظر: المعلم للمازري (309/2)

4 انظر فصول البدائع في أصول الشرائع للفناري (2/ 446).

5 انظر الاحتياط الشرعي قطب الريسوني (ص 5).

6 انظر الموافقات (252/1)

7 رواه أحمد في المسند برقم 5866، وابن حبان (2/ 69) وابن خزيمة (3/ 259) في صحيحيهما.

مقامٍ وسَط بين الحلال المعلوم والحرام المعلوم، فمتى أفضَى الاحتياط بصاحبه إلى مخالفة الدليل "فالاحتياط ترك هذا الاحتياط"[1].

ولأجل ذلك قيّد بعض الفقهاء الخروج مِن الخلاف –وهو مِن مظاهر الاحتياط– بأن لا يؤدي إلى مخالفة الدليل " مِن ترك سنة ثابتة أو اقتحام أمر مكروه "[2] ومثّلوا لذلك بوَصل الوتر مراعاة لخلاف الحنفية، فإنه لا احتياط فيه " لأن الوصل يلزم منه ترك سنة ثابتة " يعني حديث " لا تشبّهوا بصلاة المغرب "[3].

وقد قال زين العابدين عليّ بن الحسين ﵁ لابنه يومًا: " يا بني لو اتخذت لي ثوبا للغائط؟ رأيت الذباب يقع على الشيء ثم يقع عليّ" ثم انتبه فقال: " فما كان لرسول الله ﷺ ولا لأصحابه إلا ثوب "، فرفضه.[4]

ويمكن التمثيل لذلك بمن يريد أن يحتاط لصلاته لمجرد الشك في الحدَث بالخروج منها، وقد أمر النبي ﷺ المصلّي بالإعراض عنه وأن لا يخرج حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا.[5] يعني تيقّن الحدَث.[6]

---

1 عبارة ابن تيمية نقلها تلميذه ابن القيم في إغاثة اللهفان (163/1).

2 الأشباه والنظائر للسبكي (1/ 112)

3 المرجع السابق. وانظر المجموع شرح المهذب للنووي (4/ 22)، والحديث رواه ابن حبان في صحيحه (185/6)

4 حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، دار الفكر، بيروت، دط، 1416-1996م (3/ 133) وانظر إغاثة اللهفان لابن القيم (1/ 136)

5 رواه البخاري في كتاب الوضوء باب من لا يتوضأ من الشك حتى يستيقن، برقم 137، ومسلم في كتاب الحيض باب الدليل على أن من تيقن الطهارة ثم شك في الحدث فله أن يصلي بطهارته تلك برقم 361.

6 مشهور المذهب أن الشك في الناقض مُوجِب للوضوء. انظر مختصر خليل (ص33)، وعن الإمام مالك رواية بالتفريق بين الشك داخل الصلاة فلا يوجب وضوء عملا بالحديث، وخارجَها فيوجبه. انظر: المنتقى للباجي (1/ 54)، وانفصل المالكية عن قاعدة عدم تأثير الشك في المانع –وهو هنا نقض الوضوء– وهي مجمع عليها كما يقول

كما يمكن التمثيل لذلك بقول مَن كره صيام الست من شوال مطلقا احتياطا للفرض أن يزاد فيه[1]، والأخبارُ في فَضل صيامها ثابتة [2]، مع أنّ الشرع قد احتاط لهذا المحذور، بنهيه عن صيام يوم العيد ونهيه عن تقدّم رمضان بصيام[3]، فإنّ ذلك كاف في المحافظة على حدود ما فرض الله تعالى من صيام رمضان، مع أن بيان أحكام الشريعة للناس ومراتبِ العبادات واجبها ومندوبها ودفعَ أسباب الوهم عن أذهانهم يكون بالتعليم، وتلك هي " الوسيلة التي يكفي بها شرّ اعتقاد العامة لسنية الأمر المندوب أو وجوبه "[4] كما يقول العلامة مُحَمَّد الخضر حسين[5](ت 1377).

القرافي في الفروق (111/1) بأنّ في القول بالنقض احتياطا لأعظم أركان الإسلام مع سهولة الوضوء وكثرة نواقضه وغلبة وقوعها. انظر منح الجليل شرح مختصر خليل لمحمد عليش (115/1).

1 كره الإمام مالك صيامَها، واختلف في تعليله، فقيل: احتياطا للفرض، وقيل: لعدم بلوغ الحديث إياه! وقيل: لعدم صحته عنده، وقد استظهر ابنُ رشد الأخير، انظر بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد (247/1) وحمله بعضهم على المقتدَى به، وهو راجع إلى التعليل الأول. انظر منح الجليل، لعليش (2/ 121)، ونقل القرافي عن مالك استحباب صيامها في غير شوال خوفا من إلحاقها برمضان عند الجهال وجمعا بين مصلحتَي الثواب والاحتياط لرمضان، وقال: " وإنما عينها الشرع من شوال للخفّة على المكلف بسبب قربه من الصوم " الذخيرة (2/ 530).

2 كما روى أبو أيوب ﷺ عن النبي ﷺ: " من صام رمضان ثم أتبعه ستا من شوال، كان كصيام الدهر " رواه مسلم في كتاب الصيام باب استحباب صوم ستة أيام من شوال إتباعا لرمضان، برقم: 1164

3 أما حديث النهي عن صيام يوم العيد فرواه البخاري عن عمر بن الخطاب ﷺ في كتاب الصوم، باب صوم يوم الفطر برقم: 1990، وأما النهي عن تقدم رمضان بصيام فرواه البخاري عن أبي هريرة ﷺ في كتاب الصوم باب لا يتقدم رمضان بصوم يوم ولا يومين برقم 1914.

4 الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، ضمن موسوعة الأعمال الكاملة لمحمد الخضر حسين، جمع: علي الرضا الحسيني، دار النوادر، دمشق، ط 1، 1431-2010م (6/ 59)

5 هو مُحَمَّد الخضر بن الحسين، ولد بتونس 1873م، وأصله من (طولقة ببسكرة الجزائرية)، تخرج بجامع الزيتونة، هاجر إلى دمشق 1912 مع أسرته، عين عضوا بالمجمعَين العربيّين بدمشق والقاهرة وسجن بها شهورا، انتدبته الحكومة العثمانية إلى ألمانيا للتحريض ضد فرنسا عام 1917م، استقر بمصر من عام 1920 فأسس جمعيات وأصدر مجلات، وعيّن إماما لمشيخة الأزهر عام 1952م من مصنفاته: الدعوة إلى الإصلاح، ونقض كتاب الإسلام وأصول الحكم،

3- **ألاَّ يؤول الاحتِياط بالمكلّف إلى مشقّة** لا يمكِن احتمالها، وهذا مَبنيٌّ على أن الاحتياط اجتهاد مصلحيّ ينبغي أن يراعَى فيه الموازنة بين المصالح والمفاسد في الحال والمآل، فسلامة المآل شرط في صحته.

وقد مثّل بعضهم لمخالفة هذا الضابط بمنع بعض الفقهاء مِن وطء المرأة (المتحيرة) التي نسيت عادتها ووقتها، لأن في منعها دائماً مشقة عظيمة عليه وعليها.[1]

ومن أجل هذا الشرط في ضبط الاحتياط السليم المثمِر استثنى الفقهاء المبتلَى بالوسواس في ما يقَع له في عباداته من شكوك ولم يأمروه بالاحتياط على تفصيل في ضابط الوسوسة[2]، لأن ذلك يزيده وسواسا، ويثبت مرضه. وقد وصف ابن القيم (ت 751) الموسوسين بما يدل على عظم بلائهم فقال: " ثم إن طائفة الموسوسين قد تحقق منهم طاعة الشيطان، حتى اتصفوا بوسوسته وقبلوا قوله وأطاعوه، ورغبوا عن اتباع رسول الله ﷺ وصحابته، حتى إنّ أحدهم ليرى أنه إذا

توفي في 1958م. انظر مقدمة موسوعة الأعمال الكاملة للإمام مُحَمَّد الخضر حسين (11/1) والأعلام للزركلي (6/ 114)

1 انظر الاحتياط الشرعي لقطب الريسوني (ص 5)، والمنع من وطئها هو مذهبُ الحنفية والشافعية. انظر تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي (1/ 63) وروضة الطالبين وعمدة المفتين، ليحيى بن شرف النووي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 3، 1412-1993م (56/1) والموسوعة الفقهية الكويتية (86/36)، وتجويزه قول ضعيف عند الشافعية انظر: المجموع للنووي (437/2).

2 انظر نماذج لحكم المستنكح –وهو الموسوس عند المالكية- في طهوره أو صلاته في: شرح مختصر خليل للخرشي (1/ 157) و(315/1)، وقد ضبط بعض الفقهاء قدر الشك الذي يكون رخصة للموسوس بما لا يكاد ينضبط، انظر مثلا: شرح مختصر خليل للخرشي (1/ 157)، ولذلك قال الزرقاني: " والموافق للحنيفية السمحة أن يفسر الاستنكاح بما يشق منه الوضوءُ وإن قلّ زمن إتيانه " شرح الزرقاني على مختصر خليل، ت: عبد السلام أمين، دار الكتب العليمة، بيروت، ط 1، 1422-2002م (1/ 163).

توضأ وضوء رسول الله ﷺ أو صلى كصلاته، فوضوؤه باطل، وصلاته غير صحيحة."[1]

4- **ألاّ يؤول الاحتياط إلى تفويت مصلحة راجحة**، وهذا قريب من سابقه، فهو من باب الموزانة بين المصالح والمفاسد حالا ومآلا، كمن يريد الاحتياط فيمنع من زراعة العنب في بلد لكثرة ما يعصر منه خمرا[2]، مع أن في هذا المنع حرمانًا للناس من منافعه الطيّبة، وهي مصالح لا تقارن مع مفسدة عصر بعضهم له خمرا، ولا يقال هو ذريعة لمحرم فلتمنع، لأن الشارع قد شرع العقوبة الزاجرة عن ذلك المحرم، فلا تعمّم العقوبة به.[3]

وبناء على هذا التقرير قال الخضر حسين (ت 1377): " إذا فُرض أن أمّة تبلغ في السفاهة أن يكون اتخاذ الخمر هو الغالبَ على أعنابها؛ بحيث يكون انتفاعها من العنب في غير هذا الوجه نادرًا، كان للعارف بأصول الشريعة وسياستها النظر في هذه الحالة؛ ليقرر لها حكماً مطابقاً لها "[4].

وقال ابن تيمية (ت 728): " فمن لم يوازن ما في الفعل والترك من المصلحة الشرعية والمفسدة الشرعية قد يدَع واجبات ويفعل محرمات ويرى ذلك من الورع "[5]، ومثّل له بمن يترك الجهاد والجمعة والجماعة مع الأمراء الظلمة تورّعا.

---

1 إغاثة اللهفان لابن القيم (1/ 133).

2 وهي ذريعة يمثل بها العلماء لما أُجمع على عدم منعه،كما سيأتي في المطلب التالي.

3 انظر موسوعة الأعمال الكاملة لمحمد الخضر حسين، لعلي الحسيني (6/ 56)

4 موسوعة الأعمال الكاملة لمحمد الخضر حسين، لعلي الحسيني (6/ 56)

5 مجموع فتاوى ابن تيمية (512/10)

5- **أن ينزّل الاحتياط مرتبتَه** فيفرّق بين الواجب منه وغيرِ الواجب، فمَا كل احتياط واجبا عند أكثر الفقهاء[1]، بل منه مندوب إليه، والتمييز بين الواجب والمندوب في كل مشروع ضروريٌّ في جانبي الاعتقاد والتطبيق[2]، وبعضهم يسمّي الاحتياط المندوب ورَعًا[3]، مع أنّ أصول الشريعة من التيسير ورفع الحرج تشير إلى أن الاحتياط وإن كان مطلوبا ليس بواجب.[4]

وقد اختلَف العلماء في حكم (اتقاء الشبهات) الوارد في حديث النعمان بن بشير ﷺ، هل هو على سبيل الوجوب لظاهر قوله ﷺ: " مَن وقع في الشبهات وقع في الحرام " أم للإرشاد لقوله ﷺ بعدها: "يوشك أن يرتع فيه" ولم يقل: (يرتع فيه ولا بدّ)[5] ؟ قال المازري (ت 536): " الاستبراء يشير إلى أنها ليست بنفس الحرام الذي يجب أن يُجتنب."[6] وقال الخطابي (ت 388): " يريد أنه إذا اعتادها واستمرّ عليها أدّته إلى الوقوع في الحرام بأن يتجاسر عليه فيواقعه بقول[7] فليتّق الشبهة ليسلم من الوقوع في المحرم."[8]. ولأجل ذلك فالمسألة اجتهادية، ويمكن الاعتماد على إحدى الطرق التالية في تمييز الواجب من المندوب في الاحتياط:

1 انظر نظرية الاحتياط لمحمد سمّاعي (ص 178)

2 الموافقات (239/3)

3 انظر قواعد الأحكام في إصلاح الأنام لابن عبد السلام (23/2)

4 انظر هذا المعنى في: مجموع فتاوى ابن تيمية (25/ 100)، ونظرية الاحتياط لسماعي (ص 185)

5 المعلِم بفوائد مسلم للمازري (312/2)

6 المعلم بفوائد مسلم (2/ 312)

7 كذا في الأصل، ولم يتضح لي معنى كلمة (بقول)، والعبارة بدونها سليمة والله أعلم.

8 معالم السنن للخطابي (3/ 58)

1) مآل الاحتياط أو مقصوده: فمتى كان الاحتياط وسيلة إلى تحصيل ما تحقّق وجوبه أو درء ما تحقّق تحريمه كان واجبا، ومتى كان وسيلة لخلاف ذلك كان مندوبا.[1]

2) أصل الحكم قبل الاحتياط: فما كان أصله التحريم ولا يحل إلا بشرائط، كالفروج لا تحل إلاّ بنكاحٍ أو ملك يمينٍ وكالأنعام لا يحلّ لحمُها إلا بذكاة فإن الاحتياط في اجتناب ما شك في توفر شروطه واجبٌ بقاء على أصل التحريم، كما لو اختلطت امرأته بأجنبيات أو اختلطت مذكاة بميتات، وأما ما لا يعرف له أصل متقدم في التحريم ولا في التحليل، وقد استوى وجه الإمكان فيه حلاّ وحرمة فإنّ الاحتياط في تركه غير واجب،[2] وقد مثل له الخطابي (ت 388) بالتمرة التي وجدها النبي ﷺ في بيته فاحتاط ولم يأكلها، وبالضب ترك النبيّ ﷺ أكله ولم يحرمه وقال: " إنّ أمّة مِن بني إسرائيل مُسخت، وأنا أَخشى أن تكون هذه "[3].

3) قوة الشبهة المقتضية له: فمتى قويت وجَب الاحتياط، ومتى خفّت كان مندوبا، أما إذا انعدمت أو تُوهّمت بلا مستند فيكون الاحتياط تنطّعا ووسوسة، كما سبق في الضابط الأول.

فلا يجوز إذن أن يعمّم الإلزام بكل احتياط بذريعة سلامة الدين والعرض، فإن في ذلك مفاسد يأتي ذكرها في المطلب التالي.

---

1 هذه طريقة العز بن عبد السلام في قواعد الأحكام في إصلاح الأنام (23/2)

2 هذه طريقة الخطابي في معالم السنن (3/ 58)

3 رواه ابن حبان في صحيحه (73/12)

المطلب الرابع: مفاسد الاحتياط غير المنضبط في الاستدلال المصلحي.

خلافا لما قد يظهر في الاحتياط والتورّع من السلامة للدين والحياطة للشريعة، فإنّ في الغلو في الاحتياط غفلة عن المآلات الخطيرة له في حياة الناس الدينية والدنيويّة، حين يظنون الشريعة عاجزةً عَن تفهُّم حاجاتهم ومراعاة أحوالهم بتتابع منعِ المفتين المتحوّطين ممّا ترخِّص فيه الشريعة إمّا ابتداء وإما في أحوال الحرَج، وقَد يكون من مبرّرات المفتي في ذلك ميله إلى طلب السلامة لدينه فيبقى في دائرة الأحوَط، وذلك أمارة عجزه أو قلّة علمه، وتأمّل فقه الإمام الشافعيّ حين سئل عن قوله بجواز تولية المرأة رجلا لعقد نكاحها في سفَر إذا فقَدَت وليّها، قيل له: كيف هذا؟ قال: (إذا ضاق الأمر اتسَع)، وسئل عن أواني الخزف المعمولة بالسّرجين[1] ؟ أيجوز الوضوء منها؟ فقال: (إذ ضاق الأمر اتسَع)، وسُئل عن الذباب يجلس على غائط ثم يقع على الثوب فقال: (إن كان في طيرانه ما يجفّ فيه رِجلاه وإلاّ فالشيء إذا ضاق اتسع)[2]، ولم يقل بالاحتياط حيث لا يمكن الامتثال إلا بمشقّة ظاهرة، وسئل الحسن البصري وابنُ سيرين عن الرجل يغتسل فينتضح مِن غسله في إنائه؟ فقال الحسن: " ومَن يملك انتشار الماء؟! " وقال ابنُ سيرين: " إنا لنَرجو مِن رحمة ربّنا ما هو أوسعُ من هذا "[3]، ولم يُعنتا السائل بفعل بعض ما يمكن به الاحتراز عن الرشاش.

---

1 السِّرجِين ويقال السِّرقِين: مَا تخرجه الدوابّ ذوات الحوافر من فَرث كَرشها، انظر القاموس المحيط (ص 1205) والنظم المستعذَب في تفسير غريب ألفاظ المهذب، لبطال بن أحمد الركبي، ت: مصطفى سالم، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، 1408-1988م (1/ 14)

2 انظر الأشباه والنظائر للسيوطي (ص 111)

3 رواه ابن أبي شيبة في المصنف (1/ 73)

وكل هذا لأن في عدم الانضباط بقواعد الشريعة في الاحتياط جملة مِن المفاسد، يمكن إحصاء ما يلي منها:

1- **مخالفة الهدي النبوي في طلب التيسير** ما أمكن في غير مَعصية، وتحبِيب الأحكام الشرعية للقلوب، فقد كان من هديه ﷺ اختيارُ الأيسر لأمته، ووصيّةُ الحكام به، ما لم يكن إثما، قال ﷺ لمعاذ وأبي موسى لما أرسلهما إلى اليمن: " يسرا ولا تعسرا "[1]، فإنّ المبالغة في الاحتياط تشدّد، وقد نهى عنه وحذّر مِن مغبته، في مثل قوله ﷺ: " لا تشدّدوا على أنفسكم فإنما هلك مَن قبلكم بتشديدهم على أنفسهم وستجدون بقاياهم في الصوامع والديارات "[2]، وقوله: " إياكم والغلو في الدين فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين ".[3]

2- **ظهور الشريعة بمظهر الشدّة والعنَت** وغيابُ وَجه اليسر والسماحة فيها، مع أن ذلك أعظمُ وصف فيها، بشهادة قول النبي ﷺ: "بُعثت بحنيفيّة سَمحة"[4]، بل وصف الدين كله باليسر، في قول النبي ﷺ "إن الدين يسر"[5]، وهذه المفسدة بنفسها تؤدي بالمستفتِين إلى إحدى مهلكتين:

- إمّا أن يؤمّوا مَن يُعرف بالتساهل المذموم فيجمع لهم من الرخص وشاذ الأقوال ما يجمع فيهم الشرّ كله، كما قال سليمان التيمي: " لو أخذت

---

1 رواه مسلم في كتاب الجهاد والسير باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير، برقم 1733

2 سبق تخريجه (ص 305)

3 رواه النسائي في كتاب مناسك الحج باب التقاط الحصى برقم: 3057، وصححه ابن خزيمة (274/4) وابن حبان (183/9) والحاكم في المستدرك (637/1) ووافقه الذهبي.

4 سبق تخريجه (ص 254)

5 سبق تخريجه (ص 254)

برخصة كل عالم اجتمع فيك الشر كله"[1]، أو يؤمّوا رقيق الدين فيدلهم على الحيل التي شوّهت وجهَ الشريعة، وقد نقل ابن تيمية (ت 728) تعيير النصارى للمسلمين ببعض حيل التحليل فقال: " ونكاح المحلل ممّا يعيّر به النصارى المسلمين حتى يقولون: إن المسلمين قال لهم نبيهم: إذا طلق أحدكم امرأته لم تحل له حتى تزني! ونبينا ﷺ بريء من ذلك هو وأصحابه والتابعون لهم بإحسان وجمهور أئمة المسلمين "[2].

- وإمّا أن ينبذُوا الأحكام الشرعية رأسًا في سائر أحوالهم لضيق صدورهم بها، لاعتقادهم أنّ الشريعة ضد مصالحهم أو أنها عجَزت عن مسايرة تطوّر حياتهم، وتلك الطامة الكبرى[3]، ومما تقرّر مِن آداب المفتين أن يراعوا خلال نظرهم في النوازل حاجة الناس، فيرخصوا في ما تمسّ حاجتهم إليه أو تعم البلوى بها، كما صنع الخلفاء الراشدون لما رأوا احتياج الناس إلى تضمين الصناع أوجبوه مع منافاته للقياس.[4]

3- **التعمّق المذموم في الدين المؤدّي إلى الملال والتذمّر** بأحكام الشريعة، وهذا خلاف السابق من حيث تعلقه بمن يقبل بذلك الاحتياط ويلتزمه فيصيبه الملال من الاحتياط الزائد، أو غير المنضبط بما سبق، إما لكون الموضع بيِّنَ الحكم ليس

1 انظر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (927/2)

2 مجموع فتاوى ابن تيمية (32/ 156)

3 انظر تعليل الأحكام لمحمد شلبي (ص 304)

4 انظر الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي لمحمد بن الحسن الحجوي الفاسي، ت: أيمن شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1416- 1995م (2/ 562)

موضع احتياطٍ، كالمستند إلى وهم، وإما للإلزام باحتياط لا يرقى عن الندب، قال الكاندهلوي (ت 1176): " أصل التعمق أن يُؤخذ موضعُ الاحتياط لازمًا "[1]

4- **أنّه سبَبٌ قويّ لتمكُّن الوسواس،** بل هُو مستنَد الموسوسين، وكل موسوَس في عباداته يزعم أنه محتاط لدينه، كأنه يعرّض بغيره من أهل الاقتصاد والاتباع بأنهم مهمِلون لأمر دينهم متهاونون غير محتاطين[2]، وقد عقَد ابن القيم (ت 751) فصلا في الجواب عن احتجاج أهل الوسواس بالاحتياط لدينهم، فقال فيه: " أمّا قولهم: إن ما نفعله احتياط لا وسواساً (كذا) قلنا: سمّوه ما شئتم، فنحن نسألكم: هل هو موافق لفعل رسول الله ﷺ وأمره وما كان عليه أصحابه أو مخالف؟ فإن زعمتم أنه موافق فبُهت وكذِب صريح، فإذَن لا بدّ مِن الإقرار بعدم موافقته وأنه مخالف له، فلا ينفعكم تسمية ذلك احتياطاً"[3].

فالحقّ أنّ الموسوس إنما أُتي من جهله بطريقة النبيّ ﷺ في عباداته وتيسيره في الدين، وهو ﷺ القائل: " إيَّاكم والغلُوّ في الدِّين، فإنّما أهلك الّذِينَ مِن قبلكم الغلوُّ في الدّين"[4]، والقائل ﷺ: " بعثتُ بحنيفيّة سمحة "[5]، قال ابن القيم (ت 751): " فهي حنيفيةٌ في التوحيد، سَمحةٌ في العمل، وضدُّ الأمرين الشركُ وتحريمُ الحلال، .. وهما اللذان عابهما الله تعالى في كتابه على المشركين"[6].

---

1 حجة الله البالغة، لأحمد ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي، ت: السيد سابق، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1426-2005م (2/ 80)

2 انظر إغاثة اللهفان لابن القيم (130/1)

3 إغاثة اللهفان (1/ 162)

4 سبق تخريجه (ص 307)

5 سبق تخريجه (ص 254)

6 إغاثة اللهفان (158/1)

المبحث الرابع:

مثار الغلو في سد الذرائع.

وتحت هذا المبحث أربعة مطالب:

المطلب الأول: أصالة مبدأ سد الذرائع وعلاقته بالاستدلال المصلحي

المطلب الثاني: ضوابط مبدأ سدّ الذرائع.

المطلب الثالث: مفاسد الغلوّ في سد الذرائع في الاستدلال المصلحي.

المطلب الأول: أصالة مبدأ سد الذرائع، وعلاقته بالاستدلال المصلحي.

الذرائع جمع ذَريعَة، وهي في اللغة: الوسيلة، وقد تذَرَّع فلانٌ بذَريعَة أي توسّل بوسيلة، وأصل الذريعة: الجمَل يُسيَّب ليَسرَح مع الوَحش حتى تسأنِس به، ثم يتّخذُه صاحبه وسيلة يخدَع به الصَّيد يسعى مُستتِرا به حتى يتمكّن من رَميه، ويسمّى الدريئَة.[1]

والذريعة في اصطلاح الأصوليّين: "المسألة التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل المحظور "[2].

والسَّدّ في اللغة مصدر: سَدَّ يسُدّ، والاسم: السَدُّ والسُّدُّ، وهو الجبَل أو الحاجز بين شيئين، وقيل: السُّدّ بالضم لما كان مسدودا خِلقَة، وبالفتح لما كان مِن عمل الناس.[3]

و**سدّ الذرائع** في الاصطلاح: " المنع من عمل ظاهر الجواز يتوصل به إلى محظور"[4].

وسد الذرائع مبدأ شرعيّ شريف، لا يخلو مذهب من بناء فروع عليه، وإن ظُنّ أنه مختص بالمالكية،[5] بل نقل الإجماع على اعتباره غير المالكية، كالزركشي الشافعي (ت 794)[6]،

---

1 لسان العرب (8/ 96) ومختار الصحاح (مادة: ذرع).

2 الإشارة في أصول الفقه للباجي (ص80). وهذا الاصطلاح بناء على أن الذرائع مختصة بوسائل الفساد وأسبابه، خلافًا لعموم معناها لغة، بينما اختار القرافيّ أن يعمّم معناها على وسائل الصلاح ووسائل الفساد فيطلب فتح الأولى، وسدّ الأخرى. انظر الفروق للقرافي (2/ 33)، وهو نظير ما عند شيخه ابن عبد السلام في قواعد الأحكام في إصلاح الأنام (74/1) غير أنه سماها الوسائل، وكذا في إعلام الموقعين لابن القيم (553/4).

3 حكاه ابن منظور عن الزجاج في لسان العرب (3/ 207).

4 انظر: أحكام القرآن لابن العربي (2/ 331) والتحبِير شرح التحرير للمرداوي (3831/8).

5 انظر شرح تنقيح الفصول للقرافي (ص 449)، والفكر السامي للحجوي (162/1)

6 البحر المحيط (91/8)

ولذلك جعله الشاطبي (ت 790) أصلا مِن الأصُول القطعيّة في الشرع[1]، لكثرة دلائل الشرع عليه في الجملة، وعدّه ابن القيم (ت 751) أحد أرباع التكليف، بناء على أن التكليف أمر ونهي، وكلاهما قسمان: إما مقصود لنفسه وإما وسيلة إلى المقصود، ووسيلة المفسدة هي الذرائع المطلوب سدها، " فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين"[2]. وقد أحصى ابن القيم تسعة وتسعين دليلا على عمل الشريعة بمبدأ سدّ الذرائع مقتصرا غير مستقص[3]، وهو استقراء يفيد القطع، ويجعل الاستدلال بها يقوم مقام العام المستفاد من الصيغة، كما يجعل التفريع على أساسها عملا بالنصوص الدالة عليها.[4]

ومع هذا فقد اشتهَر الخلاف فيها عند الأصوليّين والفقهاء، حتى عدّه بعض الأصوليين من الأدلة الفاسدة[5]، بينما احتفل به المالكية وعدُّوه من مناقب الإمام مالك ودلائل جودة فقهِه[6].

لكن الواقع أن النزاع إنما هو في سد ذرائع خاصة، تتبين من خلال تقسيم العلماء لذرائع الفساد إلى ثلاثة أقسام[7]:

- قسم قوِي إفضاؤه إلى الفساد أو كان سبَبا مباشرا إليها، قد أجمَعت الأمة على سدّه ومنعه، كحفر الآبار في طرق المسلمين وإلقاء السمّ في أطعمتهم.[1]

1 انظر الموافقات للشاطبي (3/ 45)

2 إعلام الموقعين لابن القيم (66/5)

3 انظر إعلام الموقعين (5/5) إلى الصفحة (66)

4 انظر نظرية المصلحة لحسين حامد حسان (ص 526)

5 انظر الإحكام في أصول الأحكام لاين حزم (6/ 13)

6 انظر المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم للقرطبي (10/ 139)

7 انظر الفروق للقرافي (32/2) وقواعد الفقه للمقري (ص191) والبحر المحيط للزركشي (90/8)

- وقسم ضعف إفضاؤه إلى الفساد، لندرته أو بُعده أو توهّمه المجرّد فقد أجمعت الأمة على عدم منعه، كالمنع من زراعة العنب خشية عصره خمرا وكالمنعِ من المجاورة في البيوت خشية الزنى، وكالمنع من صناعة الطائرات أو السفن لاحتمال الهلاك بركوبها.[2]

- وقسم بين ذلك، وهو المختلف فيه، لعدم القطع بإفضائه إلى المفسدة مع وقوع ذلك الإفضاء كثيرا أو غالبا، وهو ما تميّز بسدّه المالكية ومَن وافقهم، ورآه غيرهم تهمة وفاسدا من الأحكام، كبيوع الآجال[3] التي منعها المالكية دون غيرهم.

وسيتبيّن في المطلب التالي ضوابط هذا القسم، لتسديد استثماره في الاستدلال المصلحي.

وأما علاقة مبدأ سد الذرائع بالاستدلال المصلحي فيمكن تجليتها في الأوجه التالية:

---

1 اعترض التاج السبكي على تسمية هذا النوع (ذرائع) مع موافقته على الإجماع. ونقل عن أبيه تقيّ الدين بأنه من باب الوسائل لا الذرائع، انظر الأشباه والنظائر له (119/1)، وهو اعتراض يوافق تقرير أبي العباس القرطبي لهذه الأقسام حيث جعل هذا القسم خارج أصل الذرائع، فقال: " والأول ليس من هذا الباب، بل من باب ما لا خلاص من الحرام إلا باجتنابه ففعله حرام من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" نقله الزركشي في البحر المحيط (8/ 90).

2 موسوعة الأعمال الكاملة للإمام مُحَمَّد الخضر حسين (4/ 1/ 56). هذا وقد استند ابن حزم في إنكاره لأصل الذرائع بهذا النوع المتفق على عدم منعه، وجعله دليلا على فساد الأصل كله، فقال: " وإذا حرَّم شيئا حلالا خوفَ تذرّع إلى حرام فليخصِ الرجالَ خوفَ أن يزنوا وليقتل الناس خوف أن يكفروا وليقطع الأعناب خوفَ أن يعمل منها الخمر وبالجملة فهذا المذهب أفسد مذهب في الأرض" الإحكام (6/ 13) وهي مبالغة وهجوم بغير بينة.

