

محتكمات الخلاف الفقهي

من خلال القواعد والمقاصد الشرعية

إعداد

محمد هندو

إشراف

الدكتور عباس أحمد الباز

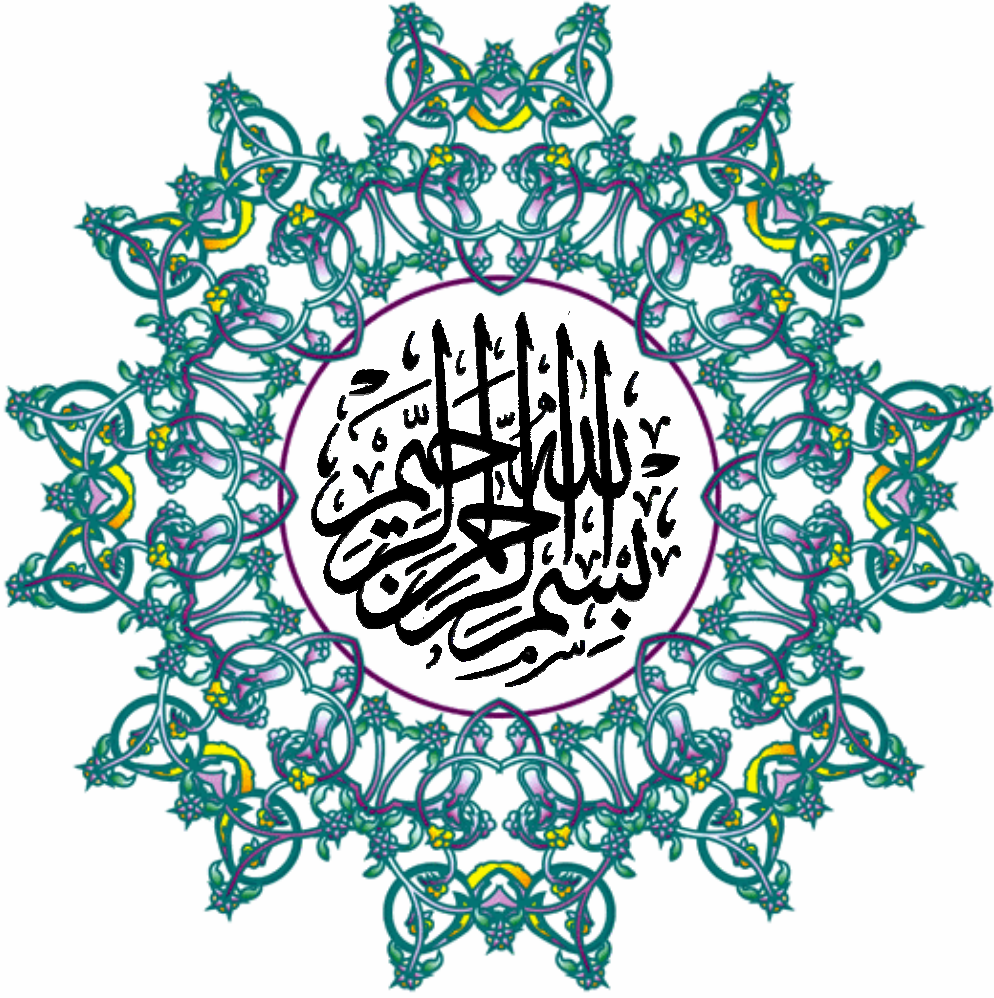
قُدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في

الفقه وأصوله

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

تموز، ٢٠٠٨م



قرار لجنة المناقشة.

نوقشت هذه الرسالة: (محتكمات الخلاف الفقهي من خلال القواعد والمقاصد الشرعية)،
وأجيزت بتاريخ: ٢٠٠٨/٠٧/٣١.

التوقيع

.....

.....

.....

.....

أعضاء لجنة المناقشة

الدكتور عباس أحمد الباز، رئيساً.
أستاذ مشارك الفقه وأصوله.

الأستاذ الدكتور علي محمد الصّوّاء، عضواً.
أستاذ الفقه المقارن.

الأستاذ الدكتور محمود صالح جابر، عضواً.
أستاذ أصول الفقه.

الدكتور أحمد ياسين القرالة، عضواً.
أستاذ مشارك الفقه وأصوله (جامعة آل البيت).

تعتمد كلية الدراسات العليا
هذه السّخة من الرسالة
التوقيع: التاريخ: ٢٠٠٨/٠٧/٣١

الإهداء

أهدي هذا العمل:

إلى المحروقة بغربة بكرها؛ الصابرة على لأي بَعاده؛ منجبتى ومرضعتى
وملهمتي أن أروم العزّ؛ حتى أطأ العَلالي، أو أهلك دونه.

إلى الذي غدّي وربّي، ومن طالما استركتُ ظهره؛ فاستجاب ولبّي، أبشر
بولد يكون لك الصّارم العُضْب، والمعِين العُذْب.

إلى إخوان هم زينة البيت والنّادي، وبهم بهجة الحيّ والوادي؛ فهم عمّار
سامره، والطّيب المتضوّع من مجامره.

إلى بُناة الصّرح، وحمّاة السّرح، الذين اتّخذوا دين الله سبيلاً، ومحمّداً وحزبه قبيلًا، إلى
سيوف الحقّ التي بها يصول، وألسنة الصّدق التي بها يقول، إلى من يلقون في سبيله القذى
كُحُلا، والأذى من العسل أحلى.



شكر وتقدير

الحمد لله أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً؛ حمداً يكافي نعمه، ويوافي مزيده؛ عدد كل شيء حتى يرضى، وعدد ذلك إذا رضي، وعدد ذلك بعد الرضا، أما بعد:

فإني أرفع أسمى عبارات الشكر والتقدير؛ إلى فضيلة أستاذي الدكتور عباس أحمد الباز؛ حفظه الله ورعاه، وجزاه عني بما يستحق من خيور الدنيا والآخرة، أشكره على تكريمه بالإشراف على هذه الرسالة؛ منذ كانت مشروعاً مسطوراً في بضعة أوراق؛ حتى صارت كتاباً ذا بال، وأشكره على ما أولاني به من دُرر النصائح، وغوالي التوجيهات التي كان لها بالغ الأثر في تسديد رميتي في كل مرة؛ وأشكره على ما غمرني به من كريم السجايا والخلال؛ فقد انطوت أحناؤه على أدب فذ، وتواضع جم، وخلق عز نظيره؛ فرفع الله قدره، وأعلى في الناس شأنه وذكره.

كما أرفّ خالص امتناني إلى السادة العلماء، والأساتذة الفضلاء الذين جادوا بنفائس أوقاتهم؛ فتكروا بقبول مناقشة هذه الأطروحة وتقييمها؛ حتى تنتهي إلى خير مما هي عليه؛ فالله أسأل أن يديم ظلهم، ويضاعف أجرهم.

ولا أنسى أن أجد هذا الصرح العلمي الشامخ؛ أعني الجامعة الأردنية التي استنفرتنا صيتها من بلاد قاصية؛ على ما يسرت من أسباب الطلب، وما ذللت من صعابه؛ فأدامها الله قبلة لأبناء المسلمين من كل فجاج الأرض وبقاعها، والحمد لله رب العالمين.

المحتويات

ج قرار لجنة المناقشة
د الإهداء
هـ شكر وتقدير
و المحتويات
م الملخص
١ المقدمة
١٦ الفصل الأول: الخلاف الفقهي: حقيقته ومسوغاته ومقصده وأنواعه ومحتكماته
١٧ المبحث الأول: تعريف الخلاف الفقهي
١٧ المطلب الأول: الخلاف الفقهي مُركباً وصبغياً
١٩ المطلب الثاني: الخلاف الفقهي عَلَمًا
٣٠ المبحث الثاني: المسوغات الموضوعية والشريعة للخلاف الفقهي
٣٠ المطلب الأول: المسوغات الموضوعية للخلاف الفقهي
٣٧ المطلب الثاني: أهم المسوغات الشريعة للخلاف الفقهي
٤٥ المبحث الثالث: مقصد قابلية الشريعة للاختلاف
٥١ المبحث الرابع: أنواع الخلاف الفقهي
٥١ المطلب الأول: أنواع الخلاف باعتبار القبول والرد
٥٢ المطلب الثاني: أنواع الخلاف باعتبار التنوع والتضاد
٥٤ المطلب الثالث: أنواع الخلاف باعتبار الانقطاع والاستمرار
٥٦ المطلب الرابع: أنواع الخلاف باعتبار الإثارة وعدمه
٥٧ المبحث الخامس: حقيقة المحتكمات
٥٧ المطلب الأول: تعريف المحتكمات لغة واصطلاحاً
٦٦ المطلب الثاني: خصائص ومحددات أخرى
٦٩ الفصل الثاني: محتكمات ترفع الخلاف قبل وأثناء وقوعه
٧١ المبحث الأول: لا اجتهاد مع النص
٧١ المطلب الأول: إطلاقات القاعدة ومظاهرها

٧٢	المطلب الثاني: ضبط المصطلحات
٧٤	المطلب الثالث: تأصيل المحتكم
٧٦	المطلب الرابع: تحرير المفاهيم
٧٦	الفرع الأول: بيان تراوح النص بين القطعية والظنية ثبوتاً ودلالةً
٧٩	الفرع الثاني: بيان أهمّ مجالات الاجتهاد في مورد النصّ فهمًا وتطبيقاً
٧٩	أولاً: بعض مجالات الاجتهاد في فهم النصّ الظنيّ
٨٢	ثانياً: بعض صور الاجتهاد في تطبيق النصّ
٨٥	الفرع الثالث: ثمرة هذا البيان
٨٦	المطلب الخامس: مناقشة بعض الخلافات الفقهية على ضوء ما تقرّر
٨٦	الفرع الأول: خلافات مصادمة للنصوص
٨٧	الفرع الثاني: خلافات غير مصادمة للنصوص القطعية
٨٩	المبحث الثاني: مقامات الهدي النبوي ودلالاتها على الأحكام
٨٩	المطلب الأول: أهميّة المحتكم ومطائنه وبعض القواعد ذات الصّلة به
٩١	المطلب الثاني: ضبط المصطلحات
٩١	المطلب الثالث: تأصيل المحتكم
٩١	الفرع الأول: مقتضى الهيئة البشرية للنبي ﷺ
٩٣	الفرع الثاني: مقتضى المَهَمَّات الموكلة إلى النبي ﷺ
٩٣	الفرع الثالث: إدراك الصّحابة ﷺ لاختلاف مقامات الهدي النبوي
٩٤	المطلب الرابع: تحرير المفاهيم
٩٤	الفرع الأول: المقصود بالتشريع النبوي
٩٦	الفرع الثاني: مقامات الهدي التشريعي
٩٩	الفرع الثالث: مقامات الهدي غير التشريعي
١٠٣	المطلب الخامس: مناقشة بعض الخلافات الفقهية على ضوء ما تقرّر
١٠٣	حكم جلسة الاستراحة في الصّلاة
١٠٦	المبحث الثالث: الأصل في الشريعة التعليل والمعقولية
١٠٧	المطلب الأول: إطلاقات القاعدة ومطائنها

١٠٨	المطلب الثاني: ضبط المصطلحات
١٠٩	المطلب الثالث: تأصيل المحتكم
١٠٩	الفرع الأول: الأدلة على أصلية التعليل
١١١	الفرع الثاني: حقيقة الخلاف في أصلية التعليل
١١٥	المطلب الرابع: تحرير المفاهيم
١١٦	الفرع الأول: مفهوم التعبّد، وحقيقة عدم التعليل في العبادات
١١٩	الفرع الثاني: مسالك تعيين العِلل بين الظنّ والقطع
١٢٠	الفرع الثالث: ثمرة هذا البيان
١٢٠	المطلب الخامس: مناقشة بعض الخلافات الفقهية على ضوء ما تقرّر
١٢٠	حكم إخراج القيمة في الزكاة
١٢٣	المبحث الرابع: العقل غير شارع والمصلحة منضبطة
١٢٤	المطلب الأول: القواعد ذات الصلة بالمحتكم
١٢٤	المطلب الثاني: ضبط المصطلحات
١٢٦	المطلب الثالث: تأصيل المحتكم
١٢٦	الفرع الأول: البعد العقدي للمحتكم
١٢٨	الفرع الثاني: البعد الأصولي للمحتكم
١٢٨	أولاً: تقويم الخلاف في مسألة التحسين والتقييح العقليين
١٣٢	ثانياً: المصلحة والنص عند الطوفي - رحمه الله -: الإشكال والمخرج
١٣٦	المطلب الرابع: تحرير المفاهيم
١٣٦	الفرع الأول: مجالات إعمال العقل في الشريعة
١٤٠	الفرع الثاني: بعض معالم الفلسفة المصلحية في التشريع الإسلامي
١٤٣	المطلب الخامس: مناقشة بعض الخلافات الفقهية والدّعوات التجديدية على ضوء ما تقرّر
١٤٣	١. تقديم خطبة العيد على الصلاة
١٤٣	٢. حكم طلاق المُولي
١٤٤	٣. تعطيل الحدود
١٤٦	المبحث الخامس: التنسيق بين الكليات والجزئيات

١٤٦	المطلب الأول: طبيعة القاعدة ومظاهرها
١٤٧	المطلب الثاني: ضبط المصطلحات
١٥١	المطلب الثالث: تأصيل المحتكم
١٥١	الفرع الأول: ضرورة التنسيق إجمالاً
١٥١	أولاً: وحدة المنطق التشريعي
١٥٢	ثانياً: المعيارية المقصدية في واقع التطبيق
١٥٤	الفرع الثاني: فهم الجزئي في ضوء الكلّي
١٥٤	الفرع الثالث: إهدار الجزئي مطلقاً يفضي إلى إهدار الكلّي
١٥٥	المطلب الرابع: تحرير المفاهيم
١٥٥	خبر الأحاد إذا خالف الكلّيات العامّة: الإشكال والمخرج
١٦٤	المطلب الخامس: مناقشة بعض الخلافات الفقهية على ضوء ما تقرّر
١٦٤	طهارة الكلب وغسل الإناء الذي ولغ فيه
١٦٩	المبحث السادس: التفريق بين الوسائل والمقاصد
١٦٩	المطلب الأول: ضبط المصطلحات
١٧٤	المطلب الثاني: تحرير المفاهيم
١٧٤	الفرع الأول: الألفاظ والمفاهيم ذات الصّلة
١٧٧	الفرع الثاني: المقاصد أولى بالاعتبار من الوسائل
١٨٢	الفرع الثالث: الغاية لا تُبرّر الوسيلة؛ لكنّ الذرائع الممنوعة تُفتح للمصلحة الرّاجحة
١٨٦	المطلب الثالث: مناقشة بعض الخلافات الفقهية على ضوء ما تقرّر
١٨٦	حكم قتل النّفس إنكاءً في العدو
١٩٢	الفصل الثالث: محتكمات التعامل مع الخلاف بعد استقراره
١٩٤	المبحث الأول: لا إنكار في مسائل الاجتهاد
١٩٤	المطلب الأول: إطلاقات القاعدة ومظاهرها
١٩٥	المطلب الثاني: ضبط المصطلحات
١٩٧	المطلب الثالث: تأصيل المحتكم
١٩٩	المطلب الرابع: تحرير المفاهيم

١٩٩ الفرع الأول: الحقّ عند الله واحد، ومصيبه واحد
٢٠٦ الفرع الثاني: الخلاف لا ينتصب دليلاً
٢١١ المطلب الخامس: مناقشة بعض الخلافات الفقهية على ضوء ما تقرّر
٢١١ الفرع الأول: مثال على الخلاف البعيد: إيجاب مسح اليدين في التيمّم إلى المرفقين
٢١٥ الفرع الثاني: مثال على الخلاف القريب: عدم اشتراط الولاية في مباشرة عقد النكاح
٢٢٠ المبحث الثاني: الاجتهاد لا يُنقض بالاجتهاد
٢٢٠ المطلب الأول: إطلاقات القاعدة ومظاهرها
٢٢١ المطلب الثاني: ضبط المصطلحات
٢٢٣ المطلب الثالث: تأصيل المحتكم
٢٢٦ المطلب الرابع: تحرير المفاهيم
٢٢٦ الفرع الأول: شروط عدم النقص
٢٣٢ الفرع الثاني: ثمره هذا البيان
٢٣٣ المبحث الثالث: لا يُنكر تغيير الأحكام بتغيير المناطات
٢٣٣ المطلب الأول: إطلاقات القاعدة ومظاهرها والقواعد ذات الصّلة
٢٣٥ المطلب الثاني: ضبط المصطلحات
٢٣٧ المطلب الثالث: تأصيل المحتكم
٢٣٧ الفرع الأول: الشريعة واقعية؛ جارية على مقتضى المصالح
٢٣٩ الفرع الثاني: سنن التشريع في مراعاة الظروف ومناطات الأحكام
٢٣٩ أولاً: مراعاة الظرف العام
٢٤٤ ثانياً: مراعاة الظرف الخاص
٢٤٩ الفرع الثالث: إجماع الصحابة ومن بعدهم
٢٥١ المطلب الثالث: تحرير المفاهيم
٢٥١ الفرع الأول: تغيير الأحكام بتغيير مناطها ليس نسخاً ولا تبديلاً
٢٥٢ الفرع الثاني: ليست كل الأحكام قابلة للتغيير
٢٥٣ المطلب الرابع: مناقشة بعض الخلافات الفقهية على ضوء ما تقرّر
٢٥٣ إثبات أوائل الشهور القمرية بالحساب الفلكي المعاصر

٢٦١ المبحث الرابع: مراعاة الخلاف
٢٦١ المطلب الأول: ضبط المصطلحات
٢٦٨ المطلب الثاني: تأصيل المحتكم
٢٦٩ الفرع الأول: أدلة الخروج من الخلاف قبل وقوع الفعل
٢٧١ الفرع الثاني: أدلة مراعاة الخلاف بعد وقوع الفعل
٢٧٥ الفرع الثالث: اعتراضات بعض المالكية على مراعاة الخلاف ومناقشتها
٢٧٧ المطلب الثالث: تحرير المفاهيم
٢٧٧ الفرع الأول: دعوى اختصاص المالكية بالمراعاة بعد الوقوع
٢٨١ الفرع الثاني: شروط مراعاة الخلاف
٢٨٤ المطلب الرابع: نتيجة هذا المحتكم
٢٨٥ المبحث الخامس: الاحتياط
٢٨٥ المطلب الأول: ضبط المصطلحات
٢٨٨ المطلب الثاني: أنواع الاحتياط الشرعي
٢٨٩ المطلب الثالث: شرعية الاحتياط وحكمه وضابطه
٢٨٩ الفرع الأول: شرعية الاحتياط
٢٩١ الفرع الثاني: حكم الاحتياط وضابطه
٢٩٣ المطلب الرابع: تأصيل المحتكم
٢٩٨ المطلب الخامس: تحرير المفاهيم
٢٩٨ الفرع الأول: علاقة الاحتياط بالخلاف الفقهي
٣٠٤ الفرع الثاني: مُسقطات العمل بالاحتياط
٣١٠ المطلب السادس: مناقشة بعض الخلافات الفقهية على ضوء ما تقرّر
٣١٠ المسألة الأولى: إيجاب الوضوء على من تيقنه ثم شك في الحدث احتياطاً
٣١١ المسألة الثانية: كراهة تكرار الجماعة في مسجد الحيّ ذي الإمام الرّاتب
٣١٢ المسألة الثالثة: التباعد بالعينة
٣١٣ الخاتمة: وفيها: نتائج الدراسة وأهم التوصيات
٣٢١ الفهارس

٣٢٢ فهرس الآيات القرآنية
٣٢٦ فهرس الأحاديث
٣٣١ فهرس الآثار
٣٣٣ فهرس المصطلحات
٣٣٤ فهرس القواعد
٣٣٦ فهرس المسائل الفقهية المناقشة ببعض التفصيل
٣٣٧ فهرس الآيات الشرعية
٣٣٨ فهرس المصادر والمراجع
٣٥٦ ملخص باللغة الانجليزية

﴿ م ﴾

محتكمات الخلاف الفقهي من خلال القواعد والمقاصد الشرعية

إعداد

محمد هندو

إشراف

الدكتور عباس أحمد الباز

ملخص

هذه دراسة؛ استُهلّت في مدخلها بالكشف عن حقيقة الخلاف الفقهي القائم بين حملة الشريعة الغراء، وأبانت عن الأسباب الجوهرية التي اقتضته؛ سواء ما ارتبط منها بالناحية الموضوعية المتعلقة بشخصيات العلماء والباحثين؛ من حيث اختلاف مداركهم العقلية، وخصائصهم النفسية التي أنتجت عوامل كثيرة؛ أم من جهة تعلّقها بطبيعة الأدلة ذاتها وخصائص المنهج الذي عُرضت به؛ كما شرحت مقصد قابلية الشريعة للاختلاف؛ مميّزة بين أنواعه؛ مقبولها ومردوها. أمّا مادتها الصّليبية؛ فاستهدفت صياغة جملة من المحتكمات المنهجية والمحورية؛ التي يُرجى منها تحقيق غرضين هامّين؛ هما:

- إزالة كثير من الخلافات أو تقليلها؛ من خلال التعمّق في فهم أسرار التشريع، وفقه بعض كُبر القواعد التي تأسس عليها، وهنا بحثت الدّراسة إشكالات مفاهيمية عديدة؛ مثل علاقة النّص بالاجتهاد، ومفهوم التشريع النبوي، وأصلية التعليل في الشريعة، وحدود التعقل والاستصلاح، والعلاقة بين كليات المدارك الشرعية وجزئياتها، والفارق بين الوسائل والمقاصد.

- ترشيد التعامل مع الخلاف الفقهي الذي لم يتسنّ رفعه، واقتضته الأدلة بطبيعتها اقتضاء خالداً؛ بما يكفل استقرار الأحكام الشرعية، وضمان عدم شيوع الفوضى، وبقاء الموالاة والتحابب بين المختلفين، وهنا ركّزت الدّراسة على موضوع تحريم الإنكار في مسائل الاجتهاد، وبرهنت أن ذلك لا يعني أن الحقّ متعدّد؛ بل واحد تعدّد الوقوف عليه بيقين، وفرقت بين الخلاف الضّعيف والخلاف القويّ؛ كما بسطت الكلام في نقض اجتهادات المختلفين بعضها ببعض؛ متى يجوز؟ ومتى لا يجوز؟ ثمّ بحثت قضية تغيير الأحكام بتغيير منطقاتها؛ وأقامت الدليل القاطع على أن ذلك ممّا لا يُنكر، وقبل الختام شرحت الأصل الفقهي المعروف (مراعاة الخلاف)، وبيّنت عظيم أثره في تحقيق الغاية المنشودة، ثمّ حطت رحلها آخره عند باب الاحتياط، ودعت للأخذ بالأحزم والأورع والأسلم للعاقبة؛ إذا شجرت حجج المذاهب.



المقدمة

أولاً: توطئة.

ثانياً: أهمية الدراسة.

ثالثاً: مشكلة الدراسة.

رابعاً: أهداف الدراسة.

خامساً: الدراسات السابقة.

سادساً: المنهجية المتبعة.

سابعاً: الخطة الدراسية.

أولاً: توطئة

الحمد لله على ما أولانا من نعم لا تحصى؛ حمداً لا تُعدُّ أعداؤه ولا تُحصى؛ سبحانه لا ربَّ غيره، ولا معبود بحقِّ سواه، خلق ورزق، وعلم وأهم، وهدى للتي هي أقوم، أنجز وعده؛ فنصر عبده، وأعزَّ جنده، وهزم الأحزاب وحده، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، وصفيّه وحبيبه وخليته؛ بلغ الرِّسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأُمَّة، وجاهد في الله حقَّ الجهاد حتّى أتاه اليقين؛ فتركنا على المحجّة البيضاء؛ ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلّا هالك أو ضالٌّ؛ فصلوات ربّي وسلامه عليه، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه واستنَّ بسنته إلى يوم الدين، وبعد:

فقد كانت ظاهرة اختلاف الفقهاء شاغل أرهاط متعاقبة من حملة الشريعة الغراء، ومحلّ اهتمام النّحارير من أئمة الإسلام وأساطينه؛ مذ كانت باكورة من بواكير الفنون؛ فما إن جاشت حركة التدوين على أسنّة المزابير بطلعة القرن الثاني؛ حتّى سارعت أقلام الأعلام إلى رقعها، وهي غصّة في مِيعَة الصُّبا؛ فقد صنّف الإمام أبو حنيفة -رحمه الله- كتاباً في «اختلاف الصحابة»، وصنّف أبو يوسف -رحمه الله- في «اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى»، وفي «الردّ على سير الأوزاعي»، وصنّف الأوزاعي -رحمه الله- في «الردّ على أبي حنيفة»، وألف محمد بن الحسن -رحمه الله- «الحجج المبينة في الردّ على فقهاء المدينة»، وتضمّن كتاب «الأمّ» للإمام الشافعي -رحمه الله- فصولاً عديدة من اختلاف الفقهاء، واتّصلت خرزات هذا العقد جيلاً بعد جيل؛ حتّى غدا الخلاف علماً قائماً برأسه؛ ثابتاً ثبوت الرّواصي، متين القواعد والأواصي؛ لا يريح ریح العلم من لم يشممه أنفه؛ فقد قالوا: «من لم يسمع الاختلاف؛ فلا تعدّوه عالماً».

ولا شكّ أنّها استحثّهم لذلك موجب التحقيق، وسائق الرّغبة في طلب الحقّ وتصحيح المتابعة، وليس الأمر باباً من استحلاء التّرف، ولا ضرباً من الشّغف بمُتعة النّقد على جهة البطر واللّجاجة وإبداء الرّفاهة والاقْتدار على التّقض والإفحام؛ خصوصاً وقد ترجّح في مواضعهم أنّ الحقّ واحد وإن تباينوا في دركه، ومصيبه فردٌ وإن تفاوتوا في أخذه وتركه؛ فلا جرم ساوقته همهمهم؛ واستشرفته قلوبهم؛ فاستفرغوا صُبابة الجهد في طلبه، واستنزفوا بُلالة العرق في نيّله وصنّبه؛ حتّى فويت أعمارهم.

وها هي دورة الزّمان تتكرّر، وحلقة التّأليف تستمرّ في نشدان ضالّة الحقّ المغمور في تضاعيف الأدلّة؛ المطمور في أضاميم أسفار السّلف الأجلّة؛ كأنّها تعبّدنا الله بطلبه قبل أن يتعبّدنا بالعمل به، وإنّ دراسة الموضوع اليوم؛ تفرضها عوامل جديدة؛ تمخّضت عنها حركة الحياة وتقلّباتها، وفرضتها سنّة الصّيرورة التي لا تتخلّف؛ فبعد أن تحرّرت الأُمَّة من آصار الاستعمار الصّليبي الذي جثم على صدرها عقوداً من الزّمن، وكاد أن يطمس معالم هويّتها الإسلامية؛ لولا الله الذي خيّب فآله؛ اصطرعت عقوداً أخرى في دواجي التنكّب عن منهج الله في كثير من مظاهر الحياة؛ على مستوى الأفراد والدّول والمجتمعات؛ وبقيت مَوْلعة بتقليد الأنموذج الغربي في أبسط أنماط معيشته؛ فيما يأكل ويشرب ويلبس؛ حتّى أذن الله باستفاقة مباركة، وفيئة ميمونة إلى مظاهر التدين؛ شهدها العالم بأسره؛ لكنّها التّأثت بفزعة النّاس إلى كلّ ما له صلة

بالشريعة؛ فزعة الملهوف إلى إسكات بطنه بما يصلح للأكل وما لا يصلح؛ فأنحاشوا إلى كل من يلبس جبّة وعمامة؛ فملّكوه مقاليد أمرهم، وأمّوه لأغراض دينهم، وحلّقوا عليه يستلهمونه النصح والتّجّح في حياتهم؛ والمسكينُ قد لا يُحسن أن ينقل كلام العلماء من كتبهم؛ فكانت -للأسف- صحوّة بلا منهج في الفهم، ولا منهج في العمل، ولا غرو أن أسلّمتمّها تسارعاتُ الأحداث إلى أرباب النزعات الغالية؛ وكلّهم يقول: أنا هي الفرقة النّاجية؛ فاستنزفوا عظم جهدهم في الصّراع والتناطح، واتّخذوا من فقه الخلاف ظهرياً؛ حتّى أهلك بعضهم بعضاً؛ فكانت النتيجة أن طوّحوا بالقضية في غير هدف، ورموا بالأمانة إلى جدف، ورجعت الشريعة كما كانت؛ مستبعدةً من كلّ قطاعات الحياة التي خارج بوّابة المسجد؛ فيا ضيعة الحقّ بين الغلاة فيه والجفّة عنه!!

إنّ الشريعة وإن بدت فروعها وجزئياتها ذات قابلية مذهلة لتعدّد الفهوم، وتباين الأنظار؛ معصومةً في الحقيقة من التناقض والاختلاف؛ فهي صرّح متاسك الأطراف، متصّل الأنحاء، مترابط الأجزاء، مرصوص البنيان؛ لا تصدعه الزّعازع، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(١)، والسّرّ في ذلك أنّها محكمة بمنظومة متكاملة من النظريات والقواعد والمقاصد التي تحدّد معالمها وأهدافها بكلّ وضوح، والتي تنتهي أخرةً عند مصلحة المكلف في العاجلة والآجلة؛ بإجماع من فقه الشريعة؛ فهي بهذا الاعتبار ترجع إلى قول واحد؛ حام حوله المجتهدون، وجعلوه قبلة بحثهم؛ مهما اختلفوا في تقدير السبيل الموصلة إليه؛ قال الإمام الشاطبي رحمه الله: «المجتهدون لما كان قصدهم إصابة مقصد الشارع؛ صارت كلمتهم واحدة، وقولهم واحداً»^(٢)، ومن هنا ندرك مبلغ الضلال المنهجي الذي توخّلت فيه الكتابات المغرمة بإثارة أغباب الخلاف في دقائق الجزئيات، وتفريعات الأحكام الإضافية التي لا تكاد وجوه إضافاتها تُعدّ أو تنحصر؛ معتسفةً في تضخيم خياراتها الفقهية، وعرضها في صورة الحقّ الذي لا يأتيه الباطل؛ حتّى صارت تلك الخيارات معاهد للولاء والبراء، وموجبات للحبّ والبغض؛ بله سماتٍ ومخايلٍ للمُمَايزة بين أصحاب الجنّة وأصحاب النار؛ مع أنّها غالباً ما تقتصر في تفقّوها على اعتصار ألفاظ المرويّات؛ وتجنّس استخراج لُبّوها؛ على أنّها هزّلى في معرفة العربية، وقلّ منها من ركب متنها؛ فدُعيت نزالٍ فكان أوّل نازل.

إنّ عدم استغناء الأدلّة اللّفظية عن معرفة المقاصد؛ أمرٌ مفروغٌ منه^(٣)، وإنّ تعيين مقصود الشارع عملٌ خطير؛ تنبني عليها أحكامٌ واسعة النّطاق، ولهذا لا يؤخذ غالباً من الحديث والحديثين؛ والآية والآيتين؛ ممّا ليس بقطعيّ الجهتين،

(١) سورة النساء: ٨٢.

(٢) الموافقات: ٤/ ٢٢١-٢٢٢.

(٣) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور: ص ٢٠٣.

ولا قريباً من القطع فيها^(١)؛ بل يُفهم في ضوء منظومة متناسقة؛ تُستخلص من مجموع تصرّفات الشريعة ونظرياتها وقواعدها، ويتطلّب ذلك استقراء جزئيات الأدلة وكلياتها على نحو لا يخيب؛ قال العلامة ابن عاشور رحمه الله: «على الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التأمل، ويجيد الثبّت في إثبات مقصد شرعيّ، وإيائه والتساهل والتسرّع في ذلك؛ لأنّ تعيين مقصد شرعيّ - كليّ أو جزئيّ - أمرٌ تتفرّع عنه أدلّة وأحكام كثيرة في الاستنباط؛ ففي الخطأ فيه خطرٌ عظيم؛ فعليه أن لا يُعيّن مقصداً شرعيّاً إلاّ بعد استقراء تصرّفات الشريعة في النّوع الذي يريد انتزاع المقصد التشريعي منه، وبعد اقتفاء آثار أئمة الفقه ليستضيء بأفهامهم، وما حصل لهم من ممارسة قواعد الشّرع»^(٢)، وبهذا الاعتبار؛ لم يكن فهم الشريعة بالأمر الهين الذي يحصل على نحوٍ من العفوية والتلقائية؛ كما يظنّ الصّبيّة المتحمّسون؛ ولا يُنال بالتمنيّ، ويسوف ولعلّ ولو أتى؛ بل هو أمرٌ عسرٌ وشاقٌّ؛ لا يُدرِك مداه إلاّ الذين عانوا كبّد البحث في منطق هذا التشريع وأسراره ومراميه، هذا ما جعل دراسة كهذه؛ تحاول التركيز بالدّرجة الأولى على تأصيل المفاهيم وتحريرها وتقويمها حيث انتكست، وحيث يُحشى عليها أن تنتكس؛ وتكتفي عند المناقشة الفقهية المقارنة المفصّلة بنماذج مسوقةٍ فقط من باب ضرب المثال.

ويبقى هذا العمل رغم صعوبته؛ أعني: تحديد مراد الشّارع ومطلوبه في ضوء منظومة القواعد والمقاصد؛ الغاية الكبيرة التي دندن حولها أفحاح الفقهاء؛ خاصّةً أولئك الذين جاشت نفوسهم بالرّغبة الجامحة في رأب الصّدع الحاصل بين المختلفين، وردم فجواته، والأوّل به إلى وحدة رأي أو تقريب حال؛ من خلال محاولاتهم صياغة قواعدٍ قطعيةٍ؛ أو قريبةٍ من ذلك؛ تكون نبراساً للمتفقّهين في الدّين، وتنتهي إليها حجج المتنازعين؛ «كما ينتهي أهل العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلّة الصّرورية والمشاهدات والأصول الموضوعية؛ فينقطع بين الجميع الحجاج»^(٣)، ومن هنا كانت قواعد الشريعة ومقاصدها الملاذ الأوحّد المعوّل عليه في حسم كثير من الخلافات، وقد أدرك ذلك أفذاذ من أصحاب الدّرع الفسيح في هذا المضمار، من أمثال الجويني والغزالي وابن عبد السلام والقرافي وغيرهم؛ فقرّروا هذا المعنى واستوصوا به خيراً، قال إمام الحرمين رحمه الله: «حقٌّ على طالب التحقيق، ومن يتشوّق إلى المقام الأعلى في تصوّر والتصديق؛ أن يُحكّم قواعد الأحكام ليرجع إليها عند الغموض، وينهض بعبء الاجتهاد أتمّ نهوض»^(٤)، وقال: «الوجه لكلّ متصدّد للإقلال بأعباء الشريعة معه؛ أن يجعل الإحاطة بالأصول سوقه الألدّ»^(٥)، وقال الإمام القرافي رحمه الله: «القواعد مهمّة في الفقه، ويقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه ويشرف... ومن جعل يُخرّج الفروع بالمناسبات

(١) أعني ما يُراد تعيين كونه مقصداً؛ لغاية حسم النزاع، وإلاّ فحصول الظنّ بكون معنى من المعاني مقصوداً للشّارع يكفي للتعبّد به؛ لكن لا حجة فيه على المخالف؛ إذا كان ظنّه مغايراً لذلك.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور: ص ٢٣١.

(٣) انظر: نفس المرجع: ص ١٦٦.

(٤) الأشباه والنظائر، لابن السبكي: ١٠-٩/٢.

(٥) نفس المرجع.

الجزئية دون القواعد الكلية؛ تناقضت عليه الفروع واختلفت ... ومن ضبط الفقه بقواعده؛ استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات ... فبين المقامين شأو بعيد، وبين المنزلين تفاوت شديد»^(١)، أمّا اللّوّدعيّ النّحرير الذي جذب هذه الصّنعَة من عاثرها؛ فأرواها بحثًا واستدلالًا، وقسمها فنونًا وأنواعًا، وأطال فيها النّفس والباع، وجاء بما لم تُسَعف قريحته بمثاله، ولا نسج ناسج على منواله؛ فهو الإمام الشّاطبي عليه شأيب الرّحمة والرّضوان؛ في كتابه العظيم «الموافقات»، وساقه بعد ستّة قرون؛ فهامة العُرب وحبزُه الهُمَام؛ العلامة القَرْمُ الإمام؛ محمّد الطّاهر بن عاشور سرحه الله- في كتابه ﴿مقاصد الشّريعة الإسلامية﴾، وقد صرّح في ديباجته بمقصده من وضع الكتاب؛ فقال: «هذا كتابٌ قصدت منه إلى إملاء مباحث جليّة من مقاصد الشّريعة الإسلامية، والتمثيل لها، والاحتجاج لإثباتها؛ لتكون نبراسًا للمتفكّهين في الدّين، ومرجعًا بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدّل الأعصار، وتوسُّلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار ... دعاني إلى صرف الهمة إليه ما رأيتُ من عسر الاحتجاج بين المختلفين في مسائل الشّريعة؛ إذ كانوا لا يتتهون في حجاجهم إلى أدلّة ضرورية أو قريية منها؛ يُدعن إليها المكابر، ويهتدي بها المشبّه عليه»^(٢).

فعلى هذه الشّكّية يريد هذا البحث أن ينسج، وكلّفًا بذات الهمّ الذي حشّرت به النّفس مُذْفَهت؛ فألمها أن ترى الأُمَّة أوزاعاً مفروقة، وأشتاتاً معروقة؛ تجبّط في خضخاض من العداوات السّافهة، وتسلم نواصيها ومعاهد ولاءها إلى تشييعات تافهة؛ فأنتى يُحمد الكرى والحال هذه؟! وهيئات ما عانٍ كمستريح!

لكنّ هذا البحث؛ يؤمن في ذات الوقت الذي يحذوه فيه الأمل الكبير في ردم كثير من فجوات الخلاف؛ بأنّ القضاء المبرم على ذلك أمرٌ بعيد المنال؛ بل دونه خرط القتاد؛ بل يتعدّر قطعاً؛ إذ الظّاهرة وشيعة العرق باختلاف المدارك العقلية، وتباين الخصائص الطّبيعية والنّفسية للعلماء والباحثين، والتي أنتجتها العوامل الجغرافية والاجتماعية والسّياسية والثقافية، وكذا المشارب العلمية التي ارتضعوا أفابوقها في طلعة الفتوة؛ ممّا لا يمكن إلى حدّ بعيد أن يتحكّم فيه؛ علاوةً عن قيام أسباب شرعية؛ اقتضتها الأدلّة ذاتها من حيث طبيعتها وخصائص المنهج الذي عُرضت به، وهاهنا ولّى البحث وجهته شطر بُغية أخرى؛ هي ترشيد التّعامل مع هذا الخلاف الذي لم يتسنّ رفعه، ولم يتبلّج فيه الحقّ المتمحّض؛ ليس فقط بالدّعوة إلى أدب الخلاف وأخلاقياته؛ على نحو ما تصنع كثيرٌ من الكتابات، وهو خير؛ لكن من خلال منظومة القواعد التي سبق التنويه بقيوميّتها على تصاريف هذه الدّراسة.

تانيا: أهمية الدراسة

وبعد هذه الفضفضة بما اختلج في الصّدر قبل الكتابة وأثناءها وبعدها؛ يمكننا القول: تستلهم هذه الدّراسة

أهمّيّتها من النّقاط التّوالي:

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق، للقرافي: ٣/١.

(٢) مقاصد الشّريعة الإسلامية، لابن عاشور: ص ١٦٥-١٦٦.

١. حجم ظاهرة الخلاف الفقهي؛ الضارب الأطناب بين حملة الشريعة، ومبلغ العُسر في الاحتجاج بينهم؛ بحيث لا ينتهي في كثير من الأحيان إلى محتكّمات أخيرة؛ تنقطع بها التعالّات والأوهام؛ ممّا قد يفضي إلى ضيعة الحقّ في خصم الباطل، وضمور الصواب في معمة الخطأ.

٢. قيمة منظومة القواعد والمقاصد الشرعية في تقليل الخلاف، وحسم كثير من أبوابه؛ في الوقت الذي تتضخّم فيه الكتابات المركّزة على الطّرح التجزيئي؛ المقتصرة في التفقه على الأخبار وظواهر المرويّات؛ ممّا يقضي بانتكاس كثير من المفاهيم.

٣. أهميّة ترشيد التعامل مع الخلاف الفقهي؛ حيث تعدّز رفعه أو تقليله؛ في أجواء الضّعف الفادح في التأدّب بأدابه؛ فضلاً عن إدراك الأصول المسنونة في التعامل معه.

٤. نضوب مُعْنِ السّاحة التأليفية المتخصصة؛ من مثل هذا العنوان، وقلة ما فيها من الدّراسات الملمّة بالموضوع إلمامة مقنعة.

ثالثاً: إشكالية البحتة

أمّا جوهر الإشكال الذي أريد حلّه في هذه الدّراسة؛ فيمكن صوغه في السّؤال الآتي:

ما هي المحتكّمات المنهجية التي يُمكن أن نستلّها من خلال القواعد والمقاصد الشرعية؛ تحقيقاً لأحد غرضين:

- ردم كثير من فجوات الخلاف، والأول بها إلى وحدة رأي أو تقريب حال.

- ترشيد التعامل مع الخلاف الذي لم يتسنّ رفعه، ولم يتبلّج فيه الحقّ المتمحّض؟

وتتفرّع عن هذا الإشكال الأساس؛ إشكالات فرعية تتطلّب حلولاً تخدم الموضوع مقدّمًا أو مؤخّرًا، وهي:

- ما حقيقة الخلاف الفقهي القائم بين حملة الشريعة؟ ما مسوغاته من النّاحية الموضوعية والشرعية؟ ما المقصد من كون الشريعة قابلة للاختلاف؟ ما أصناف هذا الخلاف، وهل هو مقبول مطلقاً؟

- محتكّمات الخلاف المدروسة؛ ما حقيقتها؟ ما أدلتها؟ ما مدى قطعيتها أو مبلغ الاتفاق عليها؛ بحيث يُدعن إليها المخالف؟ ما مضمونها؟ وما مفاهيمها؟

- ما الأثر العمليّ لهذه المحتكّمات على نياذج من المسائل الخلافية بين الفقهاء؟

رابعاً: أهداف الدراسة

وبالتالي فإنّ أهداف الدّراسة هي:

- بيان حقيقة الخلاف الفقهي، وشرح مسوغاته الموضوعية والشرعية، ومقصد قابلية الشريعة للاختلاف.

- تقسيم الخلاف القائم بين حملة الشريعة إلى أصناف، وبيان أن منه ما ينبغي الرجوع به إلى قول واحد، ومنه ما يتعدّر رفعه، ويتعيّن التعامل معه وفق منهجية قويمه.

- توضيح حقيقة المحتكمات، والكشف عن صلتها الوثقى بمنظومة القواعد والمقاصد الشرعية، ثمّ عن علاقة هذه المنظومة بالخلاف؛ من خلال تفعيل دورها في ضبط معتركاته.

- صياغة لائحة من المحتكمات المنهجية والمحورية- من خلال تلکم القواعد-؛ ذات مضامين كلیة؛ بحيث لا تختصّ بباب من أبواب التشريع، وذات قوّة من حيث الشرعية والمصادقية؛ جدیره بأن تنتهي إليها كثير من الخلافات.

- إعطاء جملة من التّماذج التطبيقية المبيّنة عن الأثر العملي للمحتكمات المدروسة على مسائل الخلاف.

خامساً: الدراسات السابقة

لا يستطيع باحثٌ في أيّ مجال من مجالات المعرفة عموماً؛ وفي العلوم الإنسانية، ومنها الإسلامية خصوصاً؛ أن يدّعي أنّه يخترع المعلومة اختراعاً، وأنها من بنات بدعه المحدثه على غير منوال سابق؛ فلا يعدو الأمر مهما بدا جديداً؛ أن يكون وليد تراكمات العلوم، وتناج جهود سابقة تضافرت على تأسيس القاعدة التي ينطلق منها الباحث، وما فهرس المصادر والمراجع إلاّ شاهد على ذلك؛ وبهذا المعنى تكون الدّراسة التي بين يديك؛ مستفيدة من بعض الكتابات السابقة من قريب أحياناً، ومن بعيد أحياناً، ومن باب التكامل في خدمة الموضوع من غير استفادة مباشرة أحياناً أخرى، ويمكن أن أجمع هذه الدّراسات في ثلاث رُزَم؛ هي:

الرزمة الأولى: الدّراسات التي بحثت في أسباب الخلاف وآثاره؛ سواءً على جهة الإجمال، أو على جهة

التخصّص في دراسة سبب واحد من الأسباب، ومنها:

🔷 أسباب اختلاف الفقهاء، للشيخ عليّ الخفيف، ومثله، لعبد الله التركي، ومثله، لمصطفى الزلمي.

🔷 أسباب اختلاف الفقهاء عند ابن رشد وأثرها الفقهي، لزايد العازمي.

🔷 أثر اللّغة في اختلاف الفقهاء، لعدينان سومي.

🔷 زيادات الثّقات وأثرها في اختلاف الفقهاء، لفريز عبد الله حسن نجم.

🔷 تحقيق المناط وأثره في اختلاف الفقهاء، لحامده مصطفى القضاة.

🔷 وهكذا في أسباب أخرى مثل: حروف المعاني، وأسباب التّزول، والإدراج في الحديث، واختلاف روايات

الحديث، والإحكام والتشابه... إلخ.

لقد عُيّنت هذه الدّراسات بتجميع أسباب اختلاف الفقهاء بالتفصيل، ثمّ تصنيفها وشرحها والتمثيل لها، ولما

يترتّب عليها من الآثار الفقهية، وكذلك صنع من عكف على بيان الأثر المفصّل لبعض هاتيك الأسباب في المجال

التطبيقي، ولا حاجة لعرض ما جاء فيها من مباحث؛ فهي وإن كانت مفيدة في فهم مبررات الخلاف الفقهي على جهة التفصيل؛ غير أن بحث **﴿ المحتكمات ﴾** لم يستهدف تجميع أسباب الخلاف على ذلك النحو؛ بل اكتفى بالإلماع إلى أهمّ العوامل الرئسية التي اقتضت وجود الخلاف؛ إذ لا يندُّ أيُّ سبب من الأسباب المفصلة عن الانضواء تحت هاتيك العوامل؛ وهذا الخيار يتسق مع وجهة البحث التي تتغيّا حلّ مشكلة الخلاف الفقهي من خلال منظومة القواعد والمقاصد الشرعية؛ لا من نواحي فروعية؛ لا يرى البحث أنّها كفيلة بتحقيق الغرض المطلوب؛ كما أنّ ذلك لم يقع إلاّ موقع التمهيد؛ في مبحث واحد من فصل واحد من فصول الرسالة.

الرزحة الثانية: الدراسات التي عُنت بالبحث في القواعد الفقهية والأصولية.

ولنجعلها في قسمين حسب انقسام القواعد إلى فقهية وأصولية:

١/ الدراسات في القواعد الفقهية: وهذه بدورها تنوّعت مناهج التأليف فيها كما يأتي:

أ/ دراسات نظرية وتاريخية لعلم القواعد الفقهية، ومن أهمّها:

📌 القواعد الفقهية: مفهومها، نشأتها، تطوّرها، دراسة مؤلّفاتنا، أدلّتها، مهمّتها، تطبيقاتها، لعليّ أحمد الندوي.

📌 نظرية التعميد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، لمحمّد الروكي.

📌 القواعد الفقهية: المبادئ، المقوّمات، المصادر، الدليلية، التطوّر، ليعقوب عبد الوهاب الباحثين.

وهذه دراسات قيّمة؛ عُنت بموضوع القواعد الفقهية باعتباره علماً من علوم الشريعة؛ فعرّفت بالقواعد ونشأتها ومقوّماتها ومدى حجّيتها وبمصادر التعميد وأدلّته وآثاره، وهذا مفيد جدّاً في تقريب صورة هذا العلم وبيان أهمّيته؛ غير أنّه نسق مختلفاً عمّا نحن بصده في هذا البحث.

ب/ دراسات استخلصت ما في كتب بعض الأعلام من القواعد الفقهية، ومنها:

📌 قواعد الفقه المالكي من خلال كتاب الإشراف على مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب، لمحمّد الروكي.

📌 القواعد الفقهية من خلال كتاب المغني لابن قدامة، لعبد الواحد الإدريسي.

📌 القواعد والضوابط الفقهية عند شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة، لناصر عبد الله الميمان.

📌 القواعد الفقهية عند الإمام ابن القيم في كتابه إعلام الموقعين، لعبد المجيد جمعة.

📌 المنهج الفقهي والقواعد الفقهية عند السرخسي في كتابه المبسوط، لمحمّد أيمن عبد الوهاب الزهر.

📌 القواعد الفقهية عند الإمام الجويني في كتابه الغيائي، لعمر بافلولو.

وهذه الكتابات انحسر دورها في انتزاع ما في بطون هاتيك الأسفار من قواعد فقهية؛ من غير عناية بوحدة موضوعية ما، ولا قصد إلى تصنيف معيّن، وهي أشبه بالدراسات التطبيقية لقواعد الفقه عند صاحب الكتاب المدرس، والملاحظ أنّها لا تكاد تختلف عن بعضها من حيث القواعد المنتزعة؛ إذ قلّ أن يوجد عند واحد من أولئك الأئمة ما ينفرد به عن غيره.

ج/ دراسات تخصّصت في بحث قاعدة معيّنة بحثاً مستفيضاً، ومن القواعد التي حظيت بذلك:

🌟 قاعدة: الأمور بمقاصدها، فقد بُحث مثلاً في: مقاصد المكلفين، لعمر سليمان الأشقر، ونظرية الباعث، لعبد الله إبراهيم الكيلاني.

🌟 قاعدة: المشقة تجلب التيسير، بُحث مثلاً في: رفع الحرج، لصالح بن عبد الله بن حميد، وقاعدة المشقة تجلب التيسير، ليعقوب عبد الوهاب الباسين.

🌟 قاعدة الضرورة، بُحث مثلاً في: نظرية الضرورة، للزحيلي، والضرر في الفقه الإسلامي، لأحمد موافي.

🌟 قاعدة العرف، بُحث مثلاً في: نظرية العرف، لحسن الخياط، والعرف والعمل في المذهب المالكي، لعمر الجيدي، والعادة محكمة، ليعقوب الباسين.

🌟 قاعدة الاحتياط، بُحث مثلاً في: نظرية الاحتياط الفقهي، لمحمد سمّاعي، والاحتياط، لإلياس بلكا، والعمل بالاحتياط؛ لمليح محمود شاكر.

🌟 قاعدة مراعاة الخلاف، بُحث مثلاً في: مراعاة الخلاف، لعبد الرحمن السنوسي، ومراعاة الخلاف عند المالكية، لمحمد أحمد شقرون... إلخ.

🌟 موضوع أفعال النبي ﷺ، وبحثه باستفاضة الدكتور محمد سليمان الأشقر.

وكما يلوح من هذه الدراسات؛ فقد يَمَم كلُّ منها وجهته نحو قاعدة واحدة من قواعد الفقه، وتناولها بالشرح والبيان والتأصيل والتفريع والتطبيق، وبعضهم رقى بالقاعدة مرقى التنظير، وأشبعها بحثاً وتنقيحاً، ولا ريب أنّ هذه الأعمال سهّلت واختصرت على بحث **المحتكمات** أشواطاً كانت ستطول؛ من خلال ما قرّبه من المادة العلمية، وما أحالت عليه من مظائرها، ومع ذلك؛ فلا يعدو ما تعلق منها ببحثنا أن يكون بالنسبة للصورة الكاملة للموضوع؛ بضعة أجزاء منثورة.

د/ دراسات شرحت بعض أمّات القواعد ومهمّاتها، وبيّنت مصادرها وبعض تطبيقاتها: ومنها:

🌟 شرح القواعد الفقهية، للشيخ أحمد محمد الزرقا.

🌟 المدخل الفقهي العام، للشيخ مصطفى أحمد الزرقا.

📌 القواعد الكلية والضوابط الفقهية، لمحمد عثمان شبير.

📌 الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، لمحمد صدقي البورنو.

وهذه الدراسات اعتمدت في شرحها للقواعد أسلوباً موجزاً مختصراً؛ لم يكن وافياً في أغلب الأحيان بالتوسّع المفاهيمي الذي انشغل هذا البحث بطلبه؛ مما استحثنا في الاستزادة من جِعب أكثر وسعاً.

هـ/ دراسات في قواعد فقهية تجمعها وحدة موضوعية معيّنة، وهي كثيرة؛ منها:

📌 قواعد الصّرف، وقواعد البيع، وقواعد الضّمان، وقواعد التبعية، وقواعد القضاء، وقواعد الإثبات ... إلخ.

وهذه لا أكاد أفيد منها بشيء؛ لما ذكرته من توجّه القصد إلى صياغة محتكمات ذات طبيعة عامّة وكلّية؛ لا تختصّ بباب من أبواب التشريع؛ أمّا القواعد الجزئية - باعتبار الموضوع -؛ فهي بالغة الأثر عند الفقهاء في الاستدلال وضبط الفروع؛ لكنّ أكثرها في الواقع مختلفٌ فيه؛ فكيف ينضبط بها الخلاف؟ فضلاً عن كثرة ما يندّ عنها من استثناءات.

٢/ الدّراسات في القواعد الأصولية، ومنها:

📌 القواعد الأصولية عند الإمام الشّاطبي من خلال كتابه الموافقات، للجيلالي المريني.

📌 أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، لمصطفى سعيد الخنّ.

📌 القواعد الأصولية: تحديد وتأصيل، لمسعود بن موسى فلوسي.

القواعد الأصولية قوانين منطقية ولغوية تنحسر وظيفتها في هداية الفقيه لآليات استنباط الأحكام من النّصوص، لكنّها مع ذلك غير عاصمة من وقوع التنازع - كما سيتبيّن في غضون هذا البحث^(١) -؛ بل لا تعدو أن تكون منتزعة من الفروع الفقهية انتزاعاً؛ لأنّ علم الأصول قد جرى تدوينه في مرحلة متأخرة عن علم الفقه، ولا أدلّ على ذلك من تعدّد مناهج الأصوليين في الاستنباط (الحنفية، المتكلمون، الجامعون بينهما)، وها هي رسالة الدكتور مصطفى سعيد الخنّ صدّاحة بكون الاختلاف في قواعد الأصول من أعظم أسباب اختلاف الفقهاء؛ كما أنّها ليست آلة الاستنباط الوحيدة، ولا يجوز أن يستغني بها الفقيه عن النّظر في أسرار التشريع، وتلمّس قُصوده ومراميه؛ خصوصاً إذا علّم أنّها لا ترجع - في الغالب - إلى خدمة هاتيك الأسرار؛ - كما قرّره القرافي وابن عاشور وغيرهما -، وحيث يرى البحث أنّ صياغة محتكمات تقطع النزاع أو ترشّد منهج التعامل بين المختلفين؛ لا يتمّ إلّا من خلال قواعد إجماعية، قطعية أوقريية من ذلك؛ فإنّ القواعد الأصولية غير مقصودة بهذا البحث إلّا إذا كانت كذلك، كقاعدة (لا اجتهاد مع النّص)، وقاعدة (عدم نقض الاجتهاد بمثله)، على أنّ هذه القواعد فقهية من وجه؛ أصولية من وجه آخر؛ كما سنذكر بحول الله.

مع ذلك لا يسعني أن أغضّ الطّرف عن أجلّ ما بُحث في هذا المضمار، أعني كتاب:

(١) انظر: ص ٦٧.

🌟 **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، للأستاذ فتحي الدريني.**

وهو كتابٌ عظيم النفع؛ جليل القدر؛ غزير الفائدة؛ لا يستغني عن دُرره باحثٌ في الفقه وأصوله، وقد ضمَّنه كعادته مباحث نفيسة في التعريف بفلسفة التشريع وخلفياته التي يصدر عنها، وعن علاقة ذلك بالمناهج الأصولية؛ وبسط الكلام عن مفاهيم كثيرة؛ كمفهوم الاجتهاد بالرأي ونطاقه، ومفهوم العدل، ومفهوم المصلحة، وابتناء الأحكام على مبدأ التعليل والغائية، وشرح علاقة ذلك بخطط تشريعية هامة؛ كاعتبار المآلات، وسدِّ الدَّرَائِع، والاستحسان، وجميع ذلك كان له الوقع الكبير على رسالة **﴿المحكّمات﴾** في تشكيل قاعدة منطلقاتها الفكرية والمفاهيمية.

الرزمة الثالثة: دراسات في علم المقاصد وقواعده، وأهمها ما يأتي:

🌟 **مقاصد الشريعة الإسلامية، للعلامة محمد الطاهر بن عاشور.**

لا يخفى أن هذا السُّفر هو أحد الشُّدَرَات النَّفِيسَةِ المنتظمة في عقد علم المقاصد؛ بل هو أنفسها بعد **﴿موافقات﴾** الإمام الشَّاطِبي رحمه الله-، وقد تفقَّ هذا الكتاب عن بحوث ودراسات شتى؛ لعلَّ هذا البحث واحد منها؛ من جهة أنه استلهم فكرة **﴿المحكّمات﴾** من خلال ما دعا إليه الشيخ الطاهر رحمه الله- من ضرورة صوغ أدلة ضرورية ينتهي إليها الحجاج بين حملة الشريعة؛ أمَّا مضامينه وموضوعاته؛ فقد كانت القبلة التي أممتُّها في كثير من المناسبات، وقد فتح عليَّ أغلاقاً طالما ارتجَّت؛ فأسأل الله أن يُنزله بآءة الجنَّة، ويكرمه بحبوحه الحسنى وزيادة.

🌟 **تعليل الأحكام، لمحمد مصطفى شلبي.**

🌟 **نظرية المقاصد عند الإمام الشَّاطِبي، لأحمد الرِّيسوني.**

🌟 **اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، لعبد الرحمن السنوسي.**

🌟 **ضوابط المصلحة، للشيخ محمد سعيد رمضان البوطي.**

🌟 **قواعد المقاصد عند الإمام الشَّاطِبي، لعبد الرحمن إبراهيم زيد الكيلاني.**

🌟 **قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، لمصطفى مخدوم.**

أستطيع القول: هذه الدراسات رائدةٌ في مجالها، وقد خطَّتْ بالبحث المقاصديَّ خطوات كبيرة نحو الأمام؛ حتَّى غدت من المراجع التي لا يُستغنى عنها في كلِّ بحث يجمع بين الطَّرح الفقهي والأصولي والمقاصدي المقارن بين المذاهب؛ كما هو بحث **﴿المحكّمات﴾**، وقد كان لهذه المدوّنات فضلٌ كبير فيما حرَّرتُ من المفاهيم، وفيما توصلتُ إليه من نتائج وقناعات من هذا البحث.

وهكذا يظهر جلياً لمن وقف على ما ذكرتُ من الكتابات؛ أن رسالة **﴿المحكّمات﴾** اتَّخذت من هذه الدراسات قاعدةً انطلقت منها لحلُّ إشكالية مختلفة، وتحقيق أهداف جديدة؛ ليست -فيما وقفْتُ عليه- مطروقةً بالبحث على هذا المنوال، والله أعلم.

سادسا: المنهجية المتبعة

سلك الباحث في سبك هذه الرسالة مذ كانت مجرد فكرة منقحة في الذهن حتى صارت إلى ما ترى؛ جملة من الخطوات والأساليب المنهجية المتبعة في كتابة هذا النوع من البحوث، والتي يمكن تلخيصها فيما يأتي:

١. بعد إعداد (بيبلوغرافيا موضوعية) اشتملت على عدد لا بأس به من العناوين ذات الصلة بموضوع الخلاف الفقهي، والقواعد والمقاصد الشرعية؛ تم استقراء المادة العلمية الموجودة في هذه المراجع، وتصنيفها وفق تقنيات المنهج الوصفي؛ تمهيداً لتفكيكها وإعادة تركيبها على النحو الذي يخدم أهداف الدراسة؛ مع التنبيه على حضور عنصر الانتقاء في انتخاب المعلومات؛ بما في ذلك المحتكمات التي تشكل مادة البحث الأساسية؛ لأن تناول جميع ما يصلح أن يندرج تحت عنوان البحث؛ أمر لا يتحمّله حجم الرسالة.

٢. اعتمدت في كثير من تصاريف الرسالة على المنهج التحليلي في تفكيك الإشكالات العلمية وتركيبها ونقدها، واستعملت طرائق التحليل الثلاث: التفسير والنقد والاستنباط في عدة مناسبات من البحث.

٣. المنهج الحوارية كان حاضراً بوضوح؛ من خلال الطريقة الوظيفية التي تُعنى بدراسة وظائف القضايا العلمية، والعلاقات التأثيرية والتأثرية فيما بينها؛ تجلّى ذلك في خصم توضيح هذه العلاقة بين الخلاف ومسوغاته، وبين الخلاف ومحتكماته، كما اعتمد البحث على الطريقة المقارنة في مناقشة المسائل الفقهية الخلافية، واستخلاص الراجح منها.

٤. تركّز الدراسة على الجانب التأصيلي والمفاهيمي في جميع تصاريفها؛ أكثر مما تعتنى بالجانب التطبيقي؛ فهذا الأخير وإن كان ذا أهمية بالغة؛ باعتباره الثمرة التي ينتهي عندها عمل كهذا؛ غير أنه يبنى أساساً على قطعية المحتكمات وقوة شرعيتها، ثم على وضوح مفاهيمها، وضمان عدم انتكاسها، وهذا - في نظر البحث - هو السبب الموقع في كثير من الأغلط التي لا تُحمد، ومن هذا المنطلق؛ لم تخل دراسة أيّ محتكم من عنوانين هما: تأصيل المحتكم، وتحريم المفاهيم، وكان الباحث راغباً في توسع أكبر في مجال ضرب النماذج والتطبيقات؛ لكنّ ذرع السطور والصفحات ضاق بذلك؛ فحكّم سلطان الأولويات في التزاحم، وهو ما يفسر الاقتصار على ضرب نموذج واحد في الغالب؛ مع دراسته بشيء من التفصيل، وقد جعل محتكم الباب مُدرّكاً رئيساً في الترجيح؛ مع عدم الإعراض عن المناقشة الفقهية التفصيلية لأهم الأدلة الجزئية؛ أمّا إن كنت ضمنت ثنانياً الدراسة؛ - أعني دراسة المحتكم - أمثلةً وتطبيقات عديدة؛ فإنّي أستغني عن إفراده بنموذج تطبيقي مستقل.

٥. عرّف الباحث المصطلحات المهمة في الرسالة لغة واصطلاحاً؛ خصوصاً تلك التي تشكل منها عنوان الرسالة، أو تكونت منها عبارات المحتكمات، ولم يستعظ عن ذلك مطلقاً؛ وخلفيته في ذلك؛ أنّ ما يمكن أن يُسمّى: (إشكالية المصطلح في العلوم الإنسانية، والإسلامية خصوصاً)؛ قضية لها أثر عميق في إحداث الشروخ الفكرية الوهمية، وخلق

الخلافاً غير الحقيقية، وهو أمرٌ مشهود تاريخياً في مسائل مثل: (التعليق) و(الاستحسان) و(المصلحة المرسله عند المالكية) و(المصلحة عند الطوفي)؛ كما لا تخلو الكتابات المعاصرة من امتدادات هذه الإشكالية في مثل هذه القضايا؛ فكان لزاماً أن يجزّر مدلول المصطلح تحريراً علمياً دقيقاً؛ لا يدع مجالاً للاحتمال والتقدير والتأويل؛ إذ الألفاظ قوالب المعاني؛ سيّما والبحث يهدف إلى ردم فجوات الخلاف؛ هذا ما يجعل عنوان: **ضبط المصطلحات** يتكرّر إبان الدراسة كلّها.

٦. أمّا بخصوص إحالة المعلومات على مراجعها، وعزو الآيات والأحاديث والآثار إلى مصادرها؛ فقد عوّلت على

تقنيات المنهج التوثيقي على النحو الآتي:

أ/ تمّ نسخ الآيات القرآنية بما يطابق الرسم العثماني، ورواية حفص عن عاصم، وتمّ عزوها إلى سورها وأرقامها.

ب/ تمّ عزو الأحاديث النبوية والآثار إلى دواوين السنّة المعروفة، وقد اكتفيت بصحيح البخاري إذا كان الحديث موجوداً فيه، ثمّ بصحيح مسلم، ثمّ بموطأ الإمام مالك، وهو اكتفاء دعت إليه ضرورة الاختصار، ولم أتجشّم الحكم عليها؛ إذ جميع ما فيها صحيحٌ بإجماع الأمة؛ فإنّ قلت هذه الدواوين من الحديث المستدلّ به؛ أحلت على موضعه في كتب السنّة الباقية؛ من غير كلف بالاستيعاب -اختصاراً-، وههنا التزمْتُ الحكم عليه؛ منقولاً من كتب التخرّيج الأصيلة؛ كنصب الرّاية، والتلخيص الحبير، ومجمع الزوائد، والتحقيق في أحاديث الخلاف، أو من الرّاوي نفسه إن كان حكم عليه؛ كما هو صنيع الترمذي والحاكم في الغالب؛ فإن لم أجد له حكماً في هذه الكتب؛ استعنتُ بأحكام المحقّقين المعاصرين أمثال: الألباني، وشعيب الأرنؤوط؛ أمّا إن سكتُ عن الحكم كلّية؛ فلائي لم أعثر عليه في حدود بحثي.

ج/ التزمت في إحالة المعلومة على مرجعها بذكر اسم الكتاب متبوعاً باسم المؤلّف في أوّل مرّة، ولم ألتزم ذكر المؤلّف إذا تكرّرت الإحالة على نفس الكتاب؛ كما اختصرتُ عناوين الكتب بعد الإحالة الأولى إذا كانت معروفة؛ أخذاً بما يوصي به بعض المتخصّصين؛ مثال ذلك قولي: مقاصد ابن عاشور، إحكام الأمدي، أشباه السُّيوطي... إلخ، وذكرتُ بعد اسم المؤلّف الجزء والصفحة على هذا النّحو: ٤/ ١٢٠؛ فإن كان الكتاب ذا جزء واحد؛ ذكرت رقم الصّفحة هكذا: ص ١٥٠، وإذا توالى الإحالة على المرجع ذاته في نفس الصّفحة؛ اكتفيت بقولي: (نفس المرجع).

د/ إذا اقتبست نصّاً بلفظه؛ جعلته بين رمزين هكذا «...»، وأحلتُ على المرجع من غير كلمة (انظر)، وإذا تصرّفتُ في النصّ؛ أقول في الهامش بعد الإحالة: (بتصرّف)؛ وإذا جعلتُ في ثنايا النصّ كلاماً بين رمزين هكذا [...].، أو هكذا -...-؛ فهو إدراجٌ للشرح والتوضيح؛ أمّا إذا اقتبست الفكرة؛ فإني أصوغها بعبارتي، وأحيل على المرجع مسبقاً بكلمة (انظر).

هـ/ صنعتُ مثل ذلك في بيان مظان القواعد المدروسة، وفي نسبة الآراء الفقهية إلى أصحابها من أئمة المذاهب الأربعة، ولم أخرج عن هذه المذاهب غالباً؛ إلا إلى الظاهرية؛ لحضور آراء الإمام ابن حزم رحمه الله في مناسبات عديدة في الرسالة، أو إلى الإمامية بدرجة أقل.

و/ لم أترجم للأعلام المذكورين في الرسالة حذاراً من التطويل؛ إلا بعض من كانت آراؤهم محورية، وظنّ أنّهم غير معروفين لكلّ قارئ؛ كابن عبد السلام التونسي، والقبّاب، وابن عرفة.

ز/ جعلتُ في نهاية الدراسة مجموعة من الفهارس العلمية التي تخدم القارئ وتعينه على الرجوع إلى مظان ما يريد، وهي:

📌 فهرس الآيات القرآنية المستشهد بها في الرسالة؛ مرتّبة حسب مواقعها في المصحف الشريف .

📌 فهرس الأحاديث النبوية؛ مرتّبة ترتيباً هجائياً.

📌 فهرس الآثار الواردة عن الصحابة والتابعين؛ مرتّبة ترتيباً هجائياً.

📌 فهرس المصطلحات التي تمّ تعريفها في الرسالة؛ مرتّبة ترتيباً هجائياً.

📌 فهرس القواعد الماثورة في تضاعيف الرسالة؛ مرتّبة ترتيباً هجائياً.

📌 فهرس المسائل الفقهية المناقشة ببعض التفصيل؛ مرتّبة حسب ورودها في الرسالة.

📌 فهرس الآيات الشعرية المستشهد بها؛ مرتّبة ترتيباً هجائياً باعتبار أسماء قائلها.

📌 فهرس المصادر والمراجع؛ مرتّبة ترتيباً هجائياً باعتبار أسماء الشهرة لمؤلّفيها.

سابعاً: الخطة الدراسية

لقد جعلتُ الدراسة بعد هذه المقدمة؛ واقعةً في ثلاثة فصول؛ في كلّ منها خمسة مباحث أو ستّة، وخاتمة.

فأما الفصل الأوّل؛ فهو كالمدخل والتمهيد للدراسة، وعنونتُ له بـ: **الخلاف الفقهي: حقيقته ومسوغاته ومقصده**

وأنواعه ومحتكماته، وكلّ واحد من هذه المفردات الخمس؛ مبحثٌ قائم برأسه.

وأما الفصل الثاني؛ فيمثّل الشّطر الأوّل من مادّة الدراسة الصّلبية، وخصّصته لبحث المحتكمات التي ترفع

الخلاف قبل وأثناء وقوعه، وانتقيتُ من ذلك ستّاً من القواعد والمعاني التي أحسبها الأهمّ والأجدر بتحقيق هذا الغرض،

وهي: لا اجتهاد مع النص، مقامات الهدي النبوي ودلالاتها على الأحكام، الأصل في الشريعة التعليل والمعقولية، العقل

غير شارع والمصلحة منضبطة، التنسيق بين الكلّيات والجزئيات، التفريق بين الوسائل والمقاصد، وكلّ منها مبحثٌ مستقلٌّ

بنفسه.

وأما الفصل الثالث؛ وهو الشُّطر الآخر للبحث؛ فقد جعلته خاصًّا بمحتكمات ترشيد التعامل مع الخلاف الفقهي الذي لم يتسنَّ رفعه، وانتخبْتُ لهذا الغرض خمسًا من كُبر قواعد الفقه، نظمتها في شكل مباحث مفروقة، وهي: لا إنكار في مسائل الخلاف، الاجتهاد لا يُنقض بالاجتهاد، لا يُنكر تعيُّر الأحكام بتعيُّر المناطات، مراعاة الخلاف، الاحتياط.

وأما الخاتمة؛ فأوجزتُ فيها أهمَّ النتائج، وخيرَ ما توصي به الدِّراسة.

هذا، وأحسبني قد استفرغتُ في هذا العمل صُباة جهدي، واستنزفتُ بِلالة عَرَقي، وطالعتُ من كتب الأئمة الأعلام؛ ما امتدَّ في تقصُّيه نفسُ الليالي والأيام؛ مع ذلك فإنَّ الله يأبى العصمة لكتاب غير كتابه، وأنا أعتذر إلى الناظر فيه من عيب يراه، أو لفظ لا يرضاه؛ فلعلَّه من حداثة العهد وحمية الفتوة، أو لعلَّه فلتة من فلتات الفهم؛ بل لعلَّه من طغيان القلم، وخيانة العبارة، والمأمول في أساتذتي الفضلاء؛ أن يسدِّوا خلله، ويُصلحوا زَلَّكَه، والله المستعان، وعليه التكلان، ومنه السداد، وإليه الملاذ، وبه المعتصم، وصلى الله على نبيِّنا محمَّد وعلى آله وصحبه والتابعين، وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدِّين.

محمَّد محمَّد بلقاسم ناث الشَّيخ هندو.

فُرع من كتابتها في مستهلِّ رجب ١٤٢٩

الموافق لـ ٠٣ جويلية ٢٠٠٨

عمّان - الأردن.

الفصل الأول

الخلافة الفقهي

حقيقته ومسوغاته ومقصده وأنواعه ومحتكماته

المبحث الأول: تعريف الخلاف الفقهي مركباً وعلماً.

المبحث الثاني: المسوغات الموضوعية والشريعة للخلاف.

المبحث الثالث: مقصد قابلية الشريعة للاختلاف.

المبحث الرابع: أنواع الخلاف الفقهي.

المبحث الخامس: حقيقة المحتكمات.

المبحث الأول

تعريف الخلاف الفقهي^(١).

المطلب الأول: الخلاف الفقهي مُركباً وصفيّاً.

عبارة «الخلاف الفقهي» مُركَّبٌ وَصْفِيٌّ يتكوّن من موصوف؛ وهو (الخلاف)، وَصِفَةٌ؛ وهي (الفقهي)، ويُعرّفان لغة واصطلاحاً كالآتي:

الفرع الأول: الخلاف لغة.

مصدر خَالَفَ يُخَالِفُ خِلَافًا وَخُلْفًا وَخُلْفَةً، وَيُسْتَعْمَلُ فِي اللُّغَةِ لِمَعَانٍ آيَلٌ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ، وَمِنْهَا: ^(١)

١- خالف: بمعنى تخلف، وفي حديث السَّقِيفَةِ: (وَخَالَفَ عَنَّا عَلِيٌّ وَالزُّبَيْرُ) ^(١)؛ أي: تَخَلَّفَا، وفي حديث الصَّلَاةِ:

(ثُمَّ أُخَالِفَ إِلَى رَجَالٍ؛ فَأَحْرَقَ عَلَيْهِمُ بِيوتِهِمْ) ^(٢)؛ أي: أُخَالَفَ مَا أَظْهَرْتُ مِنْ إِقَامَةِ الصَّلَاةِ، وَأَرْجَعُ إِلَيْهِمْ؛ فَأُخَذَهُمْ عَلَى غَفْلَةٍ، وَيَكُونُ بِمَعْنَى: أَتَخَلَّفْتُ عَنِ الصَّلَاةِ لِمَعَاقِبَتِهِمْ.

٢- وخالفه إلى الشيء: عَصَاهُ إِلَيْهِ، أَوْ قَصَدَهُ بَعْدَمَا نَهَاهُ عَنْهُ، وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: ﴿وَمَا أَرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا

أَنْهَيْتُمْ عَنْهُ﴾ ^(٣)، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ﴾ ^(٤)؛ أي: مَخَالَفِينَ أَمْرَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ.

٣- والخلاف: المُضَادَّةُ؛ وَفِي الْمَثَلِ: (إِنَّمَا أَنْتَ خِلَافَ الصَّبْعِ الرَّاكِبِ)؛ أي: تُخَالَفُ خِلَافَ الصَّبْعِ؛ لِأَنَّ الصَّبْعَ إِذَا

رَأَتْ الرَّاكِبَ هَرَبَتْ مِنْهُ.

(١) بدأت بتعريف الخلاف - وهو المضاف إليه - قبل تعريف المحتكيات - وهو المضاف -؛ أخذاً برأي من رجح البدء بالأسبق في المعنى؛ فالمضاف من حيث هو مضاف؛ لا يُعلم حتى يُعلم ما أُضيف إليه، قال الإمام الأبي سرحه الله: «وهو أحسن؛ لأن المعاني أقدم من الألفاظ»، وذكر الرّأي الآخر القائل بأن يُبدأ بالأسبق ذكراً، انظر: إكمال إكمال المُعَلِّم شرح صحيح مسلم، للأبي: ١/٤٨-٤٩، واختار ذلك الأمدى سرحه الله - في الإحكام عند تعريف أصول الفقه؛ فوَقَالَ: «لن نعرف المضاف قبل معرفة المضاف إليه؛ فلا جرم أنّه يجب تعريف معنى الفقه أولاً، ثم معنى الأصول ثانياً»، الإحكام في أصول الأحكام، للأمدى: ٢٢/١.

(٢) انظر: لسان العرب: ٩/٩٠.

(٣) البخاري، كتاب المحارِبين من أهل الكفر والردّة (٩٠)، باب رجم الحُبلي في الرّنا إذا أَحْصَتْ (١٦)، رقم: ٦٤٤٢، ٦/٢٥٠٣.

(٤) البخاري، كتاب الجماعة والإمامة (١٥)، باب وجوب صلاة الجماعة (١)، رقم: ٦١٨، ١/٢٣١.

(٥) سورة هود: ٨٨.

(٦) سورة التوبة: ٨١.

٤- وَتَخَالَفَ الْأُمْرَانِ وَاخْتَلَفَا: لم يَتَّفِقَا، وكلُّ ما لم يَتَسَاوَا؛ فقد تَخَالَفَ واختَلَفَ، ومنه قوله ﷺ: ﴿وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مَخْلِفًا أَكْلُهُ﴾^(١)، وقوله ﷺ: ﴿وَإِخْتِلَافُ أَلْسِنِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾^(٢)، ومنه قوله ﷺ: (لَتُسَوَّنَّ صُفُوفَكُمْ أَوْ لِيُخَالَفَنَّ اللَّهُ بَيْنَ وَجُوهِكُمْ)^(٣)، أي: إذا تقدَّم بعضهم على بعض في الصُّفُوفِ؛ تأثَّرت قُلُوبُهُمْ، ونشأ بينهم الخُلُوفُ. وعليه؛ فإنَّ الخلافَ والاختلافَ في اللُّغة: هو مطلق المغايرة والمباينة والمفارقة وعدم الاتِّفاق في الأقوال أو الأفعال أو الأحوال.

الفرع الثاني: الخلاف اصطلاحاً^(٤).

قال الجرجاني رحمه الله- في تعريفه: «الخلاف منازعةٌ تجري بين المتعارضين؛ لتحقيق حقٍّ أو إبطال باطل»^(٥). وعرفه ابن عقيل الحنبلي رحمه الله- بقوله: «حدُّ الخلاف: الدَّهَابُ إلى أحدِ النقيضين من كلِّ واحدٍ من الخصمين»^(٦)، وقال شارحاً هذا التعريف: «وذلك أنَّ كلَّ خبر؛ فهو على نقيضين؛ موجبة وسالبة، والخلاف أن يذهب أحدهما إلى الموجبة، والآخر إلى السالبة، وأصل ذلك من الدَّهَابِ في الجهات؛ كذهاب أحدهما يميناً، والآخر شمالاً، والخلاف في المذهب: أن يذهب أحدهما إلى جهة الإثبات، والآخر إلى جهة النفي؛ كقولك: القياس حجَّة، وقول الآخر: ليس بحجَّة؛ فالقولان نقيضان لا يجتمعان في الشريعة»^(٧). ويمكن القول باختصار: الخلاف والاختلاف^(٨) في العلوم هو: تباين أقوال الباحثين والعلماء، وتغاير آرائهم؛ تجاه قضية معرفية ما.

(١) سورة الأنعام: ١٤١.

(٢) سورة الروم: ٢٢.

(٣) البخاري، كتاب الجماعة والإمامة (١٥)، باب تسوية الصُّفُوفِ عند الإقامة وبعدها (٤٢)، رقم: ٦٨٥، ١/٢٥٣.

(٤) أقصد: الخلاف في مجال العلوم عموماً.

(٥) التعريفات، للجرجاني: ص ١٣٥.

(٦) كتاب الجدل على طريقة الفقهاء، لأبي الوفاء علي بن عقيل الحنبلي: ص ١.

(٧) نفس المرجع.

(٨) رأى بعض الباحثين أن يفرِّقوا بين الخلاف والاختلاف؛ استناداً لما ذكره الكفوي في «كلياته»، والتهانوي في «كشاف اصطلاح الفنون» من أن الاختلاف يُطلق على ما يستند إلى دليل، والخلاف على ما لا يستند إلى دليل، وأنَّ الاختلاف من آثار الرَّحمة، والخلاف من آثار البدعة، فاستتجوا أنَّ الخلاف يحول في مضمونه النزاع والشُّقاق والتباين الحقيقي، والاختلاف يحمل التباين اللفظي لا الحقيقي، انظر: الكليات، لأبي البقاء الكفوي: ٧٩/١-٨٠، كشاف اصطلاح الفنون، للتهانوي: ٢/٢٢٠، أدب الاختلاف في مسائل العلم والدِّين، لمحمد عوامة: ص ٨-٩، وذكروا أنَّ هذا التفريق تسنَّده اللُّغة والاصطلاح، وذكر الشيخ عطية سالم رحمه الله- أنَّ (خالف) تُستعمل في حال العصيان، و(اختلف) في حال المغايرة في الفهم الواقع من تفاوت وجهات النَّظَر، وذكر بعض الشُّواهد من القرآن والسنة على ذلك، انظر: موقف الأمة من اختلاف الأئمة، ص ١٦.

ويمكن أن يُقال: هذه مسألة قد لا تعود بعائدة، ولا يُبرَّجى منها كبير فائدة، وليس في التفريق أو عدمه اقتناص شاردة؛ لكن من باب الدقة العلمية؛ لا يبدو لهذا التفريق مُستندٌ تُسوَّد من أجله الصفحات؛ لا من جهة اللُّغة ولا من جهة الاصطلاح والاستعمال، أمَّا اللُّغة: فغاية ما بين اللفظين من الافتراق أنَّ (خالف) يُسنَد

الفرع الثالث: الفقه لغة^(١).

كلمة (الفقهي) الواردة وصفاً للخلاف هي نسبة إلى الفقه، والفقه لغة: العلم بالشيء والفهم له، وغلب على علم الدين لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلم، كما غلب النجم على الثريا، والعود على المنديل، ومنه قوله ﷺ: ﴿وَأَحْلَلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي ﴿٢٧﴾ يَفْقَهُوا قَوْلِي ﴿٢٨﴾﴾^(٢)، وقوله: ﴿لَيْسَ فِقْهُهُمْ فِي الدِّينِ﴾^(٣)، وقوله: ﴿قَالُوا يَنْدَشِعِبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا نَقُولُ﴾^(٤)، وفي دعائه ﷺ لابن عباس ؓ: (اللهم فقهه في الدين)^(٥).

الفرع الرابع: الفقه اصطلاحاً.

استقرَّ تعريفه على قولهم: «هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية»^(٦). إذا اتضح معنى كلمتي (الخلاف) و(الفقهي)؛ يكون مفهوم المركب الوصفي هو: تباين آراء الفقهاء في استنباطهم حكماً شرعياً عملياً من دليل تفصيلي ما.

المطلب الثاني: الخلاف الفقهي علماً^(٧).

الخلاف الفقهي قديم قدم النصوص الشرعية الحتمية لوجوه المعاني المتباينة، ولا أدل على ذلك من اختلاف الصحابة ؓ وهم أصحاب القحاحة، وأرباب الفصاحة؛ في الفهم عن الله وعن رسوله ﷺ؛ وهو حيٌّ بين ظهرانيهم؛ حتى

إلى طرف واحد - فردا كان أو جماعة - في مقابل أطراف أخرى؛ قد تتفق فيما بينها، وقد تختلف، فيقال: خالف أبو حنيفة الأئمة الثلاثة، أما (اختلف) فُتسند إلى جميع الأطراف دفعة واحدة، فيقال: اختلف الأئمة الأربعة، انظر: نظرية التعميد الفقهي، محمد الزوكي: ص ٢١٠، وأما الاصطلاح: فقد شاع بين الفقهاء وعلماء الشريعة عموماً استعمال المصطلحين في ذات المقصود؛ فقالوا في قواعدهم: مراعاة الخلاف، لا إنكار في مسائل الخلاف، حكم الحاكم يرفع الخلاف، وعنونوا لكتبهم بـ: الإشراف على نكت مسائل الخلاف (القاضي عبد الوهاب المالكي)، إثبات الإنصاف في آثار الخلاف (ابن الجوزي)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (علاء الدين المرادوي)، اختلاف الفقهاء (المروزي)، ومثله لـ (الطحاوي)، ولـ (الطبري)، الإنصاف في بيان سبب الاختلاف (الدهلوي)، ومثله لـ (البطلوسي) ... إلخ؛ مما يدل بوضوح؛ أنهم لم يصطلحوا على التفريق المزعوم.

(١) انظر: لسان العرب: ١٣/٥٢٢.

(٢) سورة طه: ٢٧-٢٨.

(٣) سورة التوبة: ١٢٢.

(٤) سورة هود: ٩١.

(٥) البخاري، كتاب الوضوء (٤)، باب وضع الماء عند الخلاء (١٠)، رقم: ١٤٣، ١/٦٦.

(٦) الإبهاج شرح المنهاج، للسبكي: ٢٨/١، وانظر في تعريف الفقه وبيان محترزاته: المرجع السابق: ٢٨/١، وما بعدها، الإحكام، للأمدي: ٢٢/١، المستصفي، للغزالي: ٥/١، وغيرها من كتب الفقه والأصول، ولعل الأنسب للبحث أن يُشرح التعريف عند إجراء المقارنة بين علم الفقه، وعلم الأصول من جهة، وبين علم الفقه وعلم الخلاف من جهة أخرى، وكذلك عند الخلوص إلى تعريف علم الخلاف الفقهي؛ فلا حاجة لاستباق ذلك في هذا الموضوع؛ تفادياً للتكرار.

(٧) فائدة: بعضهم يقول: لقباً، وبعضهم يقول: علماً، و اللقب أحص من العلم؛ باعتبار أنه اعتُبر في اللقب قيد كونه منبأ عن مدح أو ذم، وذلك لا مدخل له في كونه معرفاً تعريفياً حدياً؛ لأن التعريف الحديّ إنّما هو إفادة مجرد المسمّى؛ لا إفادة المسمّى مع اعتبار ممدوحيته التي هي وصف له أيضاً؛ وإن كانت الممدوحية في نفس الأمر ثابتة للمسمّى؛ لأن التعريف الحديّ إنّما هو للحقيقة من حيث هي، انظر: التقرير والتحجير: ٢٤/١.

يقرّهم أو يسدّدهم^(١)، ثم تعاضم الاختلاف بانقطاع الوحي و تفرّق الصحابة في الأمصار، ولم يوشك القرن الأوّل على التصرّف؛ حتى بدأت علوم الناس تتمايز، وجاشت على أسنّة الأعلام حركة تدوينية واسعة مع طلّعة القرن الثاني، وعُدّ الخلاف الفقهي منذئذٍ أحد فنونها البواكير، وصنّفوا له وهو غضبٌ في مِيعَة الصِّبا^(٢)، ثم لم يلبث أن قام برأسه؛ فمتنت أواسيه، وثبتت رواسيه، ثم استقلّت به القرايطس، وطفحت به التواميس^(٣)؛ حتّى قالوا: «من لم يسمع الاختلاف؛ فلا تعدّوه عالماً»^(٤)؛ لكنّه لم يظفر بلقب إلا على جهة الشّرْكة^(٥)، ولا بتعريفٍ علمي مانع بصفته فناً مُتفَرِّداً طيلة الآماد المدبرة^(٦)؛ أمّا في أعصرنا المتأخّرة؛ فقد اكتسى ملاءةً منهجية جديدة، وتسمية علمية فريدة، وهي «علم الفقه المقارن».