3 بيوع الآجال: " بيوع ظاهرها الجواز لكنها تؤدي إلى ممنوع " قال الدسوقي في توضيح المقصود بالممنوع: " اجتماع بيع وسلف أو سلف جر منفعة أو ضمان بجعل " الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي (3/ 76)، وسماها ابن رشد بيوع الذرائع الربوية. انظر: بداية المجتهد (114/2)

- قاعدة سد الذرائع مظهر مِن مظاهر الاجتهاد القائم على ملاحظة مآلات الأفعال[1]، وقاعدة اعتبار المآلات قاعدة استصلاحية بامتياز[2]، وقد عدّ الشاطبي (ت 790) قاعدة سد الذرائع متفرّعةً على قاعدة اعتبار المآل، قال:" لأن حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة "[3].

- وقاعدة سدّ الذرائع تطبيق عمليّ للعمل بالمصلحة المرسلة[4]، إذ هو الحكم بمنع المباح خوفا من مآله الفاسد، وهو تصرّف يستند فيه العالم إلى تصرفات الشارع في نظائره ولا يجد لخصوص مسألته نصّا بعينه ولا أصلا يقاس عليه بالقياس الأصولي، وقد اجتمع مبدآ (سد الذرائع) و(المصلحة المرسلة) في واقعة جمع الناس على مصحفٍ على عهد عثمان ﷺ، فإنه شاهد لمبدأ (المصلحة المرسلة) لعدم وجود شاهد له خاص بالاعتبار مع ما حقّق من المصلحة العظيمة للأمّة، وهو شاهد أيضا لمبدأ (سد الذرائع) لكونه اجتهادا تغيَّى الخوف على وحدة الأمة أن تختلف في كتابها.[5]

- أنها قاعدة تحفظ مقصود الشارع على أتم وجه، ويظهر ذلك في مقصدين:

---

1 انظر قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، لمحمود عثمان، دار الحديث، القاهرة، ط 1، 1419-1996م (ص 467 و468)

2 انظر ما تقدم من علاقة اعتبار المآلات بالاستدلال المصلحي (ص 220).

3 الموافقات (144/4)

4 انظر سد الذرائع في الشريعة الإسلامية لمحمد هشام البرهاني، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1406-1985م (ص: 615) ونظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للريسوني (ص: 76) وسد الذرائع عند شيخ الإسلام ابن تيمية لإبراهيم المهنّا، دار الفضيلة، الرياض، ط 1، 1424-2004م (ص 262)

5 انظر سد الذرائع عند شيخ الإسلام ابن تيمية لإبراهيم المهنّا (ص 262)

أولهما: حسم مادة وسائل الفساد[1]، لإصلاح العباد على أتمّ وجه، فالشارع الذي ما شرع أحكامه إلا لجلب المصالح ودرء المفاسد لا يقرُّ استعمال ما شرَعه ذريعة لمفاسد يريد درءَها،[2] بل يكون ذلك عبثا ونقضًا للتحريم، وإغراءً للنفوس به، والشرع حكيم، قال ابن القيم (ت 751): " بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك.. وكذلك الأطباء إذا أرادوا حسمَ الداء منعوا صاحبه من الطرق والذرائع الموصّلة إليه.. فما الظن بهذه الشريعة الكاملة التي هي في أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال "[3].

ثانيهما: حسن سياسة الرعية وإصلاحها، فإنّ به يتمكّن الحاكم الصالح مِن منع رعيته كثيرا من الأعمال المباحة إذا كانت تؤدّي إلى فساد قطعًا أو غالبًا على ما يأتي في الضوابط، وله في تصرّفات الأئمة المهديّين أسوة، كما فعل عمر ﷺ حين منع مِن نكاح الكتابيات، حذرا من أن يزهد في المسلمات، أو أن ينكحوا المومسات منهن[4]، فكذلك في عصرنا إذا مُنع أعضاء الأسلاك الدبلوماسية من نكاح الأجنبيّات حذرا من مخاطر الجاسوسية والعبث بمصالح الدولة. وكما جَمع عثمان المصحف على حرف واحد وحرق سائرها، لئلا يكون ذريعة إلى اختلافهم في القرآن.[5] وكما اتفق الصحابة على قتل الجماعة بالواحد وإن كانت قاعدةُ

1 انظر قواعد الفقه للمقري (ص190)

2 انظر نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للريسوني (ص: 74)

3 إعلام الموقعين لابن القيم (553/4)

4 ذكر التعليل الأول الطبري في جامع البيان (4/ 366)، وذكر الثاني ابنُ أبي شيبة في المصنف (3/ 474).

5 انظر إعلام الموقعين لابن القيم (65/5)

القصاص أن النّفس بالنفس، لئلا يتذرع المجرمون بعدم القصاص إلى التعاون على سَفك الدماء.[1]

المطلب الثاني: ضوابط مبدأ سدّ الذرائع.

لما كان هذا المبدأ معتمِدا على نظر المجتهد في الأعمال الظاهرة الصلاح إذا احتمل أداؤها إلى الفساد من حيث حكمها الأصلي ومقدار إفضائها إلى الفساد قبل القول بمنعها، تحتم ضبط العمل به لئلا يخرج الفقيه إلى الغلو وتحريم الحلال.

وهذه ضوابطه:

أولا: أن تكون الذريعة إلى الفساد متحقّقة أو غالبة، وقد سبق أن الذرائع ثلاثة أقسام من حيث قوة إفضائها إلى الفساد، وأن الضعيفة الإفضاء لا عبرة بها، فلا تُمنع، وهذا ينسجم مع قاعدة المصالح في الدنيا وأنها لا تخلو من مفاسد[2].

وقد تختلف أنظار العلماء إلى الوسيلة المعيّنة في قدر إفضائها إلى الفساد قوة وضعفا، فيختلف تبعا لذلك اجتهادهم بالمنع منها أو الإذن فيها، فتكون المسألة من موارد الاجتهاد فلا إنكار فيها. يقول الشاطبي (ت 790): " وبحسب عظم المفسدة في الممنوع يكون اتساع المنع في الذريعة وشدته "[3].

---

1 انظر شرح الزركشي على مختصر الخرقي، لمحمد بن عبد الله الزركشي، ت: عبد الله الجبرين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1، 1413-1993م (76/6)

2 الموافقات (2/ 75) و قواعد الأحكام في إصلاح الأنام لابن عبد السلام (19/1)

3 الاعتصام للشاطبي (ص 69)

ثانيا: أن يكون أداء الذريعة إلى المفسدة مباشرا، لا بوسائط، فإن المنع مِن ذلك بإطلاق لا ينضبط ويؤدي إلى تسلسله، وهذا الضابط كأنّه ظاهر في شواهد هذا المبدأ من تصرفات الشارع، أعني أن ما ورد المنع منه من الذرائع إنما هو في ما يكون ذريعة مباشرة إلى المحظور، مثل: سبّ آلهة المشركين وحفر البئر في طريق الناس. قال ابن العربي (ت 543): (وقاعدة الذريعة التي يجب سدّها شرعا هو ما يؤدي من الأفعال المباحة إلى محظور منصوص عليه لا مطلق محظور)[1]، ولم يستدل ابن العربي لهذا الضابط، وكذا مَن نقله عنه من أهل المذهب[2]، لكن بعضَ مَن كتب في الذرائع من المعاصرين فسّر به اتفاق المذاهب على القسم الذي لا يمنع من الذرائع، ومثَّل بزراعة العنب المتفق على عدم منعه، لأنه ليس ذريعة مباشرة للمحرم المنصوص عليه وهو شرب الخمر، إذ دون ذلك عصرُه وانتباذه أو غَليُه، والعصْرُ ليس منكرا لذاته فقد يقصد للشرب، والانتباذُ أو الغلي قد لا يكونان منكرا لذاتهما، فقد يقصد بالانتباذ التخليل أو عمل الدبس في الثاني، " فهذه مراحل قبل حصول الخمر لا تُمنع إلا إذا كان الغرض منها صنع الخمر فعلا "[3].

وبناء على هذا الضابط لا يمنع مثلا مِن بيعِ مباحٍ لأنه واسطة إلى شيء هو واسطة إلى صنع محظور مثلا، كما لو أريد منع ذرائع صنع آلات عصير الخمر أو اللهو المحرم فيَمنع مِن استيراد موادّ أولية تدخل في صنع أجزاء تلك الآلة، إلا أن يعلم أن تلك المادة الأوليّة لا تستعمل إلا في تلك الآلة المحرمة.[4]

---

1 أحكام القرآن لابن العربي (217/1).

2 كالقرطبي في الجامع لأحكام القرآن (3/ 65) ومُحَمَّد بن علي بن حسين في تهذيب الفروق (2/ 44).

3 سد الذرائع في الشريعة الإسلامية للبرهاني (ص106)

4 والحقّ أن هذا الضابط لا يزال بحاجة إلى استقراء تطمئن إليه النفس، ولولا إشارة مثل ابن العربي والقرطبي إليه ما اعتمدته.

ثالثا: أن لا يأذن الشرع في تلك الذريعة المراد سدُّها، لأنّ المنع منها إذ ذاك يكون مضادّة لحكم الشارع وتنطّعا، فإن الحكم على الذريعة بالمنع اجتهادٌ مصلحيّ، ولا مجال له حيث يوجد النصّ، وإذا كان مبدأ سد الذرائع مبنيا على تقدير المفاسد والحيطة للمصالح فإنّ " اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها "[1].

ويمكن التمثيل لذلك بمؤاكلة اليتيم ومخالطة ماله، فإنه يبدو ذريعة إلى مفسدة أكل ماله بغيرِ حقّ[2]، لكن هذه الذريعة نص الشارع على الإذن فيها فقال:{وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ}[البقرة: 220]، ووكَل الحاضنِين إلى أمانتهم وقَصدهم فقال: {وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ}[البقرة: 220]، أي يعلم المعتدي في أكله من مال اليتيم مِن المتحوّط الذي لا يألُو الإصلاح،[3] مع أن في العبارة تهديدا عظيما[4]. وقد استفاد القرطبي (ت 671) من هذه الآية قاعدة تنصّ على هذا الشرط وعبر عنها بقوله: " وكلّ أمر مخُوف وكَل الله سبحانه المكلف إلى أمانته لا يقال فيه: إنه يتذرع إلى محظور به فيمنع منه "[5].

ومثل ذلك استلام الحجر الأسود وتقبيله في النسك، فإنه يبدو ذريعة إلى اعتقاد النفع الضرّ فيه، بل قد يفضِي إلى ذلك عند بعض أهل الجهل، ولذلك قال عمر لمّا قبله: (إني

---

1 مجموع فتاوى ابن تيمية (28/ 129)

2 ولذلك اجتنبه الصحابة أولَ الأمر وأعنَتوا أنفسهم، انظر الروايات في ذلك في: جامع البيان للطبري (4/ 349)

3 انظر زاد المسير في علم التفسير لعبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، ت: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، ط 1، 1422 (187/1)

4 انظر المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية (1/ 296) ومفاتيح الغيب للرازي (6/ 406)

5 الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله القرطبي (3/ 65)

أعلم أنك حجر، لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت النبي ﷺ يقبلك ما قبلتك)[1]، لكن لما أذن صاحب الشريعة ﷺ في استلامه وتقبيله بقوله وفعله لم يصح المنع منه، لكن وجب البيان والتعليم للجاهل، قال الطبري (ت 310): " فخشي عمر أن يظنّ الجهال أنّ استلام الحجر من باب تعظيم بعض الأحجار كما كانت العرب تفعل في الجاهلية فأراد عمر أن يعلّم الناس أن استلامه اتباع لفعل رسول الله ﷺ لا لأن الحجَر ينفع ويضرّ " نقله ابن حجر (ت 852) ثم قال: " وفيه.. أن الإمام إذا خشي على أحد من فعله فساد اعتقاد أن يبادر إلى بيان الأمر ويوضح ذلك "[2]، يعني ولا يمنعه مع إذن الشرع فيه، ولعلّ في مشروعية تكبير الله تعالى عند استلامه أو تقبيله احتياطا لتلك الذريعة، قال مُحَمَّد بن علي المكي (ت 1367): " وإنما طلب التكبير عنده إشارةً إلى أنّ تقبيله إنما هو امتثالا لأمر الله تعالى وتعظيما لما أمر الله بتعظيمه واقتداء بنبيه ﷺ لا كما يصنع المشركون بأصنامهم فإن الله تعالى أكبر من أن يشرك معه غيره "[3].

رابعا: أن لا يؤدّي سدّ الذريعة إلى تعطيل مصلحة أعظم مِن المفسدة المقصودة، وهي قاعدة مصلحية، سبق تقريرها في ضوابط العمل بالمصلحة، فما كلُّ وسيلة إلى محرّم تمنع، حتى يوازَن بينها وبين مآل منعها، فإذا أفضَت الوسيلة المراد منعُها إلى مصلحة راجحة وتعيّنَت لذلك وجَب فتحها، وإذا كانت طريقة الشرع أن ما حرّمه تحريم الوسائل يبيحُه ويفتح ذريعته

1 رواه البخاري في كتاب الحج باب ما ذكر في الحجر الأسود برقم 1597، ومسلم في كتاب الحج باب استحباب تقبيل الحجر الأسود في الطواف برقم 1270

2 فتح الباري لابن حجر (3/ 463)

3 تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية لمحمد بن علي المكي، مطبوع بحاشية الفروق للقرافي (2/ 228)

للمصلحة الراجحة[1]، كالنظر إلى الأجنبية يباح إلى المخطوبة أو في الشهادة أو للتطبيب، والتفاضل في الربويات يباح في بيع العرايا[2]، فإن ما يجتهد فيه المفتي فيمنعه سدا للذريعة أولى بهذا الفتح.

ويمكن التمثيل بأمثلة الذرائع المجمع على عدم منعها ولو أدّت إلى مفاسد لعظم المصلحة في فتحها، كزراعة العنب والتجاور في المساكن، ومثلها رشوة الظالم بالمال يريد قتل مسلم، لأن مصلحة حفظ النفس أعظم من مفسدة الرشوة،، وكذا دفع المال لمن يريد الفاحشة إذا عُجز عن دفعه إلا بذلك، وكالتوسل إلى فداء الأسارى بدفع المال للكفار، قال القرافيّ (ت 684) بعد ذكر هذه الأمثلة: " فهذه الصور كلها الدفعُ وسيلةٌ إلى المعصية بأكل المال ومع ذلك فهو مأمور به لرجحان ما يحصل من المصلحة على هذه المفسدة "[3].

ومن أمثلته المعاصرة المنع مِن تعليم النساء الكتابةَ سدّا لذريعة الفتنة بهن أو عليهن،[4] فإن فيه تعطيل مصالحهن ومصالح الأمة، وليست حمايتهن بمتعيّنة في تحريم الحلال عليهن، وإنما بالتعليم والإرشاد والعناية، لتحفظ مصالح تعليمهنّ.

خامسا: أن لا يكون موضوع الذريعة مما وُكل إلى أمانات الناس، كأهل الودائع على ودائعهم وأوصياء اليتامَى في أموالهم والمطلَّقات على ما في أرحامِهنّ، فلا يطالب الوصيّ بالبيّنة على ما ينفقه سدّا لذريعة التعدّي على أموال اليتامى، فإن ذلك موكول إلى أمانته،

---

1 وهي القاعدة يعبر عنها بـ: (ما حرم سدا للذريعة أبيح للمصلحة الراجحة) وتنسب إلى الشيخين ابن تيمية وابن القيم، باعتبارهما أول مَن اعتنى بها تأصيلا وممارسة، وقد اعتنى بدراستها جماعة من الباحثين المعاصرين، ولعل أفضل مَن خصها ببحث وتنقيح وتدليل وتطبيق: قطب الريسوني في بحث له سماه: (قاعدة ما حرم للذريعة أبيح للمصلحة الراجحة، دراسة تأصيلية تطبيقية) موجود على موقع الشبكة الفقهية:[https://goo.gl/pUYYqQ]

2 انظر بداية المجتهد (175/2)

3 الفروق للقرافي (2/ 33) وقال ابن الشاط في حاشيته عليه: " جميع ما قاله في هذا الفرق صحيح "

4 سبق بحثها في مثار عدم اعتبار المآلات، انظر ص (248).

بقرينة قول الله تعالى في موضوع الولاية على أموال اليتامى {وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ ٱلۡمُفۡسِدَ مِنَ ٱلۡمُصۡلِحِ}[البقرة: 220]، ولذلك قال ابن العربي في فقه هذه الآية: " وكُلّ أمْر مَخوف وكَلَ اللهُ تعالى فيه المكلَّفَ إلى أمانته لا يقال فيه إنّه يتذرّع إلى محظور فيُمنع منه"، ومثّل لذلك بائتمان المطلّقات على أنفسِهن وإن جاز أن يَكذبْن، مع عظم ما يترتب على قولهن في ذلك من الأحكام، كحلها للأزواج وحرمتها على مطلِّقها وثبوت الأنساب، ثم قال: " وهذا فنّ بديع فتأملوه واتخذوه دستورا في الأحكام وأملوه"[1].

المطلب الثالث: مفاسد الغلو في سد الذرائع.

بقدر ما في مبدأ سد الذرائع من الوقاية لحدود الشريعة والرعاية لمقاصد الشارع بقدر ما في الغلوّ فيه من المفاسد على الشريعة والرهق على أتباعها، والغلو فيها شعبة من الغلو في الدّين ووجه من أوجه التنطع المذموم شرعا، لقول الله تعالى: {لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ } [المائدة: 77]، وقول نبيه ﷺ: " إياكم والغلوَّ في الدين فإنما هلك مَن كان قبلكم بالغلو في الدين "[2]، وذلك أن الغلو في الدين زيادة فيه، والزيادة في الدين كالنقص منه[3].

والملاحظ أنه كلما اختلّ ضابط من ضوابط العمل بهذا المبدأ، وقع فساد في الشريعة وعنَتٌ بأهلها، فبناء على ذلك يمكن إحصاء ما يلي من المفاسد:

1 انظر أحكام القرآن لابن العربي (217/1)

2 سبق تخريجه، (ص 254)

3 تفسير المنار لرشيد رضا (6/ 67)

1- **تشويه صورة الشريعة السمحة:** فإن المبالغة في سد الذرائع يمنع الناس مِن مباحات لم تتحقّق مفسدتها، أو ربما تحقّقَت ولم يُقدّر ما يقابلها مِن مصالح أعظم منها، فتتشوّه صورة الشريعة وتبدو منغلقة غير سمحة، وقد سبق التمثيل بالمنع من تعليم البنات سدّا لذريعة الفساد عليهِن وله تعلّق هنا، فإن فيه مبالغة في سد ذرائع الفساد عليهن، ووجه المبالغة هو عدم النظر في المفاسد الناتجة عن ذلك التجهيل، والمصالح المعطّلة بسببه، وقد سبق إنكار العلامة البشير الإبراهيمي (ت 1385) لتلك الفتوى بناء على هذين الملحظَين.[1]

ومثلها المنع من تعلم بعض العلوم العصرية، كالطبيعيات، بذريعة أدائها إلى إفساد الاعتقاد في الخالق وإمكان جرّها إلى الإلحاد في الله تعالى[2].فإنّ هذه الفتاوى توهم بأنّ الشريعة تمجّد الجهل والبداوة، مع أنها أحرص شيء على تعليم أهلها ما ينفعهم في دين أو دنيا، وما في تعلم هذه العلوم من مفاسد –مع ضَعف أدائها– إليه لا يقارن مع مصالحها، قال مُحَمَّد الخضر حسين (ت 1377): " ثم إنّ المفسدة التي تنشأ عنها وهي تزلزُل العقيدة يمكن التفصّي عنها بتعليم أصول الدين على الطريق المحكم، والوجه الذي يتجلى به أن الشريعة والعلم الصحيح على وفاق متين".[3]

وقد جاء عن النبي ﷺ حرصه على تعلّم بعض أزواجه، في ما روت الشفاء بنت عبد الله قالت: دخل علينا النبيّ ﷺ وأنا عند حفصة فقال لي: " ألا تعلّمِين هذه

---

1 انظر ما تقدم (ص 248)

2 مثّل بهذه الفتوى الشيخ مُحَمَّد الخضر حسين في حاشيته على الموافقات للشاطبي (85/3) حاشية (2) تحقيق الشيخ مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، الخُبر، السعودية، ط 1، 1417-1997م

3 انظر المرجع السابق.

رقية النملة كما علمتيها الكتابة؟"[1]، كما وقع منهن الحرص على ذلك، فقد كانت عائشة ﵂ من أعلم الناس بالطب، كما يقول ابن أختها عروةُ بن الزبير: ما رأيت أحدا أعلم بالطبّ مِن عائشة ﵂.[2]

2- **مناقضة بعض مقاصد الشريعة:** فإن منهج هذه الشريعة العامّ وهو التيسير ما أمكن ورفع الحرج ومراعاة حاجات الناس، والدليل على أنه منهجها صفة النبي ﷺ فإنه ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما. وفي الغلو في سد الذرائع مخالفة هذا المنهج، وهذا يبرز في اتكاء المفتي على المنع كثيرا وإلزام الناس بالورع بحجة سدّ ذرائع الفساد عليهم والحيطة لدينهم، دون نظر في ما يترتب على منعهم مِن عنَت ومشقّة في حياتهم، والمنعُ متّكأ هيّن قَريب لا يعجز عنه أحَد، وإنما جادّة الفقه حقا كما قال سفيان الثوري (ت 161): " إنما العلم عندنا الرخصة من ثقة، فأما التشديد فيحسنه كل أحد "[3]، وذلك لأن هذه الحيطة يقابلها تضيِيق ما أوسع الله به على عباده أو تحريم ما أحلّ الله.

ويمكن التمثيل لهذا بمسألة التبرّع بالأعضاء فقد استند المانعون منها في جملة ما استندوا عليه على مبدأ سد الذرائع، يقول حسن الشاذلي[4](ت 1439): " إن

---

1 أخرجه أبو داود كتاب الطب باب ما جاء في الرقى برقم 3887، وانظر مجالس التذكير من حديث البشير النذير، لعبد الحميد ابن باديس، دار البعث. قسنطينة. ط1. 1403 (ص 157)

2 انظر سير أعلام النبلاء، لمحمد بن أحمد الذهبي، ت: جماعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1405-1985م (2/ 183)

3 جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (1/ 784)

4 الأستاذ الدكتور حسن علي الشاذلي، ولد في أسيوط مصر عام، تخرج بالأزهر، عميد كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر، خبير في الموسوعة الفقهية. الكويتية، من مصنفاته: تاريخ التشريع الإسلامي . النظريات الفقهية . الجنايات والحدود . الاقتصاد الإسلامي والموارد المالية للدولة، توفي خلال هذه السنة 1439-2018م.انظر موقع إدارة الإفتاء الكويتية [https://goo.gl/iNt4DF].

القول بجواز نقل الأعضاء بين إنسان حيّ إلى إنسان آخر يؤدي إلى فتح باب شر عظيم، حيث يفتح باب التجارة في الأعضاء الآدمية، فمَن لديه المقدرة المادية اشترى ممن ليس لديهم هذه المقدرة، ويصبح الآدميُّ كُلًّا أو بعضاً سلعةً من السلع تباع وتُشترى، تغلو وترخص في ميدان العرض والطلب" ثم نقل جملة من الأخبار المؤكدة لهذا الواقع على المستوى العالمي[1]، ولم يلتفت هؤلاء إلى المنافع العظيمة المترتبة على فتح باب هذا التبرع، والوسائل لا تمنع لمجرد أداءها إلى مفسدة حتى ينظر في مآل المنع مع الموازنة بين منافع الفتح ومفاسد المنع، وههنا فإن في فتح باب التبرع بالأعضاء بضوابطها الشرعية الأخرى[2] فتح أبواب من الفرج لأفواج من المرضى لا يجدون ما يوقف معاناتهم إلا في نقل الأعضاء، مع أن تلك المفاسد المخوفة يمكن منعها والتحكم فيها، فلا ينبغي أن يُسدّ بابُ الإحسان والخير بسبب شرذمة من أهل الشر والشّره، يقول عبد الرحمن السعدي (ت 1376) في مصالح نقل الأعضاء: " مصالحها عظيمة معروفة، ومضارّها إذا قُدِّرت فهي جزئية يسيرة، منغمرة في المصالح المتنوعة.. وما كان كذلك فإن الشارع لا يحرمه"[3].

3- **مخالفة النص الشرعي**: فيمنع من أفعال مشروعة لتوهّمه أن في الإذن فيها إفضاءً لمحظور، مع غفلة عن المشروعية أو تأول دليلها. وهو استدراك على الشرع. وقد انتقد على المالكية جملةٌ من فروع المذهب المستندة إلى سد الذرائع من

1 انظر انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً في الفقه الإسلامي، لحسن علي الشاذلي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (365/1)

2 انظر ضوابط القول بجواز التبرع بالأعضاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (507/1)

3 مجموع الفوائد واقتناص الأوابد لعبد الرحمن السعدي (ص 63)

هذا الملحظ، ككراهة صوم ستّ مِن شوال[1]، مع ثبوت استحبابها في الشرع[2]، فقد علل بعض فقهاء المذهب ذلك بسد الذرائع، يعنون ذريعة أن يلحق بصيام رمضان الواجب ما ليس منه، قال ابن رشد (ت 520): " فكره مالك رحمه اللَّهُ تعالى ذلك مخافةَ أن يُلحق برمضان ما ليس منه أهلُ الجهالة والجفاء، وأمّا للرجل في خاصة نفسه فلا يكره له صيامها "[3]، وظاهر ما في الموطأ أن الإمام رحمه الله احتج بعمل أهل المدينة، إضافة إلى أصل الذرائع، فقال: " ولم يبلغني ذلك عن أحد من السلف، وإن أهل العلم يكرهون ذلك ويخافون بدعته، وأن يلحق برمضان ما ليس منه أهل الجهالة والجفاء "[4]. وعلى هذا يكون المكروه إتْباعها برمضان مباشرة، فإنّ ذلك محل الذريعة المخوفة،[5] ويؤيد تخوّفَه أنه قد وقع في بعض البلاد في بعض الأزمنة، فكانوا يؤخرون شعائر العيد إلى ما بعد صيام الست من شوال.[6] ومن أمثلة ذلك ما وقع من بعض الغيورات على دينهن من

1 انظر مواهب الجليل في شرح مختصر خليل للحطاب (2/ 414) وشرح مسلم للنووي (56/8)

2 انظر ما سبق (ص 301)

3 المقدمات الممهدات لابن رشد (1/ 243) وانظر بداية المجتهد ونهاية المقتصد (2/ 71)

4 انظر موطأ مالك (ص 256) واقتصر ابن الحاجب في مختصره على علة العمل، انظر التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب لخليل (2/ 459) وانظر تعليلا أخرى في شرح الزرقاني على مختصر خليل مع حاشية البناني (2/ 353) وشرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب لأحمد بن علي المنجور (2/ 683)

5 ولذلك كان التعبير بكراهة وصل ستة أيام من شوال برمضان أدق، انظر الاعتصام للشاطبي (ص 126) و شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب (2/ 727)

6 الاعتصام للشاطبي (ص 141) وشرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب للمنجور (2/ 728)

التمسك بالنقاب في حال الإحرام مع ورود النهي عنه في النسك[1]، وقلن: (ننتقِبُ ونفدِي ولا نكشف عَن وجوهنا!) [2].

ومن ذلك الفتوى بمنعِ النساء من تعلّم الكتابة، مع ورُود الإذن الصحيح الصريح عن النبيّ ﷺ في ذلك، في حديث الشفاء بنت عبد الله ﵂ قالت: دخل علينا النبيّ ﷺ وأنا عند حفصة فقال لي: " ألا تُعلّمِين هذه رقية النملة كما علمتيها الكتابة؟"[3]، فإن فيه دليلا صريحا على جواز تعلّم النساء الكتابة بلا كراهة[4]، وقد استدَل مَن منعهن بسدّ الذرائع، وتأوّل الحديث باحتمال أنه مما خصّ به نساء النبي ﷺ أو نساء الزمان الأوّل لصلاحهن، بخلاف نساء الزمان الأخير خوف الافتتان بهن، كما استند إلى خبر "لا تعلّموهن الكتابة"[5] وحمله على عموم النساء خوف الافتتان عليهن[6].

1 حديث " لا تنتقب المرأة المحرمة " رواه البخاري في كتاب جزاء الصيد باب ما ينهى من الطيب للمحرم والمحرمة، برقم: 1838

2 هذه القصة يرويها الشيخ الألباني في رسالته حول عدم وجوب النقاب: الرد المفحم على من خالف العلماء وتشدد وتعصب وألزم المرأة أن تستر وجهها وكفيها وأوجب، المكتبة الإسلامية، عمان، ط 1، 1421 (ص 148) وقعت له في السعودية، وقال معلقا في آخرها: " سبحان الله ما يفعل الجهل بأهله.. ولكن ذلك من آثار تشديد بعض المشايخ في تلك البلاد ".

3 تقدم تخريجه قبل صفحة.

4 انظر معالم السنن، للخطابي (4/ 227) ومنتقى الأخبار لأبي البركات ابن تيمية مع نيل الأوطار للشوكاني (243/8) وزاد المعاد لابن القيم (4/ 170)

5 سيأتي كلام المحدثين في وضعه.

6 انظر مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، لعلي بن مُحَمَّد، الملا الهروي القاري، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1414 - 1994م (326/8) ونحوه في نيل الأوطار (8/ 245)

وقريب مِن هذا قول الشنقيطي (ت 1393): " وحديث النهي محمول على من يخشى من تعليمها الفساد "[1]، فإنّ هذه المحاولة في الجمع بين الحديثين تُوهم أن الخبرين يشتركان في الثبوت، لكن الواقع أن خبر النهي محكوم عليه بالبطلان والوضع[2]، قال العظيم آبادي (ت 1329): "وأحاديث النهي عَن الكتابة كلها مِن الأباطيل والموضوعات "[3]، فلم يبق أي وجه لمراعاة الخبر الموضوع في المنع من هذه النعمة. وأمّا تخصيص الإذن بأزواج النبيّ ﷺ فيردّه إقرار النبيّ ﷺ لكتابة الشفاء رضي الله عنها [4]. وأما قضيّة الافتتان بهنّ أو عليهن، فلا ينبغي التعويل في دفعها على المنع مما أذن الشرع فيه لهن، بل التعويل على" الحصانة التربوية والمتانة الدينية والقوة الأخلاقية "[5]، شأنهنّ في ذلك شأن الذكور، فإن كان تعلّم الكتابة وسيلة للفساد فعليهم وعليهن، ولم يقل أحد بالمنع من الكتابة للرجال إذا خشي منهم فساد، فكذلك النساء.

1 أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (9/ 20) عقد مبحَثا في تعليم النساء الكتابة تحت قوله تعالى: {الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ} [العلق: 4]

2 انظر الموضوعات لعبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، ت: عبد الرحمن عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط 1، 1386-1966م (2/ 269)، وتذكرة الموضوعات، لمحمد طاهر الهندي الفَتَّنِي، إدارة الطباعة المنيرية، ط 1، 1343 (ص 129) وسلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة للألباني، (5/ 30).