وهذه إطلالةٌ عَجَلِيّ؛ تستهدف مزيداً من تجلية المرأى، وتنغيّاً استلال تعريف دقيق للخلاف الفقهي؛ يُفيد من المتقدمين الوجازة والبيان، ومن المتأخّرين الإضافة وإحكام المتان.

الفرع الأوّل: علم الخلاف عند المتقدمين والألفاظ ذات الصّلة.

أولاً: علم الخلاف عند المتقدمين.

«علم الخلاف» لقبٌ تنازعته -عند المتقدمين- مُسمّيات عدّة^(٧)؛ تراه تارةً مُنْفَسِح الإِطْلَاق؛ تُقصد به كلّ منازعة قامت لها في علوم الناس قائمة؛ ولو على جهة البطر واللّجاجة وإظهار الرّفاهة والاعتدال على النّقض والإفحام؛ من غير أن ينضبط حينئذٍ باستكشاف الصّواب وطلب الحقّ، وتارة لا يكاد يُذكر إلا فيما يجري بين أهل الشّريعة؛ بل بين المذاهب الفقهية من تلكم المنازعات؛ مقيّداً وقتها بإمعان النّظر في الأدلّة والحجّاج، وبالموازنة العلمية بين الأقوال؛ قصد الخلوّص إلى الرّاجح منها ما أمكن؛ ف (علم الخلاف) إذاً ذو إطلاقين:

(١) انظر أمثلة ما اختلف فيه الصّحابة الكرام ﷺ: ص ٥١، هامش (٣).

(٢) أي: في أوّل عهده.

(٣) التّاموس هنا: وعاء العلم، انظر: تاج العروس: ٥٨٣ / ١٦.

(٤) قاله سعيد بن أبي عروبة سرحه الله، انظر: الموافقات: ١٦٢ / ٤، وقال قتادة سرحه الله: «من لم يعرف الاختلاف لم يشمّ أنفه الفقه»، وقال هشام بن عبيد الله الرّازي سرحه الله: «من لم يعرف اختلاف القراءة؛ فليس بقارئ، ومن لم يعرف اختلاف الفقهاء؛ فليس بفقير»، وقال عطاء سرحه الله: «لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس؛ حتّى يكون عالماً باختلاف الناس؛ فإنّه إن لم يكن كذلك؛ ردّ من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه»، وعن أيوب السخيتاني وابن عيينة سرحهما الله: «أجسر الناس على الفتية أقلّهم علماً باختلاف العلماء»، انظر: الموافقات: ١٦٢ / ٤.

(٥) أقصد: لقب «علم الخلاف»، فإنّه يطلق تارة على اختلاف الفقهاء، وتارة على ما هو أوسع من ذلك، كما سيأتي.

(٦) يؤكّد هذا قول الأستاذ الدّريني حفظه الله: «لم نعثر على تعريف للفقه المقارن عند الأقدمين؛ غير أنّ هذا لا يعني أنّهم لم يسطّلعوا بهذا النوع من البحث»، انظر: الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب: ص ٥.

(٧) يبدو ذلك من استقراء بعض تعاريف الخلاف والجدل عند الأقدمين.

الإطلاق الأول: الجدل المذموم.

يُطلق علم الخلاف على الجدل بمعناه المذموم الذي يتحقق عنده مناط التّهي، وتنطبق عليه فتاوى التّحريم، ومّا يُحمل من تعاريفهم على هذا النوع ما يأتي:

نقل القنوجي -رحمه الله- عن بعض أهل العلم قوله في تعريف علم الخلاف: «علم الخلاف: علم باحث عن وجوه الاستنباطات المختلفة من الأدلة الإجمالية أو التفصيلية؛ الدّاهب إلى كلّ منها طائفة من العلماء... ثمّ البحث عنها بحسب الإبرام والنّقص لأيّ وضع أُريد في تلك الوجوه... وغرضه تحصيل ملكة الإبرام والنّقص، وفائدته: دفع الشّكوك عن المذاهب وإيقاعها في المذهب المخالف»^(١)، وشاهد الذّمّ قوله: (لأيّ وضع أُريد في تلك الوجوه).

وهذا هو الجدل الذي قال عنه ابن رشد -رحمه الله- في تلخيصه لكتاب أرسطو: «اسم الجدل عند الجمهور -يقصد جمهور الفلاسفة- إنّما يدلّ على مخاطبة بين اثنين؛ يقصد كلّ واحد منهما غلبة صاحبه؛ بأيّ نوع اتفق من الأقاويل»^(٢). ويؤيّد تقيّد الجدل المذموم بهذا القيد الأخير -أقصد قوله: بأيّ نوع اتفق من الأقاويل- قول الفيومي -رحمه الله-: «جادل مجادلةً وجدالاً؛ إذا خاصم بما يُشغل عن ظهور الحقّ ووضوح الصّواب؛ هذا أصله...»^(٣).

الإطلاق الثاني: الجدل المحمود.

ومّا ذُكر في تعريف هذا الصّنف:

تعريف نجم الدّين الطّوفي -رحمه الله- الجدل بأنّه: «ردّ الخصم عن رأيه بالحجّة، أو يقال: علم أو آلة يُتوصّل بها إلى قتل الخصم عن رأيه إلى رأي غيره بالدليل»^(٤).

وأصرح منه في بيان المراد قول حاجي خليفة -رحمه الله-: «علم الخلاف: هو علم يُعرف به كيفية إيراد الحجج الشرعية، ودفع الشّبه وقوادح الأدلة الخلافية؛ بإيراد البراهين القطعية، وهو الجدل الذي هو قسم من المنطق؛ إلّا أنّه خُصّ بالمقاصد الدّينية»^(٥).

(١) أبجد العلوم، للقنوجي: ٢٧٦/٢.

(٢) تلخيص كتاب الجدل لأرسطو، لابن رشد: ص ٣٠.

(٣) المصباح المنير، للفيومي: ٩٣/١.

(٤) علم الجدل في علم الجدل، للطوفي: ص ٣-٤، وانظر: كتاب الجدل على طريقة الفقهاء، لابن عقيل الحنبلي: ص ١، تاريخ الجدل، لمحمّد أبي زهرة: ص ٣.

(٥) كشف الظنون، لحاجي خليفة: ٧٢١/١.

ويعضده ما جاء في المصباح المنير من قوله: «ثم استعمل - أي الجدل - على لسان حملة الشرع في مقابلة الأدلة لظهور أرجحها، وهو محمود إن كان للوقوف على الحق، وإلا فمذموم»^(١).

ويشهد أيضاً لتقيّد الجدل عند الفقهاء بطلب الحق والنظر في الأدلة؛ قول أبي البقاء الفتوحى - رحمه الله - في فصل سمّاه: (أحكام الجدل وآدابه وحده وصفته): «الجدل في اصطلاح الفقهاء: فتل الخصم عن قصده لطلب صحة قوله وإبطال قول غيره؛ مأموراً به على وجه الإنصاف وإظهار الحق»^(٢).

فحاصل هذا الإطلاق كما ترى؛ هو استعمال (علم الخلاف) في معنى محمود مخصوص غالباً بالعلوم الدينية، أو بخلافات المذاهب الفقهية على وجه التحديد، وهذا ما يُطلق عليه أيضاً لقب علم (الخلافيات)^(٣).

لكنّ الملاحظ أنّهم لم يقيّدوا هذا الاستعمال بحدّ مانع؛ بل بقي مخلوطاً ومدخولاً بغيره من الاستعمالات، لأجل ذلك رام البحث استخلاص تعريف واضح لعلم الخلاف الفقهي؛ لا يداخله ما ليس منه؛ فترقّب خلوص هذا الفرع إلى ذلك بعد المقارنات الآتية بين علم الخلاف وما يتصل به من مصطلحات، ثم الإشراف على جديد المعاصرين.

ثانياً: بعض الألفاظ ذات الصلة بعلم الخلاف.

١. علم الفقه:

تعريف الفقه اصطلاحاً كما مرّ قبل هذا الموضوع هو: «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية»^(٤)؛ فموضوع الفقه هو أفعال المكلفين من حيث هي واجبة أو محرّمة أو مندوبة أو مكروهة أو مباحة أو صحيحة أو فاسدة ... إلخ.

وبناءً عليه؛ فإنّ بين الفقه وعلم الخلاف اشتراكاً من وجه، وانفكاكاً من وجه آخر:

✚ **أما الاشتراك:** فكلاهما يتوصّل من خلاله إلى معرفة حكم شرعي في مسألة فرعية عملية؛ استناداً إلى دليل تفصيلي؛ توجّهه قاعدة أصولية ما.

✚ **وأما الانفكاك:** فذو وجهين:

(١) المصباح المنير، للفيومي: ٩٣/١.

(٢) شرح الكوكب المنير، لأبي البقاء الفتوحى: ص ٥٧٧.

(٣) قال ابن خلدون - رحمه الله -: «اعلم أنّ هذا الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم خلافاً لا بدّ من وقوعه لما قدّمناه ... وجرت بينهم المناظرات في تصحيح كلّ منهم مذهب إمامه حتى يجري على أصول صحيحة وطرائق قويمية يحتجّ بها كلّ على مذهبه الذي قلده وتمسك به ... وكان في هذه المناظرات بيان ما أخذ هؤلاء الأئمة مآخذ اختلافهم ومواقع اجتهادهم. إنّ هذا الصنف من العلم يُسمّى بالخلافيات ... وهو لعمرى علم جليل الفائدة في معرفة مآخذ الأئمة وأدلتهم»، المقدمة: ٥٧٣/١.

(٤) انظر: الإبهاج: ٢٨/١.

- أحدهما: أن الفقيه لا يهتم بالنظر في آراء من خالفه في الاستنباط، ولا يلزم نفسه مناقشتها، وإنها يكتفي بعرض أدلته أو أدلة إمامه، ويقنع بحظوتها بظاهر الوجاهة والسداد؛ أما الخلاف في فملمزم باستعراض مختلف الآراء، والموازنة بين الأدلة إبرامًا ونقضًا؛ حتى يخلص إلى أرجحها، وعليه؛ فالخلاف في فقيه ضرورة، وليس الفقيه خلافًا ضرورة^(١).

- والثاني: أن الخلاف في أحوج من الفقيه لمعرفة قواعد الأصول ومناهج التشريع على تعددها واختلاف الناس فيها؛ لأنه الأكثر تلبسًا بمخاوض المقارنة والترجيح، وقد لا يسعفه في أحيان كثيرة إلا الإحاطة بالأصول - فضلًا عن أدلة الأحكام التفصيلية - حياطة السوار بالمعصم؛ لأن الكثير من خلافهم في الفروع مبني على خلافهم في الأصول^(٢)، وهنا يضطر لمعرفة الأدلة الإجمالية بأدلتها؛ ليكون فقيهاً أصولياً في نفس الوقت، وبذلك يُبصر البصر الحديد، ويتراءى له الرّاجح السديد، أما فقيه المذهب فيكفيه أن يعرف ذلك بالتقليد^(٣)؛ مقتصرًا على ما يدلّه على سلامة استنباطه أو استنباط إمامه، ولا يبالي بعد ذلك بمن طار ولا بمن وقع.

٢. علم أصول الفقه:

تردّت لعلم أصول الفقه تعاريف جمّة؛ كلّها تحوم حول ذات المراد وإن تعدّدت بها المفردات، ولعلّ من أجمعها قولهم: «أصول الفقه: معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد»^(٤).

كما أنّ من أرحبها لدى المعاصرين؛ تعريف الأستاذ الدريني - حفظه الله - حيث قال: «وعلم أصول الفقه: هو العلم بالأدلة الإجمالية، والقواعد التي يتوصّل بها المجتهد إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من الأدلة التفصيلية، أو من مبادئ التشريع ومقاصده العامة»^(٥).

(١) انظر في هذا المعنى: الأصول العامة للفقه المقارن، لمحمد تقي الحكيم: ص ١٥.

(٢) كخلافهم في الإجماع السكوتي، وفي عمل أهل المدينة، وفي مفهوم المخالفة، وفي ظنية العام، وفي حمل المطلق على المقيد، وفي مخالفة الراوي لما روى... إلخ، وجميع ذلك مثمر لخلافات فروعية لا تكاد تحصى.

(٣) وذلك لأن معرفة الأدلة الإجمالية لا بُدّ أن تحصل للفقيه، إمّا اجتهداً وإمّا تقليداً؛ فالأدلة الكلية مترتبة في الجزئية في ذهن الفقيه، قال ابن السبكي - رحمه الله: «وهذه الكليات - يقصد الأدلة الإجمالية - داخلية في الجزئيات؛ فإنّ الكلي الطبيعي موجود في الخارج وفي الذهن في ضمن مُشخّصاته؛ ففي الأدلة اعتباران: أحدهما: من حيث كونها معيّنة، وهذه وظيفة الفقيه، وهي الموصلة القريبة إلى الفقه، والفقيه قد يعرفها بأدلتها إذا كان أصولياً، وقد يعرفها بالتقليد ويتسلمها من الأصول، ثم هو يرتّب الأحكام؛ فمعرفة حاصلها عنده، والاعتبار الثاني: من حيث كونها كلية، أعني: يعرف ذلك الكلي المدرج فيها، وإن لم يعرف شيئاً من أعيانها، وهذه وظيفة الأصولي»، الإبهاج: ٢٢/١ - ٢٣.

(٤) وهو تعريف الإمام الرازي - رحمه الله -؛ ذكره في المحصول: ٩٤/١، وذكره ابن السبكي في الإبهاج: ٢٢/١، وذكره غيرهما أيضاً، وانظر تعريف (أصول الفقه) وشرحه في كتب الأصول الأخرى؛ فلا يخلو منه كتاب منها.

(٥) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، لمحمد فتحي الدريني: ص ١٠-١١.

وبناءً على هذا؛ فإن أصول الفقه بالنسبة إلى علم الخلاف؛ كالوسيلة بالنسبة إلى الغاية؛ فمهمّة الخلافية أن يصطفي من مقرّرات الأصوليين ما يُعِينه على الموازنة والترجيح بين الأقوال في مسألة فرعية معيّنة، ولا يلزمه البحث النظري في هذه المقرّرات؛ أمّا الأصولي فلا يزيد على تقرير حجّية مصادر التشريع وقواعد الاستنباط وطرق الاستدلال، ولا يتطرّق للفروع الفقهية مذهبية كانت أو خلافية إلا من باب ضرب المثال؛ يدلّك على هذا قول ابن السبكي -رحمه الله-: «ولا شك أنّ كلاً من الأدلّة التفصيلية والعلم بها غير داخل فيه -أي: في أصول الفقه-؛ لأنّ ذلك من وظيفة الفقيه والخلافي؛ فلم يوضع أصول الفقه في الاصطلاح لكلّ ما يحتاج إليه الفقه؛ بل لبعض ما يحتاج»^(١)، وقول الإمام الغزالي -رحمه الله- في المستصفي: «أصول الفقه عبارة عن أدلّة هذه الأحكام، وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة؛ لا من حيث التفصيل؛ فإنّ علم الخلاف من الفقه أيضًا مشتمل على أدلّة الأحكام ووجوه دلالتها؛ ولكن من حيث التفصيل كدلالة حديث خاصّ في مسألة النكاح بلا وليّ على الخصوص، ودلالة آية خاصّة في مسألة متروك التسمية على الخصوص، وأمّا الأصول؛ فلا يُتعرّض فيها لآحاد المسائل إلا على طريق ضرب المثال؛ بل يُتعرّض فيها لأصل الكتاب والسنة والإجماع ولشرائط صحّتها وثبوتها، ثمّ لوجوه دلالتها الإجمالية إمّا من حيث صيغتها، أو مفهوم لفظها، أو مجرى لفظها، أو معقول لفظها، وهو القياس؛ من غير أن يُتعرّض فيها لمسألة خاصّة؛ فهذا تفارق أصول الفقه فروعه»^(٢).

نستطيع القول بعد هذه المقارنة: إنّ علم الخلاف المتعلّق بمذاهب الفقهاء هو نفس ما اصطاح عليه المتأخرون بعلم «الفقه المقارن»^(٣)، وهذا ما يدعو إلى وقفة أعجل من سابقتها مع الفقه المقارن عند المعاصرين.

الفرع الثاني: الفقه المقارن عند المعاصرين.

قال محمّد تقيّ الحكيم: «يُطلق الفقه المقارن -أولاً- ويُراد به: جمع الآراء المختلفة في المسائل الفقهية على صعيد واحد دون إجراء موازنة بينهما، ويُطلق -ثانياً- على جمع الآراء الفقهية المختلفة، وتقييمها، والموازنة بينها بالتماس أدلّتها وترجيح بعضها على بعض، وهو بهذا المعنى أقرب إلى ما كان يُسمّيه الباحثون من القدامى بعلم الخلاف، أو علم الخلافات كما يتّضح ذلك من تعريفهم له»^(٤).

ومن أجمع تعاريف المعاصرين وأبيّنهنّ لحقيقة هذا العلم؛ قول الأستاذ الدّريني حفظه الله: «إذا أردنا أن نقصر الفقه المقارن على ذلك الذي يكون بين المذاهب الفقهية الإسلامية خاصّة؛ فيمكن تعريفه بما يأتي: تقرير آراء المذاهب

(١) الإبهاج: ٢٢/١.

(٢) المستصفي: ٥/١.

(٣) يؤكّد هذا قول محمّد تقيّ الحكيم -بعدهما عرّف الفقه المقارن-: «وهو بهذا المعنى أقرب إلى ما كان يُسمّيه الباحثون من القدامى بعلم الخلاف أو علم الخلافات كما يتّضح ذلك من تعريفهم له»، الأصول العامّة للفقه المقارن: ص ١٣.

(٤) الأصول العامّة للفقه المقارن، لمحمّد تقيّ الحكيم: ص ١٣.

الفقهية الإسلامية في مسألة معيّنة بعد تحرير محلّ النزاع فيها مقرونة بأدلتها ووجوه الاستدلال بها، وما ينهض عليه الاستدلال من مناهج أصولية، وخطط تشريعية، وبيان منشأ الخلاف فيها، ثم مناقشة هذه الأدلة أصولياً، والموازنة بينها، وترجيح ما هو أقوى دليلاً، أو أسلم منهجاً، أو الإتيان برأي جديد مدعّم بالدليل الأرجح في نظر الباحث المجتهد^(١).

وهو تعريف متميّز يبيّن فيه أهداف المقارنة الفقهية، وهي: ترجيح أسعد الأقوال حظاً بالدليل، وأسلمها منهجاً في الاستدلال، أو ربّما استحداث رأي جديد؛ يراه الباحث أولى بالصواب من غيره، كما ربّت مراحلها؛ موضّحاً ما يقترن بها من آليات؛ فأشار إلى البدء بتحرير محلّ النزاع من المسألة المراد بحثها، ثم ذكر مختلف الآراء مسندةً إلى أصحابها مقرونةً بأدلتها وأوجه دلالاتها، وما تركز عليه من قواعد الاستنباط (مناهج أصولية)، ثم توضيح سبب الخلاف ومنشئه، ثم المناقشة والموازنة، والانتهاء بالترجيح.

ولأنّ الأستاذ قد لا يميل إلى التعاريف الحديثة^(٢)؛ بل إلى بيان التفاريع والتقسيم والأغراض^(٣)؛ فقد طالت به سطور التعريف طويلاً يتّيح تلافيه إذا تخلّينا عن بعض التوصيف لأطوار المقارنة الفقهية؛ ممّا قد يُستغنى عنه في التعاريف.

الفرع الثالث: التعريف المختار لعلم الخلاف الفقهي، أو (الفقه المقارن).

يمكن القول في تعريفه:

«هو علم يبحث في الأحكام الشرعية العملية الخلافية؛ بحثاً ينظر في الأدلة التفصيلية الواردة في محلّ النزاع، ويستند إلى مناهج الأصول في إبرام أوجه الاستدلال ودفع قوادحه؛ توسّلاً إلى حفظ رأي، أو إنشائه؛ مع نقض مخالفه؛ طلباً للحقّ على جهة الظنّ الغالب».

(١) الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب، للدريبي: ص ٥.

(٢) و«الحّد ما يدلّ على الشيء دلالة مفصّلة بما به قوامه؛ بخلاف الرّسم؛ فإنّه يدلّ عليه دلالةً مجملة»، أبجد العلوم: ١/٨٨، وعرفه السجستاني رحمه الله - بأنّه: «قولٌ يشتمل على ما به الاشتراك، وعلى ما به الامتياز، وهو إمّا ناقص: ويكون بالفصل القريب وحده، أو به وبالجنس البعيد، كتعريف الإنسان بالنّاطق، أو بالجسم النّاطق، وإمّا تام: ويتركّب من الجنس والفصل القريبين؛ كتعريف الإنسان بالحيوان النّاطق»، التعريفات: ١/١١٢، وشرط الحّد التام الطّرد والعكس، أو الجمع والمنع، وانظر تفصيلاً أوسع في البحر المحيط، للزّركشي: ١/١٢٦.

(٣) وللمتقدّمين مذهبٌ في هذا؛ ربّما نصره إمام الحرمين الجويني رحمه الله - من خلال انتقاده المتكرّر للحدود؛ مع ميله لذكر التقسيم، جاء في المسوّدة عند ذكر حدّ العلم: «وزيّف الجويني - أي انتقد - أكثر الحدود، واختار تمييزه - أي: العلم - ببحث وتقسيم من غير تحرير حدّ»، المسوّدة في أصول الفقه: ص ٥١٤، وها هو يقول في (برهانه) في أعقاب ما أورده من تعاريف القياس: «إذا أنصفنا لم نر ما قاله القاضي - يقصد: الباقلاني - حدّاً؛ فإنّ الوفاء بشرائط الحدود شديد، وكيف الطّمع في حدّ ما يتركّب من النّفي والإثبات، والحكم والجامع؟ فليست هذه الأشياء مجموعة تحت خاصية نوع، ولا تحت حقيقة جنس، وإنّما المطلب الأقصى رسمٌ يؤنس النّاطر بمعنى المطلوب ... وحقّ المسؤول عن ذلك أن يبيّن بالواضحة أنّ الحدّ غير ممكن، وأنّ الممكن ما ذكرناه، ثمّ يقول أقرب عبارة في البيان عندي كذا وكذا، والفاضل من يذكر في كلّ مسلك الممكن الأقصى»، البرهان: ٢/٤٨٩.

شرح التعريف:

«علم»: أي معرفة حاصلية عن دليل^(١)؛ من غير أن يرتهن ذلك باليقين أو عدمه كما اصطلاح عليه المتكلمون والأصوليون^(٢)؛ بل بمنهج وأساس صحيح^(٣)؛ سواء أفاد يقيناً أو ظناً راجحاً^(٤)، وسواء وقع صواباً مطابقاً للواقع أو خطأ^(٥)، وبذلك يكون (العلم) قيدياً يُحترز به عن المعرفة بغير دليل؛ فيخرج به الحافظ للفروع والمقلد؛ فكلاهما ليس بفتيه ولا خلافي^(٦).

«الأحكام الشرعية»: الأحكام: جمع حكم، وهو إثبات شيء لشيء أو نفيه عنه بواسطة؛ فإن كانت هذه الوساطة هي الشرع كان الحكم شرعياً، وهو قيد يخرج به الأحكام العقلية والحسية والوضعية^(٧).

«العملية»: قيد يخرج به الأحكام الشرعية العلمية التي لا تتعلق بكيفية عمل، ومن ذلك أصول الفقه^(٨)، كالعلم بأن الإجماع حجة، والقياس حجة؛ فهي أحكام شرعية؛ لكن العلم بها ليس علماً بكيفية عمل، ولا يخرج بقيد (العملية)

(١) انظر: إلام الموقعين: ٧/١، فهو بهذا أخص من مطلق العلم الذي هو نقيض الجهل؛ فلا يشمل مجرد الحفظ والتقليد، ويُراد بالعلم أيضاً: الصنعة، كما تقول: علم النحو، أي: صناعته، وحينئذ يندرج فيه الظن واليقين، انظر: البحر المحيط: ٣٤/١.

(٢) ومن ذلك قول الجرجاني رحمه الله: «العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع»، التعريفات: ١٩٩/١، وقول الشيرازي رحمه الله: «معرفة المعلوم على ما هو عليه»، اللمع في أصول الفقه: ص ١، ويُنسب أيضاً للباقلاني والقاضي أبي يعلى كما ذكر في المسودة: ص ٤١٥، وردده بعد ذلك كثير من الأصوليين، وقول ابن عبد البر رحمه الله: «حد العلم عند المتكلمين في هذا المعنى: هو ما استيقنته وتبينته، وكل من استيقن شيئاً؛ فقد علمه، وعلى هذا؛ من لم يستيقن الشيء وقال به تقليداً؛ فلم يعلمه»، جامع بيان العلم وفضله: ص ٤٥.

(٣) والمنهج في الاصطلاح: «هو فن التنظيم الصحيح للأفكار العديدة»، انظر: منهج البحث في الفقه الإسلامي، لعبد الوهاب أبي سليمان، ص ١٥، أو: «هو منطق كلي يحكم العمل العلمي ويوجهه منذ أن يكون فكرة حتى يصير بناء قائماً؛ اعتماداً على أصول وقواعد تُشكّل في مجملها نسقاً متكاملًا»، انظر: أبجديات البحث في العلوم الشرعية، لفريد الأنصاري: ص ٢٥.

(٤) لأن موضوعه هو الفروع الفقهية من حيث اختلاف الناس فيها، وجُل ذلك مبني على الظن لا على اليقين، قال الشوكاني رحمه الله: في معرض توجيهه أحد تعاريف الفقه: «والأول أولاها - يقصد قولهم: العلم بالأحكام الشرعية عن أدلته التفصيلية بالاستدلال - إن مُل (العلم) فيه على ما يشمل الظن؛ لأن غالب علم الفقه ظنون»، إرشاد الفحول: ١/٥.

(٥) يدل ذلك على ذلك أن العلم يطلق على ما ليس يقيناً ضرورة، وهو في القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿لَعَلِمَةُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾، النساء: ٨٣، وقوله: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمْ مِنْهُ مَوْثِقًا﴾، الممتحنة: ١٠، وقوله: ﴿وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِيَعْلَمُوا عَدَدَ النَّسَبِ وَالْحِسَابِ﴾، يونس: ٥٥؛ فالعلم في كل هذه الحالات يمكن أن يكون يقيناً، ويمكن أن يقع فيه الغلط، وهو مع ذلك علم، انظر في هذا المعنى: نظرية التقريب والتغليب، لأحمد الريسوني: ص ١٦-٢٠.

(٦) قال الزركشي رحمه الله: «علم من تعريفهم الفقه باستنباط الأحكام: أن المسائل المدونة في كتب الفقه ليست بفقه اصطلاحاً، وأن حافظها ليس بفتيه، وبه صرح العبدري في باب الإجماع من شرح (المستصفي)؛ قال: وإنما هي نتائج الفقه، والعارف بها فروع، وإنما الفقيه هو المجتهد الذي يُنتج تلك الفروع عن أدلة صحيحة؛ فيتلقها منه الفروع تقليداً وبدونها ويحفظها، ونحوه قول ابن عبد السلام: هم نقله فقه لا فقهاء... وقال الغزالي: إذا لم يتكلم الفقيه في مسألة لم يسمعه ككلامه في مسألة سمعها؛ فليس بفتيه، حكاها عنه ابن الهمداني في طبقات الحنفية»، البحر المحيط: ٣٩/١-٤٠.

(٧) العقلية: كالعلم بأن الكل أكبر من الجزء، والحسية: كالعلم بأن النار محرقة، والوضعية أو الاصطلاحية: كالعلم بأن الفاعل مرفوع، انظر مثلاً: شرح التلويح على التوضيح: ١٩/١.

(٨) ويعترض بعضهم على إخراج (أصول الفقه) بقيد العملية؛ بحجة أن الأصول الغاية منها العمل، قاله ابن دقيق رحمه الله، انظر البحر المحيط: ٣٤/١.

أصول الدّين كما ذكر بعض الأصوليين؛ لأنّ أصول الدّين منها ما ثبت بالعقل وحده، كوجود الباري ﷻ، ومنها ما ثبت بالعقل والسّمع معاً، كالوحدانية، وهذان خارجان بقيد (الشّرعية)، ومنها ما لا يثبت إلّا بالسّمع، كصفة الجنّة والنّار والصّراط والميزان... وهذه يتعلّق بها عملٌ قلبي وهو وجوب الإيمان بها؛ فهي بهذا الاعتبار من الفقه؛ لأنّ أعمال القلوب مشمولة بوصف (العملية)، ولو كانت خارجةً لخرجت مباحث النّيّة والرّدّة مثلاً، وهي من الفقه اتّفاقاً؛ فإذا أُريدَ فصل مسائل الاعتقاد عن الفقه فلا بدّ من قيد جديد كأن يقال: (التي لا تُقصد للاعتقاد)^(١).

«الخلافية»: أي التي اختلف المجتهدون في استنباطها من أدلّتها التفصيلية، وهو قيد يخرج به الأحكام القطعية، التّصية أو الإجماعية المتّفق عليها؛ فهي من علم الفقه؛ لا من علم الخلاف، والفرق: أنّها في الفقه مُستدعاة الذّكر؛ لأنّه علمٌ يُطلب لمعرفة الحكم الشّرعي بغضّ النّظر عن كونه اتّفاقياً أو خلافاً؛ فقولنا: الصّلاة واجبة؛ فقهٌ يجب تحصيله^(٢)؛ لكنّها لا تُعدّ في علم الخلاف مشكلاً يتطلّب حلاً؛ فهي ليست من موضوعه.

«بحثاً»: مفعول مطلق لبيان النّوع.

«ينظر في الأدلّة التفصيلية الواردة في محلّ النزاع»: والمقصود بهذه العبارة أمران:

الأوّل: تحرير محلّ النزاع في المسألة محلّ الدّراسة، ويتضمّن ذلك أموراً منها:

- التأكّد من ورود النزاع على محلّ واحد.

- التأكّد من أنّه نزاع حقيقي وليس اصطلاحياً.

- تحرير نقاط الاتّفاق ونقاط الاختلاف.

الثاني: جمع ما استند إليه كلّ فريق من أدلّة نقلية وعقلية، قويّة وضعيفة، مع معرفة أوجه دالاتها؛ مأخوذة من كتب

أصحابها؛ لا من كتب خصومهم.

و(التفصيلية): قيد يخرج به الأدلّة الإجمالية من حيث إنّها لا تُبحث لذاتها عند الفقهاء؛ بل يُستدلّ بها - بعد تقرّرها

عند الأصوليين - على الكيفية التي أبرم بها وجه الاستدلال في موضوع النزاع.

«ويستند إلى مناهج الأصول في إبرام أوجه الاستدلال ومدافعة قوادحه»: والمقصود أنّ الخلافيّ بعدما يجمع أدلّة

المتنازعين في مسألة بعينها؛ ينظر في مدى صلاحية الدليل للاستدلال، ومن ذلك التأكّد من ثبوت النّص الحديثي، أي من

(١) انظر: الإبهاج: ٣٥/١، البحر المحيط: ٣٤-٣٥، التقرير والتحرير: ١/١٧.

(٢) بل لقد أخرج بعضهم من علم الفقه ما علّم ضرورة بحيث صار التصديق به كالتصديق بالبديحي في الاستغناء عن الاستدلال؛ حتّى اشترك في معرفته

العوامّ والعلماء، والنكته في إخرجه أنّ الفقه يُطلق على إدراك الأشياء الخفيّة حتّى يُقال: فقهِتُ كلامك، ولا يقال: فقهِتُ السّماء والأرض، فخصّص من أجل

ذلك بالعلوم النّظرية، وفيه نظر عند الأصوليين، انظر: التقرير والتحرير: ١/٢٠.

بلوغه درجة مقبولة من الصحة، ثم في وجه دلالة الدليل على المستدلّ عليه، ويتأكد من سلامة هذا الاستدلال مما يقدر في صحته؛ كأن يكون تخصيصاً بغير مخصص، أو صرفاً للأمر عن الوجوب بلا قرينة، أو حملاً للمطلق على المقيد مع اختلاف الحكم والسبب، أو استدلالاً بالمفهوم مع مناقضته للمنطوق، أو تقديماً للمعنى الإشاري على المعنى العباري، أو ادعاءً للنسخ مع إمكانية الجمع، أو مع الجهل بالتاريخ، أو قياساً في التعبديات... إلخ، وذلك بالاستناد إلى المناهج الأصولية التي تحكم العملية الاستنباطية.

«توسلاً إلى حفظ رأي، أو إنشائه؛ مع نقض مخالفه»: وهنا إشارة إلى نتائج المقارنة الفقهية، وبيان للمهام المنوطة بالخلافي وهي:

١. حفظ قول متقرر عند الفقهاء؛ ليس للخلافي يد في استنباطه؛ لكنه يؤيده ويرجحه من خلال برهانه على قوة أدلته، وسلامة دلالتها على المراد، مع رده على إيرادات المخالفين واعتراضاتهم على هذا الرأي.

٢. إنشاء رأي جديد غير مسبوق^(١)؛ يجده الخلافي أقوى سنداً من كل ما عثر عليه من آراء السابقين، وكثيراً ما يحدث هذا بسبب تجدد الظروف، وتبدل الملابس، واختلاف المناطات، ومن مقومات ذلك تمكّن الخلافي من ملكة الاجتهاد واقتداره على الاستنباط.

٣. نقض الرأي المخالف، ونقد الأدلة التي قام عليها، وبيان وجوه اختلالها من جهة الثبوت، أو من جهة الدلالة، أو من جهة معارضتها بما هو أقوى منها، أو من جهة عدم تطابقها مع قواعد الأصول.

«طلباً للحق»: ليس احترازاً جديداً بالمعنى الحدّي^(٢)؛ لكنه مزيد توضيح وبيان لكون الخلاف الفقهي المشروع يقوم على أساس من التجرد والإخلاص والموضوعية العلمية النزئية، ويمقت التعصب ومجرد الانتصار للمذاهب والأشخاص؛ مهما علت بهم المراتب، وسارت بذكرهم المراكب والمواكب.

«على جهة الظنّ الغالب»: أيضاً ليس قيماً جديداً؛ بل تأكيد وتصريح؛ سبق بالتلميح والتلويح^(٣)، والمراد أن ما يخلص إليه الباحث من ترجيح؛ ليس من شرطه أن يكون يقيناً لا يتخلله احتمال الخطأ؛ بل غاية المطلوب أن يغلب احتمال الصواب احتمال الخطأ، ومقالات العلماء في هذا المعنى مستفيضة جداً، منها قول الإمام العزّ بن عبد السلام سرحه الله: «لا يجب الأخذ باليقين في الإيجاب والتحريم، ولا الكراهة والنّدب، ولا الإباحة والتحليل؛ بل يكفي في ذلك الظنّ

(١) طبعاً حديثنا هنا عن مسائل خلافية؛ لا عن مسائل إجماعية لا يسوغ فيها استحداث رأي جديد.

(٢) سبق أن تقيّد الخلاف الفقهي بكونه علماً، والعلمية كما ذكرنا طلب المعرفة عن دليل، وطلب الدليل ليس إلا طلباً للحقّ ونبذاً للهوى والتعصب والتقليد، انظر: ص ٢٦.

(٣) عند شرح قيد العلم، وبيان أنه لا يرتبه باليقين كما اصطاح عليه المتكلمون والأصوليون؛ بل بتحصيل الدليل وفق منهج سليم، ولو على جهة الظنّ، انظر: ص ٢٦.

المستند إلى الأسباب الشرعية... ولو شرط ذلك لفات معظم الأحكام في حق العلماء والعوام...^(١)، وقال الإمام الشاطبي رحمه الله: «والحكم بغلبة الظن أصل في الأحكام»^(٢)، وقال القرطبي رحمه الله: «أكثر أحكام الشريعة مبنية على غلبة الظن»^(٣)، وقال العلامة ابن عاشور رحمه الله: «الحق أن الله ما كلفنا في غير أصول الاعتقاد؛ بأكثر من حصول الظن المستند إلى الأدلة»^(٤)؛ بل شاع من تعاريف الاجتهاد أنه: «استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له ظنٌ بحكم شرعي، وبذل المجهود في طلب المقصود من جهة الاستدلال»^(٥).



(١) شجرة المعارف والأحوال، وصالح الأقوال والأعمال، لابن عبد السلام: ص ٤٢٣.

(٢) الاعتصام: ١/ ٣٩٠.

(٣) الجامع لأحكام القرآن: ١٦/ ٢٨٢.

(٤) التحرير والتنوير: ١/ ٣٢.

(٥) التعريفات: ص ٢٣.

المبحث الثاني

المسوغات الموضوعية والتشريع للخلاف الفقهي

المطلب الأول: المسوغات الموضوعية للخلاف.

أقصد بالمسوغات الموضوعية: ما هو خارج عن نطاق المختلفين؛ مما لا يمكنهم - إلى حد بعيد - أن يتحكموا فيه، ويشتمل ذلك على عوامل عقلية ونفسية وجغرافية واجتماعية وثقافية وسياسية لو أفردت بالتأليف لحيء فيها بالعجب العُجاب؛ أما وإنني مضطراً لعدم التطويل، ومُجبراً على مجانبة التفصيل والتمثيل؛ فهأنذا لا أزيد على الإعانات بارقة، وإحالات على أمثلة مشهورة؛ لتكون صُوى يتهدى بها رائم الزيادة، وأصوفاً يقيس عليها المستكشر، ومن نبذ الزهادة.

الفرع الأول: التفاوت في القدرات العقلية.

حكمة بالغة تلك التي قضت أن يكون اختلاف الهيئات والأشكال والألوان مركزاً في الصنائع، ويكون تغاير الألسن والأنفس والميول والعقول مغروراً في الطبائع؛ تلمع لمن تأمل رحاب الكون الفسيح، وتلمح آفاقه كرهة بعد كرهة؛ لتدلّه على عجب صنعة الله ﷻ، وعظيم قدرته، وفي ذلك قال ﷺ: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْلَافُ أَسَدِنِكُمْ وَالْوَيْكُمَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ ﴾^(١)، وقال ﷺ: ﴿ وَلَا يَزَالُونَ مُخْلِيفِينَ ﴿١٧٨﴾ إِلَّا مَنْ رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾^(٢)، وقال أيضاً: ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴾^(٣).

وقد قسم الله الأرزاق بين الخلائق، وفضل بعضهم على بعض في تلكم القسمة، وقال في ذلك: ﴿ وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ ﴾^(٤)، ومن تلك الأرزاق المتفاوتة؛ ملكات العقول، ومُدركات القرائح والأفهام؛ فبعض الناس آتاه الله عقلاً يطاول به الشماريخ الباذخة، وفكراً يزن به الجبال الراسخة؛ حاضر البديهة؛ ذو أجوبة وجبهة، يحيط بالموضوع من كل نواحيه، ويلم بطواهره وخوافيه، وما الأعلام والأئمة والمجتهدون إلا أولئك، وبعضهم قُدر عليه رزقه؛ فلا يكاد فهمه يطاوعه، وذهنه ربّما لا يسعفه، وهؤلاء هم الأغبياء والمعاتيه، وبين القوم والقوم مراتب عديدة؛ فلا جرم استتبع ذلك تحالف الآراء، وتغاير المواقف والاجتهادات؛ حتى بين أكمل الناس فهماً، وأكثرهم علماً، وهم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، وإن شئت فانظر قصة داود مع ابنه سليمان -عليهما السلام- إذ يحكان في الحرث الذي نفشت فيه غنم القوم، كما قال تعالى: ﴿ وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَمْكُحَانُ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴾

(١) سورة الروم: ٢٢.

(٢) سورة هود: ١١٨ - ١١٩.

(٣) سورة الأنعام: ٣٥.

(٤) سورة النحل: ٧١.

﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَهَا سُلَيْمَانَ وَكَلَّمَآءَآئِنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴿١﴾، أو انظر اختلافهما في المرأتين اللتين ذهب الذئب بابن إحداهما، وزعمت كل واحدة أن الهالك ابن الأخرى وليس ابنها ﴿١﴾، وإن شئت فافترأ أيضا ما كان من موسى ﷺ مع الخضر في خرق السفينة وقتل الغلام وإقامة الجدار ﴿١﴾، أما اختلاف مدارك الصحابة ﷺ؛ فمقال ذيله طويل، أكتفي منه بالتزور القليل.

فمن ذلك اختلاف الصحابة ﷺ في علة نهي ﷺ عن لحوم الحُمُر الأهلية ﴿١﴾؛ فقال بعضهم: لأنّها لم تُحَمَّس، وقال بعضهم: لكونها حَمولة القوم وظهرهم، وقال بعضهم: لأنّها جِوَالَة القرية، وفهم الآخرون: أنّها رجس. وكان أبو هريرة وعبد الله بن عمر ﷺ أحفظ الصحابة للحديث، وكان الصديق وعمر وعليّ وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عباس - على حداثة سنّه - ﷺ أفقه منها.

وأنكر النبي ﷺ على بعض الصحابة فهو ما عديدة، من ذلك إنكاره على عمر ﷺ فهمه إتيان البيت الحرام عام الحديبية من إطلاق قوله: (إِنَّكَ سَتَأْتِيهِ وَتَطُوفُ بِهِ) ﴿١﴾؛ فإنّه لا دلالة في هذا اللفظ في تعيين العام الذي يأتونه فيه، وأنكر على عدي بن حاتم ﷺ فهمه من الخيط الأبيض والخيط الأسود نفس العقالين ﴿١﴾، وأنكر على من فهم من قوله: (لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة خردلة من كِبَرٍ)، شمول لفظه لحسن الثوب وحسن النعل، وأخبرهم أنّه: (بَطَرُ الْحَقِّ، وَعَمَطُ النَّاسِ) ﴿١﴾، وأنكر على من فهم من قوله: (من أحب لقاء الله؛ أحبّ الله لقاءه، ومن كره لقاء الله؛ كره الله لقاءه)؛ أنّه كراهة الموت، وأخبرهم أنّ هذا للكافر إذا احتضر وبُشِّرَ بالعذاب؛ فإنّه حينئذ يكره لقاء الله، والله يكره لقاءه، وأنّ المؤمن إذا احتضر وبُشِّرَ بكرامة الله، أحبّ لقاء الله، وأحبّ الله لقاءه) ﴿١﴾، وأنكر على عائشة - رضي الله عنها - فهمها من قوله تعالى:

(١) سورة الأنبياء: ٧٨-٧٩، وانظر القصة في التحرير والتنوير: ١/٢٧٢٩.

(٢) والقصة أخرجها البخاري في كتاب الأنبياء (٦٤)، باب (١٧)، رقم: ٣٢٤٤، ٣/١٢٦٠، ومسلم في كتاب الأفضية (٣٠)، باب بيان اختلاف المجتهدين (١٠)، رقم: ١٧٢٠، ٣/١٣٤٤، ولفظه: (كانت امرأتان معها ابناهما، جاء الذئب فذهب بابن إحداهما؛ فقالت صاحبتها: إنّها ذهب بابنك، وقالت الأخرى: إنّها ذهب بابنك؛ فتحاكما إلى داود؛ ففضى به للكبرى؛ فخرجنا على سليمان بن داود فأخبرناه؛ فقال: اتوني بالسكين أشقه بينهما؛ فقالت الصغرى: لا تفعل يرحمك الله، هو ابنها؛ ففضى به للصغرى).