3 عقود الجمان في جواز تعليم الكتابة للنسوان، لشمس الحق العظيم آبادي، راجعها مُحَمَّد ابن مانع، نشر المكتب الإسلامي، دمشق، ط1، 1381-1961 (ص 17)

4 انظر عقود الجمان (ص 20)

5 أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (9/ 22)

المبحث الخامس:

مثار مراعاة الخلاف بغير انضباط.

وتحت هذا المبحث خمسة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بمبدأ مراعاة الخلاف، ومراتبه، وشواهده.

المطلب الثاني: علاقة مبدأ مراعاة الخلاف بعد الوقوع بالاستدلال المصلحي.

المطلب الثالث: شروط مراعاة الخلاف بعد الوقوع.

المطلب الرابع: مظاهر عدم الانضباط في مراعاة الخلاف بعد الوقوع.

المطلب الأول: التعريف بمبدأ مراعاة الخلاف، ومراتبه، وشواهده.

مراعاة الخلاف لقَب مركّب من كلمتين متضايفتين، المراعاة والخلاف.

أما المراعاة لغة: فهي من الفعل راعَى يراعي إذا راقب الشيء وحفظه[1]، فتكون المراعاة هي المحافظة والمراقبة للشيء.

والخلاف في اللغة: المخالفة[2]، ضد الوفاق، كالاختلاف ضد الاتفاق، وتخالَف القوم واختلفوا إذا ذهب كل واحد إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر.[3] ولا فرق بين الخلاف والاختلاف هنا،[4] فالمقصود بهما هنا ما يقابل الاتفاق في المسائل العلمية.

وأما في اصطلاح العلماء فلمراعاة الخلاف مرتبتان:

إحداهما: مراعاة الخلاف **قبل إيقاع الفعل**، وهي المراعاة بالمعنى العام، وتسمّى بالخروج من الخلاف، وحقيقتها: أن يخرج المكلف مِن الخلاف بفعل ما هو أَحوط لدينه [5]، وذلك

1 انظر لسان العرب لابن منظور (14/ 327) و المحكم والمحيط الأعظم (2/ 238)

2 انظر القاموس المحيط (ص 808)

3 انظر المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (1/ 179)

4 انظر في الفرق بينهما مراعاة الخلاف في المذهب المالكي وعلاقتها ببعض أصول المذهب وقواعده، لمحمد الأمين ولد مُحَمَّد سالم، دار البحوث، دبي، ط 1، 1423-2002م (ص87)

5 انظر موسوعة القواعد الفقهية (3/ 278)

بالاحتياط وطلب السلامة واتقاء الشبهة [1].كتعميم المسح لرأسه في الوضوء عند مَن لا يراه شرطا.[2] وهذه المرتبة من مراعاة الخلاف محل اتفاق[3].

الثاني: مراعاة الخلاف **بعد وقوع الفعل**، وهي المراعاة بالمعنى الخاص، لاختصاص المالكية واشتهارهم به، وقد عرّفت بتعريفات، من أحسنها تعريف أبي العباس القباب (ت 778)، حيث قال: " إعطاء كل واحد من الدليلين حكمَه "[4].

وصورة هذه المراعاة: أن يختار المجتهد ابتداءً ما ترجّح لدَيه من الأقوال، ثم إذا خالف المكلّف ووقع الفعل منه على مقتضى دليل المخالِف ورأى المجتهد مِن تَرتيب نتائج المنع عَلى المكلّف مفسدةً زائدة على مفسدة الفعل نفسه راعى دليل خصمه ورتّب على فعل المكلّف مقتضى دليل مخالفه أو بعض مقتضاه، دفعا لأعظم المفسدتين بأدناهما.

مثاله: قاعدة المالكية في ما اختلف فيه من الأنكحة، كالنكاح بغير وليّ، أنها إذا وقعَت على الوجه المخالف يجب فسخ العقد، لكن مع مراعاة خلاف الحنفية في ذلك فيثبت بها بعض آثار النكاح مِن توارث ونسب وصداق[5]، فإنّ المالكيّ لو رتّب على فعل المكلف هنا الذي باشر نكاحا بلا وليّ ودخل بناء عليه مقتضياتِ البطلان مِن إبطال مَهر ونسبٍ

---

1 انظر كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب لإبرهيم ابن فرحون، ت: حمزة أبو فارس وعبد السلام الشريف، ط دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1. 1990 (ص 168) بالاستفادة من مراعاة الخلاف لشقرون (ص75)

2 انظر الأشباه والنظار للسيوطي (ص 176)

3 انظر صحيح مسلم بشرح النووي (2/ 23) بالاستفادة من اعتبار المآلات للسنوسي (ص 323) ومراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية، لمحمد أحمد شقرون، دار البحوث، دبي، ط 1، 1423-2002م (ص 46)

4 انظر المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل أفريقية والأندلس والمغرب، لأأحمد بن يحيى الونشريسي، ت: جماعة، وزارة الأوقاف، المغرب، 1401-1981م (388/6) وقد نقله عنه الشاطبي في الاعتصام (ص 345)

5 انظر مواهب الجليل للحطاب (450/3) والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي للحجاوي (1/ 455)

وتوارث مع وجود القول المعتبر في صحته لكان ذلك مؤديا إلى مفاسد أكبر من مفسَدة مباشِرة ذلِك المكلَّف لهذا العقد المختلف فيه[1]، لكن سيأتي أن هذا الاعتبار له شروط.

ومراعاة الخلاف بعد الوقوع فرع من فروع الاجتهاد المآلي، لأن حقيقتها تحديد الاجتهاد في حكم الفعل الواقع مع النظر في مآله، كما قال الشاطبي (ت 790): " النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافِقة أو **مخالفة**، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل "[2].

وأما شواهد مبدأ مراعاة الخلاف مِن الشرع، فيمكن الاكتفاء منها بقصة خصومة سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة في غلام، قالت عائشة ﵂: قال سعد: هذا يا رسول الله ابنُ أخي عتبة بنِ أبي وقّاص، عَهِد إليّ أنه ابنُه، انظر إلى شبَهه. وقال عبد بن زمعة: هذا أخي يا رسول الله، وُلد على فراش أبي مِن وليدَته. فنظَر رسول الله ﷺ إلى شبَهه فرأى شبها بيّناً بعُتبة، فقال: " هو لك يا عبدُ بن زَمعَة، الولدُ للفراش وللعاهر الحجر، واحتجِبي منه يا سودة بنت زمعة".[3]

1 انظر اعتبار المآلات للسنوسي (ص 330)

2 الموافقات (140/4) وقد سبق حديث عن هذا النوع من الاجتهاد في مثار الغفلة عن النظر في المآلات.

3 تقدم تخريجه (ص 295)

وجه الشاهد منه: أن النبيّ ﷺ أعمل دليل الفراش فأثبت النسب لزمعة، وراعى دليل الشبه فأمر زوجه سودة ﵂ بالاحتجاب منه، ففيه إعمال كلا الدليلين في ما هو فيه أرجح[1]، فهو مستند واضح لمراعاة الخلاف بعد الوقوع خاصّة.[2]

و(مراعاة الخلاف) بالمعنى الخاص معتمَد في مختلف المذاهب اعتمادًا ما[3]، كما في قصة أبي يوسف (ت 182) لما أمّ الناس يوم الجمُعة مغتسِلا من حمّام فلمّا تفرَّقوا أُخبر بفأرَة سقطَت في بئر الحمّام فقَال: (إذًا نأخُذ بقول إخواننا من أهل المدينَة: إذا بلغ الماء قلَّتَين لم يحمل خبثا)، أو قال: (ربما ضاق علينا الشيء فأخذنا بقول إخواننا المدنيّين).[4] وقد جعلها بعض الحنفية قاعدة لهم في صحة انتقال الحنفي إلى مذهب غيره عند الضرورة.[5]

وأمّا الشافعية فقد حكى السبكيّ (ت 771) من صور جواز الانتقال من المذهب إلى غيره: " أن يقصد بتقليده الرخصةَ في ما يحتاجه لحاجة لحقَّته أو ضرورة أرهقته"[6]، كما حُكي عن القاضي أبي الطيب (ت 405) أنّه أقيمت صلاة الجمعة فهمّ بالتكبير فذرَق عليه طير، فقال: أنا حنبلي! فأحرم ولم يمنعه عمله بمذهبه من تقليد المخالف عند الحاجة.[7]

---

1 انظر مراعاة الخلاف في المذهب المالكي لمحمد الأمين (ص 250)

2 انظر اعتبار المآلات للسنوسي (ص 326)

3 انظر رد المحتار على الدر المختار ابن عابدين (1/ 131) والبحر المحيط في أصول الفقه (8/ 310) والمسودة في أصول الفقه لآل تيمية (958/2)، ومراعاة الخلاف عندا المالكية لشقرون (ص272)

4 انظر الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف لأحمد بن عبد الرحيم الدهلوي، ت: عبد الفتاح أبو غدة، دار النفائس، بيروت، ط 2، 1398-1978م (ص 110) ومجموع فتاوى ابن تيمية (20/ 364)

5 انظر مثالا لذلك في المحيط البرهاني لبرهان الدين محمود ابن مازة البخاري ت: عبد الكريم الجندي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط 1. 1424-2004م (187/3)

6 نقلها المناوي في فيض القدير بشرح أحاديث الجامع الصغير (211/1)

7 انظر المصدر السابق.

لكن المالكيّة برّزوا فيه، وأجادوا في استعماله، حتىّ اشتهر تفرّدهم به،[1] ومع ذلك فقد أشكل على بعض كبار علمائهم، حتى راسل فيه الشاطبي (ت 790) بعض علماء عصره، وباحثهم في إشكالاته فاتضح له أمره وأيّده ونقل تقريره في بعض كتبه.[2]

المطلب الثاني: علاقة مبدأ مراعاة الخلاف بعد الوقوع بالاستدلال المصلحي

مراعاة الخلاف بعد الوقوع في الفتوى يتغيَّ مصلحة المكلف ودرء ما أمكن من المفاسد عنه،[3] وهذا هو الجانب الاستصلاحي فيه، ويمكن تبيّن ذلك من خلال ما يلي:

1- أن المجتهد إنما يراعي الخلاف ليخفّف من مفاسد ترتيب مقتضى دليله على المكلّف، فالقول المرجُوح ابتداءً لمّا ترتَّب على اعتباره دفعُ ضَرر أو تخفيفُه عن المكلّف الذي وقع عمله على وفقه ترجّح مقتضاه على مقتضى القول الراجح في نظر المجتهد،[4] وقد سبَق التمثيل بقاعدة الأنكحة الفاسدة المختلف فيها أنها إذا وقعَت يثبت بها المهر والميراث بين الزوجين مراعاةً للخلاف، لأن هذا النكاح وإن

1 انظر رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، لحسين بن علي الشوشاوي الرجراجي، ت: أحمد السراح، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 1425-2004م (195/6)

2 انظر الإشكالات التي وجّهها الشاطبي إلى علماء فاس وإفريقية ضمن أسئلة ثمانية في: المعيار المعرب (364/6) ثم جواب ابن عرفة عنها في: (377/6) ثم جواب أبي العباس القباب عن مثلها في (387/6) وقد أثبت بعض أجوبة القبّاب الشاطبي في الاعتصام (ص 344)

3 انظر مراعاة الخلاف في المذهب المالكي لمحمد الأمين (ص 108)

4 انظر مراعاة الخلاف في المذهب المالكي (ص213)

كان فاسدا في راجح المذهب فإنّه " بعد الوقوع تعلّق به حقّ كل من الزوجين والأولاد ويتعلق به من المصلحة وأدلتها ما يرجّح قول المخالف "[1].

2- أن مراعاة الخلاف فرع من فروع الاجتهاد المآلي، أو النظر في المآلات، وهو نظر مصلحي بحت[2]، قال الشاطبي (ت 790) بعدما مهّد ودلل على أصل النظر في المآلات: " وهذا الأصل ينبني عليه قواعد:.. ومنها: قاعدة مراعاة الخلاف "[3] ويوضح الشاطبي العلاقة الوثيقة بينهما بأنّ ترتيب مقتضيات الفعل المنهي عنه على المكلَّف بإطلاق أي مَع إمكان تفادِيه باعتبار مقتضى دليل المخالف حيفٌ عليه، ويوضّح طريق اتقاء ذلك الحيف من المجتهد الحاكم على فعله بقوله: " نجيز ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل، نظرا إلى أن ذلك الواقِع وافَق المكلّفُ فيه دليلا على الجملة، وإن كان مرجُوحا فهو راجح بالنسبة إلى إبقاء الحالة على ما وقعَت عليه، لأنّ ذلك أولى مِن إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشدَّ مِن مقتضى النهي"[4]. ومثل لذلك بأمثلة منها: نكاح المرأة بغير إذن وليها، وأنه لولا تصحيحه في الجملة لكان في حكم الزنى، وهو ليس في حكمه باتفاق، قال: " وهذا كله نظر إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة مقتضى النهي أو تزيد "[5].

1 حاشية عبد الله دراز على الموافقات للشاطبي (108/4)

2 انظر ما سبق في مثار اعتبار المآلات.

3 الموافقات (146/4)

4 الموافقات (147/4)

5 الموافقات (148/4)

3- أن مراعاة الخلاف لها ارتباط بأصول مصلحية، كسد الذرائع والمصالح المرسلة والاستحسان بالمصلحة، يقول صاحب (مراعاة الخلاف عند المالكية): " مراعاة الخلاف هي تطبيق لأكثر من أصل تشريعي في آن واحد، فقد يراعي المجتهد قول المخالف مصلحة أو استحسانا أو سدا للذريعة أو نظرا لما يؤول إليه الفعل "[1]. ولذلك استند في حجيته إلى حجية هذه الأصول التي يرتبط بها [2]، فوق ما دل على صحّته بخصوصه مما سبق.

أما علاقته بالاستحسان فقد جعل الشاطبي (ت 790) مراعاة الخلاف من جملة أنواع الاستحسان في (الاعتصام)[3]، بينما جعلهما في (الموافقات) قاعدتين مندرجتين تحت أصل النظر في المآلات.[4] وذلك أن الاستحسان في الأخير هو " نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها " [5].

وأما علاقته بسد الذرائع، فإنها ومراعاة الخلاف فرعان لأصل النظر في المآلات، كما قرّره الشاطبي (ت 790)، غير أن بينهما فرقين:

1) أن مراعاة الخلاف هنا يتعلق بحكم ما وقع للتخفيف من لوازمه الفاسدة على المكلف في حدود العدل، وسد الذرائع يتعلق بحكم ما لم يقع.

---

1 مراعاة الخلاف عند المالكية لشقرون (ص18)

2 انظر مراعاة الخلاف في المذهب المالكي لمحمد الأمين (ص 248)

3 تبعا لصديقه أبي العباس القباب، انظر الاعتصام (ص 344) وانظر كلام القباب في المعيار المعرب (393/6)

4 انظر الموافقات (146/4 و 148)

5 الموافقات (151/4) وانظر تفصيل أوجه العلاقة بينهما في مراعاة الخلاف في المذهب المالكي لابن الشيخ (ص 158)

2) أن مبدأ مراعاة الخلاف يقصد به حماية المكلف من فساد زائد بعد وقوع المخالفة منه كما سبق في تصويره، بينما سد الذرائع يقصد به حماية الشريعة من المخالفة قبل وقوعها، إذ هو الحكم بمنع المباح خوفا من مآله الفاسد.[1]

المطلب الثالث : شروط مراعاة الخلاف بعد الوقوع

لما كان هذا المبدأ شائكا والعمل به مربِكا، بسبب ما فيه من وزن الخلاف لمعرفة المعتبر منه أوّلاً ثم تقدير المفاسد المستقبلة واعتبارها بمفاسد المخالفة نفسها،كان لا بدّ من ضبط العمل به، من حيث: العاملُ به ومجالُ إعماله. وقد تبيّن مِن عمل الفقهاء به أنّ لهم شروطا في إعماله،[2] هذه أهمها:

الشرط الأول: أن يكون العامل به من أهل الاجتهاد، لأن مراعاة الخلاف تتضمَّن نظرا لا يحسنه غيرهم، قال الشاطبي (ت 790): " مراعاة الأقوال الضعيفة أو غيرها شأن المجتهدين من الفقهاء، إذ مراعاة الخلاف إنما معناها مراعاة دليل المخالف "[3] وأهم ما ينبغي توفره في من يراعي الخلاف:

1 انظر ما سبق في الوجه الثالث من علاقة سد الذرائع بالاستدلال المصلحي (ص 232)

2 انظر مراعاة الخلاف عند المالكية لشقرون (ص 208)، ومراعاة الخلاف في المذهب المالكي لمحمد الأمين بن الشيخ (ص 281)

3 فتاوى الإمام الشاطبي، ت: مُحَمَّد أبو الأجفان. تونس. ط 2. 1406- 1985م (ص 119) بالاستفادة من مراعاة الخلاف عند المالكية لشقرون (ص 208).

- سعة اطّلاعه على خلاف العلماء، وقد سَبق أنّ معرفة مواضع اختلاف العلماء لا يقلّ أهمية عن معرفة مواضع إجماعهم في شروط الاجتهاد ابتداء.[1] فمَن لا اطلاع عنده على مواضع اختلاف العلماء أنّى يكون له مراعاته؟

- تمام معرفته بمراتب الخلاف وأدلة المختلفين، وهو –في الحقيقة– المقصود والغرض من الشرط السابق، لا مجرد حفظ خلافهم وأقوالهم،[2] وذلك ليمكنه تقديم ما حقه التقديم وترجيح ما حقه الترجيح.

- معرفته بمقاصد الشارع، فإنّ مراعاة الخلاف بعد الوقوع مبنية على اعتبار المآل، أعني مآل مقتضيات الحكم بالمنع، وتقدير مفاسد ذلك المآل ووزنها مع مفاسد المنهي نفسه، فيحكم بما يوافق مقاصد الشرع،[3] ولو بخلاف الدليل الراجح قبل الوقوع، فإن لنتائج تصرفات المكلف أثرا في ترجيح القول الضعيف لما يقترن به من قرائن، أهمها دفع المفسدة التي يمكن دفعها عن المكلف تحقيقا للعدل فيه وإن كان هو جانيا ابتداء، فليست جنايته بموجبة عليه ضررا زائد لا تقرّه الشريعة. ولذلك نجد وقائع لا يراعى فيها الخلاف بعد وقوعها لعدم تحقّق شيء من مقاصد الشارع بمراعاته، فتبقى على حكمها الأوّل ومقتضياته.[4]

---

1 انظر ما سبق (ص 49)

2 الموافقات (117/4)

3 انظر مراعاة الخلاف لشقرون (ص 217)

4 انظر مراعاة الخلاف لشقرون (ص 218)

- تبصّره بالواقع، بما يتضمنه ذلك من حال المكلف الدينية والنفسية وحال محيطه، فإن لذلك تأثيرا في مدى مراعاة الخلاف في نازلته،[1] إذ قد سبق أن هذه المراعاة غرضُها درء المفسدة الناتجة عن التزام مقتضى دليل المجتهد بعد وقوع الفعل المخالف، إذا كانت أعظم من مفسدة المخالفة نفسها، فإن العالم إذا رأى أنّ التزام ذلك المقتضى في حق شخص ما يلحق به مشقة فادحة قد يترتب عليها مفاسد أعظم من مفسدة مخالفته، مع علمه بأن في الحادثة خلافا معتبرا راعى ذلك الخلاف في حق ذلك الشخص، لا احتجاجا بالخلاف نفسه، إذ ليس الخلاف دليلا أصلا، وإنما لأن هذا المخالف قد وافق دليلا شرعيا في الجملة كما يقول الشاطبي [2]، أو وافق دليلا له في نفس المجتهد اعتبار كما يقول القبّاب[3].

الشرط الثاني: أن يكون في المسائل المختلَف فيها، سواء كان هذا الاختلاف المراعَى داخل المذهب أو خارجه، فكل ذلك مجال لإعمال هذا المبدأ، قال الشاطبي (ت 790): " المسائل المتفق عليها لا يراعى فيها غيرُ دليلها، فإن كانت مختلفا فيها روعي فيها قول المخالف "[4]. وفي نص الإمام مالك (ت 179) في ما يحق للقاضي أن يردّه من قضاء مَن سبقَه إشارةٌ إلى هذا الشرط، حيث قال: " أما ما اختلف الناس فيه فلا ينقضْه، وأما ما كان مِن جَور بيّن أو خطأ بيِّن لم يختلف الناس في خطئه فإنه يردّه ولا يمضيه "[5].

---

1 أشار مُحَمَّد شقرون إلى هذا الشرط لكن سمّاه: العلم بكيفية تحقيق المناط الخاص. انظر مراعاة الخلاف عند المالكية (ص220)

2 انظر الموافقات (147/4)

3 انظر المعيار المعرب (389/6)

4 الموافقات (108/4)

5 المدوّنة الكبرى للإمام مالك، رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن عبد الرحمن بن القاسم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1415-1994م (4/ 519)

فمثال مراعاة خلافٍ خارجَ المذهب: ما تقدّم من الخلاف في النكاح بغير ولي، فإن المخالف فيه هم الحنفية.

ومثال مراعاة خلاف داخل المذهب: مسألة حضانة الخالة النصرانية لأولاد المسلم إذا تزوجت أمّهم النصرانية أو ماتَت، يقدّم أبوهم المسلم على خالتهم، قال ابن رشد (ت 520): " مراعاةً لقول من لا يرى للنصرانية حضانة، وهو ابن وهب "[1].

الشرط الثالث: أن لا تؤدّي مراعاة الخلاف إلى الوقوع في محذور شرعي عند المجتهد، ومثلوا له بوصل الوتر بالشفع مراعاة لخلاف الحنفية في اشتراط وصله [2]، والشافعية مثلا يرون فصلَه أفضل، وفي وجه عندهم تفضيل الوصل مراعاة لخلاف الحنفية، قاله السبكيّ (ت 771) وزاد: " لكنه ضعيف.. لأن الوصل يلزم منه ترك سنة ثابتة "[3].

وهل من المحذور الشرعي أن ينتج عن المراعاة صورة تخالف الإجماع؟

قد نص على هذا الشرط بعض المالكية، ومثّل بصورة نكاح مَن عقد بغير ولي ولا شهود بأقل مِن درهم، مقلدا أبا حنيفة في الوليّ ومالِكا في الشهود والشافعيَّ في المهر، فهذا النكاح باطل عند الجميع يجب فسخه، يعني لو سئل كل واحد من هؤلاء الأئمة عن حكم هذا النكاح يبطله. [4]

---

1 البيان والتحصيل لابن رشد (5/ 413)

2 انظر مراقي الفلاح شرح متن نور الإيضاح. لحسن بن عمار الشرنبلالي. ت: نعيم زرزور. المكتبة العصرية. ط 1. 1425- 2005م (ص 139).

3 الأشباه والنظائر للسبكي (1/ 112)

4 انظر الجواهر الثمينة في أدلة عالم المدينة لحسن المشاط. ت: عبد الوهاب أبو سليمان. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ط2. 1411-1990م (ص 236)، وإيصال السالك في أصول الإمام مالك لسيدي مُحَمَّد بن يحيى الولاتي. ت: محند أوإيدير مشنان. جار الإمام مالك. الجزائر. ط1. 1427-2006م (ص 136)

لكن انتُقد هذا الشرط بأنّ المجتهد إذا ترجّح لدَيه رعيُ قول غيرِه فهو مأمور باتباع ما أدّاه إليه اجتهاده، وأن تلك الصورة التي ترجح له تصويبُها ليست في الحقيقة مما أُجمع على بطلانه، بل كل إمام يرى بطلان تلك الصورة من الوجه الذي تبطل به عنده إذا قلّده تابعه، فلا يصح أن يحكم بالبطلان في حق مَن قلد هذا المراعي للخلاف، وأنّ هذا الشرط إنما يصح في حق المقلد، ولذلك فهو شرط يناسب بحث التلفيق بين المذاهب.[1]

وأرى أن هذا الانتقاد صواب لا غبار عليه، فكلام الفقهاء في (مراعاة الخلاف) بالاصطلاح المالكي (الخاص) موجَّه إلى المجتهد، كما سبق في الشرط الأول في العامل به، ولذلك فرّق الشاطبي (ت 790) في مسألة (الاختيار بين قولين لمجرد الغرض) بين المقلد في الفتوى والمجتهد، فمنعه المقلد دون المجتهد، فهذه مثلها.[2]

الشرط الرابع: أن يكون هذا الخلاف معتبرا: أي في نظر المجتهد الذي يريد مراعاة الخلاف، وهذا أهم الشروط وإنما أخّرته لطول الكلام فيه نسبيا.

والاعتبار وعدمُه أمر يرجع إلى أحد أمور ثلاثة: صاحب القول، أدلة القول، القول نفسه.

1) **أما الاعتبار الذي يرجع إلى صاحب القول**: فإن المخالفة إذا صدرت عن غير أهل العلم والفتوى لم يلتفَت إلها أصلا، وهذا أمر معلوم عند أهل كل اختصاص فلا عبرة بغير متأهل فيها، فالرأي الشرعي أولى بذلك، قال الشاطبي (ت 790) في الاجتهاد غير المعتبر: " وهو الصادر عمن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه "[3]، ووجه عدم اعتباره أنّ صاحبه واقع في الخطأ بخوضه في غير ما يحسن وقوله في شرع الله بغير علم،

1 انظر مراعاة الخلاف لشقرون (ص 247)

2 انظر الموافقات (103/4)

3 الموافقات (121/4)

فهو آثم ولو وافَق الحق في نفس الأمر، لأن حقيقة قوله رأي بمجرد التشهّي، و" كل رأي صدر على هذا الوجه فلا مرية في عدم اعتباره؛ لأنه ضد الحق الذي أنزل الله كما قال تعالى: {وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ } [المائدة: 49]"، وإذا كانت المسألة لها اتصال بالمصلحة فما أكثر ما يتجاسر غير المختصين على الخوض فيها، لتشوّف عقولهم للكشف عنها، بظنهم أن كل مصلحة أقرتها عقولهم تقرها شريعة الله، وهو مضمون مثار سابق في المثارات الذاتية، فلا أطيل بتكرار تقريره.

2) **وأما الاعتبار الذي يرجع إلى أدلة القول،** فإنّ الأدلة التي يستند إليها العلماء في أقوالهم ليست في القوة على درجة واحدة لا من حيث الثبوت ولا من حيث الدلالة، بل منها القويّ الذي يجزم بصحّته وصراحته فلا يبقى معَه في نفس الناظر تردُّد أو تشوّف إلى مقتضى غيره مِن الأدلة، ومنها الراجح الذي لا يقطع بذلك منه، فلا يقطع حكم المرجوح بالكلية[1]، فهذا الأخير هو محل المراعاة، كما قرره أبو العباس القبّاب (ت 778) في جوابه إلى الشاطبي (ت 790).[2] وقال ابنُ عبد السلام (ت 660): " والضابط في هذا أنّ مأخذ المخالِف إن كان في غايةِ الضعف والبعد من الصواب فلا نظر إليه ولا التفات عليه.. ولا سيما إذا كان مأخذه مما ينقض الحكم بمثله "[3]، وقال الشاطبي (ت 790): " فإذا كان بيّنا ظاهرا أنّ قول القائل مخالفٌ للقرآن أو للسنة لم يصحّ الاعتدادُ به ولا البناء عليه،.. لأنه حكم بغير ما أنزل الله "[4]. وقال

1 كما قال ابن العربي، نقله عنه القري في قواعد الفقه (ص 264) وانظر حاشية دراز على الموافقات (111/4)

2 انظر المعيار المعرب للونشريسي (6/ 388)

3 قواعد الأحكام في مصالح الأنام (1/ 253) وسيأتي بعد أسطر ما ينقض الحكم بمثله.

4 الموافقات (124/4)

السبكيّ (ت 771): " فإن ضعُف –يعني مدرك الخلاف– ونأى عن مأخذ الشرع كان معدودا من الهفوات والسقطات، لا من الخلافيات المجتهدات "[1].

3) **أما ما يرجع إلى القول نفسه:** فأن لا يكون ضعيفا ضعفا غير محتمل، والضعف غير المحتمل له أمارات، منها:

- أن يكون ممّا يُنقض به قضاء القاضي، وذلك بأن يخالف نصا واضِحا أو إجماعا ثابتا أو قاعدة شرعية أو قياسا جليّا،[2] وقد عزا القرافيّ (ت 684) هذا الضابط إلى جميع المذاهب.[3] وقال: " يجب على أهل العصر تفقّد مذاهبهم فكل ما وجَدوه من هذا النوع – يعني ممّا يُنقَض الحكم به– يحرم عليهم الفتيا به "[4]، ولا يكفي هنا أن يقال إنه يجلب مصلحة أو يدرأ مفسدة، لأن من شرط المصلحة المرعية أن لا تصادم نصّا، وإلا كانت ملغية.[5]

وقد تجلّى العمل بهذا الضابط في تعقّب ابن عبد الحكم (ت 214) لرأي ابن القاسم (ت 191) في وجوب التفريق في مَن طلق امرأته بلفظ (ألبتة)[6] ثم تزوّجها قبل أن تنكح غيره بناء على حكم قاض يراها واحدة، لأنه رآه مِن الاختلاف الذي لا يقرّ إذا حكم به، فقال ابن عبد الحكم: "ولست أراه، وأرى أن يُقرّ كلّ

---

1 الأشباه والنظائر للسبكي (1/ 112)

2 انظر الفروق للقرافي (1/ 75) والذخيرة للقرافي (10/ 139) وتبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لابن فرحون (1/ 78) ونثر الورود شرح مراقي السعود لمحمد الأمين الشنقيطي (592/2)

3 الذخيرة للقرافي (10/ 139)

4 الفروق للقرافي (2/ 109)

5 مع مراعاة ما سبق في تخصيص أو وقف العمل بالنصوص للمصلحة بضوابطه ومحاله. انظر (ص 112)

6 المذهب على أن لفظ " ألبتة " من ألفاظ الكناية الظاهرة في الطلاق الثلاث، فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره. انظر شرح مختصر خليل للخرشي (4/ 44) وبداية المجتهد ونهاية المقتصد (61/2)

قضاء قُضي به مما اختلف الناس فيه، كائنا ما كان، ما لم يكن خطأ بينا لم يأت فيه خلاف مِن أحد"[1].

- أن يكون مخالفا لمقطوع به في الشريعة، أو معلوم من الدين بالضرورة، قال الشاطبي (ت 790): " فأمّا المخالف للقطعيّ فلا إشكال في اطّراحه "[2]، بل تُعدُّ هذه المخالفة مِن الخلاف المحرّم بوصف الإمام الشافعيّ، فكيف يراعى خلاف محرّم؟ قال الشافعي (ت 204) في رسالته: " الاختلاف مِن وجهين: أحدهما محرّم، ولا أقول ذلك في الآخر" ثم قال: " كل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصاً بيناً لم يحلّ الاختلاف فيه لمن علمه"[3]، واستدل الإمام لتحريم هذا الخلاف بذم الله تعالى لهذا النوع من الاختلاف في مثل قوله تعالى: {وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ}[آل عمران: 105] قال: " فذم الاختلاف في ما جاءتهم فيه البينات "[4]. ومن أمثلته: المخالفة في تحريم الخمر أو إباحة الذهب لحِلية النساء وتحريمه على الرجال، وإيجاب الحجاب على المرأة وإباحة أصل التعدّد في النكاح.

ولا يستغرب صدور مثل هذه المخالفة من عالم مهما كانت منزلته وثقتُه، إذ لا عِصمة لأحد بعد رسول الله ﷺ،[5] ولكن يُعتذَر للعالم ويُنتصَر للحق، قال الشاطبي (ت 790): " زلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة ولا الأخذ بها تقليدا له.. كما أنه لا ينبغي أن ينسب

---

1 تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام (1/ 79)، وقد ذكر القرافي هذا الرأي لابن عبد الحكم، وقال: " وجمهور الأصحاب على خلافه " الفروق (41/4)

2 انظر الموافقات (125/4)

3 الرسالة للشافعي (ص 560)

4 الرسالة (ص 561)

5 انظر قصة ابن المبارك مع أهل الكوفة في شرب النبيذ في الموافقات (123/4)

صاحبها إلى التقصير، ولا أن يُشنّع عليه بها، ولا ينتقص من أجلها، أو يعتقد فيه الإقدام على المخالفة بحتا، فإن هذا كله خلاف ما تقتضي رتبته في الدين "[1].

وعَدُّ قوله زلةً أهون مِن إلصاق قوله بالشريعة والاعتداد به في الخلاف، ولا يراعى في ذلك مصلحة المحافظة على اجتهاده للأخذ به عند الحاجة، لأنّ الاعتداد بهذا النوع من الأقوال مشاقّة لحكم الله تعالى، وفي قواعد الشرع العامّة غنية في حالات الضرورة.

وقد تكون مخالفة العالم الموثوق صدرت عنه لخفاء الدليل عليه، وعند ذلك فلا تعدّ زلته هذه خلافا معتبرا أصلا، قال الشاطبي (ت 790):" لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاده، ولا هي من مسائل الاجتهاد.. فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد"، ومثّل لذلك فقال: " كما لم يعتدّ السلف الصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل والمتعة ومحاشي النساء، وأشباهها من المسائل التي خفيت فيها الأدلة على من خالف فيها ".[2]

وخفاء الدليل على العالم ممكِن واقع مهما كانَت منزلته من العلم والفضل، فقد خفِي على بعض أكابر الصحابة سُنن وهم المباشِرون لتلقّي الدّين عن النبي ﷺ، فكيف بمن بعدهم؟ قال ابن حجر (ت 852): " السنّة قد تخفى على بعض أكابر الصحابة ويطلعُ عليها آحادُهم، ولهذا لا يُلتفَت إلى الآراء ولو قوِيَت مع وجود سنّة تخالفها ولا يقال: كيف خفي ذا على فلان؟" [3] وقول ابن حجر " ولو قوِيَت " يحتمل أن يقصد قوةَ قائلها ومكانتَه من الإسلام، أو قوة قولِه لولا النص الذي خفِي عنه.

1 الموافقات (123/4) وانظر مثله في الفرق بين النصيحة والتعيير لابن رجب، ت: علي حسن عبد الحميد، دار عمار، عمان، ط2، 1409- 1988م (ص 8)

2 الموافقات (124/4)

3 فتح الباري لابن حجر (76/1) معلقا على قصة مجادلة عمر ﷺ لأبي بكر ﷺ في قتال مانعي الزكاة.

وبعد هذه الدرجة في الضعف المقطوعِ بردّها مِن الخلاف، يتفاوت المجتهدون في ما يعتدّ به من الأقوال فيراعُونه في اجتهاداتهم مما لا يُعتدّ به، وهو أمر يرجع إلى المجتهد نفسه، مما يؤكد على الشرط الأول السابق، وهو ما قعّده أبو العباس القبّاب (ت 778) حين قال: " مِن الأدلة ما يقوى فيها أحدُ الدليلين وتترجّح فيها إحدى الأمارتين قوةً ما ورجحانا لا ينقطع معه تردّدُ النفس وتشوّفُها إلى مقتضى الدليل الآخر، فهاهنا تحسن مراعاة الخلاف"[1]، فإنّ انقطاع تردّد النفْس وتشوفَها أمرٌ غير منضبط ولا ظاهر، يتفَاوت فيه النظّار بحسَب اطلاعِهم على أصُول الشريعة وانتباهِهم إلى مَقاصِدها، واستِحضارهم للأَقوال المختَلفة ومَراتِب أدلتها.

ومما يدل على هذا التفاوت في النظر والتقدير المثال التالي:

ففي البيان والتحصيل لابن رشد (ت 520): " وسئل –يعني الإمام مالكا- عن الرجل يأتي بفضة له إلى سكة بيتِ الضرب ضربِ الدراهم، فيُعطيه فضتَه ويعطيه أجرةً منها ويأخذ مِنه أُجرة مَضروبة. قال: إني لأرجو أن يكون ذلك خفيفا، وقد كان يعمل به بدمشق فيما مضى، وتركه أحبُّ إلي، وأما أهل الورع من الناس فلا يفعل ذلك "[2]، فقد أجاز الإمامُ هذه المراطلة في الفضّة مع وجود التفاضل المحرّم [3]، وهو أجرة الضرب، قال ابنُ رشد (ت 520): " قال ابن حبيب: إن ذلك حرام لا يحل لمضطر ولا غيره، وهو قول ابن وهب وأكثر أهل العلم، وخفّف ذلك مالك " ثم علل ابن رشد تخفيفه فقال: " وإنما خفّف ذلك مالك ومَن تابعه على تخفيفه مع الضرورة التي لا تبيح أكل الميتة مراعاة لقول مَن لا يرى الربا إلا في

1 المعيار المعرب (388/6)

2 البيان والتحصيل (6/ 442)

3 انظر القوانين الفقهية (ص 166) وشرح مختصر خليل للخرشي (43/5) والشرح الكبير للشيخ الدردير (3/ 34)

النسيئة رُوي ذلك عن ابن عباس وقال به جماعة من أهل مكة "[1]. ثم بين شذوذ ابن عباس ﷺ[2] في قوله هذا.

ولكنّ شرّاح المختصَر لم يذكروا هذا التعليل، وإنما اقتَصروا على مراعاة الضرورة أو الحاجة[3]، قال ابن عرفة الدسوقي (ت 1230): " وأما غير المحتاج فيمنع اتفاقا كما أن غير المسافر يمنع كذلك اتفاقا "[4].

وقد يكون الإمام مالك إنما راعى خلاف ابن عباس ﷺ لأنه لم يثبت لديه رجوعُه عن رأيه في ربا الفضل، فقد نفى رجوعَه جماعة، منهم تلميذه سعيد بن جبير.[5]

فإذا استحضرنا ما اتفقوا على رد اعتباره مِن الأقوال الشاذة –كإباحة ربا الفضل– ثم نظرنا في مراعاة الإمام مالك هنا لقول ابنِ عباس ﷺ –على تعليل ابن رشد–، مَع أنه مِن أشهر أمثلة الأقوال الشاذة [6] تبيّن أن هذا المبدأ صعبُ المسلك، وتأكّد لزومُ كون المراعِي للخلاف مِن أهل الاجتهاد المتمرّسين كالإمام مالك رحمه الله.

---

1 البيان والتحصيل لابن رشد (443/6) وانظر التاج والإكليل لمختصر خليل (6/ 152)

2 انظر البيان والتحصيل لابن رشد (443/6). وقد حكي رجوع ابن عباس ﷺ عن ذلك، انظر الاستذكار لابن عبد البر (6/ 353) وشرح صحيح مسلم للنووي (11/ 25) وقال ابن عبد البر: " رجع ابن عباس أو لم يرجع، بالسنة كفاية عن قول كل أحد، ومَن خالفها جهلا بها رُدّ إليها، قال عمر بن الخطاب: ردّوا الجهالات إلى السنة " الاستذكار (6/ 353).

3 انظر شرح مختصر خليل للخرشي (5/ 43) الشرح الكبير للشيخ الدردير (3/ 34) ومِنح الجليل شرح مختصر خليل لعليش (4/ 505) والقوانين الفقهية لابن جزيّ (ص: 167)

4 حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير (3/ 34)

5 رواه عنه عبد الرزاق الصنعاني في المصنف (8/ 118)، وانظر المسائل الفقهية التي حكي فيه رجوع الصحابة جمعا ودراسة، لخالد بابطين، دار ابن القيم، الرياض، ط2. 1434-2013م (362/1).

6 وقد مثَّل بها الشاطبي للأقوال التي لا تراعى أصلا. انظر الموافقات (124/4)

المطلب الرابع: مظاهر عدم الانضباط في مراعاة الخلاف بعد الوقوع.

عدم الانضباط في مراعاة الخلاف يظهر في طرفي الإفراط والتفريط في استعماله، ومقصود من يخطئ في استعمالها رعايةُ مصلحة المكلّف الشرعية وحماية دينه من إقراره على الباطل وآثار المحرّم، وسبب الخطأ في ذلك يرجع إلى الغفلة عن الضوابط الحاكمة لهذه المراعاة، ويمكن إحصاء المظاهر التالية:

1- **اعتبار الخلاف نفسِه دليلا على الجواز في المسائل الخلافية:** فيصير همّ المستدِل البحثَ في الأقوال المختلفة لوجدان القول الموافق لغرضه أو لهوى المستفتي، ليقُول (قد قال بها فلَان)، وهذا انحرافٌ في الاستدلال،[1] قال ابنُ عبد البر (ت 463): " الخلاف لا حجة فيه"[2]، إنما الواجب البحث عن الحقّ بدليله والترجيح بَين الأقوال بميزان الشريعة، والمقرر شرعا أن المرجع في حكم الأشياء إلى الله تعالى ورسوله ﷺ وما دلّانا عليه، قال تعالى: {فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ} [النساء: 59]، وقال ابن تيمية (ت 728): " وليس لأحد أن يحتجّ بقول أحد في مسائل النزاع وإنما الحجة النص والإجماع "[3]، فتجد مثلا في المفتين من يقول: إن الفعل الفلاني ليس حراما لأن الفقهاء مختلفون فيه! قال الشاطبي (ت 790):" فربما وقع الإفتاء في المسألة بالمنع فيقال: لِم تمنع والمسألة مختلف فيها؟ فيجعل الخلاف حجّةً في الجوَاز لمجرد كونها مختلَفا فيها.. وهو عينُ الخطَأ

1 انظر غمرات الأصول، لمشاري الشثري (ص87)

2 الاستذكار (3/ 395)

3 مجموع فتاوى ابن تيمية (26/ 202)

على الشريعة حيث جعَل ما ليس بمعتمد متعمدا وما ليس بحجة حجة "[1]، بعدما بيّن أن مقصُود المالكيّة فِي رعاية الخِلاف ليس استدلالا بالخلاف بل هو نظر آخر، ثم نقل عن الخطابي (ت 388) في شرح الصحيح إنكاره على مَن استدل باختلاف الناس على الإباحة في الأشربة فقال: " وهذا خطأ فاحش، وقد أمر الله تعالى المتنازِعِين أن يردّوا ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول" ﷺ ثم قال الخطابي مبيّنا لازم هذا الاستدلال الفاسد: " ولو لزِم ما ذهَب إليه هذا القائل للزم مثله في الربا والصرف ونكاح المتعة، لأن الأمة قد اختلفت فيها".[2]

ومن فروع هذا الغلط في الفتوى المعاصرة: التخريج[3] على أقوال الفقهاء السابقين بالمنهجية نفسها، أي اعتبار مجرّد ذهاب الفقيه إلى قول مسوّغا للتخريج عليه، ولو كان قوله ضعيفا ضَعفا لا يحتمل، فإنّ بعض المفتين المعاصرين ربما كان منتهَى بحثه في بعض النوازل أن يعثُر على قولٍ لفقيه يوافق تصحيح تلك المعاملة التي يريد تصحيحها فيتمسّك به، مهما كان شذوذ ذلك القول وضعف مستنده.[4] قال ابن تيمية (ت 728): " وكثير من المسائل يخرّجها بعض الأتباع على قاعدة

1 الموافقات (102/4)

2 انظر أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري لحمد بن مُحَمَّد الخطّابي، ت: مُحَمَّد بن سعد آل سعود، مركز إحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط 1، 1409-1988م (3/ 2091)

3 أعني هنا تخريج الفروع على الفروع، وهو أحد أنواع التخريج، وهو (نقل حكم مسألة إلى ما يشبهها والتسوية بينهما فيه) انظر التخريج عند الفقهاء والأصوليين ليعقوب الباحسين، مكتبة الرشد، الرياض، د ط، 1414 (ص 186)

4 انظر أخطاء منهجية في دراسة القضايا المعاصرة، لفهد اليحيى، ضمن أبحاث ندوة (نحو منهج علميّ أصيل لدراسة القضايا الفقهية المعاصرة) (ص 491)

متبوعه مع أن ذلك الإمام لو رأى أنها تفضي إلى ذلك لما التزَمَها "[1]، فإن هذا من التقليد المذموم لمن تبيّن له ذلك الضعف، قال ابن القيم (ت 751) بعدما مثّل بنماذج لأقوال ضعيفة لأئمة من السلف: " فلا عُذر عند اللّه يوم القيامة لمن بلغه ما في المسألة من هذا الباب وغيره مِن الأحاديث والآثار التي لا معارض لها إذا نَبذها وراء ظهره، وقلَّد مَن نهاه عن تقليده، وقال له: لا يحلُّ لك أن تقول بقولي إذا خالف السنة، وإذا صح الحديث فلا تعبأ بقولي، وحتى لو لم يقل له ذلك لكان هذا هو الواجب عليه وجوبًا لا فسحة له فيه، وحتى لو قال له خلاف ذلك لم يَسعه إلا اتباع الحجة "[2].

فاتخاذ الخلاف حجةً وقولِ العالم بمجردّه دليلا آيل إلى اتباع الهوى، قال الشاطبي (ت 790): " والقائل بهذا راجع إلى أن يتبع ما يشتهيه، ويجعل القول الموافق حجةً له ويدرأ بها عن نفسه "[3].

2- **توهّم المصلحة في إظهار الخلاف وإفشائه للعامّة:** اعتقادًا بأن ذلك من مراعاة الخلاف، وأنّ ذلك مِن النزاهة والإنصاف، وأن ضدّه خديعة وكتمان[4]، وهذا في حقيقته مخالفة لهدي الأعلام الأوّلين وتشويشٌ على العامة المقلّدين وإفساد لهم، فلا يزال الأئمة مِن الصحابة فمَن بعدهم يجيبون الناس بما ترجّح لديهم مع علمهم بالأقوال المخالِفة، ولم يعدّوا ذلك تقصيرا ولا غشًّا، وكذا الفقهاء من كل مذهب

---

1 بيان الدليل على بطلان التحليل، لأحمد ابن تيمية، ت: حمدي السلفي، المكتب الإسلامي، بيروت، دت، دط (ص 144)

2 إعلام الموقعين عن رب العالمين (223/1)

3 الموافقات (102/4) ومثله في قوت القلوب في معاملة المحبوب لأبي طالب المكي (1/ 244)

4 كما في مقال (بيان لخطأ سياسة مصادر الاختلاف) للدكتور حاتم الشريف العوني. منشور في موقع (الإسلام اليوم) [http://www.islamtoday.net/bohooth/artshow-42-135531.htm]

يثبتون اختيارات مذهبهم دون تعريج على أقوال غيرهم إلا لحاجة أو مباحثة، وإذا ذكروه بينوا الراجح عندهم وردوا المرجوح وشنّعوا على الشاذ.[1]

بل الغشّ في التشويش على المستفتي بحكاية الخلاف له حيث لا يفيده، لأن حقيقة حال المستفتي بالنسبة إلى مفتيه -كما يصوّرها الشاطبي (ت 790)- أنّه " قائل له: أخرِجني عن هواي ودلّني على اتباع الحق " قال: " فلا يمكِن والحال هذه أن يقول له: في مسألتك قولان، فاختر لشهوتك أيّهما شئت "[2]، بل جعَل ابنُ حمدان (ت 695) مَن يقتصِر في جوابه على ذكر الخِلاف من غير أن يبيّن الأرجح غيرَ مجيب أصلا.[3] فإذا كان مقصود المفتي تخييرَ المستفتي بين تلك الأقوال لينتقي منها ما شاء فقد أبلغ في غشّه إذ أحاله على هواه، قال الشاطبي (ت 790): " وتسليط المفتِي العاميَّ على تحكيم الهوى بعد أن طلب منه إخراجَه عن هواه رميٌ في عماية، وجهل بالشريعة، وغش في النصيحة "[4].

وربما اتهم بعضهم المفتي الذي لا يعرّج في جوابه على غيرِ الراجح عنده بالتقصير في النصيحة أو التشديد على الناس أو المغالاة في التحريم، كما وقع من بعضهم في مسألة (المعازف)[5]، فينكر على المفتين الذين يقتَصرون على القول المشهور

---

1 انظر مقال: تساقط العلماء بين يدي الدكتور حاتم الشريف أزمة وحلّ، لصالح الشمراني، منشور يتعقّب فيه المقال السابق، في موقع (لجينيات) [http://lojainiat.net/c-42327]

2 الموافقات (104/4)

3 انظر صفة الفتوى لابن حمدان (ص 44)

4 الموافقات (104/4)

5 انظر مقال (هل القول بتحريم المعازف وعدم الاعتداد بالخلاف غلو في التحريم؟) لفهد العجلان على موقع صيد الفوائد:[https://goo.gl/dKW4J] ومقصوده بالتعقّب الدكتور حاتم العوني حول رأيه في الخلاف في المعازف والموسيقا، انظر رأي العوني في مقال (منزلة الخلاف الفقهي في الموسيقا بين الاعتبار وعدم الاعتبار) منشور في موقعه على الشبكة على الرابط التالي: [http://www.dr-alawni.com/files/books/pdf/1516287281.pdf]

المقرّر في كتب الفقه، وتراه يرفَع صوته بإظهار الخلاف فيها –على شذوذه– للناس في كل مناسبة وعلى كل منبر ليثبت أن الخلاف فيها معتبر، وذلك بإبراز القائلين بإباحتها –على قلتهم– والتنويه بعلمهم ومكانتهم من الإسلام والفقه.[1]

وقد توهّم آخر أنّ الأمانة العلمية تقتضي أن ينقل الخلاف الشاذّ للعموم، ويُطلع الناس عليه، مهما ترتب على ذلك من مفاسد في فهمه أو تطبيقه.[2] وتوهّم آخر أن إعراض المفتي عن الرأي الآخر الذي يراه شاذّا وصايةٌ دينية مرفوضة[3].

3- **إطلاق القول بأن مسائل الخلاف لا إنكار فيها:** بمعنى وجوب السكوت عن كل مخالِف في المسائل الفروعية ما دام يتكلم باسم الفقه، أو ينتسب إلى أهله، قال ابن القيم (ت 751) واصفا مقولة (لا إنكار في المسائل المختلف فيها): " هذا خلاف إجماع الأئمة، ولا يُعلم إمام من أئمة الإسلام قال ذلك "[4] وقال: " وكيف يقولُ فقيهٌ: لا إنكار في المسائل المختلف فيها؟ والفقهاءُ من سائر الطوائف قد صرَّحوا بنقضِ حكم الحاكم إذا خالف كتابًا أو سنةً وإن كان قد

1 أشهر من نُقل عنه التصريح بإباحة المعازف: ابن حزم الأندلسي. انظر: رسالة في الغناء الملهي أمباح هو أم محظور؟ ضمن رسائل ابن حزم. ت: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 2، 1987 (1/ 417)، وقال ابن تيمية: " مذهب الأئمة الأربعة أنّ آلات اللهو كلها حرام.. ولم يذكر أحد من أتباع الأئمة في آلات اللهو نزاعا " مجموع فتاوى ابن تيمية (11/ 576)

2 كما صرّح به في موضوع المعازف أيضا الشيخ صالح المغامسي إمام وخطيب جامع قباء في المدينة المنوّرة في فتاوى له، انظر مقال (منزلة الخلاف الفقهي في الموسيقا بين الاعتبار وعدم الاعتبار) للعوني السابق ذكره.

3 كما وقع من الدكتور سعد الدين هلالي أستاذ الفقه المقارن بجامعة الأزهر، حتى قال في من يقول (إن المسلم مَن سالمَ لا مَن نطق بالشهادتين): " نحن نحترم هذا الرأي ومن يهمّشه يعتبر وصيًّا دينيا " وهو ما حدا بمجمع البحوث بالأزهر إلى التحذير منه ومن انحرافاته لمخالفته المقطوع به من دين الإسلام. انظر بيان المجمع في بوابة الأهرام الإلكترونية على الرابط التالي [http://gate.ahram.org.eg/News/572561.aspx]

4 إعلام الموقعين (242/5)

وافق فيه بعض العلماء"، لكن المسائل التي لا إنكار فيها هي ما يسوغ فيه الاجتهاد، وهو ما لم يكن فيه نص واضح ولا إجماع ثابت، قال ابن القيم: " وأما إذا لم يكن في المسألة سنةٌ ولا إجماعٌ وللاجتهاد فيها مَسَاغٌ لم يُنكر على مَن عمل بها مجتهدًا أو مقلدًا "[1].

وقد نبّه ابن القيم (ت 751) إلى أن سبب هذا الخطأ في الإطلاق: هو توهّم الترادف بين مصطلحي "مسائل الخلاف" و"مسائل الاجتهاد"، وبيّن أن "مسائل الاجتهاد" أخصّ وهي التي لا ينبغي فيها الإنكار. ثم مثّل لمسائل الخلاف التي لا يسوغ فيها الاجتهاد لوضوح دليلها مع عدم المعارض الراجح وإن كان الذاهب إليها من أئمة السلف، بعدة الحامل المتوفى عنها زوجها، واشتراط الوطء في حل المطلقة ثلاثا، وحرمة ربا الفَضل ومتعة النساء، والنَّبيذ المُسكر وجواز المسح على الخفين حضرًا وسفرًا، وغيرها. وكلها مسائل نقل فيها خلاف قديم لكنه في غاية الشذوذ.[2]

قال القرافيّ (ت 684) في توجيه حدِّ شارب النبيذ تقليدا للحنفي وتفسيقه في المذهب[3]:" بناءً على أن التقليد في شرب النبيذ لا يصحّ، لكونه على خلاف النص والقياس والقواعد "[4]، بل نقل القرافي عن الإمام مالك (ت 197) أنه لا يعتد بالقضاء المبنيّ على خلاف سنةٍ ثابتة أو عمل أهل المدينة، ومثّل بالشفعة

1 المرجع السابق (243/5)

2 المرجع السابق (243/5)

3 انظر شرح مختصر خليل للخرشي (8/ 108)

4 الفروق (215/1)

للجار بعد القسمة والحكم بشهادة النصراني وميراث العمة والخالة والمولى الأسفل[1] والمقصود أن إطلاق العمل بالقاعدة المذكورة خطأ بيّن.

1 الفروق (41/4) ونقل مخالفة ابن عبد الحكم في كل تلك الفروع وقال:" وجمهور الأصحاب على خلافه"

المبحث السادس:

مثار مراعاة قاعدة (حكمُ الحاكم يرفع الخلاف) بغير انضباط

وتحت هذا المبحث ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بقاعدة (حكم الحاكم يرفع الخلاف) وعلاقتها بالاستدلال المصلحي.

المطلب الثاني: مجال تطبيق قاعدة (حكم الحاكم برفع الخلاف).

المطلب الثالث: مظاهر الخطأ في العمل بقاعدة (حكم الحاكم يرفع الخلاف) في الاستلادل المصلحي

المطلب الأول: التعريف بقاعدة (حكم الحاكم يرفع الخلاف) وعلاقتها بالاستدلال المصلحي.

قاعدة (حكم الحاكم يرفع الخلاف) يتكرر ذكرها في كتب الفقه وقواعده[1]، وأكثر ما توجد في أبواب القضاء ومسائل النزاع والخصومات، وتلك مواضع تطبيقية لها، ولذلك لا تكاد تجد لها تأصيلا في أكثر مظان ورودها، وأوسع من تكلّم عليها وأصّل لها القرافي (ت 684) في كتابيه (الفروق) و(الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام) وابن تيمية (ت 728) في مواضع من فتاويه. ثم اعتنى بها كثير من العلماء والباحثين المعاصرين واهتموا بتحريرها، بسبب الاضطراب في فهمها والفساد في استعمالها.[2]

وللتعريف بها لا بد من التعريج على ثلاثة مفاهيم أساسية فيها، وهي: الحاكم، وحكمه، ورفع الخلاف.

وذلك من خلال سياق ذكر هذه القاعدة في كلام الفقهاء الذين استعملوها، بغية الوصول إلى الصواب من معناها.

---

1 انظر مثلا: غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر لأحمد بن مُحَمَّد الحموي (3/ 113) و الفروق للقرافي (2/ 103) و المنثور في القواعد الفقهية للزركشي (2/ 69) ومنار السبيل في شرح الدليل لإبراهيم بن مُحَمَّد ابن ضويان، المكتب الإسلامي، ط 7، 1409-1989م (2/ 469)

2 مما وصلت إليه يد الباحث منها: (إلزام ولي الأمر وأثره في المسائل الخلافية) لعبد الله المزروع، إصدار مجلة البيان للبحوث والدراسات، الرياض، ط 1، 1434، و(قاعدة حكم الحاكم يرفع الخلاف) لأحمد زومان، مقال منشور في شكبة الألوكة [http://www.alukah.net/sharia/0/42057/]

أما الحاكم: فالمراد به هنا القاضي، بقرينة ذكر هذه القاعدة والاستناد إليها في أبواب الخصومات وآداب القضاء، بل قد عبّر بعضُهم بالقاضي بدل الحاكم[1]، وبناء عليه فإنّ ولي الأمر الأعلى أولى بالدخول فيها لأنه القاضي الأول، لكن يشترط أن يكون هذا القاضي أو الحاكم متأهّلا للاجتهاد في القضاء بدرجات الاجتهاد، قال أبو الحسن التّسولي (ت 1258): " وأما المقلّد فلَا يرفع الخلاف وتُتعقّب أَحكامُه ولا يعتَبر منها إلَّا مَا وافق المشهور أو الرَّاجح أو مَا به العمَل "[2]. وقال ابن تيمية (ت 728): " فإن الحاكم إذا حكم بغير اجتهاد ولا تقليد كان حكمه محرَّما بالإجماع "[3].

وأما حكمه فالمقصود به: ما يختاره هذا القاضي أو الحاكم الأعلى أو نائبه في القضية ويلزم به الخصوم.[4]

وأما الخلاف: فالمقصود به اختلاف الفقهاء، أو أقوال الفقهاء المختلفة المنقولة في مسألة الخصومة أو النزاع، كالأقوال في صحة النكاح بمهر فاسد[5]؟ ويشترط أن يكون الخلاف معتبرا على ما سبق في المثار السابق، قال القرافي (ت 684): " بل حكم الحاكم إنما يؤثر إذا أنشأه في مسألة اجتهادية تتقارب فيها المدارك لأجل مصلحة دنيوية "[6].

---

1 كما في الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية لمحمد العربي القروي، دار الكتب العلمية، بيروت. د ط (ص: 161) ومجموع فتاوى ابن تيمية (35/ 376)

2 البهجة في شرح التحفة لعلي بن عبد السلام التسولي، ت: مُحَمَّد شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1419-1998م (1/ 38) ومثله في تهذيب الفروق السنية لمحمد بن علي بن حسين (129/4)

3 مجموع فتاوى ابن تيمية (298/27)

4 انظر البهجة في شرح التحفة، لعلي بن عبد السلام التُّسُولي، ت: مُحَمَّد شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1418هـ - 1998م (1/ 32)

5 انظر الأقوال في بداية المجتهد (53/3)

6 الفروق للقرافي (4/ 49)

فمن خلال ما تقدم من شرح مفردات هذه القاعدة يمكن تصويرها: بأن القضية الواحدة إذا عرضت على قاض وكانت من المسائل المختلف فيها، فاختار أحد الأقوال بناء على اجتهاده أو تقليده لمجتهد[1]، فإن حكمه ذلك يرفع النزاع في تلك القضية بعينها، فلا يصح منه ولا من غيره أن ينقض ذلك الحكم أو يحكم بخلاف مقتضى الحكم الأول، وحتى لو عرض قضاء من المتنازعين أنفسهم مبنيٌّ على الحكم الأول وكان الحاكم الثاني لا يقول به، فإنه يبني على قول الحاكم الأول وكأنه يقول به.

وقد شبّه القرافي (ت 684) ذلك بتعارض النصين العام والخاص في حق المجتهد الواحد، يعني أن الحاكم الثاني وإن كان يرى الحكم العام في خصوص قضية كذا فإنه يحكم للقضية الخاصة التي سبق فيها قضاءُ مخالِفِه فيها بمقتضى القول المخالف، ومثّل له بالطلاق المعلّق بالمِلك يقع عند المالكي خلافا للشافعي، فلو عرضت قضية منها على شافعي فصحّح النكاح وأبقى العصمة فإن القاضي المالكيّ بعده يبنى على تصحيح هذا القاضي الشافعي لهذه العصمة وتكون تلك الصورة من الخاص المقدّم على العام.[2]

وأما علاقة هذه القاعدة بالاستدلال المصلحي فمِن حيث إنها قاعدة تتعلق بعمل الحكام ومَن ينوب عنهم، وتتغيَّى حفظ النظام العام الذي هو أعلى المصالح الدنيوية، وألصقها بسلامة مصلحة الدين، كما تتغيى دفع الاضطراب عن الناس باستقرار الأحكام، وحفظ هيبة السلطة الحاكمة، لاستتباب النظام.

1 قد اختلفوا في تولي المقلد القضاء، انظر المسألة في شرح مختصر خليل للخرشي (7/ 139) وتبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام (1/ 26)

2 انظر الفروق للقرافي (105/2)

قال القرافي (ت 684):" لولا ذلك لما استقرت للحُكام قاعدة ولبقيَت الخصومات على حالها بعد الحُكم، وذلك يوجب دوام التشاجر والتنازع وانتشار الفساد ودوام العناد، وهو مناف للحكمة التي لأجلها نُصب الحكام "[1].

وقال جلال الدين المحلي (ت 864): " إذ لو جاز نقضه لجاز نقض النقض، وهلمّ، فتفوت مصلحة نَصب الحاكم من فصل الخصومات "[2].

المطلب الثاني: مجال تطبيق قاعدة (حكم الحاكم برفع الخلاف).

يظهر من خلال مواضع ورودها في كلام الفقهاء أن ثمة اضطرابا في مجال العمل بها بين متوسّع ومضيق، ويمكن أن نميّز ما اتفقوا عليه من تطبيقاتها، مما تنازعوا فيه.

- أما ما اتفقوا عليه من مجال تطبيقها [3]، فهو:

1-أن رفع الحاكم للخلاف **إنما هو في القضيّة المعيّنة التي حكم فيها بين خصوم،** فلا يصحّ لقاضٍ بَعدَه أن يردَّ حكم الأوَّل أو ينقضه،[4] كما لا يصح لمفتٍ أن يفتي الخصوم بخلاف مقتضى ذلك الحكم،[5] مثاله: لو تنازع والدان حضانة ولدهما فحكَم القاضي بالحضانة للأمّ في صورة مختلف فيها فقهيا، لم يصحّ لقاضٍ بعده

1 الفروق للقرافي (2/ 104)

2 حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (2/ 430)

3 مستند الاتفاق هنا عدم وجدان خلاف في ما قرّره بعضُهم من هذه الصور.