(٣) انظر تفسيرها في: التحرير والتنوير: ١/٢٥٦٤، تفسير ابن كثير: ٣/١٢٥، وغيرهما من التفاسير.

(٤) البخاري، كتاب الخمس (٦١)، باب ما يصيب من الطعام في أرض الحرب (٢٠)، رقم: ٢٩٨٦، ٣/١١٥٠.

(٥) البخاري، كتاب الشروط (٥٨)، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط (١٥)، رقم: ٢٥٨١، ٢/٩٧٤.

(٦) البخاري، كتاب الصوم (٣٦)، باب قول الله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَشَرِبُوا حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۚ ثُمَّ أَتُوا الصَّيَامَ إِلَىٰ اللَّيْلِ﴾، البقرة: ١٨٧، (١٦)، رقم: ١٨١٧، ٢/٦٧٧.

(٧) مسلم، كتاب الإيمان (١)، باب تحريم الكبر وبيانه (٣٩)، رقم: ٩١، ١/٩٣.

(٨) البخاري، كتاب الرقاق (٨٤)، باب من أحبّ لقاء الله، أحبّ الله لقاءه (٤١)، رقم: ٦١٤٢، ٥/٢٣٨٦.

﴿ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴾^(١)، معارضته لقوله ﷺ: (من نُوقِشَ الحِسَابَ عُدُّب)، وَيَسِّنْ لَهَا أَنَّ الحِسَابَ اليَسِيرَ، هو حساب العرض لا حساب المناقشة^(٢)... إلى غير ذلك مما أطلال ابن القيم سرحه الله- بيانه^(٣).

قال ابن القيم سرحه الله-: «دلالة النصوص نوعان: حقيقة، وإضافية؛ فالحقيقة: تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف، والإضافية: تابعة لفهم السامع وإدراكه وجودة فكره وقرينته وصفاء ذهنه»^(٤).

الفرع الثاني: التباين في الطباع والخصائص النفسية.

كما خلق الله في البشر من الطباع وخصائص النفوس ما لا يجمعه الإحصاء، ولا يحيط به استقصاء، وهو في علم النفس مُفَصَّل، والحديث عنه مُطَوَّل، والشاهد الذي عليه المَعْوَل؛ أن من النَّاسِ لِيَنَّ رَفِيقٌ، مَسْأَحٌ مِصْفَاحٌ، سَاهِلٌ يَسِيرٌ، هَادِيٌّ وَدِيعٌ، لا يطيق شدائد الأمور وصعابها، ومنهم حازمٌ عازمٌ، صَلِيفٌ شَدِيدٌ، جَلْفٌ عَنِيدٌ، فَضٌّ غَلِيظٌ، عَسِيرٌ صَعِيبٌ... ولك أن تضع بين هذا وذاك ما شئت من النعوت والصفات، والمراد أن هذه الطباع مؤثرة في اختلاف الأفكار وتباين الأنظار أيها تأثير، وتأمل إن شئت ما جاء في الكتاب العزيز من قصة اختلاف موسى وهارون -عليهما السلام-؛ على أن بينهما رحماً شابكة، ونبوة شاركة، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِن بَعْدِي ۖ أَعَجَلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ ۖ وَأَلْقَى الْأَلْوَابَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ ۚ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعَفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ۝﴾^(٥)، ولك أن تقف أيضاً على المثال المضروب في هذا الباب؛ المنقول في كل كتاب؛ في اختلاف ابن عباس وابن عمر بن الخطاب ﷺ^(٦)، أو في اختلاف الحسن والحسين ﷺ، أو في اختلاف الصديق والفراروق ﷺ؛ في مواقف كثيرة منها: موقفهم من أسرى بدر؛ حيث أشار أبو بكر ﷺ بالفداء، وأشار عمر ﷺ بالقتل؛ فقال النبي ﷺ: (إن الله ليُليِّن قلوب رجال فيه؛ حتى تكون ألين من اللبن، وإن الله ليُشَدُّ قلوب رجال فيه؛ حتى تكون أشد من الحجارة، وإن مثلك يا أبا بكر كمثلك إبراهيم الخليل؛ قال: ﴿فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٧)، وإن مثلك يا أبا بكر

(١) سورة الانشقاق: ٨.

(٢) البخاري، كتاب الرقاق (٨٤)، باب (من نُوقِشَ الحِسَابَ عُدُّب) (٤٩)، رقم: ٦١٧١، ٢٣٩٤/٥.

(٣) انظر: إعلام الموقعين: ١/ ٣٥٠ وما بعدها.

(٤) نفس المرجع.

(٥) أقرأ: سورة الأعراف: ١٤٢-١٥٣، وانظر: تفسير ابن كثير: ٢/ ٣٣٠، التحرير والتنوير: ١/ ١٦٤٢.

(٦) كان ابن عمر ﷺ يبعد الأطفال عنه حتى لا يسيل شيء من لعابهم؛ تحزراً مما يشبهه في نجاسته، وكان ابن عباس ﷺ يضمهم إليه ويقول: هم رياحين نشمها، وكان ابن عمر ﷺ يرى وجوب غسل باطن العينين في الوضوء؛ لأنهما من الوجه، ويرى أن مجرد لمس المرأة يتقض الوضوء، وابن عباس ﷺ على خلافه، وكان ابن عمر ﷺ يزاحم على الحجر الأسود حتى يُجرح، وكان ابن عباس ﷺ يكره ذلك؛ فلا يؤذي ولا يؤذى، انظر: الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، للشيخ يوسف القرضاوي: ص ٦٥-٦٦.

(٧) سورة إبراهيم: ٣٨.

كمثل عيسى عليه السلام؛ قال: ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَلَا تُهِنُّمُ عِبَادَتِكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(١)، وإن مثلك يا عمر كمثل موسى عليه السلام؛ قال: ﴿رَبَّنَا أَطْمَسْ عَلَى أَمْرِهِمْ وَأَشَدُّدَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾^(٢)، وإن مثلك يا عمر كمثل نوح عليه السلام؛ قال: ﴿رَبِّ لَا تَذَرْنَا عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾^(٣).

الفرع الثالث: البيئة وعواملها.

كتب العلامة ابن خلدون -رحمه الله- في مقدمته فصلاً في العمران البشري؛ بين فيه تأثير الإنسان بطبيعة الأرض التي يعيش فيها، وبموامل المناخ وتغيّراته، وأوضح أسباب تمايز البدو عن الحضرة، وذكر -في الجملة- عجباً عجيباً^(٤). وقد أشار القرآن إلى تفاوت طبائع الناس تأثراً بالبيئة وعواملها الطبيعية والاجتماعية والثقافية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَبِغَاةً وَأَعْدُوًّا لِمَا يُرْسِلُونَ﴾^(٥)، قال العلامة ابن عاشور -رحمه الله-: «فإن الأعراب لنشأتهم في البادية؛ كانوا بعداء عن مخالطة أهل العقول المستقيمة، وكانت أذهانهم أبعد عن معرفة الحقائق، وأملاً بالأوهام، وهم لبعدهم عن مشاهدة أنوار النبي صلى الله عليه وسلم وأخلاقه وآدابه، وعن تلقي الهدى صباح مساء؛ أجهل بأمور الديانة، وما به تهذيب النفوس، وهم لتوارثهم أخلاق أسلافهم، وبعدهم عن التطورات المدنية التي ثورت سُمومًا في النفوس البشرية، وإتقاناً في وضع الأشياء في مواضعها، وحكمة تقليدية تتدرج بالأزمان؛ يكونون أقرب سيرة بالتوحش، وأكثر غلظة في المعاملة، وأوضع للتراث العلمي والخلقي، ولذلك قال عثمان لأبي ذر لما عزم على سكنى الرّبذة: «تعهد المدينة كيلا ترتد أعرابيا»؛ فأما في الأخلاق التي تُحمد فيها الخشونة والغلظة والاستخفاف بالعظائم؛ مثل الشجاعة، والصراحة، وإياء الضيم، والكرم؛ فإنها تكون أقوى في الأعراب بالجبلية، ولذلك يكونون أقرب إلى الخير إذا اعتقدوه وآمنوا به»^(٦).

كما يُلخّص كثيراً من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: (من بدا جفا، ومن أتبع الصّيد غفل، ومن أتى أبواب السلطان افتتن)^(٧).

(١) سورة المائدة: ١٢٠.

(٢) سورة يونس: ٨٨.

(٣) سورة نوح: ٢٨.

(٤) أخرجه أحمد في مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن مسعود، رقم: ٣٦٣٢، ١/٣٨٣، قال أبو بكر الهيثمي: (وفيه أبو عبيدة، ولم يسمع من أبيه، ولكن رجاله ثقات)، جمع الزوائد، رقم: ١٠٠١٠، ٦/١١٧.

(٥) انظر: المقدمة: ٤٦/١ وما بعدها.

(٦) سورة التوبة: ٩٧.

(٧) التحرير والتنوير: ١/١٩٠٠.

(٨) أخرجه أحمد في مسند أبي هريرة، رقم: ٨٨٢٣، ٢/٣٧١، قال محقق المسند شعيب الأرنؤوط: (ضعيف)، المرجع السابق، وقال الألباني: (حسن)، السلسلة الصحيحة، رقم ١٢٧٢، ٣/٢٦٧.

ويُضرب المثل في اختلاف العلماء؛ لتعدد المشارب، وتنوع التجارب؛ بالإمام أبي حنيفة النعمان ومُعاصره الإمام مالك بن أنس سرهما الله-؛ فالأول نشأ في بيت من بيوت الثُجَّار، وكان خَزَّازاً بالكوفة، ومارس التجارة في جميع أطوار حياته؛ ممَّا جعله يتكلَّم في معاملات النَّاس كلام الحزْبِ الحاذق^(١)؛ كما أنَّ بيئته التي عاش فيها تجمَّعت بها طوائف العرب الفاتحين مع أخرى من سكَّان البلد الأصليين، وامتزجت بحضارة الفارسيين؛ فشطَّت بذلك عن دار الأثر، واختلط فيها صحيح الحديث بمكذوبه؛ كما قال الزُّهري: «يخرج الحديث من عندنا شبراً؛ فيعود في العراق ذراعاً»، ونبتت في النَّاس الخدَع والحيل^(٢)؛ فاحتاط الإمام أبو حنيفة سرهما الله- في الأخذ بالحديث، وتوسَّع في القول بالرَّأي، وانتشر فقه الفرض والتقدير؛ كما قال الإمام أبو حنيفة سرهما الله-: «علِّمنا هذا رأيي، وهو أحسن ما قدرنا عليه؛ فمن قدر على غير ذلك؛ فله ما رأى ولنا ما رأينا»^(٣).

أمَّا المدينة؛ مرَّع الإمام مالك سرهما الله-؛ فكانت مَوْتَل الشَّريعة المُقدَّس، ومجمع الرِّعيل الأوَّل من الصَّحابة، ومَعْقِد الحكم الرَّاشد، وقد عَجَّت بحُفَاط الحديث ورُوَّاته، وغَصَّت فِجَاجُها بِمُرِيدِهِ وطلَّابِهِ^(٤)؛ فكان من ذلك أن وَطَّأ الإمام مالك سرهما الله- أوَّل أصحِّ كتاب مُجمَع فيه حديث رسول الله ﷺ، وكانت مرجعاً لفتاوى العلماء؛ حتَّى الصَّحابة منهم؛ فكان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه يرى الرَّأي في العراق؛ فإذا رجع إلى المدينة ووجد ما يخالفه؛ عاد إلى العراق قبل أن يحطَّ عن راحلته؛ حتَّى يُدرك من أفتاه فيخبره^(٥).

ويُلخِّص الفارق بين البيئتين أنَّ العباس رضي الله عنه أخذ من ربيعة بن عبد الرَّحمن رضي الله عنه وزيراً ومستشاراً؛ وهو مدنيٌّ؛ فاستعفاه وعاد إلى المدينة بعد فترة قصيرة؛ فقيل له: كيف رأيت العراق؟ فقال: «رأيت قوماً حلالنا حرامهم، وحرامنا حلالهم»^(٦).

الفرع الرَّابع: المشرب العلمي.

لا بدَّ للمتعلِّم أن يتأثر بشيخه ومُعلِّمه، ولا عَرَوَ إنْ نَخَلَّتْ بِخِلاله، واقتنع بأفكاره، ثمَّ لا غرابة إنْ هو نافح عن آرائه، ودَبَّ عن أقواله، وإنَّ من العلماء من لا يُذكر اسمه إلاَّ اقترن في الأذهان باسم شيخه، أو باسم تلميذه؛ فإنَّك إنْ ذكرت ربيعة الرَّأي؛ حضر في الأذهان مالك، وإنْ قلت: أبو يوسف؛ قال سامعك: صاحب أبي حنيفة، وإنْ ذكرت ابن تيمية؛ قيل: شيخ ابن القيم، وهكذا، ومن حقيقة هذا التأثير أنَّ ابن القيم سرهما الله- ناصر مذهب ابن تيمية سرهما الله- فيما

(١) انظر: أبو حنيفة، لأبي زهرة: ص ٧٥.

(٢) انظر: المدخل في الفقه الإسلامي، لمحمَّد مصطفى شلبي: ص ١٧١.

(٣) انظر: تاريخ الفقه الإسلامي، لبدران أبي العينين: ص ١١٨.

(٤) انظر: مالك، لأبي زهرة: ص ٢٣، ١٢٩ وما بعدها.

(٥) نفس المرجع: ص ٢٣.

(٦) انظر: الفكر السَّامي، للحجوي: ٣١٢/١.

خالف فيه المذاهب الأربعة؛ كمسألة الطلاق بلفظ الثلاث، وشدّ الرّحال إلى المساجد، وأوذى وسُجّن معه؛ بل زيد له في العذاب دون سائر تلاميذ ابن تيمية الآخرين؛ لما له من خصوصية ومزية عند أستاذه^(١).

ومن ذلك أنّ أبا الحسن الأشعري رحمه الله- كان تلميذاً لأبي عليّ الجبائي؛ شيخ المعتزلة؛ فكان ذلك سبباً في اعتزال أبي الحسن في أوّل أمره، وفي إقباله على كتب الفلسفة وعلومها، وفي رده على خصوم المعتزلة؛ قبل فيئته إلى الحقّ، ورجعته إلى مذهب أهل السنة^(٢)؛ كما قال ابن عماد الحنبلي رحمه الله-: «وقد بيّض الله به وجوه أهل السنة النبوية، وسوّد به رايات أهل الاعتزال والجهمية؛ فأبان به وجه الحقّ الأبلج، ولصدور أهل العلم والعرفان أثلج»^(٣).

ولا نُشكّك هاهنا في أنّ القعود بين يدي الشّيخ هو سبيل التّعلّم الأمثل^(٤)؛ بل يُعاب على بعض أهل العلم مههما تفوّقا؛ أنّهم عصاميون بلا شيوخ، ومُنّ نُسب إلى هؤلاء ابن حزم رحمه الله- كما قال ابن حيّان رحمه الله-: «كان أبو محمّد حامل فنون من حديث وفقه وجدل ونسب وما يتعلّق بأذيال الأدب؛ مع المشاركة في أنواع من التعاليم القديمة، وله في بعض تلك الفنون كتب كثيرة؛ غير أنّه لا يخلو فيها من غلط وسقط؛ بجراءته على التّسوّر على الفنون»^(٥)، وقال العلامة ابن خلدون رحمه الله- فيمن أخذ العلم من الكتب: «وربّما عدّ بهذه النّحلة من أهل البدع؛ بنقله العلم من الكتب؛ من غير مفتاح المعلّمين، وقد فعل ذلك ابن حزم بالأندلس على علوّ رتبته في حفظ الحديث، وصار إلى مذهب أهل الظّاهر»^(٦).

وذكر القاضي عياض رحمه الله- في ترتيب المدارك في شأن أبي جعفر الدّاودي أنّه بلغه: «أنّه كان ينكر على معاصريه من علماء القيروان سُكناهم في مملكة بني عبيد، وبقاءهم بين أظهرهم، وأنّه كتب إليهم مرّة بذلك؛ فأجابوه: اسكت لا شيخ لك»^(٧)، أي: لو كان له شيخ تفقّه عليه حقيقة الفقه؛ لعلم أنّ بقاءهم مع من هناك من عامّة المسلمين؛ تثبيت لهم على الإسلام، وبقية صالحة للإيمان.

فالمقصود: أنّه لا تعصّب ولا تقديس؛ كما لا تفريط ولا تبخيس.

(١) انظر: ابن تيمية، لأبي زهرة: ص ٤٣٨.

(٢) انظر: تاريخ المذاهب الإسلامية، لأبي زهرة: ص ١٦٤.

(٣) شذرات الذّهب، لابن عماد الحنبلي: ٣٠٣/٢.

(٤) انظر في هذا كلام الإمام الشّاطبي رحمه الله- في الموافقات؛ حيث قال: «من أنفع طرق العلم الموصلة إلى غاية التحقّق به؛ أخذه عن أهله المتحقّقين به على الكمال والتّمام، الموافقات: ٩١/١.

(٥) معجم الأدباء، لياقوت الحموي: ١٦٥٤/٤.

(٦) المقدّمة: ٥٦٣/١.

(٧) ترتيب المدارك، للقاضي عياض: ٦٢٣/٢.

الفرع الخامس: أعراض البشرية ولازم الخطأ.

جبل الله البشر على مواقع الخطيئة، وفطر الناس على أعراض التقيصة، وفي ذلك يقول النبي ﷺ: (كَلَّ بَنِي آدَمَ خَطَاءً، وَخَيْرَ الْخَطَايَيْنِ التَّوَابُونَ)^(١)، ولم يستثن من ذلك أحداً حتى الأنبياء؛ إلا حيث عصمهم في تبليغ الشرائع، وأداء الرسالات، وإن النبي ليقول ويفعل في حال الغضب ما لا يفعله في حال الرضا، ومن ذلك قوله ﷺ في شأن موسى عليه السلام: ﴿وَأَلْقَى الْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ﴾^(٢)، وفي الآية الأخرى: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَزْهَبُونَ﴾^(٣)، ومنه قوله ﷺ: (اللَّهُمَّ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ؛ فَأَيُّ الْمُسْلِمِينَ لَعَنْتَهُ أَوْ سَبَيْتَهُ؛ فَاجْعَلْهُ لَهُ زَكَاةً وَأَجْرًا)^(٤)، فإذا كان شأن الأنبياء هذا، ولا وجه للمقايضة؛ فما ظنك بما يعرض لغيرهم؛ علماء كانوا أو فقهاء أو مجتهدين؟

ويذكر أن الإمام أبا جعفر الطحاوي رحمه الله - كان شافعيًا، وقرأ أول ما قرأ على خاله الإمام المزمري رحمه الله -، ومرت بهم يوماً مسألة دقيقة؛ فلم يفهمها أبو جعفر؛ فبالغ المزمري في تقريبها له؛ فلم يتفق ذلك؛ فغضب وتضجر وقال له: «والله لا جاء منك شيء»؛ فقام أبو جعفر من عنده، وتحوّل إلى ابن أبي عمران الحنفي، وكان قاضي الديار المصرية بعد القاضي بكار؛ فتفقّه عنده ولازمه؛ حتى انتهت إلى أبي جعفر الطحاوي رئاسة المذهب الحنفي^(٥).

وعُرف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله - بحِدّة طبعه، وشِدّته على الخصوم؛ ممّا زرع في نفوسهم عداوته، كما قال عنه الذهبي رحمه الله -: «تعتريه حِدّة في البحث، وغضب وصدمة للخصوم؛ تزرع له عداوة النفوس، ولولا ذلك؛ لكان كلمة إجماع؛ فإن كبارهم خاضعون لعلومه؛ معترفون بأنّه بحر لا ساحل له، وكنز ليس له نظير، ولكن ينقمون عليه أخلاقاً وأفعالاً، وكلّ واحد يؤخذ من قوله ويترك»^(٦).

(١) الترمذي، وقال: (هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث علي بن مسعدة عن قتادة)، باب (٤٩)، رقم: ٢٤٩٩، ٤/٦٥٩، وأخرجه الحاكم في المستدرک، وقال: (صحيح الإسناد ولم يخرجاه)، كتاب التوبة والإنابة، رقم: ٧٦١٧، ٤/٢٧٢.

(٢) سورة الأعراف: ١٥٠.

(٣) سورة الأعراف: ١٥٤.

(٤) مسلم، كتاب البرّ والصّلة والآداب (٤٥)، باب من لعنه النبي ﷺ أو سبه أو دعا عليه، وليس هو أهلاً لذلك، كان له زكاة وأجرًا ورحمة (٢٥)، رقم: ٢٦٠٠، ٤/٢٠٧.

(٥) انظر: لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني: ١/٢٧٥، قال أبو إسحاق الشيرازي رحمه الله -: «وبلغنا أن أبا جعفر؛ لما صنّف مختصره في الفقه، قال: رحم الله أبا إبراهيم -يعني المزمري-؛ لو كان حيًّا لكفّر عن يمينه -يعني الذي حلفه أنّه لا يجيء منه شيء-، وتعقّب هذا بعض أئمة الشافعية: بأنّه لا يلزم المزمري في ذلك كفارة؛ لأنّه حلف على غلبة ظنه»، لسان الميزان: ١/٢٧٥، ولم يعدم فقهاء الشافعية جوابًا فقالوا: «إنّ المزمري لا يلزمه الحنث أصلاً؛ لأنّ من ترك مذهب أصحاب الحديث وأخذ بالرأي لم يُفلح»، المرجع السابق.

(٦) انظر: ابن تيمية، لأبي زهرة: ص ٩٢ وما بعدها.

ومن ذلك أيضاً قول الإمام أحمد رحمه الله: «ما زلنا نلعن أهل الرأى ويلعنونا؛ حتى جاء الشافعي فخرج بيننا»^(١)، ومثله ما روي من قول ابن أبي ذئب رحمه الله- في الإمام مالك رحمه الله- في شأن تركه العمل بحديث الخيار: «يُستتاب مالك؛ فإن تاب وإلا ضربت عنقه»، قال الذهبي رحمه الله- في السيرة: «هذا كلامٌ قبيحٌ في حقِّ إمامٍ عظيمٍ؛ فمالك إنما لم يعمل بظاهر هذا الحديث لأنه رآه منسوخاً... وبكلِّ حال؛ فكلام الأقران بعضهم في بعض؛ لا يُعَوَّل على كثير منه؛ فلا نقصت جلاله مالك بقول ابن أبي ذئب، ولا ضعف العلماء ابن أبي ذئب بمقالته هذه؛ بل هما عالما المدينة في زمانها»^(٢)، غير أن وقوع هذه الأعراض على جهة النُدرة والاستثناء؛ لا يُزري بأقدارهم، ولا يحطُّ من شأنهم؛ بل تُغمس في بحر أفضالهم وحسانتهم^(٣)، والشاهد من جميع ما ذكر؛ أن بعض دوافع الخلاف؛ قد لا تكون موضوعية بحتة.

المطلب الثاني: أهمّ المسوّغات الشرعية للخلاف الفقهي.

أنتقل الآن إلى بيان الأسباب المتعلقة بطبيعة الأدلة ذاتها، وبخصائص المنهج الشرعي في تقرير الأحكام؛ مُسَدِّداً شعاع البيان على عوامل رئيسة؛ من غير تفرّيع لأسباب الخلاف على النحو الذي تلقاه في التأليف المعنون لها بـ (أسباب الخلاف).

(١) انظر: الاعتصام: ١/١٦٩.

(٢) سير أعلام النبلاء، للذهبي: ٧/١٤٢.

(٣) وإن شئت فانظر أيضاً ما كان بين أبي بكر وعمر ؓ عند قدوم وفد بني تميم على النبي ﷺ؛ كما يروي البخاري عن ابن أبي مليكة قال: كاد الحيران أن يهلكا؛ أبو بكر وعمر؛ لما قدم على النبي ﷺ وفد بني تميم؛ أشار أحدهما بالأفرع بن حابس الحنظلي؛ أخي بني مجاشع، وأشار الآخر بغيره؛ فقال أبو بكر لعمر: (إنما أردت خلافي)؛ فقال عمر: (ما أردت خلافيك)؛ فارتفعت أصواتهما عند النبي ﷺ؛ فنزلت: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾، الحجرات: ٢-٣، قال ابن أبي مليكة: قال ابن الزبير: (فكان عمر بعد ذلك إذا حدث النبي ﷺ بحديث؛ حدّثه كأخي السّرار؛ لم يسمعه حتى يستفهمه)، أخرجه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة (٩٩)، باب ما يكره من التعمق والتنازع في العلم والغلو في الدين والبدع (٥)، رقم: ٦٨٧٢، ٦/٢٦٦٢، أو ما كان من أبي ذرّ ؓ؛ كما يروي البخاري عن المعرور قال: رأيت عليه -أي على أبي ذرّ- بُرداً، وعلى غلامه بُرداً؛ فقلت: لو أخذت هذا؛ فلبسته كانت حلّة، وأعطيته ثوباً آخر؛ فقال: كان بيني وبين رجل كلام، وكانت أمّه أعجمية؛ فنلت منها؛ فذكرني إلى النبي ﷺ؛ فقال لي: (أسابيت فلانا؟)؛ قلت: نعم، قال: (أفَئِلت من أمّه؟)؛ قلت: نعم، قال: (إنك امرؤٌ فيك جاهلية).... البخاري، كتاب الأدب (٨١)، باب ما يُنهى من السّباب واللعن (٤٤)، رقم: ٤٧٠٣، ٥/٢٢٤٨.

الفرع الأوّل: بعض خصائص الوضع البياني في لغة الوحي.

أولاً: كَلِيَّةُ الأسلوب القرآني في تقرير الأحكام^(١).

يجد الناظر في كتاب الله ﷻ خِصِيَّةً مُتْرَبَّةً على أسلوبه البياني، و نَقِيبةً ميمونة يَتَوَشَّحُ بها منهجُه في تقرير الأحكام الشَّرعية؛ ألا وهي: العناية بإرساء القواعد العامّة، وبناء الأصول الكَلِيَّة، و صرف الأنظار إلى الغايات والأهداف الكبرى للتشريع الإسلامي؛ من غير تعرُّض للكيفيات والجزئيات والتفصيلات^(٢)؛ إلاّ في مواقع محصورة؛ متعلّقة بمصالح ثابتة مستقرّة؛ لا تتبدّل ولا تتغيّر عبر الزّمان والمكان؛ كنظام الأسرة، وقواعد الإرث، وقانون العقوبات؛ فاتجّهت إرادة الشّارع لإبعاد مثل هذه المصالح عن معتركات الخلاف، وجذابات النزاع؛ مشكّلةً منها مرسىً للثوابت، وقاعدة تتوحّد على أساسها أصول النّظام الشّرعي العام^(٣)، يقول الإمام الشاطبي رحمه الله- «مبيّننا ذلك: «تعريف القرآن بالأحكام الشّرعية؛ أكثره كلّ لا جزئي»^(٤)، وقال في موضع آخر: «الشريعة لم تنصّ على حكم كلّ جزئية على حدتها، وإنّما أتت بأمر كَلِيَّة، وعبارات مطلقة؛ تتناول أعداداً لا تنحصر»^(٥).

وقد حرص النبي ﷺ أن يتعرّف الصّحابة رضوان الله عليهم على هذا المعنى، ويتبينوا إمكانية الاستنباط من النّصوص العامّة؛ كما يستنبطون من النّصوص الخاصّة^(٦)؛ حيث سُئل مرّة عن زكاة الحُمْر؛ فقال: (ما أنزل عليّ فيها شيء؛ إلاّ هذه الآية الجامعة الفأدة: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾^(٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾^(٨)).

وتبرز ههنا ظاهرة الإجمال؛ وهي تضرب أرسخ العروق في منهج الكتاب خصوصاً، وتُلقي على أعتاب السّنة النبوية أعباء البيان؛ حتّى جعلته من أولى وظائفها^(٩)؛ كما قال ﷺ: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ

(١) وهو ما سمّاه العلامة ابن عاشور رحمه الله- (تجنّب التفريع وقت التشريع)، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٤٠١، وعبر عنه الشيخ يوسف القرضاوي - حفظه الله- بـ (اهتمام النّصوص بالأحكام الكَلِيَّة)، عوامل السّعة والمرونة في الشريعة الإسلامية: ص ٣٧، والأستاذ الدّريني - حفظه الله- بـ (المنهج الكَلِيّ في تقرير الحكم القرآني)، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر: ٢/ ٦٢١، والأستاذ عبد المجيد التّجار - حفظه الله- بـ (المهدي الكَلِيّ)، فقه التدين فهماً وتنزيلاً: ١/ ٥٨، وعبر عنه الدكتور عبد الرّحمن السنوسي - حفظه الله- بـ (كَلِيَّة السّياق التعبيري للنّص)، الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة: ص ٥٧.

(٢) انظر: عوامل السّعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، للشيخ يوسف القرضاوي: ص ٣٧.

(٣) انظر: دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، للدّريني: ٢/ ٦٢٢ وما بعدها.

(٤) الموافقات: ٣/ ٣٦٦.

(٥) الموافقات: ٤/ ٩٢.

(٦) انظر: الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة، للسنوسي: ص ٥٨.

(٧) سورة الزلزلة: ٧-٨.

(٨) أخرجه البخاري، كتاب الشرب والمساقاة (٤٧)، باب شرب النّاس وسقي الدواب من الأنهار (١٣)، رقم: ٢٢٤٢، ٢/ ٨٣٥.

(٩) انظر: المناهج الأصولية: ص ١١٤.

﴿يَنْفَكِرُونَ﴾^(١)؛ لكن المتقرر المعلوم؛ أن السنة بدورها سكتت عن كثير من البيان؛ بل لقد نهى النبي ﷺ الصحابة ﷺ أن يسألوه عما سكت عن بيانه؛ فقال: (إن الله حدّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض لكم فرائض فلا تضيعوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وترك أشياء من غير نسيان من ربكم، ولكن رحمة منه لكم؛ فاقبلوا ولا تبحثوا فيه)^(٢)، وقال أيضاً: (ما أحلّ الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو؛ فاقبلوا من الله عافيته، ثم تلا: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾^(٣)، وفي القرآن: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ بُدِّ لَكُمْ فَسُؤِّمُوا وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ بُدِّ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾^(٤)؛ فدل ذلك بوضوح أن خلف هذا المنهج الكلي في تقرير الأحكام؛ المتفصي عن إجمالٍ مقترن بالسكات، وبالنهى الصريح عن طلب البيان؛ معنى أصيلاً، وسيراً إلهياً جليلاً؛ استشفه غير واحد من العلماء، قال الإمام الشاطبي رحمه الله- في معرض بيانه أن إعمال الرأي في القرآن ضربان، أحدهما: لا يمكن إهماله؛ إذ لو جاز أن يُهمل: «لَلزِمَ أن يكون الرسول ﷺ مُبَيِّنًا ذلك كله -أي: كل القرآن- بالتوقيف؛ فلا يكون لأحد فيه نظر ولا قول، والمعلوم أنه -عليه الصلاة والسلام- لم يفعل ذلك؛ فدل على أنه لم يُكَلَّف به على ذلك الوجه؛ بل بين منه ما لا يوصل إلى علمه إلا به، وترك كثيراً مما يُدرکه أرباب الاجتهاد باجتهادهم؛ فلم يلزم في جميع تفسير القرآن التوقيف»^(٥).

فالحكمة إذن؛ أن تنفسح بالمجتهدين رحاب النظر في الوقائع والجزئيات المتجددة عبر الزمان والمكان؛ من غير أن يتقيدوا بحكم سَرْمَدِيٍّ أبديٍّ؛ قد يتغير مُتَعَلِّقُهُ، أو تتبدل مصلحته؛ بل بأُسُسٍ عامّةٍ؛ يُحَرِّجُونَ عليها في كلِّ مرّةٍ ما ناسب عصرهم، وتوافق ومُتَطَلِّبات واقعهم، قال العلامة ابن عاشور رحمه الله-: «ولقد يُعَدُّ ما يُنَاسِبُ عموم الشريعة؛ أتمها أوكلت أموراً كثيرة لاجتهاد علمائها؛ مما لم يَقم دليلٌ على تعيين حكمه وإرادة راويه... وإلى هذا يرجع ما قدّمنا من نهي الرسول ﷺ أن يكتبوا عنه غير القرآن؛ خشية التباس التشريع العامّ بالتشريع الخاصّ»^(٦).

(١) سورة النحل: ٤٤.

(٢) الحاكم، كتاب الأُطعمة، رقم: ٧١١٤، ١٢٩/٤، قال الألباني: (ضعيف)، انظر: الجامع الصغير، رقم: ٣٥٢٠، ٣٥٢/١.

(٣) سورة مريم: ٦٤.

(٤) البيهقي، الشُّنن الكبرى، كتاب الضحايا (٧٥)، باب ما لم يُذكر تحريمه، ولا كان في معنى ما ذكر تحريمه مما يُؤكل أو يُشرب (٣٨)، رقم: ١٩٥٠٨، ١٢/١٠، قال أبو بكر الهيثمي: (وإسناده حسن، ورجاله موثّقون)، مجمع الزوائد، رقم: ٧٩٤، ٤١٦/١، وقال الألباني: (صحيح)، السلسلة الصحيحة، رقم: ٣٢٥/٥، ٢٢٥٦.

(٥) سورة المائدة: ١٠١، والمسكوت عنه من الأحكام، هو المسمّى بمرتبة العفو، كما في الموافقات: ١/١٦١، ومن هنا نشأت مسالك الاجتهاد، وأدلة الاستنباط فيما لا نصّ فيه، كالقياس، والاستحسان، والمصلحة المرسلّة، والعرف، وسدّ الذرائع... انظر: عوامل السّعة والمرونة، للشيخ القرضاوي: ص ١١، مصادر التشريع فيما لا نصّ فيه، لعبد الوهّاب خلاّف.

(٦) الموافقات: ٣/٤٢١.

(٧) مقاصد ابن عاشور: ص ٣٢٤.

وبانفساح أفق النظر؛ ينفسح لزومًا مجال تباين الآراء، وتعدّد المذاهب والاتجاهات؛ «فثبت أن اختلاف وجهات نظر الفقهاء، ونشوء المذاهب الإسلامية؛ فيما فيه مجال للاجتهاد، وفيما لم تُبَيِّنه السُّنة؛ أمرٌ مقصودٌ من المشرِّع نفسه؛ تيسيراً على النَّاس في تدبير أصول معاشهم، ومن ثمَّ لا يجوز اتِّخاذُه سبباً أو مرتكزاً للتعصّب والانشقاق والتشرذم»^(١).

ثانياً: الاحتمال الدلالي ونشوء ظاهرة التعارض الظاهري.

الأمر الآخر الذي يُشكِّل واحداً من خصائص البيان في لغة الوحي، ومن ثمَّ واحداً من أهمِّ مناشئ الاختلاف؛ أن النصوص بألفاظها وتراكيبها الكلية منها والجزئية؛ حملت في جنباتها وفاضاً بيانياً مُتسع الأرجاء، ولم تجيء مُتمخضةً لقواطع المعاني التي لا يطرقها الاحتمال؛ بل وضعها الشارع الحكيم في قالب لغويٍّ تتعاوَره في الفهم وجوهٌ عدَّة^(٢)، وهو المُسمَّى لدى الأصوليين بالدلالة الظنية^(٣).

وكان من نتيجة هذه الظنية نشوء ظاهرة التعارض بين معاني هذه النصوص؛ كما قال ابن النجار -رحمه الله-: «وإنما جاز دخول التعارض في أدلة الفقه؛ لكونها ظنية»^(٤)، وهو تعارضٌ ظاهريٌّ منقح فقط في ذهن المجتهد، ونسبته إلى الأدلة تجوز؛ لأنَّ التعارض الحقيقي لا يُتصوَّر في تشريعٍ مصدره إلهي^(٥).

وكان لزاماً أن ينتج عن ذلك طرائق اجتهادية عدَّة؛ تستهدف وضع قواعد تفسيرية؛ تضبط سُبل الترجيح بين الاحتمالات الواردة، وتتغيّا تحديد مقصود الشارع بأقصى دقَّة ممكنة^(٦)، ومن ثمَّ نشأت عناية الأصوليين ببيان مراتب

(١) دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، للدريني: ٢/٦٢٢.

(٢) ومن الأمثلة المعروفة في هذا، ما يتعلّق بالاشتراك اللغوي في لفظ (القرء) من قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرْجِعْنَ إِلَىٰ آبَائِهِنَّ وَلِلَّوَالِدَاتِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾، البقرة: ٢٢٨؛ فإنَّ العرب تُسمِّي كلًّا من الحيض والطهر قرءاً، انظر: الإنصاف في التنبية على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف، للبطليوسي: ص ٣٥، تفسير النصوص، لمحمد أديب صالح: ٢/١٣٥.

(٣) والظن كما قال الشيرازي -رحمه الله-: «تجويز أمرين؛ أحدهما أظهر من الآخر»، اللُّمع: ص ١، وقال الجرجاني -رحمه الله-: «هو الاعتقاد الرَّاجح مع احتمال التقيُّض»، التعريفات: ص ١٨٧، ولو عدَّدت ما يتفرَّع عن هذا العنصر من أسباب للخلاف على نحو تفصيلي لذكرت: الاشتراك اللغوي، وغرابة اللفظ، والحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، وموجب الأمر والنهي، وطرق الدلالات... إلخ، انظر: أسباب اختلاف الفقهاء، للشيخ علي الخفيف: ص ١٠٨ وما بعدها، وجمع البيضاوي -رحمه الله- الأسباب التي يتطرَّق منها الاحتمال في فهم مراد المتكلِّم، وبيَّن وجوه إخلاها بقطعية الدلالة؛ فحصرها في عشرة أسباب هي: الاشتراك، والنقل، والمجاز، والإضمار، والتخصيص، وانتفاء النسخ، والتقديم والتأخير، وتغيير الإعراب، والتصريف، والمعارض العقلي. انظر الإبهاج: ١/٣٢٣.

(٤) شرح الكوكب المنير: ص ٦٣٢، ومن هنا لا يُتصوَّر وقوع التعارض بين القطعيات؛ لأنَّ إرادة الشارع منها بيِّنة متّضحة لا غبار عليها، قال الإمام الغزالي -رحمه الله-: «اعلم أن الترجيح إنما يجري بين ظنيين؛ لأنَّ الظنون تتفاوت في القوة، ولا يُتصوَّر ذلك في معلومين»، المستصفي: ٣٧٥.

(٥) انظر: المناهج الأصولية: ص ٥٧، وكما قال الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾، سورة النساء: ٨٢.

(٦) يقول الأستاذ عبد المجيد النجار -رحمته الله-: «إنَّ فهم الدِّين من أصله؛ ليس بالأمر الهين الذي يحصل على نحو من التلقائية؛ كما يظنُّ بعض النَّاس؛ بل هو أمرٌ خطيرٌ الشَّأن، وخاصَّة إذا لابسته ظروف من الضَّعف في فقه اللُّغة العربية وقوانينها في التعبير، أو من الميل إلى التعسّف في استخراج المعاني من وعائها اللُّغوي»، في فقه التدين فهماً وتنزيلاً: ١/٨٠.

الألفاظ وضوحًا وخفاءً^(١)، وتوضيح طرق دلالاتها على المعاني^(٢)، واتجهت جهودهم لضبط عمليات التأويل، والتخصيص، والتقييد، وغير ذلك من آليات البيان والتفسير؛ كما بينوا مراتب الأدلة وطرق الترجيح بين المتعارض منها. غير أن طرائقهم في ذلك؛ أفضت بهم إلى مناهج مختلفة، ومبادئ متعارضة؛ أو وجدت أسباباً جديدة للاختلاف؛ كانت هذه المرة قواعدية^(٣)، وليست جزئية^(٤).

فكأن الإرادة الإلهية أبت إلا أن تبقى نصوص الشريعة بما أضفي عليها من ظنية دلالية؛ وعاءً يستوعب تقديرات المجتهدين لأجناس المصالح المتغيرة على كثر الدهور والأزمان، ولا شك أن وراء ذلك قبولاً عريضاً بالاختلاف؛ فإن الله ﷻ لو شاء أن يجعل أحكامه قطعية؛ لا مجال فيها لتعدد الأنظار؛ لفعل.

يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: «فإن الله حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلةً للأنظار، ومجالاً للظنون، وقد ثبت عند النظر أن النظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة؛ فالظنيات عريضة في إمكان الاختلاف؛ لكن في الفروع دون الأصول، وفي الجزئيات دون الكلّيات؛ فلذلك لا يضّر هذا الاختلاف»^(٥).

وقال الإمام الزركشي رحمه الله: «اعلم أن الله لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة؛ بل جعلها ظنية؛ قصدًا للتوسيع على المكلفين؛ لئلا ينحصروا في مذهب واحد؛ لقيام الدليل القاطع»^(٦).

(١) أما الواضح فمراتبه عند الحنفية أربع: الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم، وعند الجمهور اثنتان: النص والظاهر، وأما المبهم فمراتبه أيضاً أربع عند الحنفية، وهي: الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه، وعند الجمهور اثنتان: المجمل والمتشابه، انظر: كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري: ٤٧/١ وما بعدها.

(٢) المقصود بطرق الدلالات: العبارة، والإشارة، والدلالة، والافتضاء، كما عند الحنفية، أو المنطوق والمفهوم كما عند الجمهور.

(٣) نسبة شاع استعمالها على هذا النحو، ومثلها (المقاصدية)، وإن كان الصواب أن النسبة تكون إلى المفرد؛ لا إلى الجمع.

(٤) وذلك هو اختلافهم في القواعد الأصولية، مثل: حجية مفهوم المخالفة، عموم مقتضى، عموم المشترك، دلالة العام، التخصيص بالاستثناء بعد الجمل المتعاطفة بالواو، أحوال حمل المطلق على المقيد، مقتضيات الأمر والنهي... إلخ، وقد صنّف الدكتور مصطفى سعيد الخنّ -وفقه الله- رسالة معروفة في هذا، وهي: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء؛ فلترجع، وأما طرق الترجيح؛ فاختلّفوا أيضاً في كثير منها: كما في الترجيح بين خبر الواحد والقياس، وبين خبر الراوي وفعله، وبين الخبر الناقل عن أصل البراءة والمبقي عليه، وبين الخبر المثبت والخبر النافي، وبين الحظر والإباحة... إلخ، وقرروا أن المرجّحات يستحيل حصرها، وأن ضابط الترجيح ما تحصل به غلبة الظن؛ كما قال في مراقبي السعود:

وقد خلت مرّجّحات فاعتبر واعلم بأنّ كلّها لا ينحصر

قطب رحاها قوّة المظنّة فههي لدى تعارض مئنة.

انظر: مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر لابن قدامة، للعلامة محمد الأمين الشنقيطي: ص ٥٣٥ وما بعدها.

(٥) الاعتصام: ١٦٨/٢.

(٦) البحر المحيط: ١١٩/٨.

الفرع الثاني: بعض خصائص النصوص التشريعية.

أولاً: المحدودية والمعقولة.