4 انظر الفروق للقرافي (103/2) ومجموع فتاوى ابن تيمية (35/ 372).

5 انظر حاشية ابن الشاط على الفروق للقرافي (2/ 103).

أن يغيّر هذا الحكم بخصوص هذه القضية، لكن له أن يحكم باجتهاده المخالف لغير هذين المختصمين، وكذا لا يصح لمفت استفتاه هذا الأبُ أن يفتيه بأن الحضانة له وأنه لا يلزمه تسليم الصغير لأمّه.[1] قال العدوي (ت 1189) معلّقا على قول خليل (ت 776): (ورفَع الخلافَ، لا أحَلّ حرَاما): " أي في خصوص تلك الجزئية التي وقع فيها الحكم لا ما ماثلها من الجزئيات "[2]، وقال ابن تيمية (ت 728) " حكم الحاكم العالم العادل يلزم قوما معيّنين تحاكموا إليه في قضية معينة، لا يلزم جميع الخلق "[3].

2- أنّ المقصود برفعه للخلاف **إنما هو من الناحية العمليّة التطبيقية**، أما الخلاف العلميّ فلا يُرفع بحكم الحاكم، بل يبقى ويصح للعلماء بعده أن يجتهدوا فيه، كما يصح لمن يحكم بعده أن يخالفه، قال الخرشي (ت 1101) في شرح عبارة خليل السابقة: " بمعنى أنه إذا رُفع لمن لا يراه ليس له نقضُه، وإلا فالخلاف بين العلماء موجود على حاله "[4]. وقال القرطبي (ت 656): " الإمام العدل المجتهد إذا أمرَ بأمر أو حكم بحكم وجبَت موافقتُهُ على الجميع، وإن كان فيهم مَن يرى خلافَ رأيه، بل يجبُ عليه ترك العمل والفتيا بما عنده وإن اعتقَد صِحَّته، فإن عاد الأمرُ إليه عمِل على رأيه الذي كان يعتقده صوابًا "[5]، ولو جاز أن يرفع حكم الحاكم الخلافَ العلميّ " لجاز أن يحكم حاكم بأن قوله تعالى {يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ} [البقرة:228] هو الحيض والأطهار ويكون

1 انظر: قاعدة حكم الحاكم يرفع الخلاف، لأحمد زومان. وأمثلة أخرى في الفروق للقرافي (103/2)

2 شرح مختصر خليل للخرشي (7/ 166)

3 مجموع فتاوى ابن تيمية (372/35)

4 شرح مختصر خليل للخرشي (7/ 166) ومثله في حاشية ابن الشاط على الفروق للقرافي (2/ 103)

5 المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم للقرطبي (1/ 102)

هذا حكما يلزم جميع الناس "[1] وهذا لا قائل به.

- وأما الصور المتنازع فيها، فالذي أمكن الوقوع عليه من ذلك:

- حكم الحاكم في العبادات [2] كهيئات الصلاة، وتكبيرات صلاة العيدين، أو نواقض الوضوء، أو أسباب العبادات، كدخول أوقات الصلوات، وثبوت شهر رمضان، وأنصبة الزكاة، أو بعض البدع والدعوة إليها.[3]
- حكم الحاكم في المسائل العلمية غير المتصلة بالقضاء، ولا بالشأن العام، كالخلاف في معاني بعض صفات الله تعالى، أو معنى نصٍّ في القرآن أو الحديث النبوي، أو إباحة شيء أو حرمته.[4]
- حكمه بمنع المباح أو الإلزام به في المسائل المتعلقة بالتنظيمات العامة كالقوانين والقرارات واللوائح التنظيمية، بناء على مصالح يراها.[5]
- حكم الحاكم على القاضي ألا يحكم إلا بمذهب بعينه.[6]

---

1 مجموع فتاوى ابن تيمية (3/ 238)

2 انظر الفروق للقرافي (4/ 48)

3 انظر تقرير القرافي لذلك في الفروق (48/4) وتعقُّب ابن الشاط له في حاشيته.

4 تكلم عليها ابن تيمية في سياق دفاعه عن عقيدته المشهورة بـ (العقيدة الواسطية)، انظر مجموع فتاويه (3/ 238) وكذا في دفاعه عن فتواه في مسألة (الزيارة) في المصدر نفسه (27/ 296) و (35/ 377).

5 كُتبت فيه أبحاث ورسائل معاصرة، منها: سلطة ولي الأمر في تقييد المباح، للبشير المكي عبد اللاوي، دار مكتبة المعارف، بيروت، ومقال سياسةُ عمرَ بنِ عبدِ العزيز في سنِّ الأنْظمَةِ بناء على مقولته "تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من فجور"، لعبد العزيز بن سطام آل سعود، بحث منشور في مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد 12، صفر جمادى 1433-2012م، ونور الصباح في تقييد المباح لأحمد الطحان، منشور في موقع الألوكة بتاريخ: 5-3-2015م [http://www.alukah.net/library/0/83376]، وفي فتاوى دار الإفتاء المصرية توضيح وتفصيل لقاعدة تقييد ولي الأمر للمباح، منشور في موقع دار الإفتاء المصرية، بتاريخ 3-1-2013م [https://goo.gl/oJdjo2].

6 انظر بحثا واسعا في هذه المسألة في بحث: تدوين الراجح من أقوال الفقهاء في المعاملات وإلزام القضاة بالحكم به، ضمن أبحاث هيئة كبار العلماء (3/ 167)

فهذه الصور وغيرها يعسر في هذا الموضع تحرير النزاع في جميعها واستقصاء الأدلة، وقد أحلتُ كل صورة منها على بعض مظانّها من كتب الفقه.

وإنما المقصود هنا مسألة الاستناد إلى قاعدة (حكم الحاكم يرفع الخلاف) بإطلاق، بدعوى مصلحة حفظ النظام وطاعة الحكام، والتنبيه على عدم صحة الاستدلال بها في كل نزاع بين أهل العلم، لتقديم قول على قول، أو إسكات قائل بخلاف رأي الحاكم، بناء على أن ذلك من الاستصلاح المطلوب في هذه الشريعة.

والمقرّر في مسائل النزاع في الشريعة أن يتَّبع المتكلم فيها أحد طريقين حاكما كان أو غيره، إما الاستنباط من الكتاب والسنة إن أمكنه ذلك، وإما التقليد لغيره من أهل العلم.

واختيار الحاكم لقول من الأقوال سواء باجتهاد أو تقليد ليس إلا رأيا له، لا يرفع نزاعا ولا يثبت إجماعا.

وإنما استثني من ذلك أمران، تلزم فيهما الموافقة العملية للحاكم للمصلحة في ذلك:

1- أحكامه المتصلة بالقضاء، كالحكم بطلاق أو نكاح أو إثبات حدّ أو نفيه أو حق أو نفيه، لما ذكر من التعليل، وهو استقرار الأحكام وحفظ النظام، وهو محل اتفاق كما تقدّم، وقال الجويني (ت 478): (ولو لم يتعيّن اتباع الإمام في مسائل التحرّي لما تأتّى فصل الخصومات في المجتهَدات، ولاستمسك كل خصم بمذهبه ومطلبه، وبقي الخصماء في مجال خلاف الفقهاء مرتبكين في خصومات لا تنقطع)[1].

2- ما يختاره من الأقوال في غير القضاء مما اتصل بالمسائل العامّة التي يخشى من

1 غياث الأمم، للجويني (ص 217)

ظهور الخلاف فيها عمليّا مفسدةٌ عامة، كالاختلاف في أوقات العبادات العامّة الظاهرة، كصيام رمضان والجمعة والجماعة والحج والزكاة التي تصل إليها يد الحاكم.

ولكن تبقى هذه الموافقة لهذا الغرض، أي استثنائية، والأصل المتبع هو اتباع ما أنزل الله مما بلغه علم العالم أو المقلد له.

ففي هذين الصورتين يكون اختيارُ الحاكم فيها رافعا للخلاف من الناحية التطبيقية فحسب، ويبقى الخلاف العلميّ واقعا، ويبقى للعلماء والقضاة بعد ذلك حقّهم في البحث واختيار ما يترجّح لديهم، بل ذلك واجب عليهم، قال ابن تيمية (ت 728): " أما إلزام السلطان في مسائل النزاع بالتزام قولٍ بلا حجّة من الكتاب والسنة فهذا لا يجوز باتفاق المسلمين ولا يفيد حكمُ حاكم بصحة قول دون قول في مثل ذلك إلا إذا كان معَه حجّة يجب الرجوع إليها فيكون كلامه قبل الولاية وبعدها سواء "[1].

أما غير هذين فتبقى على أصلها من وجوب اتباع الحجة في دين الله تعالى، كالعبادات المتعلقة بأفراد الناس وشروطها وموانعها وكيفية أدائها وقضائها، فهي تابعة لما تعلّموه من علمائهم، كحكم الوتر، وحكم صيام الست من شوال والصلاة قبل المغرب، وما يُخرج في صدقة الفطر، قال القرافي (ت 684): " اعلم أن العبادات كلها على الإطلاق لا يدخلها الحكم ألبتة، بل الفتيا فقط.. فليس لحاكم أن يحكم بأن هذه الصلاة صحيحة أو باطلة، ولا أن هذا الماء دون القلتين فيكون نجسا.. " وقد صحّح هذا التقرير ابنُ الشاط (ت 723) في حاشيته[2]، بل لا يعقل أن يصدر عن القاضي حكم يتعلق بعبادة لا تعلُّق لها بشيء من

1 مجموع فتاوى ابن تيمية (240/3)

2 إدرار الشروق على أنواء البروق لقاسم بن عبد الله ابن الشاط، مطبوع بهامش الفروق للقرافي (48/4)

موضوعات القضاء والحكم بين المتخاصمين.[1] ، وسماها ابن تيمية (ت 728): " الأحكام الكلية التي يشترك فيها المسلمون " وقال: " ليس للقضاة الحكم فيها "[2] وقال في موضع آخر:" بل الكلام في هذا لجميع أمة مُحَمَّد ﷺ فمن كان عنده علم تكلم بما عنده من العلم "[3]

وأما أسباب العبادات ففيها شيء من البحث، فقد أطلق القرافي (ت 684) فيها المنع من إلزام الناس باختيار الحاكم، فقال: " ويلحق بالعبادات أسبابُها، فإذا شهد بهلال رمضان شاهد واحد فأثبته حاكم شافعي، ونادى في المدينة بالصوم لا يلزم ذلك المالكيّ، لأن ذلك فتيا لا حكم، وكذلك إذا قال حاكم قد ثبت عندي (الدَّين يُسقط الزكاة) أو (لا يسقطها) أو (مِلك نصاب مِن الحليّ المتخَذ باستعمال المباح سببُ وجوب الزكاة فيه) أو (أنه لا يوجب الزكاة) أو غير ذلك من أسباب الأضاحي والعقيقة والكفارات والنذور ونحوها "[4]، لكن ابن الشاط (ت 723) وإن وافقه في جملة تقريره فقد تعقبه في مسألتي إثبات شهر الصيام وسقوط الزكاة بالدّين، فقال في مسألة إثبات الشهر: " إذ لقائل أنه يقول: إنه حكم يلزم جميع أهل ذلك البلد "[5]، وقال في مسألة سقوط الزكاة بالدين: " لقائل أن يقول إنه يلزم غيرَ ذلك الحاكم ممن يخالف مذهبُه مذهبَه ما بُني على ذلك الثبوت، كما إذا ثبت عنده أن الدين لا يسقط الزكاة وأراد أخذها ممن يخالف مذهبُه مذهبه أنه لا يسوغ له الامتناع من دفعها له، وكذلك ما أشبه ذلك "[6]، ومقصود بما أشبه ذلك ما اتصل به حكم الحاكم " لما

1 انظر تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام (114/1) فقد نقل عن سراج الدين البلقيني أمثلة للعبادات التي يصح أن يدخله حكم الحاكم استقلالا أو تضمنا.

2 مجموع فتاوى ابن تيمية (27/ 297)

3 المرعج السابق (35/ 382)

4 الفروق للقرافي (48/4)

5 إدرار الشروق (48/4- 49)

6 المرجع السابق (4/ 49)

في ذلك من المصلحة في نفوذ الحكم وثباته، ولما فيه من المفسدة لو لم ينفذ "[1] فرجع الضابط إلى ما تعلق بحفظ النظام العام وعدم المشاقّة للحكّام.

والحق أن القرافي (ت 684) لم يخف عليه ذلك، فقد قيّد مسألةَ إقامة الجمعة بغير إذن الحاكم بقوله: " إلا أن يكون في ذلك صورة المشاقّة وخرق أبّهة الولاية، وإظهار العناد والمخالفة فتمنَع إقامتُها بغير أمره لأجل ذلك لا لأنه مَوطن خلاف اتصل به حكم حاكم "[2]، يعني فلو كان إقامة الجمعة في محل بعيد عن اطلاع الحاكم فلا وجه للمنع منها.

ويدل لهذا الضابط الجامع بين عدم لزوم شيء بغير إلزام الشرع وبين درء مفسدة الإخلال بالنظام العام وخرق أبهة الحكام هاتان الحادثتان عن الصحابة الكرام:

الأولى: قصةُ أنس بن مالك ﷺ مع مَن سأله عن بعض سنن الحج،[3] فعن عبد العزيز بن رفيع، قال: سألت أنس بن مالك ﷺ قلت: أخبرني بشيء عقلته عن النبي ﷺ، أين صلّى الظهر والعصر يوم التروية؟ قال: بمنى، قلت: فأين صلى العصر يوم النفر؟ قال: بالأبطح، ثم قال: افعل كما يفعل أمراؤك.[4]

فأخبره أنس ﷺ بالسنة الثابتة عن النبي ﷺ ثم دلّه على الواجب في الواقع، قال ابن حجر (ت 852): " وفي الحديث أيضا الإشارة إلى متابعة أولي الأمر، والاحتزار عن مخالفة الجماعة "[5]، وهذا بلا ريب في ما فيه سعَةٌ، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية.

---

1 المرجع السابق (4/ 51)

2 الفروق (4/ 49)

3 بالاستفادة من: ضوابط معاملة الحاكم عند أهل السنة والجماعة وأثرها على الأمة، لخالد الظفيري، عمادة البحث العلمي في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط1، 1430- 2009م (ص 209)

4 رواه البخاري في كتاب الحج، باب أين يصلي الظهر يوم التروية؟ برقم 1653

5 فتح الباري لابن حجر (3/ 509)

الثانية: موقفا عليّ وأبي موسى رضي الله عنهما من نهي الخليفتين عمر وعثمان رضي الله عنهما عن التمتع بالعمرة في الحج:

- أما موقف عليّ ﷺ فعن سعيد بن المسيب قال: اجتمع عليّ وعثمان رضي الله عنهما بعسفان فكان عثمان ﷺ ينهى عن المتعة أو العمرة، فقال علي ﷺ: ما تريد إلى أمر فعله رسول الله ﷺ تنهى عنه؟ فقال عثمان ﷺ: دعنا منك. فقال: إني لا أستطيع أن أدعَك. فلمّا أن رأى عليٌّ ﷺ ذلك أهلّ بهما جميعا.[1] وفي رواية: فلبّى عليٌّ ﷺ وأصحابه بالعمرة، فلم ينههم عثمان ﷺ.[2] قال النووي (ت 676): " فيه إشاعة العلم وإظهاره ومناظرة ولاة الأمور وغيرهم في تحقيقه"[3] زاد ابن حجر (ت 852): " لمن قوي على ذلك"[4] وقال: " وفي إحرام عليٍّ بهما البيانُ بالفعل مع القول"، وقال في خصوص مسألتنا: "وفيه أن المجتهد لا يلزم مجتهدًا آخر بتقليده لعدم إنكار عثمان على عليٍّ ذلك مع كون عثمان الإمامَ إذ ذاك "[5].
- وأما موقف أبي موسى ﷺ فقد كان يفتي الناس بالتمتع لأنه نقله عن النبي ﷺ مباشرة بلا واسطة، حتى كان في خلافة عمر ﷺ، فقال له رجل: يا أبا موسى رويدك بعض فتياك، فإنك لا تدري ما أحدث أمير المؤمنين في النسك بعدك، فقال: يا أيها الناس، مَن كُنّا أفتيناه فتيا فليتّئد، فإنّ أمير المؤمنين قادم عليكم، فبِه فائتموا "[6] فوافقَ الحاكم

---

1 رواه البخاري في كتاب الحج باب التمتع والإقران والإفراد بالحج، وفسخ الحج لمن لم يكن معه هدي، برقم 1569 ومسلم في كتاب الحج باب جواز التمتع برقم: 1223. والسياق له.

2 رواه النسائي في كتاب مناسك الحج باب التمتع برقم 2733

3 شرح النووي على مسلم (8/ 202)

4 فتح الباري لابن حجر (3/ 425)

5 المرجع السابق (3/ 425)

6 روى القصةَ كاملة مسلمٌ في كتاب الحج باب جواز التمتع برقم 1221

ورجع عن فتوى أخذها من النبي ﷺ بلا واسطة.

فهذان الموقفان يدلان على فقه المسألة، وهو أن مخالفةَ الحاكم في اختياره وموافقتَه أمر جائز في الأصل، لكن يرجع بعدُ إلى نظر العالم في المصلحة والمفسدة.

فكأنَّ عليا ﷺ ظهرت له المصلحة في إظهار المخالفة لأمر عثمان ﷺ، وتلك المصلحة هي بيان سنة النبي ﷺ في جواز التمتع خشية أن تندثر هذه الرخصة لو أطاع الحاكم في ذلك، كما قال ابن حجر (ت 852): " خشي عليٌّ أن يحمل غيرُه النهي –يعني نهي عثمان ﷺ– على التحريم فأشاع جواز ذلك "[1].

بينما رأى أبو موسى ﷺ المصلحة في الرجوع عن فتواه إلى اختيار أميره عمر ﷺ، لما ظهر له من أرجحية رأي عمر ﷺ، فإنه إنما أمر به الناس لما خافه مِن زهدهم في العمرة سائر السنة فيعرى البيت مِن عمّار الآفاق في سائر السنة، فأمرهم بذلك ليصير البيت مقصودا معمورا طول الحول، ولما في ذلك من المنفعة لأهل مكة. [2]

1 فتح الباري لابن حجر (3/ 425)

2 انظر مجموع فتاوى ابن تيمية (26/ 276) والمنتقى شرح الموطأ للباجي (2/ 226) والتمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر (8/ 210)

المطلب الثالث: مظاهر الخطأ في العمل قاعدة (حكم الحاكم يرفع الخلاف) في الاستدلال المصلحي

يظهر جليّا أن السبب في فساد استعمال هذه القاعدة هو الإجمال الذي في مفرداتها، وعدم ضبط حدود إعمالها، أعني:

- الحاكم: من المقصود به؟
- والخلاف: ما مرتبته وما مجاله وما نوعه ؟
- ورفعه للخلاف: ماذا يعني؟ وهل هو دائم أم مؤقت ؟

فوقع الخطأ في فهمها ومحلّ تطبيقها، وهذه مجموعة من مظاهر الخطأ فيها:

1- **تعميم القاعدة في كل من اتصل بالحاكم من قاض أو مفت:** حيث ظن بعض من يستند إليها أنّ معناها أن الحاكم ومن يمثّله مِن قاض أو مفتٍ معيَّنٍ منه إذا تبنّى رأيا مِن الآراء الفقهية في أيٍّ من المسائل الخلافية وجب على غيره من الفقهاء والقضاة والمفتِين تبنّيه ويحرم عليهم الفتوى بغيره، وهذا الفهم الخاطئ إن لم تجده مصرّحا به وجدته معمولا به.

2- **توهّم أن رأي الحاكم في مسائل النزاع يتبع بمجرده:** وظن آخرون صحة تبني رأي الحاكم في مسائل النزاع بمجرده دون بحث في أدلة القول ومرجّحاته، وقد حكى ابن الصلاح (ت 643) عن بعض أهل الفتوى فقال: " وحضرت بالموصل شيخها المفتي أبا حامد مُحَمَّد بن يونس[1] وقد استفتي في مسألة فكتب في

1 هو الشيخ عماد الدين أبو حامد مُحَمَّد بن يونس الإربلي، المتوفى (608). انظر طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي (8/ 109)

جوابها: إن فيها خلافًا. فقال بعض من حضر: كيف يعمل المستفتي؟ فقال: يختار له القاضي أحد المذهبين! وعلق ابن تيمية (ت 728) على هذا العمل بقوله: " فيا سبحان الله! واللهِ لو كان الحاكم شُريحًا وأشباهه لما كان مردُّ أحكام الله ورسوله إلى رأيه، فضلًا عن حُكَّام زماننا، فالله المستعان "[1]. قال ابن الصلاح: " إذا قال المفتي في موضع الخلاف: يرجع إلى رأي الحاكم فقد عدل عن نهج الفتوى، ولم يفت أيضًا بشيء، وهو كما إذا استفتي فلم يجب وقال: استفتوا غيري "[2].

3- **توهّم أن حكم الحاكم يصيّر المسألة إجماعية:** وظنّ آخرون أن رفع الحاكم للخلاف يصيّر المسألة إجماعية، لا يصح تقليب النظر فيها بعد ذلك. وهذا ظاهر البطلان من تقرير مسائل الإجماع في كتب الأصول.كما نجد في هذا النموذج المعاصر في مسألة اشتراط الولي لصحة النكاح قول بعض الباحثين: " وبما أن المسألة فيها خلاف فإن الفقهاء نصّوا على قاعدة جليلة وهي: (حكم الحاكم يرفع الخلاف) التي تتيح للحاكم المجتهد أن يختار القول الذي يحقق المصلحة زمانا ومكانا فيحكم به، **وعلى كل مَن أفتى بغيره أن يغير فتواه**.. " [3] ثم زاد: " فمن المعلوم إذا اختار الحاكم قولا من الأقوال المختلف فيها وحكم به **ارتفع الخلاف** وصار حكمه بمنزلة **المجمَع عليه** "[4]. ومعلوم مقتضى عدّ المسالة إجماعيةً أصولا. والحق أن بعض تعبيرات الفقهاء قد أوهمَت ذلك، كما نجد في عبارة الزرقاني (ت

1 نقله ابن القيم في إعلام الموقعين (76/6)

2 أدب المفتي والمستفتي (ص: 133)

3 تغير الفتوى في الفقه الإسلامي لعبد الحكيم الرميلي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2016م (ص 244)

4 تغير الفتوى في الفقه الإسلامي للرميلي (ص 501)

1122) : " حكم الحاكم في المسائل الاجتهادية يرفع الخلاف **ويصيّر المسألة كالمجمع عليها إذا** قوي مدركه "[1]. وكذا ما حكاه المناويّ (ت 1031) عن من وصفه ببعض علماء الروم أنه قال: " المهديّ يرفع الخلاف ويجعل الأحكام مختلفة [2] في مسألة واحدة حكما واحدا، هو ما في علم الله، وتصير المذاهب مذهبا واحدا " ثمّ تعقّبه المناوي ومنَعه[3].

4- **تنزيل حكم الحاكم منزلة النص يقدّم في الخلاف:** كما صرّح به القرافي (ت 684) حين أراد أن يوجه ترك الحاكم لمذهبه من أجل قضاء مَن سبقه في سياق حديثه عن قاعدة رفع الحاكم للخلاف، فقد شبّهه بتعارض النصين الخاص والعام عند العالم الواحد، وأنه يجب عليه تقديم الخاص في محله مع بقاء دلالة العامّ، قال: " وجعل الله تعالى إنشاءه –أي الحاكم– في مواطن الخلاف نصًّا ورَد مِن قِبله في خصوص تلك الصورة.. فإن الله تعالى جعل ذلك للحاكم رفعًا للخصومات والمشاجرات، .. وهذا النص الوارد من هذا الحاكم أخص من ذلك الدليل العام –يعني دليل الحاكم المخالف له– فيقدم عليه لأن القاعدة الأصولية أنه إذا تعارض الخاص والعام قدم الخاص على العام"[4]، فتعقبه ابنُ الشاط (ت 723) بشدّة حيث قال: " لا كلام أشد فسادا من كلامه في هذا الفصل "، وعلّل فساده بقوله: " وكيف يكون إنشاءُ الحاكم الحكم في مواقع الخلاف نصًّا خاصا من قبل الله تعالى، وقد قال النبي ﷺ: " إذا اجتهد أحدكم فأصاب فله أجران، وإن

1 شرح الزرقاني على مختصر خليل وحاشية البناني (3/ 383)

2 كذا في المصدر، والظاهر أنها (المختلفة).

3 فيض القدير (1/ 212)

4 الفروق للقرافي (4/ 50)

اجتهد فأخطأ فله أجر واحد "[1]، وكيف يصح الخطأ فيما فيه النص مِن قِبل الله تعالى؟ هذا كلام بيّن الخطأ بلا شك فيه "، ثم بيّن ابن الشاط الوجه الصحيح في عدول الحاكم عن قوله إلى قول حاكم سابق بأنه " لما في ذلك من المصلحة في نفوذ الحكم وثباته، ولما فيه من المفسدة لو لم ينفذ، لا لما قاله من أنه إنشاء من الحاكم موضوعٌ كنص خاص من قبل الله تعالى "[2]، وقال بعبارة أخرى: " قلت لا رجوع هنا للقاعدة الأصولية إن كان يعني قاعدة الخاص والعام، ولكن يرجع إلى قاعدة فقهية، وهي أن الحكم إذا نفذ على مذهبٍ ما لا يُنقَض ولا يُرد، وذلك لمصلحة الأحكام ورفع التشاجر والخصام "[3].

يقول ابن تيمية (ت 728): " وأما كون هذا العمل واجبا أو مستحبا أو محرما فهذا من الأحكام الكلية التي ليس لأحد فيها حكم، إلا لله ورسوله" [4]، صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

1 رواه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، برقم 7352 ومسلم في كتاب الأقضية باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، برقم 1716

2 إدرار الشروق (4/ 50)

3 الفروق للقرافي (4/ 52)

4 مجموع فتاوى ابن تيمية (27/ 297)

الخاتمة

أحمد الله تعالى الذي يسّر وأعان فذلّل كل صَعب لإنجاز هذه الدراسة، ومع أنني لا أشك أنّ المقصود لم يتم، فحسبي أن أكون أسهمت في تقويم جانب من جوانب الفتوى الشرعية وتسديدها، فإن أكن أصبتُ في شيء من ذلك فإلى الله تعالى وحده، وما أخطأت فيه أو قصّرت دون توفيته أو تجاوَزت الحق فيه فمن نفسي العاجزة.

وقد ظهر من خلال هذه الجولات في هذا النوع من النظر الشرعي ما يمكن استدراكه على كثير من الاجتهادات الشرعية المتعلقة بالنظر المصلحي في الفتوى، سواء في تصوّرها أو في ضوابط تطبيقها، ولا غرو، فإن الفتوى الشرعية –خاصة في النوازل– صناعةٌ نقلية عقلية معقّدة التركيب متعدّدة المعارف دقيقة التناول.

كما تبيّن أنّ التصوِيب والاستدراك أمرٌ لازم في النظر الشرعي، لما يعتري العقول والنفوس مِن قصور وفتور، لأجل ذلك والله أعلم تكفّل الله تعالى ببَعث مَن يجدّد لهذه الأمّة دينَها كما جاء بذلك الخبر[1]، لينفوا عنها غلوّ الغالين وتقصير الجافين وتأويل المبطلين، لتبقى هذه الشريعةُ ما بقي أهلها حنيفيةً سَمحةً وسَطا، كما كان أهلها أمةً وسَطا.

هذا وقد تضمّنَت الدراسة جملةً من النتائج، أهمُّها عندي:

1- أن الفقهاء متفقون على محورية رعاية المصلحة في الأحكام الشرعية، إذا استثنينا الظاهرية الذين شاقّوا الجمهور وصرحوا بنفي رعايتها.

---

1 أعني حديث:" إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينه " رواه أبو داود في كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، برقم 4291. وصحّحه الحاكم في المستدرك (567/4) قال العجلوني: " قد اعتمد الأئمة هذا الحديث ". كشف الخفاء ومزيل الإلباس، لإسماعيل بن مُحَمَّد العجلوني، ت: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت 1420-2000 (1/ 276)

2- كما أنهم متفقون على أنّ المصلحة التي يلتفِت إليها الفقيه لا يكفي أن يتقبلها العقل، حتى يشهد باعتمادها شاهد من الشرع.

3- أن المصلحة في الشريعة الإسلامية تمتاز بربّانية المصدر وأنها تؤمّ خيري الدنيا والآخرة وتُوازن بين حاجة الجسد والروح، وتقدّم مصالح الآخرة عند التعارض، بينما تصدر المصلحة في الفلسفات الوضعية عن أنانيّة فردية غيرِ مهذّبة تَنطلِق من نظرة ماديّة عاجلة، حدودها الزمانيّة الحياةُ الدنيا، وحدودها الموضوعيّة الحاجات الجسَدية.

4- أن الاستدلال المصلحي – موضوع الدراسة- مع أنه يفتح للفقيه باباً واسِعا للنظر في أحكام النوازل، فهو مَهْيع خطير لا يحوم به إلا المتضلّعون من عُلوم الشريعة، ولوعُورة مسالكه وخطورة آثار الخطأ فيه رخَّص بعضُ العُلماء للمفتي في التوقّف فيه.

5- أنّ الغلو والاضطراب في استعمال القواعد والمبادئ المتعلقة بالمصلحة هو السبب الرئيس والمَثار الظاهر للغلط في الاستدلالات المصلحية، كالغلو في سد الذرائع والاحتياط، وكالاضطراب في مراعاة الخلاف وقاعدة التيسير.

6- في العلاقة بين النص والمصلحة ينبغي للمنصف أن يعلم:

1) أن (المصلحة) التي يتحدث عنها الفقهاء في مقابلة النص هي الداخلة تحت مقصد من مقاصد الشرع، لا أي منفعة تصفق لها الأهواء. بخلاف غيرهم من العابثين بالنصوص.

2) أن المقصود من (النص) الذي يلغي اعتبار (المصلحة) هو الصريحُ في دلالته على معناه النافي لاحتمال التأويل فيه باللسان العربي، مثل قول الله تعالى: {لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ} [النساء: 11].

3) أنه لا يتصوّر وجود مصلحة حقيقية داخلة تحت مقصد شرعي يعارضها نص صريح كهذا.

4) أن المصلحة في مرتبة الضرورة لا اختلاف في تقديمها على مقتضى الأدلّة، ولو نصّا.

5) يبقى الخلاف في المصلحة الحاجية، خاصة كانت أم عامّة هل تخصّص بها الظواهر؟ فالذي ترجّح للباحث صحّة تأويلها بها، لقطعية رعاية المصلحة في شريعتنا، ويضعُف ذلك في المصالح التحسينية، وقد توسّعت في الاستدلال لذلك من منهج الصحابة ومَن بعدهم من الأئمة وفروع المذاهب الفقهية المتبعة.

7- أن أشهر المثارات الذاتية للغلط في الاستدلال المصلحي ما يكون من الخلل في تصوّر الواقع بسبب التفرّد أو العجلة أو المؤثرات النفسية أو الخارجية، فعلى المستدل بالمصلحة أن يتوقّى لنفسه ويتحرّر من تلك المؤثرات، باستحضار خطورة الفتوى في دين الله، والاستعانة بالله تعالى في توفيقه لذلك التحرّر.