معلوم أنّ النصوص الشرعية قد جُمعت بين دفوف المصاحف والدواوين؛ بحيث يُمكن عَدّها وحَدّها^(١)، ومُتيقّن أنّ الوحي قد انقطع تَنَزُّله على البشر بعد ختم الرّسالات بالنبيّ محمد ﷺ، ومعروف أنّ الحياة ماضية سيّارة لا تَعِيَا ركاتبها، ولا تجس عقاربها، ويؤكد للنّاس فيها كلّ يوم أحداثٌ وحاجات لا مَعَهْد لهم بها، ومُقرَّر أنّ الله ﷻ في كلّ حادثة حُكماً^(٢)، وأنّ الشريعة لا تقعد أبداً عن إسعاف البشرية بفيوضٍ من الحلول لمشكلاتها.

إذا اتّضح هذا؛ حُقّ للمخاطب أن يسأل: كيف يكون ذلك؟ وحُقّ للشّاطبي رحمه الله- أن يُجيب إجمالاً؛ فيقول: «الوقائع في الوجود لا تنحصر؛ فلا يصحّ دخولها تحت الأدلّة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره؛ فلا بدّ من حدوث وقائع لا تكون منصوصاً على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد، وعند ذلك؛ فإمّا أن يُترك النّاس فيها مع أهوائهم، أو يُنظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو أيضاً اتّباع للهوى، وذلك كلّ فساد؛ فلا يكون بدّ من التوقّف لا إلى غاية، وهو معنى تعطيل التكليف لزوماً، وهو مؤدّ إلى تكليف ما لا يطاق؛ فإذا لا بدّ من الاجتهاد في كلّ زمان؛ لأنّ الوقائع المفروضة لا تختصّ بزمان دون زمان»^(٣)، فالطريقة التي حافظت بها الشريعة على الديمومة والخلود، والاعتدال على تلبية مصالح البشر، وتحقيق سعادتهم هنا في دار العمل قبل دار الجزاء؛ هي اتّساع نصوصها لاجتهادات المجتهدين عبر الزّمان والمكان، وقد كمن الأسّ المتين النّاهض بمقومات هذا الاجتهاد؛ في معقولة الأحكام، وابتنائها على التعليل لا على التوقيف، والمعنى: أنّ الأحكام الشرعية لم يقصد منها مجرّد استبعاد المكلفين، وإخضاعهم لسلطان امتثالٍ لا يفقهون فيه ولا يعقلون^(٤)؛ بل لقد ربط الشّارع في كلّ موضع لم يرده للتعبّد المحض بين الحكم وغايته التي

(١) ويمكن أن ندخل تحت هذا المعنى -أفصّد: عدّ النصوص-؛ كلّ ما تعلق من أسباب الخلاف بإثبات النصوص، ومن ذلك اختلافهم في الحكم على صحة النّص، واختلافهم في حجّية الحديث المرسل، وفي العمل بالضعيف، وفي خبر المستور، وفي الاحتجاج بالقراءة الشاذة... إلخ، وتفيد صياغة البحث على هذا النحو في التنويه بأنّ ثبوت النّص مرحلة في عملية الاستنباط؛ لا تستقلّ بنفسها في إثبات الأحكام، ولهذا لا يمكن أن يُحتجّ على المخالف فقط بثبوت النّص، ومن هنا اعتبر العلامة ابن عاشور رحمه الله- ما روي عن الإمام الشّافعي رحمه الله- من أنّه قال: «إذا صحّ الحديث فهو مذهبي» باطلاً، وأنّ مثل هذا الكلام لا يصدر عن عالم مجتهد؛ إلاّ أن يكون أراد من الصّحة تمام الدلالة والسّلامة من المعارض، انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية: ص ٢٠٤.

(٢) كما قال الإمام الجويني رحمه الله- في البرهان: «والرأي المبتوت المقطوع به عندنا؛ أنّه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى»، البرهان: ٢ / ٤٨٥.

(٣) الموافقات: ٤ / ١٠٤.

(٤) يقول الأستاذ الدرّيني -حفظه الله-: «إنّ الحكم الشرعي لم يُشرع اعتباطاً ولا تحكماً لمجرّد إخضاع المكلفين لسلطان التكليف، ولا ارتجالاً دون غاية أو مصلحة معقولة تبرّر منطقيته، وتكوّن قناعة المكلف بالتكليف؛ ليكون الامتثال طوعياً، وذلك ليوفّر الشّارع للمكلف كامل حرّيته بعد اقتناعه بعدالة التكليف وجدوى الحكم الممثل»، انظر تقديمه لكتاب نظرية الباعث وأثرها في العقود والتصرّفات، لعبد الله إبراهيم الكيلاني: ص ١٥-١٦.

يَتَرَسَّم تحقيقها؛ على نحو يُحَقِّق للمكَلَّف قناعةً تامةً بجدوى التكليف، ومن ثمَّ يهلك من يهلك عن بيّنة، ويحيى من يحيى عن بيّنة؛ كما أخبر ﷺ^(١).

وهذه قناعةٌ متغلغلةٌ في عقول أهل الدّراية والنّظر؛ من لَدُن أصحاب رسول الله ﷺ، وهم بعد انقطاع الوحي؛ أوّل من خطَّ منهج التعليل في استنباط الأحكام؛ فبايعوا أبا بكر الصّديق ﷺ على الإمامة الكبرى بناءً على تقديم النبي ﷺ له في إمامة الصّلاة، وأوقف عمر ﷺ سهم المؤلّفة قلوبهم بناءً على انتفاء علّة الإعطاء ودواعيه بعد أن أعزّ الله الإسلام وأهله، وزادوا في حدّ الخمر؛ حين تتابع النّاس في شربها بناءً على الموجب الذي دفعهم إلى ذلك، وقطعت أمّ المؤمنين عائشة -رضي الله عنها- بأنّ النبي ﷺ لو كان حيّاً؛ لمنع النّساء من الدّهَاب إلى المساجد؛ حين رأت ما أحدثته في زمنها^(٢)، وانطلاقاً من ذلك نشأ منهج القياس عند الأصوليين^(٣)، وظهرت فيه أبرز تجلّيات التعليل، وبقي منهجاً إجماعياً لا منازعة فيه؛ حتّى ظهر علم الكلام والجدل^(٤)، ولما كان التعليل مرتكزاً على إعمال النّظر العقلي؛ غالباً في استخراج العلل، ودائماً في تحقيق مناطاتها في المحالّ الجديدة، وكانت قرائح المجتهدين ومداركهم متفاوتة -كما سبق بيانه-؛ تحتم وقوع الاختلاف بين المجتهدين^(٥).

ثانياً: الاجتهاد المستمرّ في تحقيق المناط^(٦).

فضلاً عن كلّ ما ذكرنا من تعرّض الحكم الشّرعي عبر مراحل استنباطه لعوامل الاحتمال والتقدير؛ فإننا الآن بصدد القضية التي يمكن اعتبارها عند التحقيق، والنّظر الدّقيق؛ لبأبئة مناشئ الخلاف، وهي: عملية التفرغ والتنزيل لما تمّ التوصل إليه من نتائج في مراحل البحث البياني التجريدي في الأدلّة الشّرعية، وفي منطقتها اللّغوي والعقلي؛ على الوقائع المُشخّصة الماثلة في واقع المجتهدين، وهو المُسمّى بتحقيق المناط.

(١) كما في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾، سورة الأنفال: ٤٢، قال الإمام الألويسي -رحمه الله- في تفسير هذه الآية: «والمراد بالبيّنة الحجّة الظاهرة، أي ليموت من يموت عن حجّة عاينها، ويعيش من يعيش عن حجّة شاهدها؛ فلا يبقى محلّ للتعلّل بالأعذار؛ فإنّ وقعة بدر من الآيات الواضحة الحجج العرّ المحجلة، ويجوز أن يراد بالحياة الإيوان، وبالموت الكفر؛ استعارة أو مجازاً مرسلًا، وبالبيّنة إظهار كمال القدرة الدّالة على الحجّة الدّافعة، أي ليصدر كفر من كفر، وإيوان من آمن عن وضوح بيّنة»، روح المعاني، للألويسي: ٧/١٠.

(٢) انظر: الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة، للسّنوسي: ص ٦٢.

(٣) كما قال عبد العزيز البخاري رحمه الله: «مُدرك الاحتجاج بالقياس إجماع الصّحابة، وقد علمنا من تتبّع أحوالهم في مجرى اجتهاداتهم؛ أنّهم كانوا يقيسون الفرع على الأصل عند ظنّ وجود ما يُظنّ أنّه علّة في الأصل في الفرع؛ من غير توقّف على دليل يدل على كون الأصل معللاً أو دليل خاصّ على جواز القياس عليه»، كشف الأسرار: ٣/ ٣٢٤.

(٤) انظر المبحث الثالث من الفصل الثاني من هذه الرّسالة: ص ١٠٦.

(٥) انظر: الفقه المقارن مع المذاهب، الدّريني: ص ٥٠، ٦٥، ٧٠.

(٦) انظر: تعريف المناط: ص ٢٣٥.

وهذا النوع من الاجتهاد؛ لا يقل أهمية ولا أثراً عن سابقه؛ بل لا يتصور الاستغناء عنه إطلاقاً؛ باعتباره الثمرة العملية التي تنتهي عندها مراحل الاجتهاد^(١)، يقول الإمام الشاطبي -رحمه الله- في فاتحة كتاب الاجتهاد: «الاجتهاد على ضربين: أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة، والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا، فأما الأول: فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه: أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي؛ لكن يبقى النظر في تعيين محله^(٢)، وأهميته تكمن في جزئيات الواقع التي إن خضعت لذات القاعدة، أو لذات الحكم العام؛ لم تخضع لنفس الظروف والملابسات، ومن ثم لا يلزم أن يقوم في كل واقعة مقتضى التطبيق؛ كما لا يلزم أن تتحقق عند كل حالة غاية الحكم المرجوة، وحتى لو فرضنا اتفاق المجتهدين على حكم المسألة، أو على تحديد علتها؛ فلا يعصمهم ذلك بالضرورة من الاختلاف في تطبيقها على الوقائع المشخصة، يقول الإمام ابن رشد -رحمه الله- في معرض حديثه عن اختلاف الفقهاء في شروط ذكاة الصيد (العقر): «وربما اتفقوا على وجوب بعض هذه الشروط، ويختلفون في وجودها في نازلة^(٣)».

ومن هنا فإن منشأ اختلاف الفقهاء في تحقيق المناط؛ لا يتعلق بمعرفة قواعد العربية، ولا قواعد الفقه، ولا قواعد الأصول، ولا قواعد المقاصد؛ بل يرجع أساساً إلى التفاوت في فهم الواقع، والإحاطة بظروفه وملابساته^(٤)، وما هو الشيخ عبد الله دراز -رحمه الله- يوضح ذلك بمثال فيقول: «الحكم الشرعي أن من يعتريه المرض، أو يتأخر برؤيه بسبب استعمال الماء؛ يُرخص له في التيمم؛ فإذا أردنا معرفة الحكم الشرعي بالنسبة لمريض يُرخص له أو لا يُرخص؛ فإننا لا نحتاج إلى اللغة العربية، ولا إلى مقاصد الشرع في باب التيمم؛ فضلاً عن سائر الأبواب، إنما يلزم أن نعرف بالطريق الموصل هل يحصل ضرر فيتحقق المناط؟ أم لا؛ فلا يتحقق؟ ولا شأن لهذا بواحد من الأمرين؛ إنما يُعرف بالتجارب في الشخص نفسه، أو في أمثاله، أو بتقرير طبيب عارف^(٥)».

وهكذا تنتهي بنا أشواط هذا التّطواف إلى القول: لقد بات الخلاف الفقهي يكتسب المصدقية والمشروعية من الشرع ذاته^(٦).

(١) انظر: المناهج الأصولية: ص ٣٠.

(٢) الموافقات: ٩٠/٤.

(٣) بداية المجتهد: ١/٦٤٤، وانظر أمثلةً وبحثاً مستفيضاً للأستاذ الدريني -حفظه الله- في تحقيق المناط في كتابه: الفقه المقارن مع المذاهب: ص ٢٧ وما بعدها.

(٤) انظر: الموافقات: ١٦٥/٤.

(٥) نفس المرجع: ١٦٥/٤، هامش (١).

(٦) لا أقصد اعتبار الخلاف حجة من حيث مجرد الوقوع؛ بل أمتدح كونه مقبولاً في الشريعة من حيث الجملة، بعد أن يُستند في كل مسألة على حدتها على المنهج العلمي في الاستدلال، أي: على كليات المآخذ، وفرعيات الأدلة والحجاج، وعلى قواعد الموازنة والترجيح؛ فإن ثبت أن للخلاف وجهةً، وخطاً من

المبحث الثالث

مقصد قابلية التشريعة للاختلاف

المقصد بالصراحة لا بالجمجمة؛ هو الرحمة والتوسعة على المكلفين، والمناسب أن يُفرد هذا المقصد بالبيان، وإن كان الفطن الأريب يجد في ذلك تكراراً مملولاً؛ لأنّ علائمه ودلائله ماثلة في طوايا ما ذكرنا من المسوّغات الموضوعية والشّرعية للخلاف؛ بثاً يُعني ويُقني، والدّاعي الذي يستفزّ النفس لذلك؛ أنّ بعض أهلِ القدر والجلالة في العلم والدين؛ ضاق بالخلاف ذرعه، وشاطت به نفسه، وطوّل في النكير والزّرية بمن يقول: اختلاف الأُمَّة رحمة، واستعدّى عليهم السّماء والأرض، أعني بذلك الإمام أبا محمّد بن حزم سرحم الله - ومن شايعه، ومذهبه وإن كان مُندتراً، وقوله مُنبِتراً؛ لكنّ لا يكاد يخلو له عصرٌ من وارث؛ كيف لا؟! وقد صارت هذه المقولة وأمثالها ممجوجةً مُعافاةً في أوساط أغرارٍ؛ هم في العقل والنظر قُصراء، وفي العلم والفقهِ قُفراء، ويزهو المفاليق المفايس بتضعيف حديث: (اختلاف أمتي رحمة) ^(١)؛ كأنّها قنصوا في العلم أنفس شاردة، ورجعوا منه بأوفر عائدة، وفيما يلي جوابٌ على ابن حزم سرحم الله - فَمَن دونه ^(٢).

يقول ابن حزم سرحم الله -: «والاختلاف لا يسع ألبتة ولا يجوز؛ لما نذكره بعد هذا؛ وإنّا الفرض علينا اتّباع ما جاء به القرآن عن الله تعالى الذي شرع لنا دين الإسلام، وما صحّ عن رسول الله ﷺ الذي أمره الله تعالى ببيان الدّين ... وقد غلط قوم فقالوا: الاختلاف رحمة ... وهذا من أفسد قول يكون؛ لأنّه لو كان الاختلاف رحمة؛ لكان الاتّفاق سخطاً،

التّظر والسّداد؛ فهذا الذي يجمده الأئمة ولا ينكرونه، قال الإمام ابن العربي سرحم الله -: «فأما الاختلاف في الفروع؛ فهو من محاسن الشّريعة»، أحكام القرآن: ١/ ٣٨١-٣٨٢، وليتحقّق عندك ما أعنيه، انظر المبحث الأوّل من الفصل الثالث، عنوان: الخلاف لا ينتصب دليلاً: ص ٢٠٦.

(١) قال المتقي الهندي سرحم الله -: [ذكره] «نصر المقدسي في الحجّة، والبيهقي في رسالة الأشعرية بغير سند، وأورده الحلبي والقاضي حسين وإمام الحرمين وغيرهم، ولعله خرج به في بعض كتب الحفاظ التي لم تصل إلينا، [و] قال المناوي في الفيض: لم أفق له على سند صحيح، وقال الحافظ العراقي: سنده ضعيف»، كنز العمّال: ٢٨٦٨٦، ١٠/ ٢٣٨، وقال الألباني سرحم الله -: (لا أصل له)، السلسلة الضعيفة: رقم: ٥٧، ١/ ١٤١.

(٢) أمّا في مشاهير علماء الحديث في هذا العصر؛ فقد أنكر الشّيخ الألباني سرحم الله - في مقدّمة كتابه (صفة الصّلاة) هذه المقولة أشدّ الإنكار، وأورد في ذلك أدلّة هي أشبه ما تكون بما ذكره الإمام ابن حزم سرحم الله -، ثمّ تابعه على ذلك تلاميذه، قال سرحم الله - بعد ذكره ضعف حديث (اختلاف أمتي رحمة): «إنّ الحديث مع ضعفه؛ يخالف للقرآن الكريم؛ فإنّ الآيات الواردة فيه في النّهي عن الاختلاف في الدّين والأمر بالاتّفاق فيه؛ أشهر من أن تُذكر، ولكن لا بأس من أن نسوق بعضها على سبيل المثال، قال تعالى: ﴿وَلَا تَنَزَعُوا أَفْئِسْئَلُوا وَتَذَهَبَ رِيحُهُ﴾، الأنفال: ٤٦، وقال: ﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ ^(٣) مِنَ الَّذِينَ قَرَأُوا دِيْنَهُمْ وَكَانُوا شَيْعاً كُلَّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ قَرِحُونَ﴾، الرّوم: ٣١-٣٢، وقال: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ ^(٤) إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ﴾، هود: ١١٨-١١٩؛ فإذا كان من رحم ربك لا يختلفون؛ وإنّا يختلف أهل الباطل؛ فكيف يُعقل أن يكون الاختلاف رحمة؟، صفة صلاة النبي ﷺ: ص ٤٩، والإمام الشّاطبي سرحم الله - يخالف هذا صراحةً؛ فيقول: «فوسّع الله على الأُمَّة بوجود الخلاف الفروعِي فيهم؛ فكان فتح باب للأُمَّة للدّخول في هذه الرحمة؛ فكيف لا يدخلون في قسم من رحم ربك؟»، الاعتصام: ١/ ٤١٣.

وهذا ما لا يقوله مُسلم؛ لأنه ليس إلا اتفاق أو اختلاف، وليس إلا رحمة أو سخط، وردّ على من استدلّ بحديث: (أصحابي كالتَّجْمُومِ بأيِّهم اقتديتم اهتديتم)^(١)، ثم حشد ما في القرآن والسنة من نصوص ذمّ الخلاف والفرقة^(٢).

تستدعي مناقشة الإمام ابن حزم -رحمه الله- أن يُستحضر في الذهن منهجه الظاهري القائم على التفسير الحرفي للنصوص، ومعلوم أنّه منهجٌ -من حيث الجملة- قاصرٌ فلكت منه النجعة إلى غير رجعة؛ كما قال العلامة ابن عاشور -رحمه الله- في معرض التنديد بمن يقتصر في الاستنباط على القوالب اللغوية: «ومن هنا يُقصر بعض العلماء، ويتوَحَّل في خضخاض من الأغلاط في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ، ويوجّه رأيه إلى اللفظ مقتنعاً به؛ فلا يزال يُقلِّبه ويُجَلِّله، ويأمل أن يستخرج لُبّه... وفي هذا المقام يظهر تقصير الظاهرية، وبعض المُحدِّثين المُقتصرين في التفقه على الأخبار»^(٣)، واختلف العلماء في الاعتداد بخلاف الظاهرية، وعدّهم بعضهم من العوام؛ كما ذكر الجويني -رحمه الله-^(٤).

أمّا أدلته فيما نحن بصدد؛ فلا حُجّة له فيها؛ لأنها لا تمسّ موضوع الخلاف الفقهي الفروعِي؛ بل يتعلّق جُلّها بالخلاف في أصل الإيمان، أو بالخلاف الذي بمعنى عصيان الرُّسل، أو الذي بمعنى التعادي^(٥)، ويجري على هذه المعاني معظم ما ورد في القرآن في ذمّ الخلاف، قال الآمدي -رحمه الله-: «يجب حمل ما ورد من ذمّ الاختلاف والنهي عنه على الاختلاف في التوحيد والإيمان بالله ورسوله، والقيام بنصرته، وفيما المطلوب فيه القطع دون الظنّ، والاختلاف بعد الوفاق، واختلاف العامة، ومن ليس له أهلية النظر والاجتهاد، وبالجملة كلّ ما لا يجوز فيه الاختلاف؛ جمعاً بين الأدلّة بأقصى الإمكان»^(٦)، وقال أبو بكر الجصاص -رحمه الله-: «المراد هو الاختلاف والتفرّق في أصول الدِّين؛ لا في

(١) قال ابن حجر -رحمه الله-: «حديث: (أصحابي كالتَّجْمُومِ؛ بأيِّهم اقتديتم اهتديتم) [أخرجه] عبد بن حميد في مسنده من طريق حمزة النصيبي عن نافع عن ابن عمر، وحمزة ضعيف جداً، ورواه الدارقطني في غرائب مالك من طريق جميل بن زيد عن مالك عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر، وجميل لا يُعرف، ولا أصل له في حديث مالك ولا من فوجه، وذكره البزار من رواية عبد الرّحيم بن زيد الأعمى عن أبيه، عن سعيد بن المسيّب عن عمر، وعبد الرّحيم كذاب، ومن حديث أنس أيضاً، وإسناده واهي، ورواه القضاعي في مسند الشهاب له من حديث الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة، وفي إسناده جعفر بن عبد الواحد الهاشمي، وهو كذاب، ورواه أبو ذر الهروي في كتاب السنة، من حديث مندل عن جوير عن الضحاك بن مزاحم منقطعاً، وهو في غاية الضعف، قال أبو بكر البزار: هذا الكلام لم يصحّ عن النبي ﷺ، وقال ابن حزم: هذا خبر مكذوب موضوع باطل»، التلخيص الحبير: ٤/ ١٩٠-١٩١.

(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم: ٥/ ٦١ وما بعدها.

(٣) مقاصد ابن عاشور: ص ٢٠٤.

(٤) قال إمام الحرمين -رحمه الله-: «الذي ذهب إليه أهل التحقيق أنّ منكري القياس لا يُعدّون من علماء الأئمة، ولا من حملة الشريعة؛ فإنّهم مباحثون أوّلاً على عنادهم فيما ثبت استفاضته وتواتراً، ومن لم يزع التواتر، ولم يحتفل بمخالفته؛ لم يوثق بقوله ومذهبه، وأيضاً فإنّ معظم الشريعة صدر عن الاجتهاد، والنصوص لا تفي بالعشر من معشار الشريعة؛ فهؤلاء ملتحقون بالعوام، وكيف يُدعون مجتهدين، ولا اجتهاد عندهم؟ وإنّا غاية التصرف التردّد على ظواهر الألفاظ»، البرهان: ٢/ ٥٣٦-٥٣٧.

(٥) انظر مناقشة أدلّة ابن حزم -رحمه الله- بالتفصيل في نظرية التععيد الفقهي، لمحمّد الروكي: ص ٢٤٢ وما بعدها، وفي أدب الاختلاف في مسائل العلم والدِّين، لمحمد عوّامة: ص ١٠٤.

(٦) الإحكام، للآمدي: ٤/ ٢٠.

فروعه»^(١)، وقال ابن العربي رحمه الله: «التفرّق المنهي عنه يَحْتَمِلُ ثلاثة أوجه: الأول: التفرّق في العقائد ... الثاني: قوله ﷺ: (لا تحاسدوا ولا تدابروا ولا تقاطعوا، وكونوا عباد الله إخواناً)^(٢) ... الثالث: ترك التخطئة في الفروع والتبرّي فيها، وليمض كلّ أحد على اجتهاده؛ فإنّ الكلّ بحبل الله معتمصم، وبدليله عامل ... والحكمة في ذلك: أنّ الاختلاف والتفرّق المنهي عنه؛ إنّما هو المؤدّي إلى الفتنة والتعصّب وتشيت الجماعة؛ فأما الاختلاف في الفروع فهو من محاسن الشريعة»^(٣).

هذا؛ ومقالات الجهابذة والأساطين من علماء الأمة في اعتبار الخلاف في الفروع رحمةً وتوسعةً على المكلفين؛ متظاهرة متضافرة، وساذج من يظنّ أنّ مُدْرَكَهُمْ في ذلك لا يعدو أخباراً سقيمة لا تسلم أسانيداً كحديث: (اختلاف أمّتي رحمة)، وحديث: (أصحابي كالنجوم؛ بأيهم اقتديتم اهتديتم).

أما كلماتهم؛ فمنها:

قول القاسم بن محمد ﷺ - من التابعين -: «لقد نفع الله باختلاف أصحاب النبي ﷺ في أعمالهم؛ لا يعمل العامل منهم بعمل رجل منهم؛ إلا رأى أنّه في سعة، ورأى أنّ خيراً منه قد عمله»^(٤).

وكان عمر بن عبد العزيز ﷺ يقول: «ما يسرّني أنّ أصحاب رسول الله ﷺ لم يختلفوا؛ لأنّهم إذا اجتمعوا على قول؛ فخالفهم رجل كان ضالاً، وإذا اختلفوا؛ فأخذ رجلٌ بقول هذا، ورجلٌ بقول هذا؛ كان في الأمر سعة»^(٥).

وقال الإمام ابن العربي رحمه الله: «فأما الاختلاف في الفروع؛ فهو من محاسن الشريعة»^(٦).

وحكى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله - هذه العبارة في معرض الاعتبار فقال: «ولهذا كان بعض العلماء يقول: إجماعهم حُجّة قاطعة، واختلافهم رحمة واسعة»^(٧).

وقال أيضاً: «والنزاع في الأحكام قد يكون رحمة؛ إذا لم يفض إلى شرّ عظيم من خفاء الحكم، ولهذا صنّف رجلٌ كتاباً سمّاه (كتاب الاختلاف)؛ فقال أحمد: سمّه كتاب السّعة»^(٨).

(١) أحكام القرآن، للجصاص: ٤٤ / ٢.

(٢) البخاري، بلفظ: (إياكم والظنّ، فإنّ الظنّ أكذب الحديث، ولا تحسسوا ولا تحسسوا ولا تدابروا ولا تباغضوا وكونوا عباد الله إخواناً)، كتاب الأدب (٨١)، باب ما يُنهي عن التحاسد والتدابير (٥٧)، رقم: ٥٧١٧، ٥ / ٢٢٥٣.

(٣) أحكام القرآن، لابن العربي: ٣٨١ / ١ - ٣٨٢.

(٤) انظر: جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر: ٨٠ / ٢.

(٥) مجموع الفتاوى: ٨٠ / ٣٠.

(٦) أحكام القرآن: ٣٨١ / ١ - ٣٨٢.

(٧) مجموع الفتاوى: ٨٠ / ٣٠.

(٨) نفس المرجع: ١٥٩ / ١٤.

وقال الإمام الشَّاطِبي رحمه الله: «ومعنى هذا أنهم فتحوا للنَّاس باب الاجتهاد، وجواز الاختلاف فيه؛ لأنَّهم لو لم يفتحوه؛ لكان المجتهدون في ضيق... فوسَّع الله على الأُمَّة بوجود الخلاف الفروعِي فيهم؛ فكان فتح باب للأُمَّة للدخول في هذه الرَّحمة؛ فكيف لا يدخلون في قسم من رحم ربِّك؟ فاختلفا في الفروع كاتِّفاقهم فيها والحمد لله»^(١).

وقال الإمام الزُّركشي رحمه الله: «اعلم أنَّ الله لم ينصب على جميع الأحكام الشَّرعية أدلَّة قاطعة؛ بل جعلها ظنيَّة قصداً للتوسيع على المكلفين؛ لئلاَّ ينحصروا في مذهب واحد لقيام الدليل القاطع»^(٢).

وقال الإمام السيوطي رحمه الله: «اعلم أنَّ اختلاف المذاهب في هذه الملة نعمة كبيرة، وفضلة عظيمة، وله سرٌّ لطيف أدركه العالمون، وغفل عنه الجاهلون؛ حتَّى سمعت بعض الجهَّال يقول: النَّبيُّ ﷺ جاء بشرع واحد؛ فمن أين مذاهبُ أربعة؟»^(٣).

وجاء في قرار المجمع الفقهي المنعقد بمكة المكرمة، في دورته العاشرة في صفر ١٤٠٨ هـ برئاسة الشَّيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله- والموقع من اثني عشر عالماً من كبار علماء الأُمَّة ما يأتي:

«وأما الثاني: وهو اختلاف المذاهب الفقهية في بعض المسائل؛ فله أسباب علمية اقتضته، والله سبحانه في ذلك حكمة بالغة، ومنها الرَّحمة وتوسيع مجال استنباط الأحكام من النصوص، ثمَّ هي بعد ذلك نعمة وثروة فقهية تشريعية؛ تجعل الأُمَّة الإسلامية في سعة من أمر دينها وشريعته؛ فلا تنحصر في تطبيق حكم شرعي واحد؛ حصراً لا مناص لها منه إلى غيره؛ بل إذا ضاق بالأُمَّة مذهب أحد الأئمة الفقهاء في وقت ما أو في أمر ما؛ وجدت في المذاهب الأخرى سعة ورفقاً ووسراً»^(٤).

فإن ذهب عنك الرَّوع، ورجع الحلمُ بعد الصَّوع، وحملت نفسك على التلطف والإعذار؛ وجدت الإمام ابن حزم - رحمه الله-، وكذا من تعلق برأيه من بعده؛ خصوصاً من علمائنا المعاصرين؛ مدفوعاً في إنكار هذه المقولة، وهي: (اختلاف الأُمَّة رحمة) بدافعين هما:

- فهم التوسعة والرَّحمة على غير الوجه المراد.

(١) الاعتصام: ١/٤١٣.

(٢) البحر المحيط: ٨/١١٩.

(٣) نقلاً عن أدب الاختلاف، لمحمد عوامة: ص ٢٥.

(٤) مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، السنة الثانية، العدد الثالث: ص ١٧٣.

- الخلط بين أنواع الخلاف مذمومها ومحمودها^(١).

الأول: لا يُستساغ ردُّ ما تظاهر العلماء على تقريره من كون الاختلاف رحمة؛ إلا إذا قدرنا في الرافض أنه يفهم التوسعة والرحمة بمعنى: أن يتخير المُكَلَّفُ أو الباحث من أقوال المجتهدين؛ مُستسهلاً مُترخصاً؛ ما ناسب وَضَعَهُ، أو ما وجد عليه النَّاسُ؛ دون كَلْفٍ بالتَّحَرِّيِّ، ولا شَغْفٍ بالتَّأَرِّيِّ؛ زاعماً بذلك أن حظَّ الجميع في الحقِّ سواء^(٢).

نعم؛ هذا المعنى غير مقبول من حيث الجملة؛ كما يلوح لسامعه أول الأمر؛ لكنَّه مُفْتَقِرٌ لِلضَّبْطِ والدِّقَّةِ والبحث العلميِّ الرَّصِينِ الذي يتطلَّب هاهنا بسطاً لأَعْلَقَ النَّظَرِيَّاتِ الأصولية بهذا التعميم، وهي نظرية الاجتهاد والتقليد، ومن خلالها نعرف: متى يجوز التقليد؟ وفي حقِّ مَنْ؟ ومتى يُمنع؟ وفي حقِّ مَنْ؟ وهل يجب على العامي أن يتبع مذهباً لا يخرج عنه؟ وهل بين المجتهد والمقلِّد رتبة ما؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي تستحقُّ أجوبةً مقنعةً مستفيضةً؛ لا فُسْحَةَ لها في هذا المقام.

ويُكتفى هنا بالقول: ليس المراد بالرحمة ما ذُكر؛ لكنَّ المراد: ما يراه النَّاطِرُ فوق ثَلَّةٍ مُشْرِفَةٍ على معامع الاجتهاد من تنوُّعٍ في نتائج الاستنباط التي يتوصَّل إليها المجتهدون بعد استفراغهم صُبابَةَ الجهد، واستنزافهم بِلَالَةِ العَرَقِ، في استنطاق الأدلة الشَّرعية الظنِّية، واستبيان الرَّاجِحِ منها؛ بكلِّ نزاهة وموضوعية وتجردٍ في طلب الحقِّ؛ مع العلم أن تلك النتائج جميعاً تحتمل الصَّواب والخطأ؛ ولو بنسبٍ متفاوتة، ولا يعلم الحقُّ منها علماً قاطعاً لا شكَّ فيه إلا الله، مع ذلك؛ ما كَلَّفَ الله المجتهد إلا باتِّباع ما غلب صوابه على ظنِّه، وما كَلَّفَ الله العاميَّ إلا باتِّباع من ظنَّ في دينه الأمانة، وفي علمه الممتانة.

يدلُّك على هذا قول ابن الصَّلاح -رحمه الله-: «واعلم أنَّ من يكتفي بأن يكون في فتواه أو علمه موافقاً لقولٍ أو وجهٍ في المسألة، ويعمل بما يشاء من الأقوال أو الوجوه... فقد جهل وخرق الإجماع... وقد قال مالك رحمه الله في اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورَضِي عنهم: (مخطيءٌ ومصيبٌ؛ فعليك بالاجتهاد)، وقال: (ليس كما قال ناسٌ: فيه توسعة)، قلت: -القائل ابن الصَّلاح- لا توسعة فيه بمعنى: أنه يتخير بين أقوالهم من غير توقُّف على ظهور الرَّاجِحِ، وفيه توسعة بمعنى: أن اختلافهم يدلُّ على أن للاجتهاد مجالاً فيما بين أقوالهم، وإن ذلك ليس ممَّا يُقَطَّع فيه بقولٍ واحدٍ متعيَّن؛ لا مجال للاجتهاد في خلافه^(٣).

(١) ذكر في نظرية التعيد الفقهي ثلاثة عوامل هي: التعصُّب والتقليد، سوء فهم مصطلحات العلماء في الاختلاف وحملها على معنى العداة والشُّقَاق، الخلط بين أنواع الخلاف: ص ٢١٦. وثلاثتها ترجع -كما أحسب- إلى ثلاثها.

(٢) انظر: إحكام ابن حزم: ٦٥/٥، صفة الصَّلاة، للألباني: ص ٥٩ وما بعدها.

(٣) أدب المفتي والمستفتي، لابن الصَّلاح: ٦٤/١، ومثله ما نقله ابن عبد البر عن إسماعيل القاضي من قوله: «إنَّما التوسعة في اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ توسعة في اجتهاد الرأْي؛ فأما أن تكون توسعة لأن يقول الإنسان بقول واحد منهم، من غير أن يكون الحقُّ عنده فيه فلا»، جامع بيان العلم وفضله:

أليس من الرّحمة إذن؛ ألا تُجعل النّصوص قاطعة؛ تحتل في الفهم وجهاً واحداً؛ يُحمل النّاس عليه؛ حتّى لو تبدّلت مصلحته بتبدّل الأزمان، وتغيّر الأعراف والأحوال؟

أليس من الرّحمة أن يُسند فهم النّصوص للبشر أنفسهم؛ على يد الأعلّمين منهم بالله وبدينه؛ رغم اختلاف مداركهم وتفاوت عقولهم في تقدير ما يُحقق مصالحهم في الدّنيا والآخرة؟

أليس من الرّحمة أن يوكل النّاس جميعاً؛ عامتهم وخاصّتهم؛ فقط إلى غالب الظنّ؛ رغم ما يفضي إليه تفاوت الظّنون من تخالف وتغاير؟

يقول الأستاذ الدّريني - حفظه الله - شارحاً معنى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوْجَدُوا فِيهِ آخِذًا كَثِيرًا﴾^(١): «ولا يتبادرنّ إلى الذّهن أنّ المراد بالاختلاف هنا؛ تعدّد وجهات النظر الاجتهادي في تفسير النّصّ التشريعي من الكتاب والسّنة إذا كان ظنيّ الدّلالة؛ فهذا أمرٌ تفرضه طبيعة صياغة النّص على هذا النّحو، وفي هذا نعمة تشريعية وتديرية سابعة حكيمة؛ تُعتبر أصلاً هاماً من أصول سياسة التشريع الإسلامي؛ لما تمده بالتّسع والخصوبة في معالجته للوقائع التي لا تنتهي... وهذا ممّا يُقيم الدليل البيّن على الأصل العامّ الذي قام عليه التشريع كلّ من أنّه رحمة للعالمين... إذا ثبت هذا فإنّ هذا النوع من الاختلاف الذي هو وثيق الصّلة بالرّحمة في مفهومها الذي حدّدنا... قد أضحى أمراً لازماً حتّى؛ لا ينفصل إلا إذا انفصلت الرّحمة نفسها عن التشريع، وهذا محال؛ لأنّه خلاف النّص القاطع»^(٢).

وهكذا يتبيّن أنّ مقولتهم تلك؛ أعرق من أن تستند إلى مرويات مضعوفة مهزولة؛ بل هو سيل متغلغلة عثائنه في منطق الشّرع كلّ، ولا يبقى فوق هذا؛ إلا أن يسلم القلب من الدّواخن، وتُشال عنه الحُجُب الثّواخن.

الثاني: وهو الخلط الظّاهر كشمس الوديقة الصّيخود؛ بين جنس الاختلاف المقبول، وجنسه المردود، وبين التعصّب الممقوت والتقليد المشروع، ويتضح جلياً أنّهم أخذوا هذا بجريرة ذاك؟ من خلال إضفاء الشّرية على اختلاف الصّحابة ﷺ دون اختلاف غيرهم، واعتبار الصّحابة ﷺ مضطّرين إليه مقهورين بأسباب زالت بعدهم، ومن خلال إطلاق القول بزمّ التقليد، والدّعوة العريضة للتمسك بالكتاب والسّنة^(٣)، وهو ما يدعو للوقوف سريعاً مع أنواع الخلاف لتمييز مردولها من مقبولها؛ فإليك بيان ذلك.

(١) سورة النّساء: ٨٢.

(٢) مقدّمة الأستاذ الدّريني لكتاب (نظرية الباعث)، لعبد الله إبراهيم الكيلاني: ص ٥.

(٣) انظر: إحكام ابن حزم: ٦٥ / ٥، صفة الصّلاة، للألباني: ص ٦٠ وما بعدها، كما لا يُفهم قول الدّكتور عمر سليمان الأشقر - حفظه الله -: «الاختلاف في الفروع ليس ممدوحاً»، وأنّه لا يجوز أن يُحتجّ بحديث (اختلاف أمّتي رحمة) على مخالفة الآيات والأحاديث النّهائية عن الاختلاف؛ إلا إذا قُدّر وقوعه في هذا الخلط، ولأنّه قسّم الخلاف إلى مقبول ومردود؛ يردّ عليه سؤال: ماذا يُسمّي ما اعتبره خلافاً مقبولاً؛ ممدوحاً أو مذموماً؟! انظر: فقه الخلاف، للأشقر: ص ١٧.

المبحث الرابع

أنواع الخلاف الفقهي

المطلب الأول: أنواع الخلاف باعتبار القبول والرد.

الفرع الأول: الاختلاف المقبول.

وهو الذي شُرحت في هذا البحث مُحتمّاته الموضوعية، ومُسوّغاته الشّرعية الإجمالية، والذي صُنّف في بيان أسبابه التفصيلية القائم أكثرها إلى يوم الناس هذا^(١)؛ كُتِبَ عديدة^(٢)، وهو الذي وقع بين الصّحابة^(٣)، ثمّ بين التابعين، ثمّ بين أتباع التابعين، ثمّ بين الأئمّة المجتهدين في كلّ عصر حتّى الآن، ولن ينقطع هذا الاختلاف حتّى ينقطع الاجتهاد، ولن ينقطع الاجتهاد حتّى ينقطع التكليف، ولن ينقطع التكليف حتّى تقوم الساعة^(٤).

وهو الذي قال عنه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وأما الاختلاف في الأحكام؛ فأكثر من أن ينضب، ولو كان كلّما اختلف مسلمان في شيء تهاجرا؛ لم يبق بين المسلمين عصمة ولا أخوة»^(٥).

وقال عنه أبو بكر الجصاص رحمه الله: «قد يختلف المجتهدان في نفقات الزوجات وقيم المتلفات، وأرؤوس كثير من الجنائيات؛ فلا يلحق واحداً منها لوم ولا تعنيف، وهذا حكم مسائل الاجتهاد، ولو كان هذا الضرب من الاختلاف مذموماً لكان للصّحابة في ذلك الحظّ الأوفر، ولما وجدناهم مختلفين في أحكام الحوادث، وهم مع ذلك متواصلون يُسوّغ كلّ واحد منهم لصاحبه مخالفته من غير لوم ولا تعنيف؛ فقد حصل منهم الاتّفاق على تسوية هذا الضرب من الاختلاف، وقد حكم الله تعالى بصحّة إجماعهم وثبوت حجّته في مواضع كثيرة من كتابه... فثبت بذلك أن الله تعالى لم ينهنا بقوله:

(١) بعض الخلاف تزول أسبابه، وبعضه لا تزول أسبابه، وسيأتي تقسيم الخلاف بهذا الاعتبار بعد حين، انظر: ص ٥٤.

(٢) ومنها: الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف، للبطلوسي، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، للدهلوي، ومن كتب المعاصرين: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء، للشّيخ علي الخفيف، أسباب اختلاف الفقهاء، لعبد الله التركي، ومثله، لمصطفى الزلمي،... وغيرها.

(٣) وأول خلافهم كان في حقيقة وفاة النبي ﷺ، ثمّ في الإمامة لمن تكون، ثمّ في كيفية تغسيل النبي ﷺ، يُجرّد أو لا، ثمّ في المكان الذي يدفن فيه، واختلفوا في إرسال جيش أسامة، وفي قتال مانعي الزّكاة، وفي الغسل من الجماع لمن لم يُنزل، وفي القدوم على بلد الطّاعون والخروج منها، وفي إرث الإخوة الأشقاء أو الإخوة لأب مع الجدّ، وفي قتل الجماعة بالواحد، وفي جمع المصحف، وفي عدّة الحامل المتوفّي عنها زوجها، وفي الرّجل يطلق امرأته في السّفرة ثمّ يرتجعها؛ فيبلغها الطّلاق، ولا تبلغها الرّجعة؛ فتتزوج؛ أيّ الرّجلين أحقّ بها؟ وفي أرض العنوة هل تُقسم أو تُوقف؟ وفي العطاء منها للفاتحين، هل يكون بالتسوية أو بالمفاضلة؟ واختلفوا سياسياً في صفّين والجملة... إلى غير ذلك من عشرات أو مئات المسائل، انظر: إعلام الموقعين: ٢/٢٣٧، موقف الأئمّة من اختلاف الأئمّة، للشّيخ عطية سالم رحمه الله: ص ٣٠ وما بعدها.

(٤) انظر الموافقات: ٤/٨٩.

(٥) مجموع الفتاوى: ٢٤/١٧٣.

﴿وَلَا تَمَرُّوا﴾^(١) عن هذا الضرب من الاختلاف»^(٢)؛ فلا يسع حِيال هذا النوع من الاختلاف بعد أن ينضبط بالقيود الآتي ذكرها؛ إلا التلطف والتأدب ورفع الملام، وإدراك أجلة العلماء لهذه الحقيقة مسطوراً منظوراً؛ فقد عُنوا برسوم هذه الآداب عناية منقطعة النظير، وكتبهم في ذلك مشهورة معروفة؛ أكتفي بالإحالة عليها؛ إذ ليس من غرض هذا البحث التطويل في ذلك^(٣)، وعليك إن شئت الأخذ بتلايب الأدب الرفيع، وأساليب الخلق التليع؛ برسالة الإمام الليث بن سعد إلى الإمام مالك بن أنس^(٤).

أمّا ضوابط الخلاف المقبول؛ فهي إجمالاً:

- أن يكون - من حيث الفهم - في الظنيات لا في القطعيات.
- أن يعضده الدليل ويكون ممّا يسوغ فيه التأويل.
- أن يصدر من أهل النظر؛ المستجمعين لأهلية الاجتهاد، والمتجرّدين في طلب الحقّ.
- أن لا يفضي إلى التعصّب، والبغي على المخالف.