8- أنّ أهم ما يعصم من الغلط في الاستدلال المصلحي الاجتهادُ الجماعي، خاصة في النوازل المصلحية العظيمة الخطَر، لتعقّدها وتشابك المعارف المتعلقة بتمام تصوّرها، ولأنّ وجود المتأهّل المحيط بأطراف الشرع والواقع في عصرنا متعذّر أو متعسّر.

9- أنّ مِن أظهر مواضع التعجّل والتفرّد في الفتوى في عصرنا برامج الفتاوى المباشرة على القنوات التلفزية أو الإذاعية، حيث تأتي الأسئلة في أدقّ الأمور وأحدثها في مسائل الدماء والفروج وقضايا الحروب والاقتصاد والطبّ، مما يعمّ أثره ويعظم خطره، فيتعجّل المفتي أو يتفرّد بالنظر فيغلط.

10- أنّ تأثر المستدلّ بالرأي العام منه مشروع ومنه مذموم، وضابط ذلك مدَى تأثيره على تصوّره وحفظ ميزان المصالح والمفاسد لديه عن الاختلال والشطط.

11- أنّ أبرز مظاهر التأثير النفسي على المفتين في عصرنا في خصوص الاستدلالات المصلحية عقدةُ الانهزام أو الانبهار تجاه التفوّق الحضاري الغربي المادي والفكري، حتى ظهر ما سمّي بالأثر العلماني على بعض التحليلات الفقهية.

12- إغفال المآل المتوقَّع في حسبان المفتي بالترخيص في ما يؤول إلى فساد، أو المنع مما يؤول إلى صلاحٍ سبَبٌ في نفور الناس عن الاستفتاء والمفتِين، معتقِدين أن شريعة الله تأمر بالفساد أو تنهى عن الصلاح، وكفى بهذا سُبّة في جبين الشريعة.

13- أنّ بين التسهيل والتساهل فرقا، فالتسهيل -أو التيسير- مجاراةٌ لمقصود الشارع مع التزام بضوابط الشريعة ودراية بأحوال الناس وحاجتهم وواقعهم. بينما التساهل -أو التيسير غير المنضبط- تميّعٌ ينشأ عَن رِقّة في الدين وجرأةٍ على التلاعب بأحكامه، وأخطر ما في التساهل وَصمُ المنهج المنضبط بالتشدّد.

14- أنّ أخطر ما في التحوّط الزائد ظهور الشريعة بمظهر الشدّة والعنَت وغيابُ وَجه اليسر والسماحة فيها، مع أن ذلك أعظمُ وصف فيها، بشهادة قول النبي ﷺ: "بُعثت بحنيفيّة سَمحة". ولذلك فإنّه عند تساوي مقتضِيات الترخيص والعزم فأنسب شيء لأهل هذا العصر ترجيح التيسير والترخيص على مقابله، لواقع ضَعف تديُّن المسلمين مقابلَ ضغوط واقعهم الذي يعيشونَه تحت أحكام وضعيّة بعيدة عن رحمة شرائع الإسلام، فلا يُمنعون من الترخّص بحجة أن واقعهم لا تقرّه الشريعة، إذ لا ذنب لأجيال وُلدَت في واقع لم يمكنها تغييره.

15- أنّ في توهّم المصلحة في إظهار الخلاف وإفشائه للعامّة اعتقادًا بأن ذلك من مراعاة الخلاف، وأنّه مِن النزاهة والإنصاف، مخالَفةٌ لهدي الأعلام الأوّلين وتشويشاً على العامة المقلّدين.

16- أنّه لا ترادُف بين مصطلحي "مسائل الخلاف" و"مسائل الاجتهاد"، فإطلاق القول بأن "مسائل الخلاف" لا إنكار فيها بمعنى وجوب السكوت عن كل مخالِف في المسائل الفروعية خطأ بيّنٌ، يميّع الدين وينسف معالم الحقيقة، وإنما المقصود ترك الإنكار في "مسائل الاجتهاد"، كما بيّنه ابن القيم.

17- أنّ عَدَّ قول العالم زلّةً أهون مِن إلصاق قوله بالشريعة والاعتداد به في الخلاف، وفي قواعد الشرع العامّة غُنيةٌ في حالات الضرورة، فاتخاذ الخلاف حجةً وقولِ العالم بمجرّده دليلا آيل إلى اتباع الهوى، كما يقول الشاطبي.

18- أنّ قاعدة (حكم الحاكم يرفع الخلاف) من أشكل القواعد التطبيقية في عصرنا، فإسكات المخالف بها خلاف النصَفة، وما اختيار الحاكم -ولو مجتهدا- لقول مِن الأقوال إلا رأيا من الآراء، لا يرفع نزاعا ولا يُثبت إجماعا، وإنما استُثني من ذلك –في نظر الباحث- أمران من الناحية التطبيقية فحسب، هما: اختياراته المتصلة بالقضاء، واختياراته المتصلة بالمسائل العامّة، وذلك لما يُخشى في إظهار مخالفته فيهما من المفسدة العامة.

وأما التوصيات: فاثنتان:

أولاهما : تتعلق بالجانب النظري لهذا الموضوع: وهو أن ثمة مثارات ظهرت للباحث لا تقل أهمية عمّا اعتنَت الدراسة به، ضاق الوقت وحجم الرسالة عن الإلمام بها، لعل المشاريع القادمة كفيلة بدراستها، فأوصي بالعناية بها، وأهمّها:

- مثار فقه الأقليات الإسلامية في العالم، وما يحوم حوله من غلو في استعمال بعض القواعد المصلحية من قواعد التيسير والتلفيق واتباع الشاذ من الآراء.
- مثار الالتزام المطلق للفقه المحلي واختيارات المذهب السائد، ومحاربة الوافد بإطلاق، بدعوى مصلحة الأمن والاستقرار المجتمعي وتوحيد المرجعية.

ثانيتهما : تتعلق بالجانب العملي لهذا الموضوع في الفتاوى المعاصرة، وهي أنّ الواجب الاعتدال في استعمال هذا النظر، فإذا كان الإفراط فيه مذموما سواء كان بتجاوز القواعد الأصولية الضابطة له، أو كان بدعوى التحرر بالاستدلال المصلحي من العباءة الأصولية أصلا، فإن التفريط فيه بالتجافي عنه مُوقع للمفتي في الغلط وللمكلّفين في الحرج، كما أنه تهمة للماضين من المفتين المستندين إلى هذا النظر، وعلى رأسهم فقهاء الصحابة الذين استصلحوا " ولم يجاوزوا وضع الشرع ولا تعدَّوا حدودَه، فعلّمونا أن أحكام الله تعالى لا

تتناهى في الوقائع، وهي مع انتفاء النهاية عنها صادرةٌ عن قواعد مضبوطة " كما يقول الجويني في الغياثي، ودينُ الله تعالى وسط بين الغالي فيه والجافي عنه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

مصادر الرسالة

- القرآن الكريم.

مصادر الحديث والآثار والتخريج والتراجم:

1. الأدب المفرد، لمحمد بن إسماعيل البخاري، ت: مُحَمَّد ناصر الدين الألباني، دار الصديق، ط2، 1421-2000م
2. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، لمحمد ناصر الدين الألباني، ت: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2،1405 -1985م
3. الإصابة في تمييز الصحابة، ت: عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415-1995م
4. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، لعمر بن علي ابن الملقّن، ت:أحمد بن سليمان وأبي عبد الله مُحَمَّد بن سليمان، دار الهجرة، الرياض، ط1، 1425-2004م
5. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لأحمد بن علي بن حجر، ت: حسن ابن قطب، مؤسسة قرطبة، مصر، ط1، 1416-1995م
6. تمام المنة في التعليق على فقه السنة، لمحمد ناصر الدين الألباني، دار الراية، الرياض، ط4، 1417.
7. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتب المعارف، الرياض، ط1، 1415-1995م
8. سلسلة الأحاديث الضعيفة وأثرها السيء في الأمة، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1412-1992م
9. السنن الصغير، لأحمد بن الحسين للبيهقي، ت: عبد المعطي قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي، ط1، 1410-1989م
10. سنن ابن ماجه، لمحمد بن يزيد ابن ماجه القزويني، ت جماعة، دار الرسالة العالمية، بيروت، ط1، 1430-2009م
11. سنن أبي داود، لسليمان بن الأشعث السجستاني، ت: محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، دط، دت.

12. سنن الترمذي، لمحمد بن عيسى الترمذي، ت: بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1996م

13. سنن الدارقطني، لعلي بن عمر الدارقطني، ت جماعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1424-2004م

14. سنن الدارمي (مسند الدارمي)، لعبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، ت: حسين أسد، دار المغني، الرياض، ط1، 1421-2000م

15. السنن الكبرى، لأحمد بن الحسين البيهقي، ت: مُحَمَّد عطا، دار الكنتب العلمية، بيروت، ط3، 1424-2003م

16. السنن الكبرى، لأحمد بن شعيب النسائي، ت: حسن شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421-2001م.

17. سنن النسائي، (المجتبى من السنن) (السنن الصغرى) لأحمد بن شعيب، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1406-1986م

18. صحيح ابن حبان (الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان)، لعلي بن بلبان الفارسي، ت: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1408-1988م

19. صحيح ابن خزيمة، ت: مُحَمَّد الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1424-2003م

20. صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه)، مُحَمَّد بن إسماعيل البخاري، ت: مُحَمَّد زهير الناصر، دار طوق النجاة، بإضافة ترقيم مُحَمَّد عبد الباقي، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، ط: الأولى، 1422هـ

21. صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ) لمسلم بن الحجاج النيسابوري، ت:مُحَمَّد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1412-1991م

22. الفتح المبين في طبقات الأصوليين، لعبد الله المراغي، نشر مُحَمَّدأمين دمج وشركاه، بيروت، د 2، 1394-1974م

23. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لعلي بن أبي بكر الهيثمي، ت: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، دط، 1414-1994م

24. المدخل إلى السنن الكبرى، لأحمد بن الحسين البيهقي، ت: مُحَمَّد الأعظمي، دار الخلفاء، الكويت، دط، دت.

25. المستدرك على الصحيحين، لمحمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، مع تقريرات الذهبي والعراقي ت: مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411-1990م

26. مسند الإمام أحمد بن حنبل، ت: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط:1، 1421-2001 م،

27. المغني عن حمل الأسفار، لزين الدين عبد الرحيم العراقي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1426 - 2005 م

28. المهذب في اختصار السنن الكبرى للبيهقي، اختصره شمس الدين الذهبي، ت: دار المشكاة للبحث العلمي، دار الوطن، الرياض، ط1، 1422-2002م

29. الموطأ، للإمام مالك بن أنس، برواية يحي بن يحي الليثي، ت: كلال علي، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 1430-2009م

30. نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية للزيلعي، ت: مُحَمَّد عوامة، مؤسسة الريان، بيروت، ط1، 1418-1997م.

المصادر الفقهية والأصولية وما اتصل بها:

1. أبحاث في الميدان لأحمد الريسوني، دار الكلمة، القاهرة، ط1، 1431-2010م

2. أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، الرياض، ط3، 1428-2007

3. إبطال الحيل، لعبيد الله ابن بطة العقيلي المكتب الإسلامي، ط2، 1403-1983م

4. ابن حنبل حياته عصره آراؤه الفقهية، لمحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، دط(ص 354)

5. الإبهاج في شرح المنهاج، لتقيّ الدين علي السبكي وولدِه تاج الدين عبد الوهاب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 1416هـ - 1995 م

6. أبو حنيفة حياته عصره آراؤه الفقهية، لمحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ط2، 1947م

7. آثار الإمام مُحَمَّد البشير الإبراهيمي، ت: أحمد طالب الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1997

8. آثار الشيخ مُحَمَّد الأمين الشنقيطي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط1، 1426م

9. إجابة السائل شرح بغية الآمل، لمحمد بن إسماعيل الصنعاني، ت: حسين السياغي وحسن الاهدل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1408-1988م

10. الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي لخالد حسين الخالد، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، ط1، 1430-2009م

11. الاجتهاد الجماعي وتطبيقاته المعاصرة، لنصر محمود الكرنز، رسالة ماجستير مقدمة إلى الجامعة الإسلامية بغزة، 1429- 2008م

12. الاجتهاد المقاصدي حقيقته تاريخه حجيته،، لنور الدين الخادمي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1431–2010م

13. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ليوسف القرضاوي، دار القلم، الكويت، ط1، 1417-1997م

14. الأجوبة النافعة عن المسائل الواقعة لهيثم بن جواد الحداد، دار ابن الجوزي، الدمام، ط2، 1420-2000م

15. الاحتياط وآثاره في العبادات، للشمري، إصدار كلية التربية جامعة الملك سعود.

16. أحكام الإجهاض في الفقه الإسلامي لإبراهيم رحيّم، صادر عن محلة الحكمة العدد 13، بريطانيا، ط 1، 1423-2002م

17. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لأبي الفتح ابن دقيق العيد، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت

18. أحكام القرآن لأحمد بن علي الجصاص، ت: مُحَمَّد قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1412-1992م

19.أحكام القرآن لمحمد بن عبد الله ابن العربي المعافري، ت: مُحَمَّد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424-2003 م

20.الإحكام في أصول الأحكام لعلي بن أبي علي الآمدي، ت: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت.

21.الإحكام في أصول الأحكام لعلي بن أحمد ابن حزم، ت: أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت

22.الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، لأحمد بن إدريس القرافي، ت: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر، بيروت، 1416-1995م

23.إحياء علوم الدين لمحمد بن مُحَمَّد الغزالي، دار المعرفة، بيروت، دط، 1402-1982م

24.الأخلاق والسير، لعلي بن أحمد ابن حزم الأندلسي، ت: إيقار رياض، دار ابن حزم، بيروت، ط3، 1430-2009م

25.آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، لأبي زكريا محيي الدين النووي، ت: بسام الجابي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1408 -1988م

26.أدب المفتي والمستفتي لعثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، ت: موفق بن عبد الله، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1407-1986م

27.إدرار الشروق على أنواء البروق لقاسم بن عبد الله ابن الشاط، مطبوع بهامش الفروق للقرافي

28.إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، لأحمد بن مُحَمَّد القسطلاني، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، ط7، 1323

29.إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي الشوكاني، ت: أحمد عناية، دمشق، دار الكتاب العربي، ط:1، 1419هـ - 1999م

30.الأزمة المالية العالمية هل نجد لها في الإسلام حلاّ؟ رفيق يونس المصري، دار القلم، دمشق، ط1، 1431-2010م

31.أساس القياس، لأبي حامد مُحَمَّد الغزالي، ت: فهد السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض، 1413-1993

32.الاستخراج لأحكام الخراج، لعبد الرحمن بن أحمد ابن رجب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405-1985م

33.الاستدلال الخاطئ بالقرآن والسنة على قضايا الحرية لإبراهيم الحقيل، مركز البيان للبحوث والدراسات، الرياض، ط 1، 1434

34.الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية، لمصطفى أحمد الزرقا، دت، دط، دار القلم، دمشق.

35.الإشارة في أصول الفقه لسليمان بن خلف بن سعد الباجي، ت: مُحَمَّد حسن مُحَمَّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424-2003 م

36.الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، لزين الدين بن إبراهيم ابن نجيم، ت: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419-1999م

37.الأشباه والنظائر لعبد الوهاب بن علي السبكي، ت: عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411-1991م

38. الأشباه والنظائر، لعبد الرحمن بن الكمال السيوطي، خالد أبو سليمان، دار الفكر، بيروت، ط3، د ت

39.الإشراف على نكت مسائل الخلاف، للقاضي عبد الوهاب بن علي البغدادي ت: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ط1، 1420هـ - 1999م،

40.الإصابة في تمييز الصحابة، لأحمد بن علي ابن حجر، ت: علي عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415

41.الأصل الجامع في إيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع لسيدي حسن السيناوني (من علماء الزيتونة) مطبعة النهضة، تونس،

42.أصول البزدوي مع كشف الأشرار لعبد العزيز بن أحمد البخاري، الفاروق الحديثة، القاهرة، ط2، 1416-1995م

43.أصول الفقه الإسلامي لمحمد شلبي، الدار الجامعية، بيروت، د ت

44.أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لمحمد الأمين بن مُحَمَّد الشنقيطي، دار الفكر، بيروت، 1415– 1995م

45.اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات الأفعال لعبد الرحمن السنوسي، دار ابن الجوزي، الرياض، ط1، 1424

46.اعتبار مآلات الأفعال لوليد الحسين، دار التدمرية، الرياض، ط2، 1430-2009م

47.الاعتصام لإبراهيم بن موسى الشاطبي، دار ابن حزم، ط1، 1433-2012م (ص325)

48.أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري لحمد بن مُحَمَّد الخطّابي، ت: مُحَمَّد بن سعد آل سعود، مركز إحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 1409-1988م

49.الإعلام بنوازل الأحكام وقطر من سير الحكام، لأبي الأصبغ عيسى بن سهل الغرناطي، ت: يحي مراد، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1428-2007م

50.إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، لمحمد بن أبي بكر ابن القيم ت: مُحَمَّد الفقي، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1395-1975م

51.الاقتضاب في غريب الموطأ وإعرابه على الأبواب، مُحَمَّد بن عبد الحق اليفربي، ت: عبد الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان ط1، 2001م

52.الإقناع في مسائل الإجماع، لعلي بن مُحَمَّد ابن القطان الفاسي، ت: فاروق حمادة، دار القلم، دمشق، ط1، 1424-2003م.

53.الأم، للإمام مُحَمَّد بن إدريس الشافعي، ت: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء المنصورة، ط1، 1422-2001م

54.الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف لأحمد بن عبد الرحيم الدهلوي، ت: عبد الفتاح أبو غدة، دار النفائس، بيروت، ط2، 1398-1978م

55.أنوار التنزيل وأسرار التأويل، لعبد الله ين عمر البيضاوي، ت: مُحَمَّد المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دط، د ت

56.الأوسطفي السنن والإجماع والاختلاف، لمحمد بن إبراهيم ابن المنذر، ت: أبو حماد حنيف، دار طيبة، الرياض، ط1، 1405-1985م

57. إيصال السالك في أصول الإمام مالك لسيدي مُحَمَّد بن يحيى الولاتي. ت: محند أوإيدير مشنان. جار الإمام مالك. الجزائر. ط1. 1427-2006م

58. الباعث الحثيث إلى اختصار علوم الحديث لإسماعيل بن كثير، ت: ماهر الفحل، دار الميمان، الرياض، ط1، 1434-2013م

59. البحر المحيطفي أصول الفقه لبدر الدين بن بهادر الزركشي، دار الكتبي، ط1، 1414-1994م

60. البحر المحيطفي التفسير، لأبي حيان مُحَمَّد بن يوسف الأندلسي، ت: صدقي جميل، دار الفكر، بيروت، 1420

61. بحوث مقارنة في الفقه لإسلامي وأصوله لفتحي الدريني، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، ط2، 1429-2008م

62. بداية المجتهد ونهاية المقتصد لأبي الوليد مُحَمَّد بن أحمد ابن رشد، ت: خالد العطار، دار الفكر، 1415-1995م (7/1)

63. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين الكاساني، دار الكتب العلمية، ط2، 1406-1986م،

64. بدائع الفوائد، لمحمد بن أبي بكر ابن القيم، دار الكتاب العربي، بيروت.

65. البعد الزماني والمكاني وأثرهما في الفتوى، ليوسف بلمهدي، مؤسسة العصر للمنشورات الإسلامية، الجزائر، ط2، 1424-2003م

66. البهجة في شرح التحفة لعلي بن عبد السلام التسولي، ت: مُحَمَّد شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419-1998م

67. بيان الدليل على بطلان التحليل، لأحمد ابن تيمية، ت: حمدي السلفي، المكتب الإسلامي، بيروت، دت، دط

68. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، لشمس الدين أبي الثناء الأصفهاني، ت: مُحَمَّد بقا، دار المدني، السعودية، ط1، 1406-1986

69. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، ت مُحَمَّد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1408-1988م (15/ 360)،

70. التاج والإكليل لمحمد بن يوسف الغرناطي المواق، دار الكتب العلمية، ط1، 1416-1994م

71. تاريخ الفقه الإسلامي لعمر الأشقر، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1402-1982

72. تبصرة الحكّام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، لإبراهيم بن مُحَمَّد ابن فرحون المالكي، ت: جمال مرعشلي، دار عالم الكتب، الرياض، 1423-2003م

73. تَبيِين الحقائق شرح كنز الدقائق لعثمان بن علي الزيلعي، المطبعة الكبرى الأميرية "بولاق"، القاهرة، ط1، 1313

74. التحبير شرح التحرير لعلي بن سليمان المرداوي، ت: عبد الرحمن الجبرين، دار الرشد، الرياض، ط1، 1421-2000م

75. التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن مُحَمَّد ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م

76. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، لعبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، دار الكتب العلمية، ط1، 1410-1990م

77. تحفة المحتاج في شرح المنهاج مع حواشي الشرواني والعبادي، مطبعة مصطفى مُحَمَّد، القاهرة، دت، دط

78. التحقيق والبيان شرح البرهان من أصول الفقه، لعلي الأبياري، ت: علي بسام، دار الضياء، الكويت، ط:1، 1434-2013

79. تخريج الفروع على الأصول، لمحمود بن أحمد الزنجاني، ت: مُحَمَّد صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1402-1982م

80. التخريج عند الفقهاء والأصوليين ليعقوب الباحسين، مكتبة الرشد، الرياض، د ط، 1414

81. تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية عند الأصوليين، لخليفة بابكر الحسن، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1413-1993

82. تدريب الراوي شرح تقريب النواوي، لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ت: نظر الفاريابي، مكتبة الكوثر، الرياض، ط2، 1415

83. تذكرة الموضوعات، لمحمد طاهر الهندي الفَتَّنِي، إدارة الطباعة المنيرية، ط1، 1343

84. ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، لعياض بن موسى السبتي، ت مُحَمَّد الطبخي، وزارة الأوقاف، المغرب، ط2، 1403-1983م

85. التسليم للنص الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة، لفهد بن صالح العجلان، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط2، 1436-2015م

86. التسهيل لعلوم التنزيل لأبي القاسم مُحَمَّد ابن جزي الغرناطي، ت: عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط1، 1416

87. تشنيف المسامع بشرح جمع الجوامع لبدر الدين الزركشي، ت: أبي عمرو الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420-2000م

88. تعريف أهل الإسلام بأن نقل العضو حرام، لعبد الله بن مُحَمَّد الغماري، ت: صفوت أحمد، مكتبة القاهرة، 1418-1997م

89. تعليل الأحكام، لمحمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1401-1981م

90. تعليم البنات بالمملكة العربية السعودية لعبد الملك بن دهيش، بحث مقدم لمؤتمر المملكة العربية السعودية لمائة عام، مكة المكرمة، ط1، 1419-1999م

91. تغير الفتوى في الفقه الإسلامي، لعبد الحكيم الرميلي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2016م،

92. تفسير ابن عرفة، لمحمد بن مُحَمَّد بن عرفة الورغمي، ت: جلال الأسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2008م .

93. تفسير المنار، لمحمد رشيد رضا، دار المنار، القاهرة، ط2، 1366-1947م.

94. تقريب الوصول إلي علم الأصول لمحمد بن أحمد ابن جزي الغرناطي، ت: مُحَمَّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424-2003م

95. التقرير والتحبير شرح على تحرير ابن الهمام، لابن أمير الحاج، ت عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419-1999م

96. تكوين المفكر، لبكّار، دار السلام، القاهرة، ط2، 1431-2010م

97. التلخيص في أصول الفقه لعبد الملك بن عبد الله الجويني، ت عبد الله النبالي وبشير العمري، دار البشائر الإشلامية، بيروت، ط1، 1417-1996م

98. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ليوسف بن عبد الله ابن عبد البر، ت جماعة، وزراة الأوقاف، المغرب، 1387-1967م (3/ 125)

99. تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية لمحمد بن علي المكي، مطبوع بحاشية الفروق للقرافي.

100. التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، لخليل بن إسحق الجندي، ت: أحمد نجيب، مركز نجيبويه، القاهرة، ط1، 1429-2008م

101. تيسير التحرير لمحمد أمين بن محمود البخاري أمير بادشاه، تصوير دار الكتب العلمية، بيروت (عن طبعة البابي الْحَلَبِي)، 1417- 1996م

102. التيسير بشرح الجامع الصغير، لعبد الرؤوف المناوي، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض ط3، 1408-1988م

103. التيسير في الفتوى لعبد الرزاق الكندي، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، ط1، 1429-2008م

104. التيسير في القراءات السبع، لأبي عمرو الداني، ت: اوتو تريزل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1404هـ- 1984م

105. جامع البيان عن تأويل آي القرآن لمحمد بن جرير الطبري، ت: عبد الله التركي، دار هجر، القاهرة، ط1، 1422-2001

106. جامع العلوم والحكم لابن رجب، ت: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1419-1999م

107. جامع بيان العلم وفضله لأبي عمر ابن عبد البر، ت: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، السعودية،ط1، 1414 هـ - 1994 م

108. الجامع في القواعد والضوابطوالمقاصد الفقهية للنوازل والقضايا والعاصرة لمحمد نعيم الساعي، دار السلام، القاهرة، ط1، 1432-2011م

109. الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله مُحَمَّد القرطبي، ت: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، ط1، 1434-2013م

110. الجرح والتعديل، لجمال الدين القاسمي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1399-1979م

111. جزيرة العرب في القرن العشرين، لحافظ وهبة، دار الآفاق العربية، ط3، دت

112. جمهرة اللغة، لأبي بكر مُحَمَّد ابن دريد، ت: رمزي بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987م

113. الجواهر الثمينة في أدلة عالم المدينة لحسن المشاط. ت: عبد الوهاب أبو سليمان. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ط2. 1411-1990م

114. الجواهر الحسان في تفسير القرآن لعبد الرحمن بن مُحَمَّد الثعالبي، ت: علي معوض وعادل عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418-1997م

115. حاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع، دار الكتب العلمية، د ط.

116. حجة الله البالغة، لأحمد ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي، ت: السيد سابق، دار الجيل، بيروت، ط1، 1426-2005م

117. الحدود في الأصول، لأبي الوليد الباجي، ت: نزيه حماد، نشر مؤسسة الزعبي، بيروت ط:1، 1973م

118. الحركة الأدبية في المملكة العربية السعودية لبكري الشيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت، 1972م

119. حقوق الإنسان محورُ مقاصد الشريعة، لأحمد الريسوني ومُحَمَّد الزحيلي ومُحَمَّد شبير، وزارة الأوقاف، قطر، ط1، 1422-2003م

120. حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، لعبد الرحيم بن صمايل السلمي، مركز تأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط1، 1430-2009م

121. حكم الإسلام في شهادات الاستثمار وصناديق التوفير وودائع البنوك، عبد الرحمن بن صبحي زعيتر، دار الحسن، عمّان، ط1، 1413-1992م

122. حل العُقد والعقَل مِن مختصر منتهى السول والأمل، للشريف الأستراباذي، ت: علي باروم (من مبحث العام إلى الأخير)، جامعة أم القرى، 1422-2001م.

123. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، دار الفكر، بيروت، دط، 1416-1996م

124. حوار هادئ مع مُحَمَّد الغزالي، لسلمان بن فهد العودة، ط1، 1409

125. الخراج لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم، ت: طه سعد وسعد مُحَمَّد، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، دط، دت

126. الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية لمحمد العربي القروي، دار الكتب العلمية، بيروت. د ط

127. الداء والدواء، لمحمد بن أبي بكر ابن القيم، ت: علي بن حسن الحلبي، دار ابن الحوزي، الرياض، ط1، 1429

128. دراسات في الرأي العام مقاربة سياسية، لحامد عبد الماجد قويسي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 1424-2003م

129. دفاع عن الشريعة، لعلال الفاسي، مراجعة: المختار باقة، مؤسسة علال الفاسي، ط5، 2010م

130. دلائل الإعجاز، لعبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، ت: محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط3، 1413-1993م

131. الذخيرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، ت: مُحَمَّد حجي،دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994م

132. ذم الهوى لأبي الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي، ت: خالد عبد اللطيف العلمي، دار الكتاب العربي، ط1، 1418-1998م

133. الرأي العام والعلاقات العامة لغازي ربابعة، دار البشير، عمّان، دط، 1408-1988م

134. رحلة الحج إلى بيت الله الحرام، ضمن آثار الشيخ مُحَمَّد الأمين الشنقيطي، إشراف بكر بن عبد الله أبوزيد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط1، 1426

135. رد المحتار على الدر المختار، لمحمد أمين ابن عابدين الحنفي، دار الفكر، بيروت، ط2، 1412- 1992م

136. الرد المفحم على من خالف العلماء وتشدد وتعصّب وألزم المرأة أن تستر وجهها وكفيها وأوجب ولم يقنع بقولهم إنه سنة ومستحب، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتبة الإسلامية، عمّان، ط1، 1421

137. الرسالة، لمحمد بن إدريس الشافعي، ت: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط1، 1358-1940م

138. رسالة في الشاي والقهوة والدخان، لجمال الدين القاسمي، ط 1، دمشق، 1423.

139. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب لتاج الدين عبد الوهاب السبكي، ت: علي معوض وعادل عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1419-1999

140. رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، لحسين بن علي الشوشاوي الرجراجي، ت: أحمد السراح، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1425-2004م

141. روضة الطالبين وعمدة المفتين، ليحيى بن شرف النووي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1412-1993م

142. روضة الناظر وجنة المناظر، لعبد الله بن أحمد بن قدامة، ت: شعبان إسماعيل، مؤسسة الريان، بيروت، ط1، 1419-1998م

143. زاد المسير في علم التفسير لعبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، ت: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، ط1، 1422

144. زاد المعاد في هدي خير العباد، ت: شعيب الأرناؤوطوعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1418-1998

145. زواج المسيار حقيقته وحكمه، ليوسف القرضاوي، منشور في موقع الشيخ [https://www.al-qaradawi.net/node/5080]

146. زواج المسيار، دراسة فقهية واجتماعية نقدية، لعبد الملك بن يوسف المطلق، دار ابن لعبون، الرياض، دط، دت.

147. سبل السلام شرح بلوغ المرام لمحمد بن إسماعيل الصنعاني، ت: خليل شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1416-1996

148. سد الذرائع عند شيخ الإسلام ابن تيمية لإبراهيم المهنّا، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1424-2004م

149. سد الذرائع في الشريعة الإسلامية لمحمد هشام البرهاني، دار الفكر، دمشق، ط1، 1406-1985م

150. السلفيون وقضية فلسطين في واقعنا المعاصر، لمشهور بن حسن آل سلمان، مركز بيت المقدس للدراسات التوثيقية، ط1، 1423-2002م

151. سير أعلام النبلاء، لمحمد بن أحمد الذهبي، ت: جماعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1405-1985م

152. شجرة المعارف والأحوال لابن عبد السلام، ت: أحمد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423-2003م

153. شذا العرف في فن الصرف، لأحمد الحملاوي، ت: مصطفى عبد العليم، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1422- 2001م

154. شرح التسهيل، لمحمد بن عبد الله ابن مالك الجياني، ت: عبد الرحمن السيد، ومُحَمَّد المختون، هجر، ط1، 1410- 1990م

155. شرح التلويح في كشف حقائق التنقيح لسعد الدين التفتازاني، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت.

156. شرح الزرقاني على مختصر خليل، ت: عبد السلام أمين، دار الكتب العليمة، بيروت، ط1، 1422-2002م

157. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، ت: طه سعد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1424-2003م

158. شرح الزركشي على مختصر الخرقي، لمحمد بن عبد الله الزركشي، ت: عبد الله الجبرين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1413-1993م

159. شرح الشافية، لعثمان بن عمر ابن الحاجب (103/1) ت: حسن العثمان، المكتبة المكية، مكة، ط: 1، 1415هـ 1995م،

160. شرح الكافية الشافية، لمحمد بن عبد الله ابن مالك الجياني، ت: عبد المنعم هريدي، جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي ،كلية الشريعة والدراسات الإسلامية مكة المكرمة، ط:1،دت

161. الشرح الكبير، لأحمد الدردير، مع حاشية مُحَمَّد بن عرفة الدسوقي، دار إحياء التراث الكتب العربية، بيروت، دط، دت.

162. شرح الكوكب المنير لابن النجار، ت مُحَمَّد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، 1413-1993م

163. شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب لأحمد بن علي المنجور، ت: مُحَمَّد الشيخ الأمين، دار عبد الله الشنقيطي، دط، دت

164. شرح النووي على صحيح مسلم، ليحيى بن شرف النووي، المطبعة المصرية بالأزهر، القاهرة، ط1، 1347-1927م

165. شرح تنقيح الفصول، لأحمد بن إدريس القرافي، ت: طه سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1393-1973م

166. شرح صحيح البخارى لأبي الحسن ابن بطال المالكي، ت: ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض ط2، 1423- 2003م

167. شرح علل الترمذي لابن رجب الحنبلي، ت: همام سعيد، مكتبة المنار، الزرقاء الأردن، ط1، 1407-1987م

168. شرح كتاب إيساغوجي في علم المنطق لحسام الدين الكاتي، ت: سعيد فودة، دار الفتح، عمّان، ط1، 1424-2013

169. شرح مختصر الروضة لنجم الدين سليمان الطوفي، ت: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط2، 1419

170. شرح مختصر المنتهى، لعضد الدين عبد الرحمن الإيجي، ت: مُحَمَّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424-2004م

171. شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل، لمحمد عليش، دار الفكر، بيروت/ ط1، 1404-1984م

172. شريعة الإسلام صالحة التطبيق في كل زمان ومكان، ليوسف القرضاوي، دار الصحوة للنشر، القاهرة، ط3، 1993

173. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدَر والحكمة والتعليل، لمحمد بن أبي بكر ابن القيم، ت: حسن عبدالله، دار التراث، القاهرة، دط، دت

174. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل لمحمد بن مُحَمَّد الغزالي، ت: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد ط1، 1390-1971م

175. الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، لأبي الحسن علي الندوي، دار القلم، الكويت، ط4، 1403-1983م

176. صفة الفتوى والمفتي والمستفتي لأحمد بن حمدان الحراني، ت: مُحَمَّد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1397

177. صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة، لقطب الريسوني، ابن حزم، بيروت، ط1، 1435-2014م

178. الضروري في أصول الفقه لأبي الوليد مُحَمَّد ابن رشد، ت: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994م

179. ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية، لعبد الرزاق وورقية، دار لبنان، دط. دت.

180. الضوابط الشرعية لوقف العمل بنصوص القرآن والسنة، لعزّت الجرحي دار التدمرية، الرياض، ط1، 1431-2010م

181. ضوابط المصلحة، لمحمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1973م.

182. ضوابط تيسير الفتوى والرد على المتساهلين فيها لمحمد سعد اليوبي، دار ابن الجوزي، الدمام، ط1، 1426

183. ضوابط معاملة الحاكم عند أهل السنة والجماعة وأثرها على الأمة، لخالد الظفيري، عمادة البحث العلمي في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط1، 1430- 2009م

184. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم نايف الحمد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط1، 1428

185. عقود الجمان في جواز تعليم الكتابة للنسوان، لشمس الحق العظيم آبادي، راجعها مُحَمَّد ابن مانع، نشر المكتب الإسلامي، دمشق، ط1، 1381-1961

186. علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، لعبد الله بن بية، محاضرة ألقيَت في مكة ربيع الأول 1427، ونشرتها مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 2006م

187. العِلل المتناهية في الأحاديث الواهية، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي، ت: إرشاد الحق الأثري، مإدارة العلوم الأثرية، باكستان، ط2، 1401هـ/1981م،

188. علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف، الدار المتحدة، دمشق، ط16، 1992م

189. علم النفس الإسلامي لمعروف زريق، دار المعرفة، دمشق، 1408-1989م

190. العلمنة من الداخل، للبشير عصام المراكشي مركز تفكّر، ط1، 1436-2015م

191. غذاء الألباب شرح منظومة الآداب لمحمد بن أحمد السفاريني، ت مُحَمَّد الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417-1996م

192. غريب الحديث لأبي سليمان الخطابي، ت: عبد الكريم الغرباوي، دار الفكر، دمشق، 1402- 1982م (ص 354)

193. غمرات الأصول، لمشاري بن سعد الشثري، مركز البيان للبحوث والدراسات، ط2، 1436

194. غياث الأمَم في التِياث الظلَم، لعبد الملك الجويني، ت: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط2، 1401هـ

195. الغيث الهامع شرح جمع الجوامع لولي الدين أحمد بن عبد الرحيم العراقي، ت: مُحَمَّد تامر حجازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1425هـ - 2004م

196. فتاوى الإمام الشاطبي، ت: مُحَمَّد أبو الأجفان. تونس. ط2. 1406- 1985م

197. الفتاوى الشاذة معاييرها وتطبيقاتها وأسبابها، ليوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2010م

198. فتاوى الشيخ أحمد حماني، جمع: مصطفى صابر، عالم المعرفة، الجزائر، 2015م

199. فتاوى الشيخ الألباني ومقارنتها بفتاوى العلماء، لعكاشة عبد المنان الطيبي، دار التراث الإسلامي، القاهرة، ط1، 1414-1994م

200. فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء الإدارة العامة للطبع، الرياض.

201. الفتاوى لمحمود شلتوت، دار الشروق، القاهرة، ط18، 1421-2001م

202. فتاوى معاصرة، ليوسف القرضاوي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1424-2003م

203. فتاوى ورسائل الشيخ مُحَمَّد بن إبراهيم آل الشيخ، ت: مُحَمَّد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ط1، 1399

204. فتاوى ومسائل ابن الصلاح، لعثمان بن عمرو، ت: عبد المعطي قلعجي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1406-1986م

205. فتاوى يسألونك، لحسام الدين عفَانة، مكتبة دنديس، الخليل، فلسطين، ط1، 1428-2008م

206. فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، لمحمد أحمد عليش، دار المعرفة، بيروت، دط، دت

207. فتح الغفار بشرح المنار لزين الدين ابن نجيم الحنفي، ت:محمود أبو دقيقة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر 1355 – 1935م،

208. فتح القدير للعاجز الفقير لمحمد بن عبد الواحد ابن الهمام الحنفي، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، 1316

209. فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب (حاشية الجمل)، لسليمان بن عمر الأزهري، دار الفكر، دط، دت.

210. الفتوى بين الماضي والحاضر ليوسف القرضاوي، دار البعث، قسنطينة، دط، 1405-1985م

211. الفتيا ومناهج الإفتاء، لمحمد سليمان الأشقر، مكتبة المنار، الكويت، ط1، 1396-1976م

212. الفرق بين النصيحة والتعيير لابن رجب، ت: علي حسن عبد الحميد، دار عمار، عمان، ط2، 1409- 1988م

213. الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري، ت: مُحَمَّد سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، دط. دت.

214. أنوار البروق في أنواء الفروق (الفروق)، لأحمد بن إدريس القرافي –ومعه حاشية قاسم ابن الشاط وتهذيب الفروق لمحمد بن علي بن الحسين-، عالم الكتب، بيروت، دط، دت

215. فصول البدائع في أصول الشرائع لمحمد بن حمزة الفَنَري الرومي، ت: مُحَمَّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، ط1، 1427-2006م

216. فضائل القرآن، للقاسم بن سلام، ت: مروان العطية، وغيره، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، ط1، 1415-1995م

217. فقه الثورة مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي، لأحمد الريسوني، دار الكلمة، القاهرة، ط1، 1434-2013

218. الفقيه والمتفقه، أبو بكر أحمد الخطيب البغدادي، ت: عادل العزازي، دار ابن الجوزي، السعودية، ط: 1، 1421-2001

219. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي لمحمد بن الحسن الحجوي الفاسي، ت: أيمن شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416- 1995م

220. فوائد البنوك هي الربا الحرام، يوسف القرضاوي، دار الصحوة، القاهرة، 6 3، 1415-1994م

221. الفوائد الجسام على قواعد العز بن عبد السلام، لعمر بن رسلان البلقيني، ت: مُحَمَّد منيار، وزارة الأوقاف القطرية، ط: 1، 2013/1434م.

222. في مهَب المعركة، لمالك بن نبي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط3، 1983م، إعادة 1423-2002م

223. فيض القدير شرح الجامع الصغير، لعبد الرؤوف المناوي، ت: جماعة، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1391 – 1972م

224. قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، لمحمود عثمان، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1419-1996م

225. القبَس في شرح موطأ مالك بن أنس لمحمد بن عبد الله ابن العربي المعافري، ت: مُحَمَّد ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1992

226. القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، لأبي بكر بن العربي المعافري المالكي، ت: مُحَمَّد ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، ط:1، 1412- 1992م

227. القراءات وأثرها في التفسير والأحكام، لمحمد بن عمر بازمول، دار الهجرة، الرياض، ط1، 1417-1996م.

228. القراءة الشاذة عند الأصوليين وأثرها في اختلاف الفقهاء، لمحمود صلاح مُحَمَّد فروخ، كلية الشريعة في غزة سنة 1431-2010م

229. القرائن وأثرها في فهم الخطاب الشرعي، لمختار حمحامي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1430-2009م.

230. قواطع الأدلة، لأبي المظفر منصور بن مُحَمَّد السمعاني، ت: مُحَمَّد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418-1997م

231. قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، لعبد العزيز بن عبد السلام ت: نزيه حماد وعثمان ضميرية، دار القلم، دمشق، ط4، 1431-2010م

232. قواعد الفقه، لمحمد بن مُحَمَّد بن أحمد المقري، ت مُحَمَّد الدردابي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1435-2014م

233. قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، لمحمد بن علي أبي طالب المكي، ت: محمود الرضواني، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط1، 1422-2001م.

234. قوت المغتذي على جامع الترمذي، لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ت: ناصر الغريبي، طبعة جامعة أم القرى، مكة المكرمة

235. كتاب الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلّام، ت: مُحَمَّد خليل هراس، دار الفكر، بيروت، دت

236. كتب ورسائل عبد المحسن بن حمد البدر، دار التوحيد للنشر، الرياض، ط1، 1428

237. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، لمحمد علي التهانوي، ت: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996

238. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، لأبي القاسم محمود بن عمرو الزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407

239. كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب، لإبراهيم ابن فرحون، ت: حمزة أبو فارس وعبد السلام الشريف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1990م

240. الكليات لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي، ت: عدنان درويش ومُحَمَّد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1419- 1998م

241. اللباب في علوم الكتاب لعمر بن علي ابن عادل الدمشقي، ت: عادل عبد الموجود، علي معوّض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1419،1-1998م

242. لطائف الإشارات لعبد الكريم بن هوازن القشيري، ت: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط3، 2000م

243. المأزق العالمي للديمقراطية بلوغ نقطة التحوّل، لعصام فاهم العامري، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط1، 2016م.

244. مالك حياته عصره آراؤه الفقهية، لمحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1952م

245. المبالغة في التيسير الفقهي، لخالد المزيني، مركز التأصيل، جدة، ط2، 1436-2015م

246. المبسوط، لمحمد بن أحمد السرخسي، ت: جماعة، دار المعرفة، بيروت، دط، دت

247. المتواري على تراجم أبواب البخاري لأحمد بن مُحَمَّد ابن المنيّر الإسكندراني، ت: صلاح الدين مقبول، مكتبة المعلا، الكويت، ط1، 1407-1987م

248. مجالس التذكير من حديث البشير النذير للإمام عبد الحميد ابن باديس، دار البعث، قسنطينة،، ط1، 1403- 1983م

249. مجموع الفوائد واقتناص الأوابد لعبد الرحمن السعدي. دار ابن الجوزي، الرياض، 2003م

250. المجموع شرح المهذب للشيرازي، ليحيى بن شرف النووي، تصحيح لجنة من العلماء، دار الطباعة المنيرية، القاهرة، دط، دت.

251. مجموع فتاوى أحمد ابن تيمية، لعبد الرحمن بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1416- 1995م

252. مجموع فتاوى ومقالات متنوعة لعبد العزيز ابن باز، جمع مُحَمَّد الشويعر، دار القاسم، الرياض، ط1، 1420

253. مجموعة بحوث فقهية، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1402-1982م

254. محاضرات في مقاصد الشريعة لأحمد الريسوني، دار الكلمة، القاهرة، ط3، 1435-2014م،

255. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لعبد الحق ابن عطية الأندلسي، ت: عبد السلام عبد الشافي،: دار الكتب العلمية، بيروت،ط1، 1422

256. المحصول في علم أصول الفقه لمحمد بن عمر الرازي، ت: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1412-1992م

257. المحيط البرهاني لبرهان الدين محمود ابن مازة البخاري ت: عبد الكريم الجندي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1. 1424-2004م

258. مختصر منتهى السول والأمل في علمي الأصول الجدل، لعمرو بن عثمان ابن الحاجب، ت: نذير حمادو، دار ابن حزم، ط1، 1427-2006م

259. المدخل الفقهي العام، لمصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق، ط1، 1418-1998م

260. مدخل إلى الاتصال والرأي العام لعاطف عبيد، دار الفكر العربي، ط3، 1419-1999م

261. مدخل إلى الرأي العام والمنظور الإسلامي، لسعيد صيني، مؤسسة الرسالة، بيروت، دط، دت

262. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل لعبد القادر ابن بدران الدمشقي، ت: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط2، 1401-1981م

263. المدخل للفقه الإسلامي، لمحمد سلّام مدكور، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط2، 1996م

264. مدونة الفقه المالكي وأدلته، الصادق عبد الرحمن الغرياني، مؤسسة الريان، بيروت، ط1، 1423-

265. المدوّنة الكبرى للإمام مالك، رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن عبد الرحمن بن القاسم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415-1994م

266. مراتب الإجماع، لعلي بن أحمد ابن حزم، دار الكتب العلمية، بيروت، دت.

267. مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية، لمحمد أحمد شقرون، دار البحوث، دبي، ط1، 1423-2002م

268. مراعاة الخلاف في المذهب المالكي وعلاقتها ببعض أصول المذهب وقواعده، لمحمد الأمين ولد مُحَمَّد سالم، دار البحوث، دبي، ط1، 1423-2002م

269. مراعاة الرأي العام لفراس إبراهيم، دار الفجر، بغداد، ط1، 1433-2013م

270. مراقي السعود إلى مراقي السعود، لمحمد الأمين الجكني المرابط، ت: مُحَمَّد المختار الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط1، 1413-1993م،

271. مراقي الفلاح شرح متن نور الإيضاح. لحسن بن عمار الشرنبلالي. ت: نعيم زرزور. المكتبة العصرية. ط1. 1425- 2005م

272. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لعلي بن سلطان القاري، ت: صدقي العطار، دار الفكر، بيروت، 1414-1994م

273. مسائل الإمام أحمد، رواية أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، ت: طارق بن عوض الله، مكتبة ابن تيمية، مصر، ط1، 1420-1999م

274. المسائل التي حكي فيها رجوع الصحابة، لخالد بابطين، دار ابن القيم، الرياض، ط2، 1434-2013م

275. المسائل الفقهية التي حكي فيه رجوع الصحابة جمعا ودراسة، لخالد بابطين، دار ابن القيم، الرياض، ط2. 1434-2013م

276. مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، لأسامة بن عمر الأشقر، دار النفائس، عمّان، ط1، 1420-2000م

277. المستصفى من علم الأصول، أبو حامد مُحَمَّد الغزالي ت: مُحَمَّد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت ط، 1413- 1993

278. المسوّدة في أصول الفقه لآل تيمية ، ت:أحمد الذروي، دار الفضيلة، ط1، 2001/1422م

279. مشكلات موطأ مالك بن أنس، لأبي مُحَمَّد عبد الله ابن السيد البطليوسي ت: طه بو سريح التونسي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1420 - 2000م

280. مصادر التشريع في ما لا نص فيه لعبد الوهاب خلاف، دار القلم الكويت، ط1، 1413-1993م

281. المصالح المرسلة، لمحمد الأمين الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط1، 1424 - 2003م

282. مصرف التنمية الإسلامية، لرفيق المصري، مؤسسة الرسالة، ط3، 1407-1987م

283. المصطلحات الوافدة وأثرها على الهوية الإسلامية، للهيثم زعفان، مركز الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، ط1، 1430-2009م.

284. المصلحة عند الأصوليين حقيقتها وطرق معرفتها، لفيصل بن عامر الذويبي، دار ابن الجوزي، الرياض، ط1، 1437،

285. المصلحة عند الأصوليين، فيصل بن عامر الذويبي، دار ابن الجوزي، الدمام، ط1، 1437 .

286. المصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد، ت: مُحَمَّد يسري، دار اليسر، القاهرة

287. المطلع شرح متن إيساغوجي، لزكريا الأنصاري، دار بولاق، القاهرة.

288. معالم السنن لأبي سليمان الخطابي، ت: مُحَمَّد الطباخ، المطبعة العلمية، حلب، ط1، 1351-1932م

289. معجم المناهي اللفظية لبكر أبو زيد، دار العاصمة، الرياض، ط3، 1417-1996م

290. معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399-1979م

291. المعلم بفوائد مسلم، المازري، ت: مُحَمَّد النيفر، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، 1988م

292. معلمة الفقه المالكي، لعبد العزيز بنعبد الله، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1403-1983م

293. المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل أفريقية والأندلس والمغرب، لأأحمد بن يحي الونشريسي، ت: جماعة، وزارة الأوقاف، المغرب، 1401-1981م

294. المغالطات المنطقية لعادل مصطفى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2007م

295. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لجمال الدين ابن هشام، مع حاشية الدسوقي، ت: أحمد عناية، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1430-2009م

296. المغني، لموفق الدين لعبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي، ت: عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، ط3، 1417-1997م

297. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، لمحمد بن أبي بكر ابن القيم، دار الكتب العلمية، بيروت

298. المفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم الراغب الأصفهاني، ت: صفوان الداودي، دار القلم، دمشق، ط1، 1412.

299. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأبي العباس القرطبي، ت جماعة، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1417-1996م

300. مقاربات في السياسة الشرعية، لعبد الكريم بكار، دار القلم، دمشق، ط1، 1438-2017م

301. مقاصد الشريعة في تخصيص النص بالمصلحة وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي، دار النفائس، عمّان، ط1، 1432-2011م

302. الممتع الكبير في التصريف، لعلي بن مؤمن ابن عصفور الإشبيلي، مكتبة لبنان، ط1، 1996م

303. منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى، لإبراهيم اللقاني، ت: عبد الله الهلالي، وزارة الأوقاف، المملكة المغربية، دط، 1423-2002م

304. منار السبيل في شرح الدليل لإبراهيم بن مُحَمَّد ابن ضويان، المكتب الإسلامي، ط7، 1409-1989م

305. مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه، لمحمد بن أحمد الذهبي، ت: مُحَمَّد الكوثري وأبو الوفاء الأفغاني، لجنة إحياء المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط3، 1408

306. المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي لفتحي الدريني، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، ط3، 1434-2013م

307. المنثور في القواعد الفقهية، لبدر الدين بن بهادر الزركشي، ت: تيسير محمود، شركة دار الكويت للصحافة، الكويت، ط2، 1405-1985م

308. المنخول من تعليقات الأصول، لأبي حامد مُحَمَّد الغزالي، ت: مُحَمَّد هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر دمشق، ط:3، 1419 هـ - 1998 م

309. منهج التيسير المعاصر، لعبد الله بن إبراهيم الطويل، دار الهدي النبوي، المنصورة، مصر، ط1، 1426-2005م

310. المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، لمحمد بن إبراهيم ابن جماعة، ت: محيي الدين رمضان، دار الفكر، ط2، 1986م

311. الموافقات في أصول الشريعة، لإبراهيم بن موسى الشاطبي، ت عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422- 2001

312. الموضوعات لعبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، ت: عبد الرحمن عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط1، 1386-1966م

313. موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، لمحمد القرني، مركز البيان، الرياض ط1، 1434

314. موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين، لصالح الدميجي، مركز البيان، الرياض، ط 1، 1433

315. نثر الورود على مراقي السعود لمحمد الأمين الشنقيطي، ضمن آثار الشيخ، ت: علي العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط1، 1426

316. النحو الوافي، لعباس حسن، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط3، 1966م

317. نزهة النظر في توضيح نخبة الفكَر لأحمد بن علي ابن حجر، ت: نور الدين عتر، دار الخير، دمشق، ط2، 1414-1993م

318. نشر البنود على مراقي السعود، لسيدي عبد الله بن إبراهيم العلوي، مطبعة فضالة، المحمدية، دط، دت

319. نظرية الاحتياط الفقهي، لمحمد سمّاعي، إصدار كلية الدراسات العليا في الجامعة الأردنية، 2006م

320. نظرية المصلحة لحسين حامد حسان، مكتبة المتنبي، القاهرة، 1981م

321. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، لأحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب العربي، الرياض، ط2، 1412-1992م

322. نظرية مقاصد الشريعة بين شيخ الإسلام ابن تيمية وجمهور الأصوليين، لعبد الرحمن يوسف القرضاوي، كلية دار العلوم بجامعة القاهرة، دط، 1431-2000م

323. النظم المستعذَب في تفسير غريب ألفاظ المهذب، لبطال بن أحمد الركبي، ت: مصطفى سالم، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، 1408-1988م

324. نفائس الأصول في شرح المحصول، لشهاب الدين أحمد القرافي، ت: عادل عبد الموجود وعلي معوض، مكتبة نزار الباز، ط1، 1995م

325. النقاب للمرأة بين القول ببدعيته والقول بوجوبه، للقرضاوي، منشور في موقع الشيخ القرضاوي [https://qaradawi.github.io/niqab]

326. نقد الفكر المقاصدي عند الشيخ الطاهر بن عاشور لمحمد المدنيني، مكتبة المعارف، بيروت، ط1، 1433-2012م

327. النكت والعيون، لعلي بن مُحَمَّد الماوردي، ت: السيد بن عبد المقصود، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت

328. نهاية السول شرح منهاج الوصول لجلال الدين الإسنوي، ت: عبد القادر علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420-1999م

329. النهاية في غريب الحديث والأثر لمجد الدين المبارك بن مُحَمَّد ابن الأثير، ت: طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، المكتبة الإسلامية، بيروت، 1399- 1979م

330. نيل الأوطار لمحمد بن علي الشوكاني، ت: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1413-1993م

331. الوسيطفي المذهب، لمحمد بن مُحَمَّد الغزالي، ت: أحمد إبراهيم، دار السلام، القاهرة، ط1، 1417-1997م

332. الوصول إلى الأصول لأبي الفتح أحمد بن علي بن بَرهان البغدادي، ت: عبد الحميد أبو زنيد، مكتبة المعارف، الرياض، 1403-1983م،

333. يسر الإسلام في أحكام حج بيت الله الحرام، لعبد الله بن زيد آل محمود، منشور في موقع المؤلف على شبكة الانترنت.

مجلات ومقالات وجرائد وموسوعات:

1. جريدة الأهرام المصرية الصادرة في 1989/9/8م
2. جريدة الشرق الأوسطاالصادرة في 6 /12/ 2013م
3. جريدة الوطن الكويتية الصادرة في 2004/5/29م
4. جريدة روزاليوسف اليومية يوم 26-3-2010م
5. مجلة الإحياء، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 1، العدد 21، جوان 2018م.
6. المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مجلة علمية عالمية محكمة، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، الأردن.

7. مجلة البحوث الإسلامية، العدد 47، منشور في موقع الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء:[https://goo.gl/7PUZja]

8. مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد 12، صفر جمادى 1433-2012م

9. مجلة المجتمع الكويتية [http://mugtama.com/archive-pdf/]

10. مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي،، العدد 21 ربيع الآخر 1422

11. مجموعة أبحاث (نحو منهج أصيل لدراسة القضايا الفقهية المعاصرة)، مركز التميّز البحثي، موقع جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية على الشبكة: [https://goo.gl/AFsHX8]

12. موسوعة أحسن الكلام في الفتاوى والأحكام، لعطية صقر، دار وهبة، القاهرة، ط1، 1432-2011م

13. موسوعة الأعمال الكاملة لمحمد الخضر حسين، جمع: علي الرضا الحسيني، دار النوادر، دمشق، ط1، 1431-2010م

14. الموسوعة العربية العالمية، لمجموعة من العلماء والباحثين والمترجمين، مؤسسة أعمال الموسوعة، الرياض ط2، 1419-1999م

15. الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف الكويتية، ط4، 1404-1983م

16. موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة، لعلي السالوس، مكتبة دار القرآن، ط7، 2002م

17. موسوعة القواعد الفقهية، لمحمد صدقي آل بورنو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1424-2003م (190/1)

18. موسوعة مصطلحات (الجات) ومنظمة التجارة العالمية، لعبد الفتاح مراد. دط

المصادر الإلكترونية

1. إدارة الإفتاء الكويتية [http://site.islam.gov.kw/eftaa/Pages/default.aspx]

2. إسلام ويب [http://www.islamweb.net]

3. بوابة مصر للقانون والقضاء [http://www.laweg.net/Default.aspx?action=Office]

4. جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية [https://imamu.edu.sa/Pages/default.aspx]
5. جريدة الشرق الأوسط[https://aawsat.com/home/article/12217]
6. دار الإفتاء الأردنية [https://www.aliftaa.jo/Default.aspx]
7. دار الإفتاء المصرية [http://www.dar-alifta.org/]
8. الدكتور الشريف حاتم العوني [http://www.dr-alawni.com/]
9. الدكتور عبد الكريم بكار [http://www.drbakkar.com/]
10. الدكتور علي السالوس: [http://www.alisalous.com]
11. الدكتور يوسف القرضاوي [https://www.al-qaradawi.net/]
12. الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود [http://www.ibn-mahmoud.com/]
13. صيد الفوائد [http://www.saaid.net/]
14. عاجل [https://ajel.sa/vZzSKN/]
15. مجلة البيان [https://goo.gl/tqffYh]
16. مجمع الفقه الإسلامي:[http://www.iifa-aifi.org/2203.html]
17. المسلم [http://almoslim.net/node/84206]
18. مصرس [www.masress.com/rosadaily/51574]
19. الملتقى الفقهي [http://www.feqhweb.com]
20. موسوعة ويكيبديا [https://ar.wikipedia.org/wiki/]
21. وكالة الأنباء السعودية [https://www.spa.gov.sa]
22. اليوتيوب [https://www.youtube.com]

الفهارس العلمية

الفهرس	الصفحة
فهرس الآيات الكريمة	413
فهرس الأحاديث النبوية	416
فهرس آثار الصحابة والتابعين	419
فهرس الأعلام المترجم لهم	421
القواعد والضوابط الأصولية والفقهية	422
فهرس المسائل الفقهية الممثّل بها	424
فهرس المصطلحات المشروحة	425
فهرس الموضوعات التفصيلي	428

فهرس الآيات الكريمة:

الآية	الصفحات
{إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا} [البقرة: 159]	199
{وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ} [البقرة: 179]	120
{فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ} [البقرة: 185]	269
{يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} [البقرة:185]	97- 255 -288
{كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ }[البقرة: 216]	258
{وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ } [البقرة: 216]	68
{وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ} [البقرة: 220]	101
{وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ}[البقرة: 220]	318- 321
{وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ}[البقرة: 220]	318
{قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ} [البقرة: 222]	72
﴿ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ [البقرة:228]	359
{وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا} [البقرة: 275]	108
{لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا}[البقرة: 286]	259
{وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا..} [آل عمران: 105]	343
{لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ} [آل عمران: 187]	198 – 281
{فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ}[النساء: 3]	194
{يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ} [النساء: 11]	73 - 107
{يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ} [النساء: 28]	33
{يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ..}[النساء:59]	38
{فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ}[النساء: 59]	287- 347
{فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ} [النساء: 65]	39
{وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ }[النساء: 83]	142
{وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ} [النساء: 92]	13
{أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا ..}[النساء: 97]	270

الآية	الصفحات
{وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا}[النساء: 115]	286
{فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا} [النساء: 135]	152
{حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ } [المائدة: 3]	107
{الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي} [المائدة: 3]	84
{فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ}[المائدة: 3]	232
{**فَإِن جَآءُوكَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ أَوۡ أَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ** } [المائدة:5]	218
{فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ } [المائدة: 42]	223
{**بِمَا** ٱسۡتُحۡفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُواْ عَلَيۡهِ شُهَدَآءَ} [المائدة: 44]	45
{وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ}[المائدة: 45]	120
{فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ} [المائدة: 48]	152
{وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ} [المائدة: 49]	341 -151
{أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا} [المائدة: 50]	58
{لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ} [المائدة: 77]	321
{وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا }[الأنعام: 108]	234- 231
{قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ} [الأنعام: 56]	152
{اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ} [الأعراف: 3]	38
{وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ} [الأعراف: 157]	253
{**وَجَٰهِدُواْ بِأَمۡوَٰلِكُمۡ وَأَنفُسِكُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ** } [التوبة: 41]	67
{انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا}[التوبة: 41]	270 - 260
{**وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖ**}[التوبة: 71]	183
{هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا} [هود: 61]	69
{إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ} [هود: 88]	279
{إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ} [يوسف: 29]	14
{وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ} [يوسف: 91]	13
{إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} [الحجر: 9]	45
{إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ}[النحل: 106]	234

الآية	الصفحات
{وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ..}[النحل: 116]	145
{وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا}[الإسراء: 15]	64
{فَلَا تَقُل لهُما أُفّ وَلَا تَنهَرْهُما..} [الإسراء: 23]	119
{إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا}[الإسراء: 31]	13
{وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا} [الكهف: 28]	58
{فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ..} [طه: 123]	61
{لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ} [الأنبياء: 23]	83 - 35
{وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} [الحج: 78]	288- 259 – 254
{وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ}[المؤمنون: 71]	162 - 152 – 28
{وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ}[النور:2]	270 - 204
{وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ} [النور: 40]	62
{أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ} [الفرقان: 43]	152 - 58
{ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا} [الفرقان: 45]	21
{إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ} [القصص: 8]	14
{فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ}[القصص: 50]	152
{وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ} [القصص: 50]	152
{وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ} [العنكبوت: 64]	68
{يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ} [الروم: 7]	60
{الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ [الأحزاب: 39]	216
{يَادَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ} [ص: 26]	152
{ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا} [الجاثية: 18]	152 - 151
{أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ} [الشورى: 21]	104
{وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} [الذاريات: 56]	34
{وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ} [الحديد: 27]	66
{هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا} [الملك: 15]	68
{لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطِئُونَ} [الحاقة: 37]	14
{فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ (4) الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ} [الماعون: 4، 5]	18