الفرع الثاني: الخلاف المردود.

ويمكن حصر أسبابه في: الهوى، والجهل، والتعصّب، والتأويل البعيد، ومخالفة القطعيات.

المطلب الثاني: أنواع الخلاف باعتبار التنوع والتضاد^(٥).

الفرع الأوّل: اختلاف التنوع.

والمقصود به: ما اختلف في أفضله وأحسنه؛ مع ثبوت المشروعية للجميع، ومن ذلك اختلاف الصحابة^(٦) في الصيام في السفر؛ من غير أن يعيب الصائم على المفطر، ولا المفطر على الصائم^(٧)، واختلاف الفقهاء في صفة الأذان

(١) سورة آل عمران: ١٠٣.

(٢) أحكام القرآن، للجصاص: ٤٤ / ٢.

(٣) ومنها: أدب المفتي والمستفتي، لابن الصلاح، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، للتووي، الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، رفع الملام عن الأئمة الأعلام، لشيخ الإسلام ابن تيمية، جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر، الآداب الشرعية، لابن مفلح، إحياء علوم الدين، للغزالي، عند بيانه شروط إباحة المناظرة والجدل، وآفات المناظرة، وكذا آداب المعلم والمتعلم: ٤١ / ١، وما بعدها، ومن كتب المعاصرين: الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرّق المذموم، للشيخ يوسف القرضاوي، نماذج من رسائل الأئمة وأدبهم العلمي، للشيخ عبد الفتاح أبو غدة، (يقول أبو الفتاح البيانوني: مخطوطة محققة)، الاختلافات الفقهية، لمحمد البيانوني، أدب الاختلاف في الإسلام، لطفه جابر العلواني، الخلاف بين العلماء، للشيخ العثيمين، موقف الأئمة من اختلاف الأئمة، للشيخ عطية سالم، وغيرها.

(٤) انظرها في إعلام الموقعين: ٨٣ / ٣.

(٥) انظر: فقه الخلاف، لعمر سليمان الأشقر: ص ٢١.

(٦) أخرجه البخاري، كتاب الصوم (٣٦)، باب لم يعب أصحاب النبي^(٧) بعضهم بعضاً في الصوم والإفطار (٣٦)، رقم: ١٨٤٥، ٦٨٧ / ٢.

والإقامة، وفي صيغ الاستفتاح والتشهد في الصلاة، وفي محل سجود السهو قبل السلام أو بعده، وفي أنواع الإحرام، وفي الجهر والمخافتة في البسملة... إلخ؛ فجميع ذلك ثابتٌ عن النبي ﷺ؛ لكنهم اختلفوا في الأولى، قال العلامة الدهلوي رحمه الله: «إن أكثر صور الاختلاف بين الفقهاء؛ لا سيّما في المسائل التي ظهر فيها أقوال الصحابة في الجانبين؛ كتكبيرات التشريق، وتكبيرات العيدين، ونكاح المحرم، وتشهد ابن عباس وابن مسعود، والإخفاء بالبسملة وبآمين، والإشفاق والإيتار في الإقامة، ونحو ذلك؛ إنّما هو في ترجيح أحد القولين، وكان السلف لا يختلفون في أصل المشروعية؛ وإنّما كان خلافهم في أولى الأمرين»^(١).

ومن شواهد إقرار النبي ﷺ لهذا الخلاف؛ ما روي عن النّزال بن سبرة رضي الله عنه قال: سمعت عبد الله يقول: سمعت رجلاً قرأ آية سمعتُ خلفها من النبي ﷺ؛ فأخذت بيده؛ فأتيت به رسول الله ﷺ؛ فقال: (كلاهما محسن)، قال شعبة: أظنه قال: (لا تختلفوا؛ فإن من كان قبلكم اختلفوا فهلكوا)^(٢).

وكذا ما رواه أبو داود عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: خرج رجلان في سفر؛ فحضرت الصلاة وليس معها ماء؛ فتيّما صعيداً طيباً؛ فصلياً، ثمّ وجدا الماء في الوقت؛ فأعاد أحدهما الصلاة والوضوء، ولم يعد الآخر، ثمّ أتيا رسول الله ﷺ؛ فذكرا ذلك له؛ فقال للذي لم يعد: (أصبت السنة، وأجزأتك صلاتك)، وقال للذي توضّأ وأعاد: (لك الأجر مرتين)^(٣).

واعتبر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله - هذا النوع من الاختلاف كاختلاف شرائع الأنبياء؛ حيث قال بعد سؤقه أمثلة على ذلك: «فهذا وأمثاله يُشبه تنوع شرائع الأنبياء؛ فإنهم متفقون على أنّ الله أمر كلاً منهم بالدين الجامع، وأن نعبد بتلك الشريعة والمنهاج؛ كما أنّ الأمة الإسلامية متفقة على أنّ الله أمر كلّ مسلم من شريعة القرآن؛ بما هو مأمورٌ به إمّا إيجاباً وإمّا استحباباً، وإن تنوّعت الأفعال في حقّ أصناف الأمة؛ فلم يختلف اعتقادهم ولا معبودهم، ولا أخطأ أحدٌ منهم؛ بل كلّهم متفقون على ذلك؛ يُصدّق بعضهم بعضاً»^(٤).

الفرع الثاني: اختلاف التضاد.

وهو الذي يقف فيه المختلفون على طرفي نقيض؛ فيختلفون مثلاً في أصل الفعل؛ هل يُشرع أو لا يُشرع؟ وربّما اختلفوا هل هو واجب أو حرام، أو صحيح أو باطل، أو سنة أو مكروه، وهو كثيرٌ عند الفقهاء، وليس التضاد معنّى

(١) حجّة الله البالغة، للدهلوي: ١٥٨/١.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الخصومات (٤٩)، باب ما يُذكر في الإشخاص والملازمة والخصومة بين المسلم واليهودي (١)، رقم: ٢٢٧٩، ٢/٨٤٩.

(٣) رواه أبو داود، كتاب الطهارة (١)، باب في المتيمّم يجد الماء بعدما يصلي في الوقت (١٢٨)، رقم: ٣٣٨، ١/٤٦٦، والحاكم، كتاب الطهارة، رقم:

٦٣٢، ١/٢٨٦، وقال: (هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، فإنّ عبد الله بن نافع ثقة).

(٤) مجموع الفتاوى: ١٩/١٢١.

مرفوضاً بالضرورة؛ بل بعض هذا الخلاف سائغٌ مقبول، وبعضه مردودٌ لجهة من جهات الردِّ الآنف ذكرها، وليس لأنه تضاداً، ومن ذلك: (١)

✚ أن التيمم بما لا غبار عليه؛ كالحجر الصلِّد المغسول؛ لا يُجزئ عند الشافعي وأحمد، ويُجزئ عند أبي حنيفة ومالك.

✚ ولا يجزئ في الوضوء عند مالك إلا مسح جميع الرأس، وعند بعض الشافعية يجزئ مقدار شعرة.

✚ ولمس المرأة ينقض الوضوء عند الشافعي مطلقاً، ولا ينقض عند أبي حنيفة إلا مسُّ الفرج.

✚ وقال أبو حنيفة بوجوب الزكاة في الحليِّ المستعمل، وأنه لا خمر إلا من العنب، وبجواز الوضوء بالثبيذ، وبنجاسة الماء المستعمل في رفع الحدث، وبصحّة تزويج المرأة نفسها، والأئمة الثلاثة على خلافه.

✚ وقال مالك بطهارة الكلب، وبعدم خيار المجلس للمتبايعين، وبكراهة صيام الست من شوال، وبجواز إفراد الجمعة بالصوم، وبكراهة الاستفتاح في الصلاة، والأئمة الباقون على خلافه.

✚ وقال الشافعي بصحّة بيع العينة إذا لم يكن شرطاً، وبجواز نكاح المحلل إذا لم يكن مشروطاً، وبجواز الصلوات ذوات الأسباب في أوقات النهي، والبقية على خلافه.

✚ وقال أحمد بوجوب صوم يوم الشكِّ، والآخرين على خلافه.

والحكم في هذا الاختلاف أن المصيب فيه مأجورٌ مرتين، والمخطئ مأجورٌ مرةً واحدة، كما قال ﷺ: «إذا حكم الحاكم؛ فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر» (٢).

وحدّث الليث عن يحيى بن سعيد أنه قال: «ما برح أولو الفتوى يُفتون؛ فيُحلُّ هذا، ويُحرّم هذا؛ فلا يرى المحرّم أنّ المحلَّ هلك لتحليله، ولا يرى المحلُّ أن المحرّم هلك لتحريمه» (٣).

المطلب الثالث: أنواع الخلاف باعتبار الانقطاع والاستمرار.

الفرع الأوّل: الخلاف المنقطع.

بعض الخلاف لا يستمر؛ لتعلُّقه بمسببات مؤقتة؛ تنقطع بالمساءلة والمناظرة والمناقشة، وأكثرها يرجع إجمالاً إلى عدم العلم بالدليل، أو عدم إدراك وجه الاستدلال، وتفصيلاً ترجع إلى: عدم العلم بالحكم ومُسْتَدَنده، وعدم العلم بسبب وُزُودِ النَّصِّ، وعدم العلم بالناسخ، وإطراح بعض الأدلّة مع إمكانية الجمع، وعدم فهم المراد من النَّصِّ ... إلخ، ولولا الرّغبة عن التطويل؛ نقلتُ من ذلك أمثلة مستفيضة؛ لكن أكتفي بذكر بعض ما خفي عن الصّحابة ﷺ وهم أكثر النَّاسِ

(١) انظر: موقف الأئمة من اختلاف الأئمة، للشيخ عطية سالم سرحمدالله-: ص ٥٧ وما بعدها.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة (٩٩)، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (٢١)، رقم: ٦٩١٩، ٦/٢٦٧٦.

(٣) انظر: جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر: ٩٨/٢.

ملازمةً للنبي ﷺ، وأكثرهم درايةً بما في الكتاب والسنة؛ لتصور بعد ذلك ما يمكن أن يخفى على من بعدهم من الفقهاء؛ سواءً من جهة الثبوت، أو من جهة الدلالة.

فمن ذلك أن أبا بكر ﷺ لم يعلم بميراث الجدّة حتى أخبره المغيرة ﷺ أن النبي ﷺ أعطها السّدس، ولم يعلم عمر ﷺ أن المرأة تترث من دية زوجها، حتى كتب إليه الضحّاك بن سفيان ﷺ يخبره بذلك، ولم يعلم بحكم المجوس في الدية حتى أخبره عبد الرحمن بن عوف ﷺ بأنّ حكمهم كحكم أهل الكتاب، ولم يعلم بسنة الاستئذان حتى أخبره أبو موسى الأشعري ﷺ، ولم يعلم عثمان ﷺ أن المتوفى عنها زوجها تعتدّ في بيت الوفاة حتى أخبرته الفريعة بنت مالك أخت أبي سعيد الخدري ﷺ بحديثها لما توفي عنها زوجها، ولم يعلم عليّ ﷺ في المفوضة إذا مات عنها زوجها بسنة رسول الله ﷺ في بروع بنت واشق، ولم يعلم أبو هريرة ﷺ أن من أصبح جنباً أجزاء الصوم، ولم يعلم عبد الله بن عمرو ﷺ أنه لا يجب على النساء نقض رؤوسهنّ إذا اغتسلن، ولم يعلم ابن عباس ﷺ أن ربا الفضل محرّم كربا النسيئة... إلخ، وكلّهم رجع عن سابق فتواه بعد علمه بما ثبت عن النبي ﷺ.^(١)

وتفسّر هذه الأسباب ظاهرةً تغيير الاجتهاد عند الفقهاء، وتعدّد الأقوال للمجتهد الواحد، وذكر الشاطبي رحمه الله- أنّ هذا النوع لا يُعتبر في الحقيقة خلافاً؛ إذ لو فرضنا اطلاع المجتهد على ما خفي عليه؛ لرجع عن قوله؛ فلذلك يُنقض لأجله قضاء القاضي.^(٢)

الفرع الثاني: الخلاف الدائم.

وهو القائم بين الفقهاء إلى يوم الناس هذا، والمتعلّق أساساً باختلافهم في:

- قواعد ثبوت الدليل.

- مناهج الفهم، وطرائق الاستنباط المستندة إلى قواعد اللّغة والأصول.

- مراتب الأدلّة، وسبل إزالة التعارض بينها و الترجيح.

- تحقيق المناط.^(٣)

وهذه أسباب لا تنقطع، بل تقتضيها المسوّغات التي ذكرنا اقتضاءً خالداً، والتمثيل لجميعها يطول^(٤)، والغرض

حصول التفريق بين الخلاف الدائم والآخر المنقطع، وأحسبه أتضح.

(١) انظر أمثلة مستفيضة في أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، لمصطفى سعيد الحنّ: ص ٣٥ وما بعدها.

(٢) انظر الموافقات: ٢٢٠/٤.

(٣) انظر تعريفه: ص ٢٣٧.

(٤) انظر: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء، للشيخ علي الخفيف، الإنصاف، للبطلبيوسي، ومثله، للدهلوي.

المطلب الرابع: أنواع الخلاف باعتبار الإثارة وعدمه.

الفرع الأول: الخلاف غير المثمر.

وهو الخلاف اللفظي، وقد ذكره الإمام الشاطبي رحمه الله- في الضرب الثاني مما لا يُعتدّ به في الخلاف؛ حيث قال: «والثاني: ما كان ظاهره الخلاف، وليس في الحقيقة كذلك، وأكثر ما يقع ذلك في تفسير الكتاب والسنة؛ فتجد المفسرين ينقلون عن السلف في معاني ألفاظ الكتاب أحوالاً مختلفة في الظاهر؛ فإذا اعتبرتها وجدتها تتلاقى على العبارة كالمعنى الواحد، والأقوال إذا أمكن اجتماعها والقول بجمعها من غير إخلال بمقصد القائل؛ فلا يصحّ نقل الخلاف فيها عنه، وهكذا يتفق في شرح السنة»^(١).

وعرّفه الدكتور عبد الكريم التّملة -وفقه الله- بأنّه: «الاختلاف في اللفظ والعبارة والاصطلاح؛ مع الاتفاق على المعنى والحكم»^(٢).

ومن أمثلته؛ ما ذكره الإمام الشاطبي رحمه الله- من اختلاف المفسرين في معاني بعض المفردات؛ لاختلاف النقل عن السلف في ذلك؛ مع أنّ اللفظ يحتمل كلّ تلك المعاني:

اختلافهم في معنى (المنّ)، قال بعضهم: إنّه خبز رقاق، وقيل: زنجبيل، وقيل: الترنجيبين، وقيل: شراب مزجوه بالماء، قال الشاطبي رحمه الله-: «فهذا كلّه يشمل اللفظ؛ لأنّ الله منّ به على بني إسرائيل، ولذلك جاء في الحديث: (الكُمأة من المنّ، وماؤها شفاء للعين)^(٣)؛ فيكون المنّ جملة نعم، ذكر الناس منها آحاداً»^(٤).

الفرع الثاني: الخلاف المثمر.

أو الحقيقي^(٥): وهو مثمرٌ من حيث إنّه تنبني عليه أحكام شرعية متباينة بتباين أنظار المجتهدين في الأصل المختلف فيه، وهو كثير جداً، ومنه اختلاف الأصوليين في قواعد الاستنباط، كما في ظنية العام وقطعيته، وحجية مفهوم المخالفة، وعموم مقتضى، والتخصيص بالاستثناء، وأحوال حمل المطلق على المقيد، والمقتضيات الأصلية للأوامر والنواهي... إلخ، ولا يخفى أنّ هذا الخلاف ينسحب على فروع فقهية لا تكاد تنحصر.

(١) الموافقات: ٤/ ٢١٤.

(٢) الخلاف اللفظي عند الأصوليين، لعبد الكريم التّملة: ١٧/١.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الطبّ (٧٩)، باب المنّ شفاء للعين (٢٠)، رقم: ٥٣٨١، ٥/ ٢١٥٩. و(الكُمأة) نبات لا ورق له ولا ساق توجد في الأرض من غير أن تزرع، انظر: لسان العرب: ١/ ١٤٨-١٤٩.

(٤) الموافقات: ٤/ ٢١٥.

(٥) لا يقصد بالحقيقية نسبة الخلاف إلى أدلة الشّرع؛ بل إلى فهم المجتهدين ومداركهم.

المبحث الخامس

حقيقة المحكمات

المطلب الأول: تعريف المحكمات لغة واصطلاحاً.

الفرع الأول: تعريف المُحَكَّمات لغة.

أصل الكلمة مادة: (ح ك م)، وتدور مشتقاتها على أربعة معانٍ؛ تتداخل أحياناً، ويستقل بعضها عن بعض أحياناً، وبيانها ما يأتي: (١)

أ- الحُكْمُ: بمعنى العلم والفقهاء، ومن ذلك: قول الله ﷻ في شأنِ يَحْيَى بن زَكَرِيَّا -عليهما السلام-: ﴿وَأَيُّنُهُ الْحُكْمُ صَبِيًّا﴾ (٢)، أي: علماً وفقهاً، ومنه قولهم: (الصَّمْتُ حُكْمٌ وقليلٌ فاعله)، وفي الحديث: (إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ حُكْمًا) (٣)، والحكيمُ: ذو الحكمة، وهي معرفة أفضل الأشياء؛ بأفضل العلوم، وقال بعضهم: الحكمة: العدل والعلم والحلم والنبوة والقرآن والإنجيل.

ب- أَحْكَمٌ: بمعنى أَتْقَنَ، والحكْمُ والحكيمُ: بمعنى الذي يُحْكِمُ الأشياءَ ويتقنها؛ فهو فَعِيلٌ بمعنى مُفْعِلٍ، ويقال لَمَنْ يُجَسِّنُ دَقَائِقَ الصَّنَاعَاتِ وَيُتَقَنُّهَا حَكِيمٌ، وفي الحديث في صفة القرآن: (وهو الذِّكْرُ الْحَكِيمُ) (٤)، أي: المُحَكَّمُ الذي لا اختلاف فيه ولا اضطراب.

ج- حَكَمٌ: بمعنى مَنَعَ وَرَدَّ، والعرب تقول: حَكَمْتُ وَأَحَكَمْتُ وَحَكَمْتُ: بمعنى مَنَعْتُ وَرَدَدْتُ، ومن هذا قيل للحاكم بين الناس حاكِمٌ؛ لأنه يَمْنَعُ الظالم من الظلم، ومنه سُمِّيَتْ: حَكَمَةُ اللِّجَامِ؛ لأنها تَرُدُّ الدَّابَّةَ. ومنه قول لبيد: أَحْكَمَ الْجِنَشِيُّ مِنْ عَوْرَاتِهَا كُلَّ حَرْبَاءٍ إِذَا أُكْرِهَ صَلَّى (٥). وقول جرير: أَبْنِي حَنِيفَةَ أَحْكِمُوا سَفَهَاءَكُمْ إِنْ أَحَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ أَغْضَبَا (٦).

(١) انظر: لسان العرب: ١٢/١٤٠-١٤٥.

(٢) سورة مريم: ١٢.

(٣) أبو داود، كتاب الأدب (٣٥)، باب ما جاء في الشعر (٨٧)، رقم: ٥٠١١، ٢/٧٢١، قال الألباني: (حسن)، السلسلة الصحيحة: رقم: ١٧٣١، ٣٠٩/٤.

(٤) الترمذي، وقال: (هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وإسناده مجهول، وفي الحارث مقال)، كتاب فضائل القرآن عن رسول الله ﷺ (٤٦)، باب ما جاء في فضل القرآن (١٤)، رقم: ٢٩٠٦، ٥/١٧٢.

(٥) انظر: لسان العرب: ١٢/١٤١.

(٦) انظر: نفس المرجع: ١٢/١٤٤.

أي: رُدُّوهم وكُفُّوهم، وامنعوهم من التعرُّص لي.

د- الحُكْم: بمعنى القضاء في الخصومة: حَكَمَ عليه بالأمر، يَحْكُمُ، حُكْمًا، وحُكُومَةً، أي: قضى، وقال الأزهرى:

الحُكْمُ القضاء بالعدل، ومنه قول النَّابِغَةِ الذَّبْيَانِي:

أَحْكَمَ كَحُكْمِ فَتَاةِ الْحَيِّ إِذْ نَظَرْتُ إِلَى حَمَامٍ سِرَاعٍ وَارِدِ الثَّمَدِ^(١).

وحَاكِمُهُ إِلَى الْحُكْمِ: دعاه إلى التَّحَاكُمِ إِلَيْهِ، وفي الحديث: (وَبِكَ حَاكَمْتُ)^(٢)، أي: رَفَعْتُ الْحُكْمَ إِلَيْكَ، وحَاكَمْنَا

فَلَانًا إِلَى اللَّهِ؛ أي: دعواناه إِلَى حُكْمِ اللَّهِ، وكَذَا اخْتَكَمُوا إِلَى الْحَاكِمِ وَتَحَاكَمُوا، وَالْمَحَاكِمَةُ: المَخَاصِمَةُ إِلَى الْحَاكِمِ.

فإذا نظرنا إلى قولهم: (اخْتَكَمُوا إِلَى الْحَاكِمِ)؛ الذي بمعنى: رفعوا الحُكْمَ إِلَيْهِ، ودعا بعضهم بعضًا إِلَى التَّحَاكُمِ

إِلَيْهِ؛ أمكن أن نشقَّ لأطراف الخصومة هنا اسم: (مُخْتَكِمُونَ) إِلَى الْحَاكِمِ، ويكون الحَاكِمُ عندئذٍ (مُخْتَكَمًا) إِلَيْهِ مِنْ

طَرَفِ الْمُتَخَاصِمِينَ، ومن هنا اشتقتُ لقواعد الشَّرْعِ التي يتحاكَمُ إِلَيْهِ الْفُقَهَاءُ عِنْدَ النَّزَاعِ؛ اسم (الْمُخْتَكَمَاتِ)، وهي

فِي الْأَصْلِ (مُخْتَكَمٌ) إِلَيْهَا، واستغنيتُ عن الجار والمجرور لوضوحه فِي الذَّهْنِ؛ كما يُسْتَعْنَى فِي قَوْلِهِمْ (مُرْتَكِزٌ) عَنِ

الْقَوْلِ: (مُرْتَكِزٌ عَلَيْهِ)، وفي قولهم: (مُتَمَسِّكٌ) عَنِ الْقَوْلِ: (مُتَمَسِّكٌ بِهِ)، ثمَّ جُمِعَتْ (مُخْتَكَمٌ) عَلَى (مُخْتَكَمَاتٍ)؛ كما

يُجْمَعُ (مُرْتَكِزٌ) عَلَى (مُرْتَكِزَاتٍ)، و(مُسْتَنَدٌ) عَلَى (مُسْتَنَدَاتٍ).

وعليه فإنَّ أوثقَ معاني مادَّة (ح ك م) صِلَّةً بما يُرادُ ببيانه فِي هذا البحث؛ هو القضاء فِي الخصومات؛ فالقواعد

والمعاني الآتي بحثها - بحول الله -؛ يُرادُ منها أن تكون كالقاضي الذي يفصل بين مُنازعات الفقهاء وخلافاتهم؛ على أن بقية

المعاني ليست مقطوعة الصِّلَّة بالمقصود؛ فالحِكْمَةُ والعلم والفقهُ والإِتقان والمنع من الجور؛ كُلُّها من متطلِّبات القضاء

وضرورياته.

ولو كنت مُستعيطًا عن مصطلح (مُخْتَكَمَاتٍ) بآخر يقاربه فِي الدَّلالة على المقصود؛ لقلت: (مُوجِّهَاتٍ)؛ لكنَّه لا

يؤدِّي ما أردت من المعنى الدَّقِيقَ الجَامِعَ بين مدلول الخصومة والنِّزاع، ومدلول القضاء؛ اللهمَّ إِلَّا أن يُقال: (القواعد

الحَاكِمَةُ)، وهذا عدلتُ عنه لسببين:

الأوَّل: الرِّغْبَةُ فِي الاختصار الذي يُعتبر من محاسن العُنُونَةِ والتعريف.

الثاني: أن عبارة (القواعد الحَاكِمَةُ) ربما قيَّدتني بما لا أعترزم التقيُّدُ بِهِ؛ من جهة أن بعض المحتكَمات ليس قاعدة

واحدة بعينها؛ بل تنضوي تحته مجموعة من القواعد؛ كما فِي محتكَم (مقامات الهدي النبوي ودلالاتها على الأحكام)،

(١) انظر: لسان العرب: ١٢ / ١٤١.

(٢) البخاري، كتاب التوحيد (١٠٠)، باب قول الله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَن يَخُصِمُ عَلَىٰ أَصْوَابِهِ لَمَّا ضُرِبَ عَلَيْهِ الْبَطْنُ أَن يَنْزِعَ إِلَيْهَا نَفْسًا﴾، القيامة: ٢٢ - ٢٣ (٢٤)، رقم: ٧٠٠٤، ٦ / ٢٧٠٩.

ومحتكم (العقل غير شارع والمصلحة ذات خصائص شرعية)، ومحتكم (التنسيق بين الكليات والجزئيات)، ومحتكم (التفريق بين الوسائل والمقاصد)؛ فالمحتكمات بهذا الاعتبار أعم من القواعد.

الفرع الثاني: تعريف المحتكمات اصطلاحاً.

يمكن تعريف المحتكمات المراد بحثها بأنها: قواعد شرعية عامة؛ ينضبط بها الخلاف الفقهي؛ بحيث تمنع وقوعه ابتداءً؛ فإذا وقع؛ فإما أن ترفعه، أو تقلّصه، أو تقرّه.

شرح التعريف:

أولاً: «قواعد».

جمع قاعدة، وأصلها في اللغة مادة (قعد)، وهي كما قال ابن فارس: «أصل مطرد منقاس لا يُخلف»^(١)، أي: وإن بدت اشتقاقته متخالفة المعاني؛ لكنّها ترجع بالتأمل؛ ولو بضربٍ من التأويل إلى معنى واحد، وهو أساس الشيء وموضع ثباته واستقراره^(٢)؛ وعليه فالقواعد الشرعية هي الأساس التي تنبني عليها أصول الشريعة وفروعها، ووصف المحتكمات بـ (القواعد) يُغني عن التصريح بأنها (كلية ينطبق حكمها على جميع جزئياتها انطباقاً تاماً أو أغلياً)؛ لأن القاعدة لا تكون قاعدة إلاً بذلك كما سيأتي بيانه - بحول الله -.

أما اصطلاحاً: فقد تناولها القدماء بتعاريف جمّة^(٣)؛ انتظمت في الجملة أمرين هما:

١. بيان الماهية: وفي هذا لم تخرج عباراتهم على القول: (أمر كلي)، أو (حكم كلي)، أو (صورة كلية)، أو (قضية كلية)، ورجّح الدكتور يعقوب الباحسين - وفقه الله - مصطلح (القضية)؛ لأنه أتمّ وأشمل، ولكونه مستوعباً لجميع الأركان^(٤)؛ فالقضية كما يُعرفها المناطقة: «قولٌ يصحّ أن يُقال لصاحبه صادقٌ أو كاذب»^(٥)، والمقصود بالصدق مطابقة النسبة التي بين الموضوع والمحمول للواقع، وبالكذب عدم المطابقة، وركنا القضية: موضوعها ومحمولها، والموضوع هو المحكوم عليه؛ كالمشقة في قاعدة (المشقة تجلب التيسير)، والضّرر في قاعدة (الضّرر يُزال)، واليقين في قاعدة (اليقين لا يزول بالشك)، أمّا المحمول فهو الحكم، وهو في الأمثلة السابقة، إثبات التيسير، وإزالة الضّرر، ونفي إزالة الشك^(٦).

(١) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس: ١٠٨/٥.

(٢) انظر: القواعد الفقهية، للباحسين: ص ١٥، نظرية التقعيد الفقهي، للزوكي: ص ٤٣.

(٣) انظر: التوضيح بحاشية التلويح: ٢٠/١، المصباح المنير: ٧٤/٢، الأشباه والنظائر، لابن السبكي: ١١/١٠، التعريفات: ص ١٧١، التحرير بشرح التقرير والتحرير: ٢٨/١-٢٩، الكليات: ٤٨/٤، كشاف اصطلاح الفنون: ١١٧٦-١١٧٧.

(٤) انظر: قواعد الباحسين: ص ٣٣.

(٥) التعريفات، للجرجاني: ص ٢٢٦.

(٦) انظر: قواعد الباحسين: ص ١٦٦.

أما المراد بـ (الكليّة)؛ فهو انطباقها على جميع الأفراد المشمولين بحكمها؛ انطباقاً تاماً أو أغلياً^(١)؛ فمثلاً في: قاعدة المشقة تجلب التيسير؛ تحديد أفراد (المشقة) أن يقال: تجنّب طين الشوارع مشقةً، وتجنّب ذرق الطيور مشقةً، وتجنّب دم البراغيث مشقةً؛ فإذا سلّم هذا التحديد تكون القاعدة منطبقة على أفرادها، ومن ثمّ يُعطى لكل واحد من هذه الجزئيات الحكم الكليّ، وهو جلب التيسير^(٢).

وفرق بين (كليّة الانطباق) التي وُصفت بها القضية، و(كليّة الموضوع) التي لا تكفي في الحقيقة لتكوين القاعدة، وبيان ذلك: أنّ القضية الكليّة في موضوعها؛ قد لا تكون كليّة في انطباقها على جزئياتها، ومثال ذلك القضية الجزئية؛ كأن يقال: بعض المسلمين عرب؛ فموضوعها وهو (المسلمين) وإن كان كليّاً-وكليّة الموضوع تعني: أن لا يمنع نفس تصوّر مفهومه من وقوع الشركة فيه-؛ لكنّ حكمها وهو (عرب)؛ لا ينطبق على كلّ أفراد هذا الموضوع؛ بل على بعضهم^(٣)، وهو تفريق مفيد فيما سيأتي-بحول الله-.

٢. بيان الثمرة: وهي تخريج أحكام الجزئيات على مقتضى الحكم الكليّ المنطبق عليها بالقوّة، وهو قولهم: (منطبقة على جميع جزئياتها)، أو (من حيث اشتغالها بالقوّة على أحكام جزئياتها)، أو (ينطبق على جزئياتها لتعرف أحكامه منه) ... إلخ، وهذه الإضافة لا جديد فيها من جهة الصنّاعة الحديثة؛ لأنّه لا معنى لوصف القضية بالكليّة؛ إلا أن تنطبق على جميع جزئياتها، ولا معنى لانطباقها على جزئياتها إلا أن تُخرّج أحكام هذه الجزئيات وفق الحكم الكليّ، ومن هنا يبدو منطقياً أن يُقتصر في حدّ القاعدة على القول: (قضية كليّة)^(٤)؛ كما قاله صدر الشريعة سرحم الله-^(٥).

(١) يُلاحظ في تعاريف العلماء للقواعد؛ خاصّة الفقهية منها؛ أنّ بعضهم قيدها بكونها أغلبية أو (أكثرية)؛ احترازاً من وصفها بـ (الكليّة)؛ لأنّ القواعد لا تخلو من استثناءات تبيد عنها غالباً؛ حتّى إتهم قالوا: (من القواعد عدم أطراد القواعد)، وطروء الاستثناء على القاعدة لا يختص بالفقهية منها؛ بل يلحق حتّى القواعد النحوية والأصولية وغيرها، وقد عقد ابن جني سرحم الله- باباً للأطراد والشذوذ في قواعد النحو واللغة، ومن ذلك أنّ قاعدة (الفاعل مرفوع) مثلاً؛ يلحقها الشذوذ إذا علم أنّ الفاعل قد يأتي مجروراً؛ كما في قولك: (ما جاء من أحد)، وفي قواعد الأصول، قال بعضهم: إنّ قاعدة (ما لا يتم الواجب إلا به؛ فهو واجب) أغلبية، وقاعدة: (كلّما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة) أغلبية، والمتبّع لهذه الاستثناءات يجدها في حقيقة الأمر؛ لم تنطبق عليها شروط القاعدة أساساً، أو أنها خرجت من قاعدة ما لتدخل في قاعدة أخرى، ومن هذا المنطلق؛ فإنّ الاستثناء عن قيد (الأغلبية) الملحوظ في تعاريف بعض آخر من العلماء؛ يُفسّره أتهم اعتبروا الشذوذ في القاعدة غير قادح في كليتها؛ يؤكّد ذلك قول الإمام الشاطبي سرحم الله-: «إنّ الأمر الكليّ إذا ثبت؛ فتخلّف بعض الجزئيات عن مقتضى الكليّ لا يُخرجه عن كونه كليّاً، وأيضاً فإنّ الغالب الأكثرية مُعتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي؛ لأنّ المتخلّفات الجزئية لا ينتظم منها كليّ يعارض هذا الكليّ الثابت ... وإنّا يُتصوّر أن يكون تخلّف بعض الجزئيات قادحاً في الكليات العقلية؛ كما نقول: (ما ثبت للشيء ثبت لثله عقلاً)؛ فهذا لا يمكن فيه التخلّف ألبتة؛ إذ لو تخلّف لم يصحّ الحكم بالقضية القائلة: (ما ثبت للشيء ثبت لثله)»، الموافقات: ٥٣/٢، انظر: قواعد الباحثين: ص ٤٦-٤٧، نظرية التعميد الفقهي: ص ٤٧، الوجيز، للبورنو: ص ١٦-١٨.

(٢) انظر: قواعد الباحثين: ص ٢٦.

(٣) نفس المرجع: ص ٣٤.

(٤) نفس المرجع: ص ٣٧.

(٥) انظر: التوضيح بحاشية التلويح: ٢٠/١.

ثانياً: «شرعية».

نسبة إلى الشرع من حيث استمدادها؛ فهي قواعد تستند في تقرُّرها إلى أدلة الشريعة؛ كتاباً، وسنةً، وإجماعاً، وغير ذلك من أدلة التععيد.

وأقصد بـ (القواعد الشرعية) في تعريفي للمحتكمات أجناسها الثلاثة: الفقهية والأصولية والمقصدية؛ على ما سيأتي بعد حين - بحول الله - من رسمٍ للمحددات التي تقصُر البحث على بعض هذه القواعد؛ وفق خصائص معيّنة، وإنّما عدلت عن ذكر هذه الأنواع في التعريف تلافياً للطول الذي يحسن أن تخلو منه التعاريف والله أعلم.

ولا شكّ أنّه يلزمني في هذا الموضع لزوماً لا مَصْرَفَةَ عنه؛ أن أعرف بأجناس القواعد الثلاثة، وأبين ما بينها من الوفاق والفرق والتداخل والتكامل، وأقف على إشكالية الحجية؛ مجيئاً على ملاحظات واعتراضات أقرب أن يقدّعني بها ذهن القارئ؛ على أن أكتفي في جميع ذلك بما يظهر من خلاله المراد؛ مُعْرِضاً عمّا لا يمتُّ للموضوع إلاّ بأحليل التطويل والاجترار.

١/ تعريف الأجناس الثلاثة للقواعد الشرعية:

بعد أن تفحص البحث ما درس في تعريف القواعد الفقهية والأصولية والمقصدية^(١)، واستوعب ما دارت عليه تلك التعريفات من مفاهيم؛ لم تختلف في حقيقتها؛ رغم اختلافها في عباراتها؛ بان له أن يعرف هذه القواعد كالاتي:

أ - القواعد الفقهية: قضايا كلية؛ حكمها شرعي عملي؛ منطبق على جزئيات من أبواب شتى.

ب - القواعد الأصولية: قضايا كلية؛ يُتعرّف من خلالها على كُبر مُقرّرات البحث الأصولي من حيث: أدلة الفقه الإجمالية، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد.

ج - القواعد المقصدية: قضايا كلية؛ يُتعرّف منها على منطق التشريع ومراميه، وتنضبط بها عملية استنباط الأحكام المرتكزة على قواعد الفقه وأصوله.

(١) انظر: تعريف القاعدة الفقهية في: قواعد المقرري: ١/ ٢١٢، غمز عيون البصائر، للحموي: ١/ ٥١، المدخل الفقهي العام، للزرقا: ٢/ ٦٥، القواعد الفقهية، للندوي: ص ٤٣، ٤٥، مقدّمة أحمد بن عبد الله بن حميد لقواعد المقرري: ١/ ١٠٧، نظرية التععيد الفقهي، لمحمد الروكي: ص ٥٣، القواعد الفقهية، للباحسين: ص ٥٤، وفي تعريف القاعدة الأصولية؛ انظر: القواعد الكلية والضوابط الفقهية، لمحمد عثمان شبير: ص ٦٧، قواعد المقاصد، للكيلاني: ص ٣٣، القواعد الأصولية وتطبيقاتها الفقهية عند ابن قدامة في كتابه المغني، للكيلاني المريني: ص ٣٥، وفي تعريف القاعدة المقصدية؛ انظر: قواعد المقاصد، للكيلاني: ص ٥٥، القواعد الكلية والضوابط الفقهية: ص ٣١.

٢/ بيانٌ مجمل لأوجه الوفاق والفراق والتداخل والتكامل بين الأجناس الثلاثة لقواعد الشريعة^(١):

أ- أوجه الوفاق بين الأجناس الثلاثة للقواعد الشرعية:

تدور هذه الأوجه -اختصاراً- على ثلاثة أشياء؛ هي:

✚ استنادها في تقرُّرها إلى أدلة الشرع النصية والعقلية؛ كتاباً وسنةً وإجماعاً وقياساً وغير ذلك.

✚ كليتها التي بمعنى: انطباقها على جزئيات كثيرة، وإن كان بينها تفاوت في تمامية الانطباق وأغلبيته؛ حيث إن

القواعد الفقهية أكثر عرضة لعدم الاطراد من غيرها، وقد سبق تفسير عدم الاطراد بما لا يقدر في كلية القاعدة^(٢).

✚ الغاية التي تترسمها، وهي التوصل إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية وفق منهج قويم عاصم

من الشطط، وكلها واضحة غنيّة عن الشرح.

ب- أوجه الاختلاف بين الأجناس الثلاثة للقواعد الشرعية:

كذلك يمكن اختزال هذه الفروق في ثلاثة أشياء؛ هي:

✚ تفاوتها في القوة:

أي في ابتنائها على الظنّ أو اليقين، ومن ثمّ تفاوتت في كونها اتقافية أو خلافية، ثمّ في اعتبارها حجة في مقام

الاستدلال، وبيان ذلك ما يأتي:

١. حجّة القواعد المقصدية.

تعتبر القواعد المقصدية أقوى القواعد -من حيث الجملة- في ابتنائها على اليقين الذي لا تُخالجه الريب، ولا

تزعزعه الشكوك، وفي صلاحها لتكون حجاجاً في مقام الاستدلال^(٣)، ويرجع ذلك لاستنادها إلى التتبع والاستقراء

الذي لا يوجب لمضان العمومات ومواقع المعاني؛ حتى تتشكّل منها أصولٌ معنوية؛ هي في القيمة والاعتبار كالأصول

اللفظية^(٤)؛ بل تبلغ المكنة هذه الكليات المقصدية أن يستغني بها المجتهد المتبحر المتبصر في مقام الاستدلال عن آحاد

النصوص؛ كما قال الشاطبي رحمه الله - بعدما قرّر أنّ: «العموم إذا ثبت؛ فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط؛ بل

له طريقان: أحدهما: الصيغ إذا وردت، وهو المشهور في كلام أهل الأصول، والثاني: استقراء مواقع المعنى حتى يحصل

(١) انظر في المقارنة بين القواعد الثلاثة: قواعد المقاصد: ص ٦٧ وما بعدها، قواعد الباحثين: ص ١٣٥ وما بعدها، وجيز البورنو: ص ١٩ وما بعدها.

(٢) انظر: ص ٦٠، هامش (١).

(٣) انظر: قواعد المقاصد: ص ١٠٢ وما بعدها.

(٤) انظر: المناهج الأصولية: ص ١٤ وما بعدها.

منه في الذهن أمرٌ كُلِّي عامٌّ؛ فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ^(١)؛ قال رحمه الله: «إذا تقررت - أي هذه المسألة - عند المجتهد، ثم استقرى معنى عامًّا من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى؛ لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاصٍّ على خصوص نازلة تعين؛ بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى؛ من غير اعتبار بقياس أو غيره؛ إذ صار ما استقرى من عموم المعنى كالمخصوص بصيغة عامة؛ فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه؟!»^(٢).

هذا السبب؛ لا يجد الخلاف إلى هذه الكليات سبيلاً^(٣)؛ اللهم إلا ما قصر فيه المجتهد؛ مما استعجل تأصيله؛ وليس بأصل؛ أمّا قواعد الفقه والأصول فليست على هذا الوزان؛ بل بعضها مُتفق عليه، وبعضها مُتضاربٌ فيه، وشهرة ذلك تغني عن التطويل في التوضيح والتمثيل^(٤)، ونشأ عن ذلك مُعترك معروف في حجية هذه القواعد خصوصاً الفقهية منها؛ يستأهل وقفةً يؤخذ فيها بمجامع ما قيل من غير توغل.

٢. حجية القواعد الأصولية.

القواعد الأصولية يمكن تقسيمها باعتبارها دليلاً أو لا؛ إلى قسمين:

الأول: القواعد الإجماعية.

وهي التي اتُفقت على مقرراتها، أو كان الخلاف فيها شاذًّا لم تلتفت إليه الأمة على كَرِّ العصور، ومن هذه القواعد: (القرآن حُجَّة)، (السنة حُجَّة)، (الإجماع حُجَّة)، (القياس حُجَّة)، (الأصل في الشريعة أنها معللة)، (العقل غير شارع)، (الاجتهاد لا ينقض بمثله)، (لا مسأغ للاجتهاد في مورد النص)^(٥)... وغيرها، ومن ثم لم يتردّوا في اعتبار هذه القواعد حجةً يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام.

الثاني: القواعد الخلافية.

وهي التي ثارت فيها أعبار النزاع بين العلماء، وتأسست على وفقها مناهج أصولية متباينة، ومن هذه القواعد: دلالة العام، حجية مفهوم المخالفة، عموم المقتضى، عموم المشترك، التخصيص بالاستثناء بعد الجمل المتعاطفة بالواو،

(١) الموافقات: ٣/ ٢٩٨.

(٢) الموافقات: ٣/ ٣٠٤.

(٣) بل لم يجد النسخ إليها سبيلاً، كما قال الشاطبي رحمه الله: «النسخ لا يكون في الكليات وقوعاً، وإن أمكن عقلاً»، الموافقات: ٣/ ١٠٤.

(٤) فأما الاختلاف في قواعد الأصول، وأثره في اختلاف الفقهاء؛ ففيه رسالة معروفة للدكتور مصطفى سعيد الحنّ، وأمّا الاختلاف في قواعد الفقه وأثره في الفروع؛ فشهيرٌ أيضاً، ولا يخفى أن كثيراً من تلك القواعد مصوغ أصلاً بصيغة الاستفهام؛ إشارة إلى ما فيها من الخلاف، وفي بحث الدكتور التروكي قسمٌ كامل سماه: أثر التععيد الفقهي في اختلاف الفقهاء، انظر: نظرية التععيد الفقهي: ص ٢٩٣.

(٥) سنذكر الإجماع عليها؛ عند دراسة كل واحدة منها بحول الله.

أحوال حمل المطلق على المقيد، مقتضيات الأمر والنهي، النسخ مع إمكان الجمع، تخصيص الكتاب بخبر الآحاد ... إلخ؛ على أن الخلاف في هذه القواعد ليس على وتر واحد؛ فبعضه يقوى، ويعسر فيه الترجيح إلا بضرب من الظن الخافت، وبعضه يضعف حتى يُوشك أن يُصدع فيه بالحقّ الأبلج؛ لولا التورّع وتقدير المخالف، ورُبّما أحقوا هذا الخلاف بالقسم السابق، ومن ثمّ لم تكن هذه القواعد صالحة للاحتجاج بها على المخالف؛ إذ ليس قول بعضهم فيها بأولى من قول الآخرين على نحو حاسم؛ مهما زعم كلّ أحد أنه الفئان البارع، وصاحب الرأي الساطع والدليل القاطع.

٣. حجّية القواعد الفقهية.

ليس بعيداً عن المنهج السابق في التقسيم؛ تُحلُّ أيضاً إشكالية الحجّية بالنسبة للقواعد الفقهية، ومن ثمّ لا يفهم وجه الإجمال والتعميم في تناول هذه القضية عند بعض الباحثين، والموضع من أشدّ ما يُحتاج فيه إلى التفصيل^(١)، ومن خير مَنْ أوفى المسألة حقّها من التحقيق والتدقيق - فيما وقفت عليه - الدكتور يعقوب الباحثين - وفقه الله -، وعُصارة ما خلص إليه ما يأتي: (١)

- القواعد المصوغة على لسان النصّ الشرعي: كقاعدة (الخراج بالضمان)، وقاعدة (جناية العجاء جبار)، وقاعدة (البينة على المدّعي واليمين على من أنكر)، وقاعدة (لا ضرر ولا ضرار) ... وغيرها؛ حُجج شرعية باعتبارها نصوصاً قبل اعتبارها قواعد، ولا خلاف في هذا النوع.

- القواعد المستنبطة: تابعة في قوتها للدليل الذي استندت إليه؛ فإن كان استقراءً سليماً؛ فليس من الصواب أن لا تُعتبر حُجّة لمجرد عُرضتها للاستثناء؛ لأنّ خروج بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرم كليته - كما سبق بيانه -؛ فيُحتجّ بالقاعدة بناءً على أصل الأطراد، ويُعدل عنها حيث قام الدليل على مقتضى العدول، وإن كانت مستندة إلى طرق الاستنباط الأخرى؛ كالقياس والاستصحاب والاستدلال العقلي؛ فهي حُجّة حيث اتفقوا على صحّة الاستنباط، وليست كذلك إلاّ عند من استنبطها حيث اختلفوا؛ شأنها في ذلك شأن كل الأدلّة المختلف فيها^(٢).

(١) أعني ما وقفت عليه في بحث الدكتور عبد الرحمن الكيلاني - وفقه الله - (قواعد المقاصد)؛ حيث لم يزد على أن قال: «أمّا بالنسبة للقاعدة الفقهية؛ فإنّ النصوص قد تضافرت على أنه لا يجوز الاستناد إلى ما تقتضيه القاعدة الفقهية فقط كدليل يستنبط منه الحكم، أو لحكم يفتي به الفقيه»، ثمّ نقل ما نسبته للإمام الحموي من قوله: «إنّه لا يجوز الفتوى بما تقتضيه القواعد والضوابط؛ لأنّها ليست كلية بل أغلبية»، ونصّ مجلّة الأحكام العدلية، وهو: «فحكّام الشرع ما لم يقفوا على نقل صريح؛ لا يحكمون بمجرد الاستناد إلى واحدة من هذه القواعد»، قواعد المقاصد: ص ٦٩. وما ذكره من أنه قولٌ للحموي؛ ليس له؛ بل نسبة الحموي لابن نجيم في كتابه الفوائد الزينية، وليس فيها نسبة الحموي كلمة (القواعد)؛ بل فيه فقط كلمة (الضوابط)؛ كما في غمز عيون البصائر: ٣٧/١، وقد ذكر الدكتور يعقوب الباحثين أنه لم يجد النصّ أصلاً في الفوائد الزينية، انظر: قواعد الباحثين، ص ٢٦٧، هامش (٣).

(٢) انظر التفصيل في قواعد الباحثين: ص ٢٦٥ وما بعدها.

(٣) وانظر أيضاً في هذه القضية، وإن لم يُلاحظ فيه ذات النَّفس العميق المُشار إليه آنفاً: الوجيز، للبورنو: ص ٣٨ وما بعدها، القواعد الفقهية للنُدوي: ص ٢٩٥، مقدّمة تحقيق قواعد المقرئ، لابن حميد: ١/١١٦.

✚ علاقتها المباشرة بالأحكام.

وهنا تعتلي القاعدة الفقهية سُدَّة التفوق؛ لأنَّها في حدِّ ذاتها حُكْمٌ شرعيُّ عملي يستوعب جزئيات لا تُحصى؛ كما سبق في تعريفها؛ أمَّا قواعد الأصول والمقاصد؛ فليست بياناً لحكم شرعي عملي؛ بل هي وسائل وموجَّهات نتعرَّف منها على منطق اللُّغة من جهة؛ كما هو الحال في غالب قواعد الأصول، وعلى منطق التشريع من جهة أخرى كما هو الشأن في قواعد المقاصد؛ ممَّا يتوصَّل بواسطته الفقيه إلى استنباط الحكم العملي.

✚ علاقتها بأسرار التشريع.

وهذه تتخلَّف فيها قواعد الأصول عن تَرْبِيَّتها؛ فلا تُعنى غالباً ببيان حِكْم التشريع، كما قال العلامة ابن عاشور رحمه الله: «معظم مسائل أصول الفقه؛ لا ترجع إلى خدمة حِكْمَة الشريعة ومقصدتها»^(١)؛ أمَّا قواعد المقاصد؛ فصاحبة الكعب الأعلى في ذلك؛ تليها قواعد الفقه؛ كما قال الإمام القرافي رحمه الله- في شأنها: «والقسم الثاني: قواعد كَلِيَّة فقهية جلية؛ كثيرة العدد؛ عظيمة المدد؛ مشتملة على أسرار الشَّرع وحِكْمِه»^(٢).

وممَّا يجدر التنويه به في هذا المقام - بعد هذه المقارنة الوجيزة - أنَّ كثيراً من قواعد الشريعة لا تتمحَّض للانزواء تحت قسم واحد من الأقسام الثلاثة؛ بل تتجاوزها اعتبارات تجعل منها قواعدً ثنائية: فقهية أصولية، فقهية مقصدية، أصولية مقصدية^(٣)، فمن الأوَّل: قاعدة (الاجتهاد لا يُنقض بمثله)، ومن الثاني: قاعدة (لا ضرر ولا ضرار)، وقاعدة (درء المفاسد مقدَّم على جلب المصالح)، ومن الثالث: قاعدة (يُفهم النَّص وفق مقتضيات اللُّسان العربي)، وقاعدة (الأصل في الشريعة التعليل).

وبهذا يبرز بين الأقسام الثلاثة تكاملٌ واضح، وتناسقٌ صادق في خدمة الفقيه المجتهد في استنباط الأحكام؛ بحيث لا يغنيه إلاَّ أن يجمعها في صعيد واحد، ثمَّ يأخذ منها ويذر؛ بحسب مقتضيات كلِّ واقعة على حدة.

عودٌ إلى شرح تعريف المحتكمات.

ثالثاً: «عامَّة».

ولا يُقصد بالعموم: الكَلِيَّة التي بمعنى انطباق الحكم الكُلِّي على جزئياته؛ فهو أمرٌ فرغ منه؛ لكن المقصود عموم الموضوع، وقد سبق التفريق بينهما^(٤).

(١) مقاصد ابن عاشور: ص ١٦٦-١٦٧.

(٢) الفروق، للقرافي: ١/٢-٣.

(٣) وعوَّل في انتقاء المحتكمات في هذا البحث على كثير من هذا التزاوج؛ لما فيه من التناسق والتكامل.

(٤) انظر: ص ٦٠ من هذه الرسالة، ويُلاحظ على بعض البحوث عدم الانتباه لهذا التفريق، وهو مُوقَّع في اللبس والحيرة.

وموضوع الشيء وعمومه أمرٌ اعتباري، أي جائزٌ لكلِّ أحد أن يعتبر في الشيء موضوعاً أو عمومًا من جهة نظر تختلف عن جهات أنظار الآخرين، وبناءً عليه: فعموم الموضوع المراد في التعريف؛ اصطلاحاً اعتباريٌّ خاصٌّ بهذا البحث، والمقصود به: أن الجامع بين هذه المحتكمات في مُستَقَرٍّ واحد؛ هو توجيه دَفَّة الخلاف الجائز أن يكون في أيِّ باب من أبواب الفقه؛ من غير اختصاص ببابٍ معيّن، ومن غير تعلّق بأحد الموضوعات، ولا بأفراد المشكلات، ومن ثمَّ صُرف النَّظَر في هذا البحث عن قواعد فقهية كثيرة متعلّقة ببابٍ أو أبوابٍ محصورة؛ كقواعد النيّة، أو الطّهارة، أو البيع، أو الضّمان، أو الإجارة... إلخ؛ بل إنَّ بعض كُبر قواعدهم الفقه مشمولٌ أيضاً بهذا الاستبعاد؛ لأنّها وإن استوعبت مجتمعةً فروع الفقه كلّها؛ لكن لكلِّ واحدة منها موضوعاً لا تخرج عنه؛ فقاعدة (الأمر بمقاصدها) موضوعها النيّات، وقاعدة (الضرر يُزال) موضوعها الضرر، و(المشقة تجلب التيسير) موضوعها رفع الحرج... إلخ.

رابعاً: «ينضبط بها الخلاف الفقهي؛ بحيث تمنع وقوعه ابتداءً؛ فإذا وقع؛ فإمّا أن ترفعه، أو تقلّصه، أو تقرّه».

هذا بيان للثمرة المرجوّة، وتنقسم إلى قسمين؛ يمثّل كلّ منهما فصلاً في الرّسالة وهما:

١. منع وقوع الخلاف؛ فإذا وقع كان حقّه: الرّفْع وعدم الاعتبار، وما في حكم ذلك من الشّدوذ، أو المرجوحية.

لهذا كانت عناية البحث متوجّهةً في هذا القسم إلى ما تعلّق ببعض مصادر الاستدلال، وضوابط الاستنباط، وموجّهاته المقصدية.

٢. إقرار الخلاف الواقع: أي القويّ المتجّه الذي لا سبيل إلى رفعه، وهو إقرار مرتكز على القواعد المسنونة في كيفية

التعامل مع الخلاف الفقهي بعد استقراره.

المطلب الثاني: خصائص ومُحدّدات أخرى.

إضافة إلى كون المحتكمات قواعد شرعية عامّة؛ وفق ما سبق بيانه؛ فهي تتميّز بثلاث خصائص أخرى؛ هممت أن

أضعها في التعريف، ثمَّ أحجمت لما يفضي إليه من الطُّول، وآثرت أن أبيّننها مفصولةً عنه، وهي كونها: منهجية وإجماعية، وانتقائية، وبيان ذلك ما يأتي:

أولاً: منهجية.

أي تُعنى على وجه الخصوص بقضايا في منهجية التعامل مع بعض مصادر التشريع احتجاجاً واستنباطاً؛ مع

التركيز على الموجّهات المقصدية لهذا التعامل؛ ممّا من شأنه أن يمنع وقوع كثير من الخلاف، هذا في فصل الرّسالة الأوّل،

وبيان ذلك ما يأتي:

إنّ منهج التعامل مع مصادر التشريع؛ احتجاجاً واستنباطاً؛ تحدّده قواعد الأصول في الغالب؛ لكن لا ينبغي للمجتهد أن يستغني بهذه القواعد عن موجهاتها المقصدية التي تحيله على حكم التشريع ومغايته؛ لأنّ الاقتصار في الاستنباط على مجرد قواعد الأصول مَزَلَّةٌ مَضَلَّةٌ^(١)؛ كما نوّه بذلك العلماء، قال إمام الحرمين رحمه الله: «ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي؛ فليس على بصيرة في وضع الشريعة»^(٢).

ويفيض الإمام ابن عاشور رحمه الله- في بيان المقصود؛ فيقول: «معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدتها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكّن العارف بها من انتزاع الفروع منها... وبعبارة أقرب؛ تمكّن تلك القواعد المتضلع فيها من تأييد فروع انتزعتها الفقهاء قبل ابتكار علم الأصول؛ لتكون تلك الفروع مقبولة في نفوس المزاويل لها... وتلك كلّها في تصارييف مباحثها بمعزل عن بيان حكمة الشريعة العامّة، ومقاصدها العامّة والخاصّة في أحكامها»^(٣).

ويزيد الشّيخ عبد الله دراز رحمه الله- هذه الحثيثة وضوحاً؛ فيقول: «إنّ لاستنباط أحكام الشريعة ركنين: أحدهما: علم لسان العرب، وثانيهما: علم أسرار الشريعة ومقاصدها... ولما كان الركن الأوّل هو الحدق في اللّغة العربية؛ أدرجوا في هذا الفنّ ما تمسّ إليه حاجة الاستنباط بطريق مباشر ممّا قرّره أئمّة اللّغة؛ حتّى إنك لترى هذا النوع من القواعد هو غالب ما صنّف في أصول الفقه... ولكنهم أغفلوا الركن الثاني إغفالاً؛ فلم يتكلّموا على مقاصد الشارع إلاّ إشارة وردت في باب القياس»^(٤).

لأجل هذا؛ لم يعتبر هذا البحث أنّ قواعد الأصول مجردة عن موجهاتها المقصدية؛ محتكّات ينتهي إليها النزاع، وهو ما يُفسّر الإعراض عن مثل قاعدة: (الأمر للوجوب)، وقاعدة (النهي للتحريم)، وقواعد العموم والخصوص... إلخ، ثمّ إنّ الأصوليين في تعدّد مناهجهم وقواعدهم في الاستنباط؛ إخوة لِعَلّات؛ ممّا يجعل الرجوع بالفقهاء إلى محتكّات أصولية مجردة؛ تقرّها أعينهم جميعاً؛ أمراً عسيراً، وإيّ مُسْتَقْوٍ على ذلك بقول العلامة ابن عاشور رحمه الله- شارحاً سبب تأليفه كتاب المقاصد: «دعاني إلى صرف الهمة إليه ما رأيت من عسر الاحتجاج بين المختلفين في مسائل الشريعة؛ إذ كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى أدلّة ضرورية أو قريية منها؛ يُدّعن إليها المكابر، ويهتدي إليها المشبه عليه... وقد يظنّ

(١) انظر: قواعد المقاصد، للكيلاني: ص ٧٥.

(٢) البرهان: ٢٠٦/١.

(٣) مقاصد ابن عاشور، ص ١٦٦-١٦٧.

(٤) مقدّمته لكتاب الموافقات: ٦/١.

ظانٌّ أنّ في مسائل علم أصول الفقه غُنيةً لمتطلِّب هذا الغرض؛ بيد أنّه إذا تمكّن من علم الأصول؛ رأى رأي اليقين أنّ معظم مسأله مُختلف فيها بين النُّظار... لذلك لم يكن علم الأصول منتهى ينتهي إلى حكمه المختلفون في الفقه»^(١).

كما يُفسّر أيضًا أنّ جُلّ ما ذكرت من محتكمات الفصل الأوّل هي قواعد أصولية مقصدية في نفس الوقت؛ مراعاةً لرُكني الاستنباط؛ كما ذكر الشيخ دراز سرجه الله-.

أمّا المنهجية المرعية في الفصل الثاني؛ فهي منهجية التعامل مع الخلاف بعد قراره، وتوصّلها قواعد عديدة من مثل: عدم الإنكار في مسائل الخلاف، عدم نقض الاجتهاد بمثله، عدم إنكار تغيير الأحكام بتغير المناطات، مراعاة الخلاف، الاحتياط .

ثانياً: إجماعية.

بعد مراجعة ما سبق بيانه في التفريق بين القواعد المقصدية والأصولية والفقهية من جهة القوّة والاحتجاج، وما دُكر حينها من أسبقية القواعد المقصدية في هذا المضمار، ومن حُجّية القواعد الأصولية والفقهية بناءً على التفصيل الهامّ المُبيّن هناك^(٢)؛ يُقرّر الآن أنّه عوّل في هذا البحث على محتكمات لا يطرقها الاختلال من جهة الاحتجاج؛ ولا ينشر عليها الغبار ذرّاته^(٣).

ثالثاً: انتقائية.

وهو قيدٌ أحترز به عن زعم الاستقصاء؛ فهذه القواعد في ظنّي من أقرب ما يُمكن الاحتكام إليه تحقيقاً للغرضين المنشودين؛ أعني:

- رفع الخلاف الذي لا يسوغ، أو تقليصه بضرب من الترجيح العميق.

- التعامل معه وفق المُقرّرات الشرعية حيث لم يتسنّ رفعه، ولم ينبج فيه الحقّ المتمخّض.

كما أنّ الحجم المأذون به في مثل هذا البحث؛ لا يسمح بالاستزادة من دراسة محتكمات أخرى؛ كان في الحساب أن تُدرس؛ مثل قاعدة الإجماع، وقاعدة أصلية الإباحة، وقاعدة التيسير، وقاعدة حكم الحاكم، وقواعد أخرى غيرها.



(١) مقاصد ابن عاشور: ص ١٦٦.

(٢) انظر: ص ٦٢-٦٤.

(٣) كما سيّضح عند دراسة كلّ واحدة من هذه القواعد.

الفصل الثاني

محتكمات ترفع الخلاف

قبل وأثناء وقوعه

المبحث الأول: لا اجتهاد مع النص.

المبحث الثاني: مقامات الهدى النبوي.

المبحث الثالث: الأصل في الشريعة التعليل والمعقولة.

المبحث الرابع: العقل غير شارع، والمصلحة منضبطة.

المبحث الخامس: التنسيق بين الكليات والجزئيات.

المبحث السادس: التفريق بين الوسائل والمقاصد.

مَهَيِّدًا

سبق أن تبين أن الخلاف الفقهي سعةٌ تشظت عنها صدفةُ الشَّرْعِ الرَّحِيبَةِ، وناجمةٌ من نواجم قابلية النُّصوص لتعدُّد الفهوم والاجتهادات؛ لكن لا تظنُّ أن خلف ذلك باباً مُصَرَّعاً لكلِّ داخل؛ مُشَرَّعاً للرَّائح والقافل؛ يقول في الدِّين ما شاء كيفما شاء؛ بل هو أمرٌ تشدُّه القيود، وتحكمه الحدود؛ كما تريد هذه الرِّسالة أن تقول.

وها هو ذا أوَّلُ شقٍّ من دراسة المحتكمات؛ يعمد فيه الباحث إلى نُخبة من أصول الشريعة، هي في ظنِّه من أقرب ما يُحتكم إليه في منع وقوع الخلاف ابتداءً؛ فإذا وقع مصادماً لهذه الأصول؛ كان قميناً بالشَّدوذ؛ خليقاً بالضعف والمرجوحية.

ولمَّا كان من شرط المحتكم إليه في المنازعات؛ أن ترضى بحُكمه الخصوم، وتنتهي إلى قوله الحجاج والفهوم، توجب التعويل بالدَّرَجَةِ الأولى على إضفاء القطعية وقوة الشريعة على ما نحاكم المختلفين إليه، من أجل ذلك لم أعدل في كلِّ محتكم - تقريباً - عن أمرين اثنين:

✚ ذكر مظانِّه في كتب أهل العلم، وتسمية من نصَّ عليه بعبارته أو بعبارات مقاربة.

✚ تأصيله تأصيلاً شرعياً وافياً؛ تنقطع به التعلّلات والمعاذير؛ معتضداً فيما أقول بالكتاب والسنة وهدى السلف وإجماع الأمة؛ معتبراً هذا العمل أحد لُجُوب الرِّسالة؛ إذ هي تأصيلية تععيدية في المقام الأوَّل.

فإذا أحسست بالقارئ انبثت في رُوعه الطمأنينة، وتغلغلت في نفسه القناعة والسكينة؛ هممتُ فقلبتُ له وجوه الفهم حيث انتكست، وحيث يُجشى عليها أن تنتكس؛ مُمَهِّداً بذلك لاستواء التحاكم على سوقه؛ بعد أن شرحتُ غوامض المصطلحات، وذكرتُ ما لا غنى عنه من التعريفات والتوضيحات، وانتهيتُ أخراً إلى تطبيق فقهي نموذجي أو أكثر؛ جعلتُ فيه محتكم الباب أساساً ومُدركاً رئيساً في الترجيح؛ غير مُغفل آحاد الأدلة وفرعيات المآخذ والحجاج.

فَقُمْ بنا نَلِجْ هذا الغمار؛ سائلين الله ﷻ العصمة من الزَّلَقِ والعِثار.

المبحث الأول

لا اجتهاد مع النص

مَهَيِّدًا

لعلَّ جِماع ما يضبط كثيراً من معتركات الخلاف بين الفقهاء؛ يكمن في فهم علاقة النص الإلهي المقدَّس والمعصوم بالاجتهاد البشري المتخصِّص وحظوظه في الفهم والتعلُّل، هذه العلاقة كانت ولا تزال شاغلَ أجيال متعاقبة من العلماء والباحثين؛ نَصُّوا في تبينها الدَّعة والرَّاحة، وتوصَّلوا في ذلك إلى مقرَّرات وقواعد مشهورة في السَّاحة؛ لعلَّ من أهمِّها وأجدرها بالبحث والدِّراسة المتجدِّدة؛ قاعدة (لا اجتهاد مع النص)، والنَّاظر في بعض المؤلِّفات المعاصرة الشَّهيرة بتخصُّصها في شرح القواعد^(١)؛ يجد اختصاراً مُتمثلاً عليه؛ يحشر القاعدة ومعانيها في الصَّفحة والصفحتين والثلاث؛ رغم أنَّها قاعدة ذات إشكالات مثيرة؛ وأبعاد متسعة خطيرة؛ حَرِيَّةٌ بأن يُفاض فيها البيان؛ ويُرخى للقلم العنان. لأجل ذلك؛ استُهلَّت محكمات هذه الرِّسالة بإذكاء شُعلة الجدلية المثيرة بين النص والاجتهاد؛ إذكاءً في غير إخلال ولا اجترار، أمَّا التفصيل فهو الآتي:

المطلب الأول: إطلاقات القاعدة ومظاهرها.

عبَّر الأصوليون والفقهاء عن معنى هذه القاعدة بعبارات وألفاظ كثيرة، من ذلك قول أبي بكر الجصاص -رحمه الله-: (لا حظُّ للاجتهاد مع النص)^(١)، وقوله: (جواز الاجتهاد مقصورٌ على عدم النص)^(٢)، وقول الغزالي -رحمه الله-: (الاجتهاد مع النص محال؛ مُسَلِّم)^(٣)، وقول ابن قدامة -رحمه الله-: (شرط الحكم بالاجتهاد عدم النص)^(٤)، وقول الآمدي -رحمه الله-: (المانع من الاجتهاد دائماً هو وجود النص)^(٥)، وقول النَّووي -رحمه الله-: (لا يجتهد المفتي إذا وجد

(١) انظر: دُرر الحُكَّام في شرح مجلَّة الأحكام (العدلية): لعلي حيدر: ٣٣/١، شرح القواعد الفقهية، للشيخ أحمد الزُّرقا: ص ٩٧، القواعد الفقهية، لأحمد النَّدوي: ص ١٤٨، ٤٣٠، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، للبورنونو: ص ٣٨١، وأوحد من أفرد لها بحثاً منشوراً -فيما وقفت عليه- هو الدكتور محمد خالد منصور -رحمه الله-، وأودع بحثه -إذا حذفنا ما تعلق بالجانب القانوني- اثني عشرة صفحة من صفحات المجلَّة النَّاشرة، والبحث في جانبه النَّظري المعلوماتي مفيدٌ لا شك، وبينه وبين الرِّسالة خُلْفٌ في طريقة إثارة الإشكالات؛ ومنهجية عرض الحلول وضرب الأمثلة والتطبيقات، انظر البحث في مجلَّة دراسات (علوم الشريعة والقانون)، الصَّادرة عن عمادة البحث العلمي بالجامعة الأردنية، العدد ٢٥، مج ٢٧، ١٤٢١-٢٠٠٠: ص ٣٦٢، وهو مطبوعٌ أيضاً في كتابه: أبحاث معاصرة في الفقه الإسلامي وأصوله، دراسات مقارنة: ص ٧-٥٥.

(٢) أحكام القرآن، للجصاص: ٥٨٦/٢.

(٣) الفصول في الأصول، للجصاص: ٣١٩/٢.

(٤) المستصفي: ص ٣٤٥.

(٥) المغني، لابن قدامة: ١٠٣/١٠.

(٦) الإحكام، للآمدي: ١٨١/٤.

النَّص^(١)، وقول ابن القيم -رحمه الله-: (الاجتهاد إنما يُعمل به عند عدم النص)^(١)، وقوله: (فصل في تحريم الإفتاء والحكم في دين الله بما يخالف النصوص، وسقوط الاجتهاد والتقليد عند ظهور النص، وذكر إجماع العلماء على ذلك؛ (الدلائل على أن النص لا اجتهاد معه)^(١)، وقول الزركشي -رحمه الله-: (لا يجوز الاجتهاد قبل طلب النص)^(١)... إلخ، ولم توضع في قالبها القاعدي المصوغ بلفظ: (لا مساغ للاجتهاد في مورد النص)^(١) إلا في فترة متأخرة.

والقاعدة أصولية بجدارة؛ ولا يفتقر ذلك إلى طول استدلال؛ إذ هي موضوعة كما تنطق؛ لتحديد محال الاجتهاد؛ أو ما سبق التعبير عنه بطبيعة العلاقة بين النص الإلهي والفهم البشري المتخصص، وهو أحد أقطاب علم الأصول الأربعة؛ المُشار إليه بقول الأصوليين -في معرض تعريف علم الأصول-: (كيفية الاستفادة منها)، أي من الأدلة، أمّا سبب وضعها في جملة القواعد الفقهية^(١)؛ فهو النظر إلى (منع الاجتهاد) في مورد النص؛ بصفته حكماً شرعياً عملياً متعلقاً بدمّة المكلف الذي هو (المجتهد)، ولا شك أنه حكمٌ كليٌّ تدرج تحته جزئيات من شتى أبواب الفقه، وبذلك صلحت هذه القاعدة لتكون أصولية فقهية في آن واحد.

المطلب الثاني: ضبط المصطلحات.

القاعدة مركبة أساساً من مصطلحين هما: (الاجتهاد) و(النص)، ويُعرفان في اللغة والاصطلاح كما يأتي:

الفرع الأول: تعريف الاجتهاد لغة واصطلاحاً.

أولاً: تعريف الاجتهاد لغة.

الاجتهاد مصدر؛ مادته (جهد)، وجوهر معناها بذل الوسع والطاقة؛ إلى حدّ المشقة وبلوغ الغاية^(١)، وفي

الكتاب العزيز قال الله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾^(١)، وقال ﷺ: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾^(١).

(١) المجموع شرح المهذب، للنووي: ٢٢٩/١.

(٢) إغاثة اللّهفان، لابن القيم: ١٧٠/١.

(٣) إعلام الموقعين، لابن القيم: ١٩٩/٢.

(٤) البحر المحيط، للزركشي: ٢٥٥/٨.

(٥) دُرر الحُكّام في شرح مجلّة الأحكام، لعلي حيدر: ٣٢/١.

(٦) انظر: تعريف القاعدة الفقهية: ص ٦١.

(٧) انظر: لسان العرب: ١٣٣/٣.

(٨) سورة الأنعام: ١٠٩.

(٩) سورة التوبة: ٧٩.

ثانياً: تعريف الاجتهاد اصطلاحاً.

تعددت تعريفات الأصوليين والباحثين المعاصرين للاجتهاد؛ بحسب تعدد الاعتبارات المنظور إليها من كل فريق منهم، ويمكن تلخيص هذه الاعتبارات فيما يأتي:

١/ الاجتهاد باعتباره فعل المجتهد: وهو اعتباراً ملحوظاً في تعاريف جمهور الأصوليين؛ كالغزالي، والآمدي، والرّازي، والبيضاوي، والشّيرازي، وغيرهم، وقد عبّروا عن ذلك بما لا يخرج عن (استفراغ الوسع)، أو (بذل الطاقة) في (درك الأحكام الشرعية)، أو في (طلب العلم بشيء من الأحكام الشرعية)، أو في (تحصيل ظنّ بحكم شرعي) (١).

٢/ الاجتهاد باعتباره صفة في المجتهد: وتوجّه إليه كثير من الشّيعية وبعض المحدثين، وعبّروا عنه بـ (ملكة تحصيل الحجج على الأحكام الشرعية) (٢).

٣/ توسيع مفهوم الاجتهاد ليشمل ما نُصّ عليه وما لم يُنصّ عليه؛ فهماً وتطبيقاً: وفي تعريفه يقول الأستاذ الدّريني -حفظه الله-: «بذل الجهد العقلي من ملكة راسخة متخصصة؛ لاستنباط الحكم الشرعي العملي من الشريعة نصّاً وروحاً، والتبصر بما عسى أن يسفر تطبيقه من نتائج؛ على ضوء من مناهج أصولية مشتقة من خصائص اللغة وقواعد الشرع؛ أو روحه العامّة في التشريع» (٣)، وهو على ما فيه من الإضافة والإلمام بجوانب الاجتهاد وحقيقته؛ طويلاً خارج عن سنن التعريفات، ويمكن أن يُقال: هو استفراغ الجهد العقلي المتخصّص؛ في دُرْك الحكم الشرعي العملي؛ تفهّمًا للنص حيث وُجد، وإلحاقاً حيث فُقد، وتحقيقاً من إفضاء التطبيق إلى المقاصد المنشودة في جميع ذلك.

تتضح مدلولات التعريف فيما يأتي من تجلية مفهوم القاعدة -بحول الله-.

الفرع الثاني: تعريف النص لغة واصطلاحاً.

أولاً: تعريف النص لغة (٤).

مادته (ن ص ص)، والنص: الرّفْع والإظهار، تقول: نُصت العروس؛ أي: أُفعدت على المنصّة لثرى، ونصّت الظبية جيدها؛ أي: رفعتّه.

(١) انظر: المستصفى: ص ٣٥٢، إحكام الأمدي: ٤/١٦٩، المحصول، للرازي: ٦/٧، الإبهاج: ٣/٢٤٦، اللّمع للشّيرازي: ١/٧٢، المحصول، لابن العربي: ١/١٥٢، التحرير بحاشية التقرير والتحرير، لابن المهام: ٣/٢٩١، المدخل، لابن بدران: ١/٣٦٧، الموافقات، للشاطبي: ٤/٩٠، روضة الناظر، لابن قدامة: ١/٣٥٢.

(٢) الأصول العامّة للفقهاء المقارن: ص ٥٦٣، تعبيرهم بـ (الملكة) يُقصد به الإيحاء بعدم تجزئة الاجتهاد؛ ظناً أنّ الملكة لا تنجز؛ كما هو مذهبهم، والرّاجح أنّ الملكة والاجتهاد كلاهما يتجزأ، والتعبير بـ (تحصيل الحجج)؛ يُقصد به الإشارة إلى عدم اعتبار الظنون حججاً شرعية كما هو فكرهم، والرّاجح أنّ الظنّ حُجّة شرعية مُتعبّد بها.

(٣) المناهج الأصولية: ص ٣٩.

(٤) انظر: لسان العرب: ٨/٣٦٦.

قال امرؤ القيس: وَجِدِ كَجِدِ الرَّيْمِ لَيْسَ بِفَاحِشٍ إِذَا هِيَ نَصَّتْهُ وَلَا بِمَعْطَلٍ.
وقال عمرو بن دينار: ما رأيت رجلاً أنصَّ للحديث من الزُّهري؛ أي: أَرْفَعَ له وَأَسْنَدَ.

ثانياً: تعريف النص اصطلاحاً.

له إطلاقان هما:

١. الوحي: أي: أي الكتاب وأحاديث السنة؛ كما قال عبد العزيز البخاري -رحمه الله-: «اعلم أنهم يطلقون اسم النص على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة؛ سواء كان ظاهراً أو مفسراً أو نصاً، حقيقةً أو مجازاً، خاصاً كان أو عاماً»^(١)، ويُجعل بذلك في مقابلة القياس أو الإجماع، ومن ذلك قولهم: الدليل في المسألة: النص والقياس، أو النص والإجماع.

٢. أعلى مراتب الألفاظ من حيث الوضوح؛ كما يُقسّمها الجمهور، وهو ما دلّ على معناه دلالة قطعية؛ لا مجال معها للتأويل والاحتفال، ويقابله عند الحنفية (المفسر)^(٢).

والنص بهذا المعنى هو المقصود بالقاعدة كما سيتبين.

وهكذا يكون معنى القاعدة إجمالاً: لا يجوز النظر وبذل الجهد العقلي في استنباط حكم شرعي عملي؛ إذا دلّ على ذلك الحكم نصّ قطعي لا مجال معه للتأويل والاحتفال.

واستند الأصوليون والفقهاء في تعييدهم لهذا المعنى على أدلة شهيرة من الكتاب والسنة والإجماع، إليك خلاصتها في الفرع الآتي.

المطلب الثالث: تأصيل المحتكم.

أولاً: عموم ما جاء في الأمر بالطاعة واتباع النص.

ومن ذلك قول الله ﷻ: ﴿وَاطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلْغُ الْمُبِينُ﴾^(١)،

وقوله ﷻ: ﴿وَأَتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾^(٢)، وقوله ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ

(١) كشف الأسرار: ٦٧/١.

(٢) المناهج الأصولية: ص ١٤٤، تفسير النصوص: ٢٠٣/١ وما بعدها.

(٣) سورة المائدة: ٩٢.

(٤) سورة الأحزاب: ٢.

لَهُمْ الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴿١﴾، ومن ذلك حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه لما بعثه النبي صلى الله عليه وسلم قال: (كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟)، قال: (أقضي بكتاب الله)، قال: (فإن لم تجد في كتاب الله؟)، قال: (فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم)، قال: (فإن لم تجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ ولا في كتاب الله؟)، قال: (أجتهد رأيي ولا ألو)، فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال: (الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله) (١).

ثانياً: عموم ما جاء في النهي عن المخالفة ومجادلة الآيات.

ومن ذلك قول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (٢)، وقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ آيَاتِي وَيُحِبُّونَ مَا نَزَّلْنَا بِهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْفُرْقَانِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقِينَ﴾ (٣)، وقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿الَّذِينَ يَجِدُونَ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ بَغْيًا يُغَيِّرُ سُلْطَانَهُمْ مِنْهُمُ الَّذِينَ يَبْغُونَ كِبْرًا مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ ءَامَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ (٤).

ثالثاً: هدي الصحابة رضي الله عنهم وإجماع العلماء.

أمّا المقصود بهدي الصحابة رضي الله عنهم، فهو ما ثبت عن كثير منهم؛ من الرجوع إلى منصوص القرآن الكريم والسنة النبوية؛ بعد فتوى أفتاها، أو بعد رأي رآه لم يبلغه فيه النص (٥).

قال ابن القيم -رحمه الله- في أعقاب تمثيله للهدى للسلفي المذكور: «يُصار إلى الاجتهاد وإلى القياس عند الضرورة، وهذا هو الواجب على كل مسلم؛ إذ اجتهاد الرأي إنما يُباح للمضطر؛ كما تباح له الميتة والدم عند الضرورة» (٦).

وأما الإجماع؛ فلائنه لا يُعلم في أهل الشريعة داعيةً إلى اجتهاد بياني في مورد النص القطعي؛ اللهم إلا ما كان من ضلال الباطنية؛ ولا عبرة به، قال الإمام الشافعي -رحمه الله-: «أجمع الناس على أن من استبان له سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس» (٧).

(١) سورة الأحزاب: ٣٦.

(٢) أبو داود، كتاب الأفضية (١٨)، باب اجتهاد الرأي في القضاء (١١)، رقم: ٣٥٩٢، ٣٢٧/٢، والترمذي، كتاب الأحكام (١٣)، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي؟ (٣)، رقم: ١٣٢٧، ٦١٦/٣، انظر تصحيح ابن العربي وابن القيم لهذا الحديث: ص ١٩٨، هامش (١).

(٣) سورة البقرة: ٢٢٩.

(٤) سورة آل عمران: ٢٣.

(٥) سورة غافر: ٣٥، وانظر مزيداً من الآيات والأحاديث الواردة في ذلك في إعلام الموقعين: ١٩٩/٢-٢٠٢.

(٦) انظر: ص ٥٥، وكذا إعلام الموقعين: ١٩٩/٢-٢٠٢.

(٧) إعلام الموقعين: ٢/٢٠٢.

(٨) نفس المرجع: ٢/٢٠٢.

المطلب الرابع: تحرير المفاهيم.

الفرع الأول: بيان تراوح النص بين القطعية والظنية ثبوتاً ودلالة.

تنقسم النصوص الشرعية بهذا الاعتبار إلى قطعية وظنية، وبيان ذلك ما يأتي:

أولاً: القطعية: وتضاف إما إلى الثبوت، وإما إلى الدلالة.

١. قطعية الثبوت: وتعني أن يُجزم بصحة نسبة النص إلى قائله، ولا يحصل ذلك إلا إذا روى النص عددٌ تحيل العادة أو العقل تواطؤهم على الكذب في جميع طبقات الإسناد، وهو المسمى بالتواتر^(١)، والمتواتر من النصوص هو القرآن بأكمله؛ آية آية؛ وحرفاً حرفاً؛ وحركة حركة، وبعض السنة؛ وهو قليل؛ كحديث: (من كذب علي متعمداً؛ فليتبوأ مقعده من النار)^(٢).

٢. قطعية الدلالة: وهي أن لا يَحتمل اللفظ في الفهم إلا وجهاً واحداً، وينطبق ذلك على ما يسميه الجمهور بـ (النص)^(٣)، وما يسميه الحنفية بـ (المفسر) و (المحكم)^(٤)، ويشمل كل ما دل على أصول العقائد، وأركان العبادات، وأُمَمَات الفضائل، وكبائر الذنوب والفواحش، وما دل على الأنصبة والمقادير والمواقيت، وما دل على الحدود والعقوبات والكفارات^(٥)، كقوله تعالى: ﴿ فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾^(٦)، وقوله: ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾^(٧)، وقوله ﷺ: (بني الإسلام على خمس)^(٨)، و(لعن النبي ﷺ في الخمر عشرة)^(٩) ... إلخ.

(١) انظر: أصول البردوي: ١/١٥٠ وما بعدها، أصول السرخسي: ١/٢٨٢، إحكام الأمدي: ٢/٢٣، المعتمد: ٢/٨٦، اللُّمع: ١/٣٨، الإبهاج: ٢/٢٨٥، وغيرها، وهو إما لفظي: وهو ما اتفق فيه الرواة على ألفاظ الحديث، أو معنوي: وهو ما اتفقوا فيه على المعنى مع تفاوت في المفردات، انظر: تدريب الراوي، للسيوطي: ٢/١٨٠، توجيه النظر إلى أصول الأثر، لطاهر الجزائري: ١/١٣٣.

(٢) البخاري، كتاب العلم (٣)، باب إثم من كذب على النبي ﷺ (٣٨)، رقم: ١٠٧/١، ٥٢.

(٣) وسبقت الإشارة إلى تعريف النص عند الجمهور، وهو: ما دل على معناه دلالة قاطعة لا تحتمل غيره، انظر: المناهج الأصولية، ص ١٤٤، تفسير النصوص: ١/٢٠٣ وما بعدها.

(٤) المفسر عند الحنفية هو: ما دل على معناه المقصود بالسوق أصالة؛ دلالة واضحة لا تحتمل التأويل والتخصيص؛ لكنه يَحتمل النسخ، انظر: المناهج الأصولية: ص ٧١، تفسير النصوص: ١/١٦٥، والمحكم عندهم: ما دل على معناه المقصود بالسوق أصالة دلالة واضحة لا تحتمل التأويل ولا التخصيص ولا النسخ، انظر: المناهج الأصولية: ص ٧٦، تفسير النصوص: ١/١٧١.

(٥) انظر: المناهج الأصولية: ص ١٥٠.

(٦) سورة محمد: ١٩.

(٧) سورة البقرة: ١٨٥.

(٨) البخاري، كتاب الإيمان (٢)، باب الإيمان وقول النبي ﷺ: (بني الإسلام على خمس) (١)، رقم: ٨، ١٢/١.

(٩) الترمذي وقال: (هذا حديث غريب)، كتاب البيوع (١٢)، باب النهي أن يتخذ الخمر خلاً (٥٩)، رقم: ١٢٩٥، ٣/٥٨٩. وقال الألباني: (حسن صحيح)، صحيح الترغيب والترهيب، رقم: ٢٣٥٧، ٢/٢٩٧.

ثانياً: الظنية: وتُضاف أيضاً إلى الثبوت والدلالة.

١. ظنية الثبوت: وهي تقاصر النصوص عن مبلغ التواتر؛ حيث لا يجوز عادةً أن يُقطع بصحة نسبتها إلى قائلها؛ لقيام احتمال الخطأ في التلقي أو في الأداء؛ كما أن احتمال التواطؤ على الكذب غير منتفٍ لا عقلاً ولا عادةً حيث قل عدد الرواة، ولا علاقة لظنية الثبوت بتوافر شرائط الصحة أو انتفاءها، أعني: العدالة، والضبط، واتصال السند، وانتفاء الشذوذ والعلة؛ بل جائز أن يبلغ النص أجود مراتب الصحة، وهو مع ذلك ظني الثبوت^(١)، وهذا القسم هو المسمى بالآحاد، وهو أكثر السنة النبوية، ومراتبه ثلاث: المشهور، والعزيز، والغريب، كما هو معروف في علم المصطلح.

٢. ظنية الدلالة: وهي أن يحتمل اللفظ من حيث الفهم أكثر من معنى، وهو المسمى عند الجمهور بـ (الظاهر)^(٢)، وهو عند الحنفية قسمان: (النص) و(الظاهر)^(٣)، ومثاله لفظ (لَا مَسْئَمَ) في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ نَسْمُكُمُ النِّسَاءَ﴾^(٤)، ولفظ (الصَّعِيدِ) في قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^(٥)، ومدلول (الذي) في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ الرِّجَالِ﴾^(٦)... إلخ.

وهكذا يُقرَّر؛ أنه لا يُطلب ولا يُستساغ بذل الجهد العقلي في تفهيم الخطاب الشرعي؛ إلا حيث قامت دواعي الاحتمال الدلالي، أو أسباب الاحتمال الثبوتي؛ أمّا إذا اتضح مراد الشارع بالخطاب القاطع ثبوتاً ودلالة؛ فالواجب هو محض الطاعة والانتقياد^(٧).

(١) خبر الواحد لا يُفيد العلم (أي: اليقين) عند أكثر العلماء من الحنفية والمالكية والشافعية، وهو رأي أبي الحسين البصري والباقي والشرازي والجويني والغزالي والنووي والشاطبي والشوكاني وغيرهم، ورجحه القاسمي، وقال بعض العلماء: يُفيد العلم إذا احتفت به القرائن وتلقته الأمة بالقبول، كما هو مذهب الآمدي وابن الصلاح وابن الحاجب وابن تيمية وابن السبكي وابن كثير وابن حجر، وأمّا الفريق الثالث من العلماء فاعتبروه مفيداً للعلم ولو خلا من القرائن، كما هو مذهب ابن حزم، انظر هذه الأقوال في: أصول البزدوي: ١/١٥٢، المعتمد: / المستصفي: ١/١١٦، الموافقات: ١/٣٥، إرشاد الفحول: ١/٦٦ وما بعدها، مجموع الفتاوى: ٢٠/٢٦٠، إحكام ابن حزم: ١/١١٢، الإبهاج: ٢/٢٨٣، وغيرها، وبحث الأستاذ الريسوني - حفظه الله - هذه المسألة بتوسُّع في كتابه (نظرية التقريب والتغليب): ص ٥٥-٨٠.