فهرس الأحاديث النبوية

الحديث	الصفحات
أخشى أن تكون صدقة	298
إذا اجتهد أحدكم فأصاب فله أجران، وإن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد	369
أرَأيتَ لَو تمضمَضتَ بمَاء وأنتَ صائِم ؟	40
إلا الإذخِر.	116
ألا تعلّمِين هذه رقية النملة كما علمتيها الكتابة؟	326 - 322
إن الدين يسر ولن يشادّ الدين أحد إلا غلبه	261
إنّ الله ليُلِين قلوب رجال فيه حتى تكون ألينَ من اللبَن	214
إن الله هو المسعِّر القابض الباسط الرازق	122
إن الله يحب أن تؤتى رخصه، كما يكره أن تؤتى معصيته	299
إنّ أمّة مِن بني إسرائيل مُسخت، وأنا أَخشى أن تكون هذه	305
إن دين الله يسر	261 - 255
إن قامَت الساعةُ وفي يَد أحدِكم فَسيلة، فإن استَطاع أن لا تقُوم حتى يغرسَها..	69
إن لك من الأجر على قدر نصبك ونفقتك	257
إنما بُعثتم ميسّرين ولم تُبعثوا معسّرين	254
إني أرسلت بحنيفية سمحة	309 - 307
إنّي كنت أصبتُ تمرة تحت جَنبي فأكلتها	295
إني وجدت تحت جنبي تمرة فأكلتها، وكان عندنا تمر من تمر الصدقة..	298
إياكم والجلوس في الطّرقات.. فإذا أبيتم إلا المجالس فأعطوا الطريق حقها	244
إياكم والغلو في الدين فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين	309 – 307
أينقُص الرطَب إذا يبَس؟	40
تشاورون الفقهاء والعابدين، ولا تمضوا فيه رأي خاصة	167
حتى إذا لَم يُبق عالِما اتّخذَ النَّاس رؤُوسًا جهَّالًا فسُئِلوا فأَفتَوا بغيرِ علمٍ فضَلّوا وأضلّوا	162
حدٌّ يُعمل به في الأرض خيرٌ لأهل الأرض مِن أن يُمطَروا أربعين صباحا	258
رفع عن أمّتي الخَطَأ والنسيان	13

الحديث	الصفحات
صدق سلمان	262
فإنّ الفؤاد يسكن للحلال ولا يسكن للحرام	295
فإن لزوجك عليك حقا، ولزورك عليك حقا، ولجسدك عليك حقا	261
فخذوا له عثكالا فيه مائة شمراخ فاضربوه ضربة واحدة	116 (ها)
فرُبّ حامِل فِقه ليس بفَقيه، ورُبّ حامل فِقهٍ إلى مَن هو أفقهُ مِنه	48
فقد استبرأ لدينه وعرضه .	295 - 294
فمن اتقى المشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه	294
فمَن رغِب عَن سنّتي فليس مِنّي	65
كيف تقضي؟	39
لا ترتكبوا ما ارتكب اليهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل	159
لا تشدّدوا على أنفسكم فإنما هلك مَن قبلكم بتشديدهم على أنفسهم..	307
لا تشدّدوا على أنفسكم فيشدّد الله عليكم	307
لا تنتقب المرأة المحرمة	325 (ها)
لا يحتكر إلا خاطئ	126
لا يحلّ دمُ امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس..	120
لا، إنما هي أربعة أشهر وعشر	270 - 260
لتعلمَ يهود أن في ديننا فسحة	254
لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة	207
ما ترون في هؤلاء الأسارى ؟	212
ما خُيّر رسولُ اللّه ﷺ بين أمرَينِ إلا اختَارَ أيسَرهما؛ مَا لم يكُن إثما	284
من صوّر صورة فإن الله معذّبه حتى ينفخ فيها الروح، وليس بنافخ فيها أبدا	280
مَن وقع في الشبهات وقع في الحرام	305
نعم إنه مَن ذهب منّا إليهم فأبعَده الله، ومن جاءنا منهم سيجعل الله له فرجا..	196
نهى عن الأغلوطات، أو الغلوطات .	10
هلك المتنطعون	262 - 255
هو لك يا عبدُ بن زَمعَة، الولدُ للفراش وللعاهر الحجر، واحتجِبي منه يا سودة..	331 – 293

الحديث	الصفحات
والذي نفس مُحَمَّد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني ثم..	198
وإياكم ومحدثات الأمور	105
وما لك ولها؟ معها سقاؤها وحذاؤها..	246 – 201
ومن أتى أبواب السطان افتتن، وما ازداد أحد من السلطان قربا إلا ازداد..	154
يا عثمانُ أرغبةً عَن سنتي؟ فإنّي أنام وأصلي، وأصوم وأفطر، وأنكِح النساء..	66
يسرا ولا تعسرا	307
يسّروا ولا تعسروا	254
يكون أمراء تغشاهم غواش أو حواش من الناس يكذبون ويظلمون..	219

فهرس آثار الصحابة والتابعين:

الأثر	القائل	الصفحة
أدركتُ عشرين ومائة من أصحاب رسول الله ﷺ..	ابن أبي ليلى	179
إذا أردتم العلم فأثِيروا القرآن، فإنّ فيه خبرَ الأوّلين والآخرين	ابن مسعود	5
أصلِحوا ما رزقَكم اللَّه فإنّ في الأمر تنفُّسا	عمر بن الخطاب	69
افعل كما يفعل أمراؤك.	أنس بن مالك	364
أمر عثمان ﷺ بتعريفها ثم بيعها فإذا جاء صاحبها أعطِي ثمنها.	ابن شهاب	121
إن جاءكَ شيء في كتاب الله فاقض به ولا تَلفِتك عنه الرجال..	عمر بن الخطاب	40
إن منزلي متراخ فلو صليت وتركته لم آت أهلي إلى الليل..	أبو برزة الأسلمي	267
إنا كنّا مرة إذا سمعنا رجلا يقول: قال رسول الله ﷺ ابتدرَتْه..	ابن عباس	46
إنا لنَرجو مِن رحمة ربّنا ما هو أوسعُ من هذا	ابن سيرين	306
إنّما سمّي هوى لأنه يَهوي بصاحبِه	الشعبي	154
إني أعلم أنك حجر، لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت النبي ﷺ..	عمر بن الخطاب	318
إياكم ومواقف الفتن.. أبواب الأمراء..	حذيفة بن اليمان	154
بلغَني أنّك تفتي برأيك! فلا تفتِ برأيك، إلّا أَن تَكون سُنَّةٌ..	أبو سلمة بن عبد الرحمن	44
تريدون أن يأتي آخر الناس ليس لهم شيء	عمر بن الخطاب	235
العلم ثلاثة أشياء: كتاب ناطقٌ، وسنّةٌ ماضِية، ولا أدري	ابن عمر	42
فأجِمّنا حتى يكون، فإذا كان اجتهدْنا لك رأيَنا	أبي بن كعب	11
فافهم إذا أُدلي إليك، فإنه لا يَنفع تكلّمٌ بحق لا نفاذَ له..	عمر بن الخطاب	41
قَد أتى علينا زمانٌ وما نُسأل وما نحن هناك..	ابن مسعود	41
كانَ الرجلُ مِنّا تُنتج فرسُه فينحرُها فيقول: أنا أعيشُ حتّى أركبَ..	الحارث بن لقيط	69
كان عثمان ﷺ ينهى عن المتعة أو العمرة (أي في الحج)....	ابن المسيب	365
كانوا إذا نزلت بهم قضية ليس فيها من رسول اللهﷺ أثرٌ اجتمعوا..	المسيب بن رافع	167
كتبتَ إليّ تسألني عن القضاء بين الناس..	عمر ابن عبد العزيز	42
كيف تصنعان شيئا لم يصنعه رسول الله ﷺ ؟..	زيد بن ثابت	88
لا تنظر إلى طول لحيتي وكثرة الناس حولي، فوالله لا أحسنه.	القاسم بن مُحَمَّد	183

الأثر	القائل	الصفحة
لا والله ما كل ما نفتي به الناس سمعناه، ..	الحسن	55
لا، إلا كتابُ الله أو فهم أُعطيه رجلٌ مسلِم.	علي بن أبي طالب	49
لم يَكونوا يسأَلُون عَن الإِسنَاد فلمَّا وقَعت الفِتنَة..	ابن سيرين	46
لَما أدركتُ مِن أصحاب رسول الله ﷺ أكثر ممّن سبَقني منهم،..	عمر بن إسحاق	256
لو أخذت برخصة كل عالم اجتمع فيك الشر كله	سليمان التيمي	308
لولا أن أترك آخر الناس بَبَّانًا ليس لهم من شيء ما فُتحت..	عمر بن الخطاب	235
لولا أني رأيت رسول الله ﷺ قبلك ما قبلتك	عمر بن الخطاب	318-103
ما تريد إلى أمر فعله رسول الله ﷺ تنهى عنه؟	علي بن أبي طالب	365
ما حَدَّثُوكَ عن رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فخُذ به، وما قالوه برأيهم فألقه..	الشعبي	45
ما ذكر الله عز وجل الهوى في مَوضع من كتابِه إلا ذمّه	ابن عباس	153
ما رأيت أحدا أعلم بالطبّ مِن عائشة ﵂.	عروة بن الزبير	323
مَن أحدَث رأيًا ليس في كتاب الله، ولَم تَمض بِه سنّةٌ ..	ابن عباس	42
مَن أخَذ ضالَّة فهُو ضالّ	عمر بن الخطاب	121
نعَم، كما أعلَم أنّ دونَ غد ليلة، وذلك أنّي حَدّثْتُه حدِيثًا..	حذيفة بن اليمان	12
هو والله خير (يعني جمع القرآن)	أبو بكر	88
ومَن يملك انتشار الماء؟!	الحسن	306
ويحك إن أبيت إلا أن تصنع فعليك بهذا الشجر..	ابن عباس	280
يا أبا الشّعثاء إنّكَ من فُقهاء البصرة فلا تُفت إلّا بقرآن ناطِق أو..	ابن عمر	42
يا أيها الناس، مَن كُنّا أفتيناه فتيا فليتّقد، فإنّ أمير المؤمنين..	أبو موسى الأشعري	365
يا بنيّ لو اتخذت لي ثوبا للغائط رأيت الذباب يقع على الشيء ..	علي بن الحسين	300

فهرس الأعلام المترجم لهم

العلَم	الصفحة
أحمد بن عبد السلام الريسوني	29
حسن علي الشاذلي	323
عبد الرحمن بن ناصر السعدي	252
عبد الله ابن بيه	104
علي بن أحمد السالوس	162
مُحَمَّد أبو زهرة	237
مُحَمَّد الأمين الشنقيطي	77
مُحَمَّد الخضر بن الحسين	301
مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور	135
مُحَمَّد بن بشير الإبراهيمي	248
مُحَمَّد مصطفى شلبي	82
مصطفى بن أحمد الزرقا	246
نور الدين الخادمي	169
يوسف بن عبد الله القرضاوي	158

القواعد والضوابط الأصولية والفقهية

القاعدة أو الضابط	الصفحة
الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع	256
إذا تعارض الخاص والعام قدم الخاص على العام	369
إذا ضاق الأمر اتسَع	306
الأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها	232
أصل التعمق أن يُؤخذ موضعُ الاحتياط لازمًا	309
اعتبار القول وعدمُه يرجع إلى أمور ثلاثة صاحب القول وأدلة القول والقول نفسه	340
الأنعام لا يحلّ لحمُها إلا بذكاة	305
بحسب عظم المفسدة في الممنوع يكون اتساع المنع في الذريعة وشدته	316
ترك الدليل لغير دليل باطل مستحيل	266
الحجة اللازمة الإجماع لا الاختلاف	286
الحرج اللازم للفعل لا يُسقطه	270
الحكم إذا نفذ على مذهبٍ ما لا يُنقَض ولا يُرد	370
حكم الحاكم إنما يؤثر إذا أنشأه في مسألة اجتهادية	355
حكم الحاكم يرفع الخلاف ؟	368-361-355
الخلاف لا حجة فيه	347
درء المفاسد مقدَّم على جلب المصالح	109
الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها	232
الرخص لا تُناط بالمعاصي	276
الشبهة إنما تنشأ عن الشك، والشك إنما ينشأ مِن تعارض الأسباب	297
الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها	108
الضرَر يزال	127
الضرورات تبيح المحضورات	273 - 111
ظنون مَن ليس من أحزاب العلماء لا وقع لها	142
العادة الغالبة في الشريعة ملاحظة المعاني دون التعبدات	102

القاعدة أو الضابط	الصفحة
العبادات كلها على الإطلاق لا يدخلها الحكم ألبتة، بل الفتيا فقط	362
العمل بالاحتياط في الدّين أمر متفق عليه بين العلماء	292
العمل بالقول الشاذ (شروطه عند المالكية)	285
العمومُ يتخصّص بالقياس فكيف بالقواعد المؤسّسة العامة؟	114
الفروج لا تحل إلاّ بنكاحٍ أو ملك يمينٍ	305
كلّ أمر مخُوف وُكل المكلف إلى أمانته لا يقال فيه: إنه يتذرع إلى محظور	318
لا إنكار في المسائل االمختلف فيها ؟	352
لا تلازم بين الراجح والمفتى به	200
لا مصلحة مع وجود المفسدة	109
لا يحل التسارع إلى ما لا يتحقق ولا يقدح الإسراع مع التحقيق	186
لا يعتد بالقضاء المبنيّ على خلاف سنةٍ ثابتة أو عمل أهل المدينة	353
لا يلزم الإنكار في المسائل الاجتهادية	283
للوسائل أحكام المقاصد	241
ليس كل ما يعلم مما هو حَق يُطلب نشره	199
ما اختلف فيه من الأنكحة إذا وقعَت على الوجه المخالف يجب فسخ العقد	330
ما حرّم سدا للذريعة أبيح للمصلحة الراجحة	320 (ها)
مراعاة الأقوال الضعيفة أو غيرها شأن المجتهدين من الفقهاء	336
المسائل المتفق عليها لا يراعى فيها غيرُ دليلها	338
المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد	231
المشقة تجلب التيسير	266 - 259
المشقّة والحرج إنما يعتبران في موضع لا نصّ فيه	270
المصلحة العامة كالضرورة الخاصة	278
المصلحة في مرتبة الضرورة لا اختلاف في تقديمها على مقتضى الأدلّة	111
المناسب الملغي لا ينتهض لتخصيص صرائح الأدلة	124
هل يجوز الحكم بالقياس قبل الطلب التام للنصوص ؟	44 (ها)

المسائل الفقهية الممثّل بها:

المسألة الفقهية	الصفحة
إجراء عقد الزواج عن طريق وسائل الاتصال الحديثة	275
الإجهاض من الزنا	276
استعمال المعازف	350-271
استلام الحجر الأسود	318
التبرع بالأعضاء	323-250
ترخص لاعبي كرة القدم بالإفطار في رمضان	267
تعليم البنات	322-247
تعليم النساء الكتابة	326-320
حد الرجم	205-204
حكم اتقاء الشبهات	304
خلع الحجاب لطلبة المدارس والجامعات.	279
رمي الجمرات بمنى للمعذور	272
شهادات الاستثمار	221-157
علاج البرود الجنسيّ عند أحد الزوجين	249
العمل في مصانع التبغ المحرم أو المؤسسات الربويّة	280
كراهة صوم الست من شوال	325
المنع من تعلم بعض العلوم العصرية	322
نقاب المرأة في الإحرام	205
نكاح المسيار	193
الهجرة من بلاد الكفر	270
هل دلالة المفتي للمستفتي على من يعلم عنده رخصة في المسألة يعتبر تساهلا؟	281

المُصطلَحات المَشرُوحَة:

المصطلح	الصفحة
الاجتهاد الجماعي	165
الاجتهاد غير المعتبر	340
الاحتياط	292
الأحكام التعبدية	102
الاستحسان	96
الاستدلال	21
الاستدلال المصلحي	29
الاستدلال المقاصدي	35
الأغلوطات أو الغلوطات	10
التعجّل في الفتوى	178
التلفيق	284 (ها)
التيسير	262
الثورات العربية المعاصرة (الربيع العربي)	183
جودة الفهم	47
الحرام المحض	297
الحلال المطلق	297
الحيل	237
الحيل الممنوعة	231
الخطأ	13
الدليل	21
الديلزة	251
الذرائع	311
الرأي العام	188
زواج المسيار	193 (ها)

سد الذرائع	311
السهو	17
شهادات الاستثمار	158 (ها)
الضرورة الشرعية	249 (ها)
الضرورة العامة الموقّتة	279
العرف	191 (ها)
العمل (عند المالكية)	138 (ها)
العينة	239 (ها)
الغلط	6
الفائدة المصرفية (عند الاقتصاديين)	159
فساد الاعتبار	44 (ها)
المثارات	4
مراعاة الخلاف	329
مراعاة الخلاف بعد وقوع الفعل	330
مراعاة الخلاف قبل إيقاع الفعل	329
المصلحة	26
المصلحة التحسينية	79
المصلحة الحاجية	79
المصلحة الضرورية	78
المصلحة المرسلة	76
المصلحة المعتبرة	71
المصلحة الملغاة	73
المغالطة	8
المفكر الإسلامي	140 (ها)
الملائم	72
المناسب	100 (ها)
المؤثر	72

النص	106
الهوى	151
الوهم	16

فهرس تفصيلي للموضوعات:

الموضوع	الصفحة
مقدمة	أ
أولا : إشكالية الدراسة	ج
ثانيا : أهمية الدراسة	هـ
ثالثا : أهداف الدراسة	و
رابعا : الدراسات السابقة	ز
خامسا : منهج الدراسة	ط
سادسا : خطة الدراسة	ط
سابعا : منهجية الدراسة	ي
ثامنا : صعوبات الدراسة	م
الفصل التمهيدي : التعريف بمصطلحات الدراسة	1
المبحث الأول: مثارات الغلط	3
المطلب الأول: تعريف مثارات الغلط لغة واصطلاحا	4
الفرع الأول: تعريف المثارات لغة.	4
الفرع الثاني: تعريف المثارات اصطلاحا	6
الفرع الثالث: تعريف " الغلط " لغة.	6
الفرع الرابع: " تعريف الغلط " اصطلاحا.	7
المطلب الثاني: اصطلاحات لها صلة بالغلَط	8
الفرع الأول: الغلط والمغالطة	8
الفرع الثاني: الغلَط والأُغلُوطات	10
الفرع الثالث: الغلَط والخطأ.	12
الفرع الرابع: الغلَط والوهم.	16
الفرع الخامس: الغلط والسهو.	17
المبحث الثاني: التعريف بالاستدلال المصلحي	19

الموضوع	الصفحة
المطلب الأول: تعريف الاستدلال لغة واصطلاحًا	20
الفرع الأول: تعريف الاستدلال لغة:	20
الفرع الثاني: تعريف الاستدلال اصطلاحا.	21
المطلب الثاني: تعريف المصلحة لغة واصطلاحا.	24
الفرع الأول: تعريف المصلحة لغة	24
الفرع الثاني: تعريف المصلحة اصطلاحا.	25
المطلب الثالث: المقصود بالاستدلال المصلحي وعلاقته بالأدلة الشرعية.	28
الفرع الأول: المقصود بالاستدلال المصلحي	28
الفرع الثاني: علاقة الاستدلال المصلحي بالأدلة الشرعية	29
المطلب الرابع: العلاقة بين مصطلحي المصلحي والمقاصدي.	30
الفَصل الأول : مَعالم الاستِدلال المصلَحيّ	35
المبحث الأول: معالم الاستِدلال الشرعي العام.	37
المطلب الأول: وصف الاستدلال الشرعي عموما.	38
الفرع الأول: أما دلالة القرآن الكريم على ذلك.	38
الفرع الثاني: وأما دلالة السنّة الشريفَة على ذلك:	39
الفرع الثالث: وأما ما جرى عليه الخلفاء الراشدون	40
المطلب الثاني: معالِم الاستدلال الشرعيّ.	43
الفرع الأول: تقديم الأدلة السمعية:	43
الفرع الثاني: تثبيت النقل:	45
الفرع الثالث: سداد الفهم:	47
الفرع الرابع: الاطلاع على مواقع الإجماع والاختلاف:	49
الفرع الخامس: اجتهاد الرأي في ما لا يعلم فيه نقلٌ ولا إجماع:	51
المبحث الثاني: معالم الاستِدلال المصلَحيّ.	56
تمهيد	57
المطلب الأول: خصائص المصلَحة في الشريعة الإسلامية وفي الفلسفات الوضعية.	58
الفرع الأول: خصائص المصلَحة في الفلسفات الوضعيّة.	59

الموضوع	الصفحة
الفرع الثاني: خصائص المصلحة في الشريعة الإسلامية	62
المطلب الثاني: أهمّ تقسيمات المصلحة في الشريعة الإسلامية	70
الفرع الأول: أقسام المصلحة مِن حيث الاعتبار والإلغاء.	71
فائدة هذا التقسيم	76
الفرع الثاني: تقسيم المصلحة من حيث قوتها في ذاتها	77
فائدة هذا التقسيم	80
المطلب الثالث: حجية العمل بالمصلحة المرسلة في المذاهب الفقهية.	81
الفرع الأول: هل رعاية المصلحة في الأحكام الشرعية متفق عليه ؟	82
الفرع الثاني: أقوال الأصوليين في حجية المصالح المرسلة.	85
الفرع الثالث: أدلة الأقوال.	86
الفرع الرابع: مناقشة الأدلة	90
الفرع الخامس: تحرير حقيقة الخلاف في المصلحة المرسلة، وأنه يؤول إلى اتفاق.	94
الفرع السادس: في رد التشنيع على المالكية في عملهم بالمصلحة المرسلة.	98
المطلب الرابع: ضوابط الاستدلال بالمصلحة وعلاقتها بالنص.	100
الفرع الأول: الضوابط الشرعية لاعتبار المصلحة في الاستدلال.	100
المطلب الخامس : علاقة النص بالمصلحة.	111
الفرع الأول: المقصود بعلاقة النص بالمصلحة	112
الفرع الثاني: شواهد تخصيص النص بالمصلحة	113
الفرع الثالث: تنبيهات تتعلق بتخصيص النص بالمصلحة.	125
الفَصل الثاني : المثارات الذاتية للغلط في الاستدلال المصلَحي	129
تمهيد: المقصود بالمثارات الذاتية للغلط	130
المبحث الأول: مثار ضعف الأهليّة العلمية.	131
المطلب الأول: الأهلية المشروطة في الاستدلال المصلحي	132
المطلب الثاني: مظاهر الغلط في الاستدلال المصلحي بسبب ضعف الأهلية	140
المطلب الثالث: أسباب جرأة فاقدي الأهلية على الفتوى.	144

الموضوع	الصفحة
المطلب الرابع: هل تكفي الشهادات العلمية في ضمان الأهلية	146
المبحث الثاني: مثار غلبة الهوى وفساد المقصِد	150
المطلب الأول: ضرورة القصد الحسن واجتناب الهوى لتسديد الاستدلال المصلحي	151
المطلب الثاني: أسباب تسلط الهوى على المستدل بالمصلحة	154
المطلب الثالث: خطر المفتي المتبع لهواه على الشريعة وأهلها	155
المطلب الرابع: مظاهر تأثير القصد الفاسد واتباع الهوى على الاستدلال المصلحي	162
المبحث الثالث: مثار النظر الفردي في النازلة	164
المطلب الأول: معنى الاجتهاد الجماعي وبداياته في التاريخ الفقهي	165
المطلب الثاني: ضرورة الاجتهاد الجماعي لتسديد الاستدلال المصلحي	168
المطلب الثالث: مخاطر التفرّد في الاستدلال المصلحي	170
المطلب الرابع: مظاهر التفرد بالاستدلال المصلحي وأمثلة عليه	172
المبحث الرابع: مثار التعجّل في الفتوى	177
المطلب الأول: المقصود بالتعجّل في الفتوى وأنواعه	178
المطلب الثاني: أسباب التعجل في الفتوى وطريق الوقاية منه	180
المطلب الثالث: مظاهر التعجل في الاستدلال المصلحي	182
المطلب الرابع: مفاسد التعجل في الاستدلال المصلحي	185
المبحث الخامس: مثار التأثّر بالرّأي العام	187
المطلب الأول: المقصود بالرأي العام ومكوّناتُه وأنواعه	188
المطلب الثاني: أقسام تأثّر الاستدلال المصلحي بالرأي العام	191
المطلب الثالث: مواضع تأثر الاستدلال المصلحي بالرأي العام	197
المبحث السادس: مثار التأثّر بالضغوط النفسية.	201
المطلب الأول: توضيح المقصود بالضغوط النفسية ومراتبها	202
المطلب الثاني: تجلّيات تأثر الاستدلال المصلحي بالضغوط النفسية	205
المطلب الثالث: مراتب تأثر الاستدلال المصلحي بالضغوط النفسية	212
المبحث السابع: مثار التأثّر بالضغوط الخارجية.	216

الموضوع	الصفحة
المطلب الأول: المقصود بالضغوط الخارجية وبيان خطرها على الاستدلال المصلحي	217
المطلب الثاني: أمارات الضغوط الخارجية على المستدل بالمصلحة	220
المطلب الثالث: طريق التوقي من الضغوط الخارجية في الاستدلال المصلحي	223
الفصل الثالث: المثارات الموضوعية للغلط في الاستدلال المصلحي	327
تمهيد	228
المبحث الأوّل: مثار الغفلة عن النظر في المآلات.	229
المطلب الأول: توضيح مبدأ اعتبار المآل وعلاقته بالاستدلال المصلحي	230
المطلب الثاني: شواهد اعتبار المآل في الشريعة، وهل اتفق الفقهاء عليه ؟	233
المطلب الثالث: مصالح اعتبار المآلات في الاستدلال المصلحي	242
المطلب الرابع: مفاسد الإعراض عن مبدأ المآلات في الاستدلال المصلحيّ.	247
المبحث الثاني: مثار التيسير غير المنضبِط.	253
المطلب الأول: أصالة التيسِير في هذه الشريعة وحِكمته.	254
المطلب الثاني: منهج التيسير في الفتوى وعلاقته بالاستدلال المصلحي.	262
المطلب الثالث: ضوابط التيسِير في الاستدلال المصلحي	265
المطلب الرابع: تجليات منهج التيسير غير المنضبط في الاستدلال المصلحي	283
المطلب الخامس: مفاسد منهج التيسير غير المنضبط في الاستدلال المصلحي	287
المبحث الثالث: مثار الغلوّ في الاحتياط.	290
المطلب الأول: أصالة مبدأ الاحتياط وعلاقته بالاستدلال المصلحي	292
المطلب الثاني: مقاصد الاحتياط في الشريعة، وأقسامه.	294
المطلب الثالث: ضوابط الاحتياط السليم في الاستدلال المصلحيّ.	296
المطلب الرابع: مفاسد الاحتياط غير المنضبط في الاستدلال المصلحي	306
المبحث الرابع: مثار الغلو في سد الذرائع	310
المطلب الأول: أصالة مبدأ سد الذرائع وعلاقته بالاستدلال المصلحي	311
المطلب الثاني: ضوابط مبدأ سدّ الذرائع.	316
المطلب الثالث: مفاسد الغلو في سد الذرائع في الاستدلال المصلحيّ	321

الموضوع	الصفحة
المبحث الخامس: مثار مراعاة الخلاف بغير انضباط.	328
المطلب الأول: التعريف بمبدأ مراعاة الخلاف، ومراتبه، وشواهده.	329
المطلب الثاني: علاقة مبدأ مراعاة الخلاف بعد الوقوع بالاستدلال المصلحي.	333
المطلب الثالث: شروط مراعاة الخلاف بعد الوقوع.	336
المطلب الرابع: مظاهر عدم الانضباط في مراعاة الخلاف بعد الوقوع.	347
المبحث السادس: مثار مراعاة قاعدة (حُكم الحاكم يرفع الخلاف) بغير انضباط	354
المطلب الأول: التعريف بقاعدة (حكم الحاكم يرفع الخلاف) وعلاقتها بالاستدلال المصلحي.	355
المطلب الثاني: مجال تطبيق قاعدة (حكم الحكام برفع الخلاف).	358
المطلب الثالث:مظاهر الخطأ في العمل بقاعدة (حكم الحاكم يرفع الخلاف) في الاستدلال المصلحي	367
الخاتمة	371
نتائج الدراسة	372
توصيات الباحث	377
مصادر الرسالة	379
الفهارس	411
فهرس الآيات القرآنية	413
فهرس الأحاديث النبوية	416
فهرس آثار الصحابة والتابعين	419
فهرس الأعلام المترجم لها	421
فهرس القواعد والضوابط الأصولية والفقهية	422
فهرس المسائل الفقهية الممثل بها	424
فهرس المصطلحات المشروحة	425
فهرس الموضوعات التفصيلية	428

ملخص

إن الاستدلال المصلحيّ مسلَك شرعيّ، جاءت الشريعة الإسلاميّة بتبنِّيه ودعَت إلى حسن استغلاله، وأظهر مظاهر الحاجة إليه فتاوى النوازل المعاصرة، لتتابع المستجِدّات وتعقُّدها، مع تقاربِ الأُمم واختلاطِ ثقافاتها، ولما كان هذا النظر عرضةً لأغلاط في العمَل به بلا رعاية لشروطه ولا انضباط بحدوده اتجهَت هذه الدراسة الموسومة بـ : (**مثارات الغلط في الاستدلال المصلحي**) إلى ملاحظة وتتبّع وإحصاء ما يثير هذه الأغلاط. لتجيب عن الإشكالية التالية: ما الأسباب المثيرة للغلط في الاستدلالات والفتاوى المتعلقة بالنظَر المصلحيّ ؟ وما أنواعها ؟ ولماذا يكثر الغلط في تقريرها وتطبيقاتها ؟ هادِفةً إلى المشاركة في تقويم النظر الشرعي عموما، والمصلحي خصوصا. وقد توزّعت على خطة تضمَّنَ صُلبُها فصلَين في تعداد مثارات الغلط ووصفها والتمثيل لها، أحدهما: للمثارات الذاتية أي المتعلقة بالمستدِلّ مِن حيث ما يعرِض له مِن خَلل في النَّظر أو قصور في الفهم أو ضغوط نفسية أو خارجية. والآخر للمثارات الموضوعية، المتعلقة بعملية الاستدلال نفسها، مِن حيث المنهج المتّبع في اعتبار المصلحة ومراعاة ضوابط العمل بها.

الكلمات المفتاحية:

مثارات الغلط؛ استدلال مصلحي؛ الفتوى المصلحية؛ المصلحة؛ الخطأ في الفتوى؛ النص والمصلحة؛ النظر الشرعي؛ النوازل المعاصرة؛ ضوابط المصلحة؛ الأغلاط.

نوقشت يوم 21 نوفمبر 2019