(٢) الظاهر عند الجمهور: ما دلّ على معناه دلالة ظنية راجحة؛ مع احتمال معناه معنى آخر مرجوحاً، انظر: المناهج الأصولية: ص ١٤٣، تفسير النصوص: ١/٢١٥.

(٣) الظاهر عند الحنفية: ما دلّ على معناه بصيغته من غير توقُّف على قرينة خارجية؛ مع احتمال التخصيص والتأويل وقبول النسخ، ولا يكون مقصوداً أصالة؛ بل تبعاً، انظر: المناهج الأصولية: ص ٦٢، تفسير النصوص: ١/١٤٣، والنص عندهم: ما دلّ بنفس الصيغة على المعنى المقصود بالسُّوق أصالة؛ مع احتمال التأويل والنسخ، انظر: المناهج الأصولية: ص ٦٧، تفسير النصوص: ١/١٤٩.

(٤) سورة النساء: ٤٣.

(٥) سورة النساء: ٤٣.

(٦) سورة البقرة: ٢٣٧.

(٧) انظر: المناهج الأصولية: ص ١٤٩.

ومناسبٌ جداً في هذا المقام أن تُستجلى بعض مجالات الاجتهاد في مورد النص؛ تفههماً وتطبيقاً؛ مما يُفتق عُباب القريحة عن كُنه القاعدة المدروسة، ويدفع طائفاً من شوائب السطحية في الفهم، وغوائل التعجل في الحكم على آراء الفقهاء بمصادمة النصوص وأخذها ظهرياً.

كما أن عبارات بعض العلماء تضيق في توصيف العملية الاجتهادية؛ فتقصرها على ما لم يرد فيه نص؛ كما يقول الشيخ عبد الوهاب خلاّف -رحمه الله- في بيان معنى الاجتهاد بالرأي: هو «التعقل والتفكير بوسيلة من الوسائل التي أرشد الشرع إلى الاهتداء بها في الاستنباط؛ حيث لا نص»^(١).

والحق أن قصر الاجتهاد على ما لم يرد فيه نص؛ ليس مسلكاً دقيقاً؛ لتظاهر ما عند الفقهاء والأصوليين من اجتهادات فائقة حدّ الحصر؛ اتخذت من موارد النصوص الظنية مجالاً رجباً لتفهم الدلالات، وسبر أغوار المعاني والمرامي^(٢)، وقد تقرّر من عهد غابر أن الرأي والشرع صنوان لا ينفكان؛ كما قال الإمام الغزالي -رحمه الله-: «وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطُحِب فيه الرأي والشرع، وعلم أصول الفقه من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل؛ فلا هو تصرف بمحض العقول؛ بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد»^(٣).

وإليك فيما يأتي؛ بياناً لبعض هذه المجالات؛ مقررناً بشواهد من هدي الصحابة ﷺ -على وجه الخصوص- في الاجتهاد في موارد النصوص مهما بدت صريحة؛ فإنهم ملكوا في ذلك القرائح الولودة، وضربوا الأمثلة الشرودة؛ حتى غدت عكازة منهج الفقهاء من بعد، وفيها الجهيزة على شك من تشكك؛ على أي محكوم في جميع ذلك بهاجس الاختصار والاقتصار على توصيل الفكرة.

(١) مصادر التشريع فيما لا نص فيه، لعبد الوهاب خلاّف: ص ٥ وما بعدها.

(٢) انظر: المناهج الأصولية: ص ٣٢ وما بعدها.

(٣) المستصفي: ص ٤.

الفرع الثاني: بيان أهمّ مجالات الاجتهاد في مورد النصّ فهمًا وتطبيقًا.

أولاً: بعض مجالات الاجتهاد في فهم النصّ الظنيّ^(١).

١. استثمار الطّاقة البيانية للنصّ من خلال توسيع مدلولات الألفاظ.

ومن الأمثلة في ذلك: اجتهاد عمر رضي الله عنه في قتله الجماعة بالواحد^(٢)، وهو اجتهاد في مورد قوله تعالى: ﴿وَكَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾^(٣)، ويقتضي مدلوله المأثلة في القصاص، وقتل الجماعة بالواحد ينافيه، وبه استدلل من لم ير هذا الرّأي من الفقهاء^(٤).

ولئن نَحَت عبارات بعض العلماء في تفسير المدرك الشّرعي الذي استند إليه عمر رضي الله عنه في حكمه هذا؛ منحى التحليل المصلحي؛ كما يوضّحه الإمام الشّاطبي -رحمه الله- حيث يقول: «يجوز قتل الجماعة بالواحد، والمستند فيه، المصلحة المرسلّة؛ إذ لا نصّ على عين المسألة؛ ولكنه منقول عن عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، وهو مذهب مالك والشّافعي، ووجه المصلحة: أنّ القتل معصوم، وقد قُتل عمداً؛ فإهداره داع إلى خرم أصل القصاص، وأنّخاذ الاستعانة والاشترار ذريعة إلى السّعي بالقتل إذا علم أنّه لا قصاص فيه، وليس أصله قتل المنفرد؛ فإنّه قاتل تحقيقاً، والمشترك ليس بقاتل تحقيقاً»^(٥).

غير أنّ المسألة قد لا تخرج عن نطاق استثمار الدلالات اللّغوية للنصّ؛ على أساسٍ مما يُعرف بـ (دلالة النصّ)، أو (فحوى الخطّاب)^(٦)، ووجه ذلك أنّ (اللّام) في لفظ (النفس) لبيان الجنس، والعلة المتبادرة من السّياق اللّغوي ذاته؛ هي العدوان والجنائية على نفس بريئة بغير وجه حقّ؛ فناسب أن يُقتص من كلّ من تلبّس بالعلة فرداً كان أو جماعة^(٧).

(١) أقصد: منها بدا النصّ الظنيّ صريح الدّلالة؛ فمجال الاجتهاد في فهمه ليس موصداً، وقد حرصت على التمثيل لإمكانية الاجتهاد في موارد النصوص قوية الدّلالة؛ لكثرة ما يتجوّز في إلحاقها بالنصوص القطعية، ومن ثمّ يقتسم المخالفون لهذه ولتلك؛ حظّهم بالسّوية من حملات الإغارة وهجمات التشنيع، والواقع في الحقيقة ليس كذلك.

(٢) انظر الرّواية الكاملة للقصة في (السّنن الكبرى)، للبيهقي، كتاب الدّيّات (٦٤)، باب النّفر يقتلون الرّجل (١٧)، رقم: ١٥٧٥٤، ٨ / ٤١، وأصلها في البخاري، كتاب الدّيّات (٩١)، باب إذا أصاب قوم من رجل هل يعاقب أو يقتص منهم كلّهم؟ (٢٠)، ٦ / ٢٥٢٦.

(٣) سورة المائدة: ٤٥.

(٤) كما هو مذهب داوود الظّاهري، ورّجحه في سبل السّلام حيث قال: «والظّاهر قول داوود؛ لأنّه تعالى أوجب القصاص وهو المأثلة، وقد انتفت هنا، ثمّ موجب القصاص هو الجنائية التي تزهق الرّوح بها؛ فإن زهقت بمجموع فعلهم؛ فكّل فرد ليس بقاتل؛ فكيف يقتل عند الجمهور؟»، انظر: سُبل السّلام: ١٧٦ / ١.

(٥) الاعتصام: ٣٨٣ / ١، وانظر: البرهان: ٦٠٤ / ٢، المستصفى: ٣٣٠ / ١.

(٦) ودلالة النصّ كما يُعرّفها الأستاذ الدّريني -حفظه الله- هي: «أن يفهم نفس اللفظ ثبوت حكم الواقعة المنطوق بها لواقعة أخرى غير مذكورة؛ لاشتراكها في معنى؛ يُدرك العالم باللّغة أنّه العلة التي استوجبت ذلك الحكم»، المناهج الأصولية: ص ٢٥١-٢٥٢.

(٧) انظر: الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة، للسّنوسي: ص ١٧٨.

٢. العدول عن المعنى المتبادر من النص إلى معنى مرجوح؛ لمقتضى من مقتضيات العدول.

وهو المسمى لدى الأصوليين بـ (التأويل)، ويعرفه الأستاذ الدريني - حفظه الله - فيقول: «هو تبين إرادة الشارع من اللفظ؛ بصرفه عن معناه الظاهر المتبادر منه إلى معنى آخر يحتمله؛ بدليل أقوى يرجح هذا المعنى المراد»^(١).
فمنطلق التأويل إذن؛ هو استبيان إرادة الشارع ومقصده من تشريع الحكم؛ باستقراء مواضع الجزئيات على نحو لا يخيب؛ حتى يغدو لازماً أن تُكَيَّف مدلولات اللغة وقوالبها بما ينسجم والإرادة الإلهية المنكشفة.
ومن أمثلة ذلك عند الصحابة رضي الله عنهم: اجتهاد عمر رضي الله عنه في وقف سواد العراق وترك قسمتها^(٢).

وهو اجتهاد في مورد قول الله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ، وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾^(٣)، وفي مورد فعله رضي الله عنه؛ حيث قَسَمَ خيبر على النحو المنصوص عليه في الآية^(٤).
وقد علل عمر رضي الله عنه رأيه بقوله: «كيف أقسمها بينهم؛ فيأتي من بعدهم؛ فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتُسمت، وورثت عن الآباء وحيزت؟ ما هذا برأي»^(٥).

وليس فيه من مستند نصي بعينه؛ إلا اعتبار المصلحة العامة للدولة^(٦)، وتقديمها على المصلحة الخاصة للغانمين في القدر الذي وقع فيه التعارض، وهو العقار؛ حيث قَدَّر عمر رضي الله عنه بصفته رئيساً للدولة أن مستقبل الأجيال القادمة مرهون بضمان مورد مالي مستقر^(٧).

٣. توضيق دوائر الشمول والاستغراق.

سبق أن أشير إلى أن الشارع الحكيم قصد أن يُجَلِّي للمجتهدين فضاءً رحباً من العمومات والمطلقات من غير بيان تفصيلي؛ ليعملوا فيها اجتهاداتهم على ضوء من روح الشريعة وكلياتها العامة^(٨)، وفعالاً أحسن علماء الأمة على أيدي

(١) المناهج الأصولية: ص ١٦٧.

(٢) روى البخاري عن عمر رضي الله عنه قال: (لولا آخر المسلمين؛ ما فتحت قرية إلا قسمتها بين أهلها؛ كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم خيبر)، كتاب المزارعة (٤٦)، باب أوقاف النبي صلى الله عليه وسلم وأرض الخراج ومزارعتهم ومعاملتهم (١٢)، رقم: ٢٢٠٩، ٢/٨٢٢.

(٣) سورة الأنفال: ٤١.

(٤) البخاري، كتاب المغازي (٦٧)، باب غزوة خيبر (٣٦)، رقم: ٣٩٨٨، ٤/١٥٤٥.

(٥) أخرجه أبو يوسف في كتابه (الخراج): ص ٢٤-٢٦.

(٦) قول من قال: إن عمر رضي الله عنه استند في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ حتى قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ﴾، الحشر: ٧-١٠؛ لا يستقيم؛ لعدم صحّة الأثر من جهة، ولأن آيات الحشر موضوعها الفيء، وفرق بينه وبين الغنيمة؛ فالفيء ما يُؤخذ من غير قتال؛ أما الغنيمة فتؤخذ بالقتال، انظر: تعليل الأحكام، لشلبي: ص ٥٣-٥٥، المناهج الأصولية: ص ١٥٤، المدخل للفقهاء الإسلاميين، حسن علي الشاذلي: ص ١٨٦.

(٧) انظر: المناهج الأصولية: ص ١٥٦، تعليل الأحكام: ص ٥٢-٥٣.

(٨) انظر: الموافقات: ٣/٤٢١.

الصَّحابة ﷺ فمن بعدهم؛ اغتنام هذا الأفق واستشاره على نحوٍ بديعٍ شاده من خلال أساليب التفسير والتخصيص والتقييد والجمع والترجيح؛ كما هو محرَّر ومُقَدَّد في كتب الأصول.

ولئن رجعنا إلى تلمّس معالم الهدى الرَّاشد في ذلك؛ لوجدنا في العهد الأوَّل ثراءً باذخاً، ونهجاً قوياً راسخاً؛ من أبرز أمثله في هذا الباب: اجتهاد الصَّحابة ﷺ في تضمين الصُّنَّاع.

وهو اجتهاد في مورد قاعدة عامّة هي: الضَّمان ينافي الأمانة^(١)، والأجير يده يد أمانة؛ لا يد غصب وخيانة، وفي الحديث: (لا ضمان على مؤتمن)^(٢)؛ فالأصل في الصُّنَّاع أنهم أجراء أمناء، ومن نسب إليهم التعدي والتقصير فعليه بالبيّنة.

لكن الصَّحابة ﷺ عدلوا عن ذلك إلى القول بالتضمين؛ تقديرًا منهم للواقع الطَّارئ الذي لم يعد يستأهل تعميم الحكم بالأمانة على كلِّ أجير؛ نظراً لتراجع الوازع، وخفّة الرِّادع العقدي في النفوس، وسعيًا منهم إلى الحفاظ على الأموال من أن تُؤكل بالباطل بدعوى التَّلَف؛ ففضى عليٌّ ﷺ بتضمين الصَّوَّاعِ والقَصَّارِ ومن في حكمهما، وقال: (لا يُصلح النَّاسَ إلَّا ذلك)^(٣)، ولم يُعرف له مخالف من الصَّحابة؛ فكان إجماعاً منهم على التخصيص^(٤).

٤. تحديد مقتضيات الأمر والنهي.

والمقصود أنّ الأوامر والنَّوَاهِي الشَّرعية؛ ليست على درجة واحدة من إلزامية الطَّلَب؛ بل هي في ذلك تبعٌ لما يحفُّها من صيغ وقرائن تتحدّد على وفقها مرتبة الطَّلَب وجوباً أو ندباً أو تحريماً أو كراهةً، وما أعرَّضه من باب تَلَجُّه الفهوم والقرائن بهدف استكناه القرائن وتقدير الصُّروف عن المقتضيات الأصلية.

وفي اجتهاد الصَّحابة ﷺ وتفاوتهم في ذلك شيءٌ كثير، ومنه: فهم أبي ذرٍّ ﷺ حرمة اكتناز المال من قوله ﷺ: (ما أُحِبُّ أنِّي مثلُ أحدٍ دهباً؛ أنفقه كلَّه إلَّا ثلاثة دنانير)^(٥).

لكنَّ غيره من الصَّحابة ﷺ فهموا من الحديث الدَّعوة الحائِثة على الإنفاق، وأنكروا على أبي ذرٍّ ﷺ فهمه؛ كما أخبر زيد بن وهب قال: (مررت بالربذة؛ فإذا أنا بأبي ذرٍّ ﷺ؛ فقلت له: ما أنزلك منزلك هذا؟ قال: كنت بالشَّام؛ فاختلفت أنا

(١) انظر: المغني: ٧/ ٢٨٠، بداية المجتهد: ١/ ٩٩٧.

(٢) البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الوديعة (٤٣)، باب لا ضمان على مؤتمن (٢)، رقم: ١٢٤٨٠، ٦/ ٢٨٩، قال الألباني: (حسن)، الجامع الصغير وزيادته: رقم: ١٣٤٧٥، ١/ ١٣٤٨.

(٣) ابن أبي شيبة، المصنّف، كتاب البيوع والأفضية (١٣)، باب في القَصَّارِ والصَّبَّاعِ وغيره (١٢٥)، رقم: ٢١٠٥١، ٤/ ٣٦٠، والبيهقي، السنن الكبرى، كتاب الإجارة (٣٦)، باب ما جاء في تضمين الأجراء (٦)، رقم: ١١٤٤٤، ٦/ ١٢٢، ونُقل عن الشَّافعي قوله: (لا يُثبِت أهلُ الحديث مثله)، نفس المرجع.

(٤) انظر: المناهج الأصولية: ص ٥٠٠-٥٠٢.

(٥) البخاري، كتاب الزكاة (٣٠)، باب ما أذّي زكاته فليس بكنز (٤)، رقم: ١٣٤٢، ٢/ ٥١٠.

ومعاوية في ﴿الَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُفْقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(١)، قال معاوية: نزلت في أهل الكتاب؛ فقلت: نزلت فينا وفيهم؛ فكان بيني وبينه في ذلك، وكتب إلى عثمان رضي الله عنه يشكوني؛ فكتب إليّ عثمان أن أقدم المدينة؛ فقدمتها؛ فكثر عليّ الناس حتى كأنهم لم يروني قبل ذلك؛ فذكرت ذلك لعثمان؛ فقال لي: إن شئت تنحيت فكنت قريباً؛ فذاك الذي أنزلني هذا المنزل، ولو أمروا عليّ حبشياً لسمعت وأطعت^(٢).

٥. الجمع والترجيح بين الأدلة.

ذلك أنّ الوقائع غالباً؛ لا تخلص للتعلق بمقتضى دليل أو أحد؛ بل تتنازعها الأوجه والاعتبارات حتى تُنيطها بأكثر من دليل، ولا يتأتى غالباً دَرَك التناسق والتناغم بين الأدلة المتعارضة ظاهراً؛ إلا بعميق البحث وتقليب النظر. ومما عند الصحابة رضي الله عنهم في ذلك: جمعهم بين النصوص المتعارضة في عدّة الحامل المتوقّفين عنها زوجها^(٣)، وهي قوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾^(٤)، مع قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَتَوَقَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا لَا يَرِيضَنَّ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾^(٥)؛ فأما عليّ رضي الله عنه فرأى أنّ منطق الجمع يقتضي أن لا تُفوت المعتدّة أيّ أجل من الأجلين؛ بل تأتي بهما جميعاً، ومقتضى ذلك أن تعتدّ بأبعدهما، وأمّا عمر وابن مسعود رضي الله عنهما؛ فنظروا إلى آخر ما نزل من الآيتين، وجعلوه أولى بالاعتبار من المتقدم، وهو ضرب من التخصيص، وفي ذلك يقول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: (من شاء لاعتته؛ لأنزلت سورة النساء القصوى - يعني: آية سورة الطلاق - بعد الأربعة الأشهر وعشراً - يعني: آية سورة البقرة -)^(٦).

ثانياً: بعض صور الاجتهاد في تطبيق النص.

ولا يقتصر هذا النوع من الاجتهاد على النصوص الحّمّالة؛ كما تقيّد سابقه؛ بل يشمل قواطع النصوص ومحكمات الدين^(٧)، ووجه ذلك: أنّ الحكم الشرعي العملي؛ ظنياً كان أو قطعياً؛ لا يعدو أن يكون تصوّراً ذهنياً مجرداً نائياً عمّا نيّط به

(١) سورة التوبة: ٣٤.

(٢) البخاري، كتاب الزكاة (٣٠)، باب ما أؤدّي زكاته فليس بكنز (٤)، رقم: ١٣٤١، ٥٠٩/٢.

(٣) انظر خلاف العلماء في المسألة في: فتح الباري: ٤٧٤/٩، شرح النووي على مسلم: ١٠/١٠٩، بداية المجتهد: ١/٨١٦، المغني: ٩/١١١.

(٤) سورة الطلاق: ٤.

(٥) سورة البقرة: ٢٣٤.

(٦) أبو داود، كتاب الطلاق (٧)، باب في عدّة الحامل (٤٧)، رقم: ٢٣٠٧، ٧٠٤/١، وأخرجه البخاري بلفظ: (أتجعلون عليها التغليف ولا تجعلون لها

الرخصة؟ أنزلت سورة النساء القصوى بعد الطولى)، كتاب التفسير (٦٨)، باب تفسير سورة الطلاق (٣٨٤)، رقم: ٤٦٢٦، ٤/١٨٦٤.

(٧) انظر: فقه التدينّ فيها وتنزيلاً، لعبد المجيد النجار: ٨٠/٢.

من مصالح لا يجوز أن يخلو منها غالباً^(١)؛ ما لم يجر عليه التطبيق والتنزيل على واقع الحياة؛ عندها يرى رأي العين ما تمخض عنه الإنجاز من تداعيات، ثم تُقيّم الآثار المتولّدة إيجاباً وسلباً، ويُنظر في مدى تطابقها مع الهدف النظري المُستجلى في مرحلة الاستكشاف البياني، وهنا تنبثق الحاجة الملحاحة للتنبؤ بالتّائج والمآلات قبل أن تصير قدراً محتوماً، وواقعاً مفروضاً لا مندوحة عنه؛ قد يكون في غاية البُعد ومنتهى المناقضة لمقصد تشريع الحكم أساساً؛ لأنّ تحقق المقصد ليس نتيجة تلقائية يُفرز عنها التطبيق الآلي.

لم يُفت هذا علماء الصّحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم؛ بل ما أخذ إلاّ عنهم، وقد سلكوا في اجتهاداتهم في تطبيق النصوص شعاباً أربعة هي: الإجراء، والتعديل، والتأجيل، والتوقيف^(٢).

فإليك بيانها وشاهدًا على كلّ منها.

١. إجراء الحكم على ظاهره.

وهو شعبٌ مُطرّدٌ مسلوكة في أكثر أحكام الشريعة؛ لأنّها مبنية رأساً على التواؤم مع متغيّرات الطّروف، ومتقلّبات الأحوال، ومرعيٌّ فيها أساساً؛ ما يمنحها خصيصة الخلود والبقاء، ولا يخفى ما فيه من باعث الاطمئنان، ودافع التردّد والتشكّك في إنفاذ الأحكام، ومن أقوى ما نُقل عن الصّحابة رضي الله عنهم في ذلك: موقف أبي بكر رضي الله عنه إزاء المرتدّين؛ عُقب وفاة النبي صلى الله عليه وآله؛ إعمالاً منه رضي الله عنه للأصل الثابت في حكم المرتد؛ كما يروي أبو هريرة رضي الله عنه فيقول: (لما تُوفّي النبي صلى الله عليه وآله واستخلف أبو بكر، وكفر من كفر من العرب، قال عمر: يا أبا بكر، كيف تقاتل النّاس، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (أمرت أن أقاتل النّاس حتّى يقولوا لا إله إلاّ الله؛ فمن قال: لا إله إلاّ الله؛ عصم منّي ماله ونفسه إلاّ بحقّه، وحسابه على الله)، قال أبو بكر: والله لأقاتلنّ من فرّق بين الصّلاة والزّكاة؛ فإنّ الزّكاة حقّ المال، والله لو منعوني عناقاً كانوا يؤدّونها إلى رسول الله صلى الله عليه وآله لقاتلتهم على منعها، قال عمر: فو الله ما هو إلاّ أن رأيت أن قد شرح الله صدر أبي بكر للقتال؛ فعرفت أنّه الحقّ)^(٣).

٢. التعديل في صيغة إجراء الحكم.

ويُسلك غالباً حيث تعتري العِلل الأصلية من شرع الحكم؛ دُخلة من تمدّد أو تقلّص، وهو قريبٌ ممّا يُعبر عنه الأصوليون بدوران الحكم مع العلة وجوداً وعدمًا؛ غير أنّ النّظر إلى العلة ههنا؛ ليس باعتبار تمامية الوجود والعدم؛ لكن باعتبار ما يلاحظ عليها من تقلّص لو أُجري الحكم وفق صيغته الأصلية، وهو ما يستدعي توسّعاً في الإجراء بغرض

(١) كما نصّ عليه غير واحد من الأصوليين، ونقل الآمدي -رحمه الله- الإجماع على ذلك حيث قال: «الحكم الثابت في الأصل -يقصد المقيس عليه- إمّا أن يكون ثابتاً لعلّة أو لا لعلّة، لا جائز أن يُقال بالثاني؛ إذا هو خلاف إجماع الفقهاء على أن الحكم لا يخلو عن علة... وبتقدير جواز خلوه عن العلة؛ فالخلو عنها على خلاف الغالب المألوف من شرع الأحكام»، الإحكام: ٢٨٩/٣.

(٢) انظر: تعليل الأحكام: ص ٣٦ وما بعدها، الاجتهاد بالرأي في عصر الخلافة الرّاشدة: ص ٢٤٠ وما بعدها.

(٣) البخاري، كتاب استنابة المرتدّين والمعاندين وقتالهم (٩٢)، باب قتل من أبي قبول الفرائض وما نسبوا إلى الرّدة (٣)، رقم: ٦٥٢٦، ٦/٢٥٣٨.

استيفائها كاملة، أو من تمدد مفضٍ إلى نوع من التعسف؛ لو تمّ الإجراء على وفق الظاهر الأصلي، وهو ما يستدعي التضييق في صيغة الإجراء^(١).

أمّا شاهد التوسّع؛ فهو اجتهاد عمر رضي الله عنه في مُسَمَّى العاقلة؛ حيث وسَّعه ليشمل أهل الديوان ومن في حكمهم؛ إذا كانت النَّصرة بينهم قائمة، وهو اجتهاد في مورد قضاء النبي صلى الله عليه وآله بالعقل على العصبية دون غيرها^(٢)، وفيه نظرٌ من عمر رضي الله عنه لما طرأ على قصر مفهوم العاقلة على القبيلة من إفضاء إلى عجز جزئي عن سداد الدّيات؛ خصوصاً أنّ حدثاء المسلمين تنوّعت بلدانهم وأقطارهم، وليسوا جميعاً على وَصْلَةٍ وشيخة قبائلهم؛ بل لم يعد للقريبى القبلية ذات القيمة التي حفت بها من قبل.

وأمّا شاهد التضييق؛ فهو اجتهاد عمر رضي الله عنه في تضمين أصحاب الدوابِّ عمّا أتلفته، وهو في مورد الأصل الباتّ بأنّ (جرح العجماء جبار)^(٣)؛ لكنّه حكمٌ سرعان ما اتَّخذه المستوسعون مطيئةً للإضرار بالآخرين؛ فقيده عمر رضي الله عنه ببعض مشمولاته، وهي الدوابِّ التي لا سائق لها ولا راكب.

٣. تأجيل تطبيق الحكم.

ومُدركه احتفاف النَّازلة بظرف استثنائي؛ يُفضي إجراء الحكم فيه إلى تحلّف المقصد الأساسي؛ بل ربّما إلى مناقضته أصلاً؛ فيُلجأ في مثل هذه الحالة إلى تأخير التطبيق إلى حين زوال العارض الطّارئ، ومن شواهد تأخير الصّحابة رضي الله عنهم إقامة الحدود في أرض العدو؛ لئلاّ تأخذ المحدود الحميّة فيلحق بالعدوّ، والنصّ إنّما ورد في النهي عن قطع السّارق؛ أعني قوله صلى الله عليه وآله: (لا تُقطع الأيدي في الغزو)^(٤)؛ فقاوسوا عليه شارب الخمر والزّاني وغيره^(٥)، قال ابن القيم سرحه الله: «وأكثر ما فيه تأخير الحدِّ لمصلحة راجحة، إمّا من حاجة المسلمين إليه، أو من خوف ارتداده وحوقه بالكفّار، وتأخير الحدِّ لعارضٍ أمرٌ وردت به الشّريعة؛ كما يؤخّر عن الحامل والمرضع، وعن وقت الحرّ والبرد والمرض؛ فهذا تأخير لمصلحة المحدود؛ فتأخيره

(١) انظر: الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة: ص ٢٤١ - ٢٤٤.

(٢) كما أخرج الإمام أحمد وغيره عن المغيرة بن شعبة قال: (قضى رسول الله صلى الله عليه وآله في الهذليتين أنّ العَقْل على العصبية، وأنّ الميراث للورثة، وأنّ في الجنين غرة)، المسند، رقم: ١٨١٦٩، ٤/٢٤٥.

(٣) أخرجه البخاري بلفظ: (العجماء عقّلها جبار، والبئر جبار، والمعدن جبار، وفي الرّكاز الخمس)، كتاب الدّيات (٩١)، باب العجماء جبار (٢٨)، رقم: ٢٥٣٣/٦، ٦٥١٥.

(٤) الترمذي، وقال: (هذا حديث غريب)، كتاب الحدود (١٥)، باب ما جاء أنّ تقطع الأيدي في الغزو (٢٠)، رقم: ٥٣/٤، ١٤٥٠، نفس المرجع، وقال الألباني: (صحيح)، انظر: تحقيق مشكاة المصابيح، رقم: ٣٦٠١، ٢/٣١٩.

(٥) ومما يروى في ذلك: عن علقمة قال: (غزونا أرض الرّوم ومعنا حذيفة، وعلينا رجل من قريش؛ فشرب الخمر؛ فأردنا أن نُحدّه؛ فقال حذيفة: تحدّون أميركم وقد دنوتم من عدوكم؛ فيطمعون فيكم؛ فقال: لأشربنّها وإن كانت محرّمة، ولأشربنّ على رَغْم من رَغْم)، ابن أبي شيبة، باب الجهاد، رقم: ٢١٨/٤، ١٩٤٥١.

لمصلحة الإسلام أولى»^(١)، وقال الأستاذ الدريني حفظه الله: «أثرت السنة هذا الحكم؛ وهو إرجاء تنفيذ الحكم، على الحكم الأصلي للسرقة؛ للحيلولة دون وقوع هذه النتائج الضرورية في هذا الظرف الاستثنائي، والدليل هو المصلحة الرّاجحة»^(٢).

٤. توقيف تطبيق الحكم.

أمّا هذا؛ فمن أوضح مُدركاته وأوثقها به صلة؛ مسلك الدوران الآنف ذكره، أي: كون الحكم تابعاً للعلّة في الوجود والعدم، وهو أحد مسالك التعليل كما لا يخفى^(٣)، وأشهر أمثلته: إيقاف عمر ﷺ إقامة حدّ السرقة عام الرّمادة؛ إدراكاً منه ﷺ لقيام المانع من القطع؛ مُتمثلاً في جوع دَيْقُوع؛ أَرَمَد النَّاسِ وأوشك أن يُهلكهم؛ حتّى لم يبعد أن يمدّ بعضهم لبعض أصابع الخلسة؛ سدّاً للرمق، وردّاً للشرق، وطرذاً للتضوّر والقلق، قال ابن القيم رحمه الله: «وهذا محض القياس، ومقتضى قواعد الشّرع»^(٤).

الفرع الثالث: ثمرة هذا البيان.

كلّ هذه آفاقٌ للاجتهاد في الفهم والتطبيق، والنّص ثابتٌ صحيحٌ معروفٌ متقرّر، وربّما كان صريحاً؛ بلّه قطعياً في النّطق بالحكم الشّرعي؛ كما رأيتّه عند الصّحابة ﷺ أكثر من مرّة، والحقيقة أنّ ما ذكر ليس إلاّ قطرة من ينبوع، وقلامه من أصبوع؛ بالنّسبة لما هو مسطرّ في كتب الفقه والأصول من مجالات واجتهادات وشواهد وتطبيقات؛ ممّا هو قبل وما هو بعد، وما هو أعمّ وما أخصّ.

وإذاً يمكننا أن نخلص بمنتهى اليسر والسّهولة إلى القول:

١. إنّ مقالات الأئمّة الأعلام في إطلاق القول بأنّخذ النّص الشّرعي مذهباً، والدّعوة الحثيثة للعصّ عليه وإطراح ما خالفه؛ كقول الإمام الشّافعي رحمه الله: (إذا صحّ الحديث فهو مذهبي)^(٥)؛ لا تحتمل في الفهم إلاّ التقيّد بما سبق بيانه، وانظر إن شئت قول العلامة ابن عاشور رحمه الله- في معرض حديثه عن أدلّة الشريعة اللفظية وعدم استغنائها عن معرفة المقاصد: «وظهر بطلان ما روي عن الشّافعي من أنّه قال: (إذا صحّ الحديث عن رسول الله ﷺ فهو مذهبي)؛ إذ

(١) إعلام الموقعين: ١٤/٣.

(٢) المناهج الأصولية: ص ٤٨٨.

(٣) وإن كان فيه خلاف بين الأصوليين، انظر: أصول السرخسي: ١٨٠/٢، إحكام الأمدي: ٣٣٢/٣، الإبهاج: ٧٤/٣، وغيرها.

(٤) إعلام الموقعين: ١٧/٣.

(٥) انظر: المجموع، للنووي: ١٣٨/١.

مثل هذا لا يصدر عن عالم مجتهد، وشواهد أقوال الشافعي في مذهبه تقتضي بأن هذا الكلام مكذوب أو محرّف عليه؛ إلا أن يكون أراد من الصّحة تمام الدّلالة بما شرحناه، وسَلِمَ من المعارضة بما حدّرنا منه^(١).

٢. إنّ عبارات الأصوليين والفقهاء في معرض الردود والمناقشات والترجيحات والتضعيفات لاجتهادات المخالفين؛ كقولهم: (وهو خلاف النص)، (وهو مصادم للنص)، (وهو في مقابلة النص)؛ لا يُراد من كثير منها ما تمّ بيانه من مفهوم دقيق ومضبوط لقاعدة (لا اجتهاد مع النص)، ولك أن تعتبرها نوعاً من استحكام الوثوق في الرّأي المختار، وضرباً من استعارة المفهوم السّلبى لردّ القطعيّات، واستعماله في محلّ الحوار؛ إمعاناً في التّفنيد، ومبالغةً في التّقويض.

وها أنذا أفّ ختاماً على نماذج من ذلك؛ بعضها مشمولٌ فعلاً بحكم القاعدة، وبعضها غير مشمول.

المطلب الخامس: مناقشة بعض الخلافات الفقهية على ضوء ما تقرّر.

الفرع الأوّل: خلافات مصادمة للتّصوص.

يجد الباحث في آراء الفقهاء عُسرًا بالغاً -والحمد لله- في العثور على أمثلة صالحة تماماً للاستشهاد؛ ممّا يدلّ على تبصّر نافذ بمقتضيات القاعدة ومدلولاتها، ويتأكد عندئذ سبب اعتبارها إحدى أهمّ القواعد التي تمنع الخلاف وترفعه، وحتى إن سلم لها مثلاً ما؛ فسببه في الغالب فلتان مورد النص، أو عدم بلوغه وما في معنى ذلك، ومن أمثلتها ما يأتي:

القول بأنّ النّوم مهمّا ثقل؛ لا ينقض الوضوء ما لم يُحدث^(٢)، والقول بأنّ الواجب في التيمّم مسح اليدين إلى المنكبين^(٣)، والقول بأنّ الجمعة والظّهر تسقطان معاً بصلاة العيد^(٤)، وقول بعض التّابعين بوجوب قيام اللّيل ولو بقدر حلب الشّاة^(٥)، والقول: إنّ من علم بجنابته في ليلة الصّيام، ولم يغتسل حتى أصبح؛ فهو مفطر^(٦)، وقول أبي يوسف -رحمه الله-: إنّ صلاة الخوف خاصّة بالنبي ﷺ، ولا تُشرع لغيره بعد وفاته^(٧)، وقول محمّد بن الحسن -رحمه الله-: ليس في مال الصّغير من المسلمين صدقة الفطر^(٨)، وقول داود -رحمه الله-: ليس في قيمة عروض التّجارة زكاة^(٩)، والقول بعدم

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور: ص ٢٠٤.

(٢) زوي عن أبي موسى الأشعري ﷺ وسعيد بن المسيّب، قال ابن عبد البر -رحمه الله-: [وهو] قول شاذ أيضاً، والنّاس على خلافه، التمهيد: ٢٤٧/١٨.

(٣) قال ابن رشد: (وهو شاذٌّ زوي عن الزّهرري، ومحمّد بن مسلمة)، بداية المجتهد: ص ١٠٥.

(٤) انظر: التمهيد: ٢٧٧/١٠ وما بعدها.

(٥) انظر: التمهيد: ١٢٤-١٢٥، عمدة القاري: ١٨٩/٧.

(٦) انظر: المغني: ٣٦/٣.

(٧) انظر: نفس المرجع: ١٣٠/٢.

(٨) انظر: نفس المرجع: ٣٥١/٢.

(٩) انظر: نفس المرجع: ٣٣٥/٢.

جواز النَّظَرِ إِلَى الْمَخْطُوبَةِ مطلقاً قبل العقد^(١)، وقول داوود -رحمه الله- بجواز النَّظَرِ إِلَى جَسَدِ الْمَخْطُوبَةِ كُلِّهِ^(٢)، وقول الشَّيْخَةِ الْإِمَامِيَّةِ بِجَوَازِ نِكَاحِ الْمُتَعَةِ^(٣)، وإنكار الرَّافِضَةِ جَوَازِ الْمَسْحِ عَلَى الْخَفَيْنِ^(٤)، وقول الحسن البصري -رحمه الله-: لا يجب الإحْدَادُ عَلَى الْمَتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجَهَا^(٥)، وقول من قال: إِنَّ دِيَةَ الْمَرْأَةِ تَسَاوِي دِيَةَ الرَّجُلِ^(٦)، وقول عثمان البتي: إِنْ الرَّجُلُ لَا يُقْتَلُ بِالْمَرْأَةِ؛ إِلَّا إِذَا دَفَعَ أَوْلِيَاؤُهَا نِصْفَ الدِّيَةِ^(٧)، والقول بأن الشَّاةُ الْمُذَكَّاةُ بِغَيْرِ إِذْنِ صَاحِبِهَا لَا يَحِلُّ أَكْلُهَا^(٨).

وكُلُّهَا أَقْوَالٌ مُعْرَقَةٌ فِي الشُّذُوزِ؛ مَصَادِمَةٌ لِمَنْطُوقَاتِ نِصُوصِ حَاسِمَةٍ فِي شَأْنِ كُلِّ مِنْهَا؛ وَهِيَ مَعْرُوفَةٌ لِمَنْ شَدَا فِي الْفِقْهِ أَدْنَى شَدُو؛ وَلَوْ لَا مَحَاذِرَةُ التَّطْوِيلِ لَذَكَرْتَهَا.

كما يجد النَّاطِرُ فِي الدَّعَوَاتِ الْبَاطِنِيَّةِ الْمُتَجَدِّدَةِ فِي حُلَلِ تَحْرِيرِيَّةٍ مُتَغَرَّبَةٍ، وَالمُتَلَبِّسَةِ بِظَاهِرِ مِنَ الدَّرَاسَاتِ الشَّرْعِيَّةِ؛ هَدْمًا صَارِحًا لِقَطْعِيَّاتِ النَّصُوصِ، وَحَيْدًا عَظِيمًا عَنِ مُقَرَّرَاتِ الشَّرْعِ، وَتَطْوِيلًا بَعِيدًا عَنِ مَقْتَضِيَّاتِ الْأَصُولِ، وَتَلْيِيسًا ظَاهِرَهُ الْعَقْلَانِيَّةِ الْوَاقِعِيَّةِ، وَبَاطِنَهُ الْإِنْهَازِيَّةِ الْحَضَارِيَّةِ، وَالْإِنْسِلَاحِيَّةِ مِنْ مَوَارِيثِ الْأُمَّةِ الْاجْتِهَادِيَّةِ وَمِنْ مَخْلَفَاتِ الْعِلْمِيَّةِ، وَالسَّجَالِ مَعَ هَؤُلَاءِ؛ لَيْسَ كَالسَّجَالِ بَيْنَ الْفُقَهَاءِ، وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ مُحْكَمٌ بِمَنْطِقِ آخِرٍ، وَفَلَسْفَةٌ مَغَايِرَةٌ؛ لَعَلَّ أَنْ نَذَكَرَ شَيْئًا مِنْهُ فِي مُحْتَكَمٍ قَادِمٍ؛ هُوَ أَنْسَبُ بِهِ وَضْعًا^(٩).

الفرع الثاني: خلافات غير مصادمة للنصوص القطعية.

أعني: آراءً فقهيةً مُشْنَعًا عَلَى أَصْحَابِهَا بِتَهْمَةِ مَخَالِفَةِ النَّصُوصِ الْقَاطِعَةِ؛ لَكِنَّهَا فِي حَقِيقَةِ الْأَمْرِ لَيْسَتْ مِنْ مَشْمُولَاتِ الْقَاعِدَةِ، وَأَمْثَلُهَا نَاهَزَتْ فِي الْكَثْرَةِ حَدَّ الْحَصْرِ، وَمِنْهَا: الْقَوْلُ بِعَدَمِ اشْتِرَاطِ (السَّبْعِ) فِي غَسْلِ مَا وَلَغَ فِيهِ الْكَلْبُ، وَالْقَوْلُ بِنَجَاسَةِ الْمَنِيِّ، وَبِعَدَمِ وَجُوبِ الْغُسْلِ مِنْهُ إِلَّا إِذَا خَرَجَ بِدَفْقِ وَشَهْوَةٍ، وَالْقَوْلُ بِطَهَارَةِ الْكَلْبِ وَالْخَنْزِيرِ، وَالْقَوْلُ بِوَجُوبِ مَسْحِ الْيَدَيْنِ فِي التَّيَمُّمِ إِلَى الْمَرْفِقَيْنِ، وَالْقَوْلُ بِأَنَّهُ لَا إِعَادَةَ عَلَى مَنْ صَلَّى خَلْفَ الصَّفِّ وَحَدَهُ، وَالْقَوْلُ بِعَدَمِ وَجُوبِ الطَّمَأْنِينَةِ فِي الصَّلَاةِ، وَالْقَوْلُ بِصِحَّةِ الْوَتْرِ بِرَكَعَاتٍ مُتَّصِلَةٍ بِأَقْعُودِ بَيْنَهَا، وَالْقَوْلُ بِعَدَمِ مَشْرُوعِيَّةِ سَجُودِ الشُّكْرِ، وَالْقَوْلُ

(١) انظر: شرح النووي على مسلم: ٩/ ٢١٠.

(٢) والأوزاعي -رحمه الله- يقول: (يُجْتَهَدُ وَيَنْظَرُ إِلَى مَا يَرِيدُ مِنْهَا إِلَّا الْعُورَةَ)، انظر: فتح الباري: ٩/ ١٨٢، عمدة القاري: ٢٠/ ١١٩، تحفة الأحوذى: ٤/ ١٧٦، المغني: ٧/ ٤٥٣.

(٣) ويسمونه (النكاح المنقطع)، انظر: شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، لجعفر بن الحسن الهذلي: ٢/ ٢٤٦.

(٤) انظر: شرائع الإسلام، للهذلي: ١/ ١٤.

(٥) انظر: المغني: ٨/ ١٢٤.

(٦) ويحكى عن ابن علي والأصم، انظر: المغني: ٩/ ٥٣٢.

(٧) انظر: التمهيد: ٨/ ١٦٨.

(٨) وهو قول عكرمة وإسحاق بن راهويه وداود بن علي، انظر: التمهيد: ١٦/ ١٣٠، عمدة القاري: ١٢/ ١٣٣.

(٩) يكون -بحول الله- في محتكم: العقل غير شارع، والمصلحة منضبطة، انظر: ص ١٢٣.

باعتبار الحساب في إثبات الشَّهر أو نفيه، والقول بوجوب القضاء على من أكل ناسياً، والقول بوجوب الزَّكاة في الخضروات، وبإجزاء القيمة في صدقة الفطر، والقول بركنية الوقوف يوم عرفة بعد الغروب، والقول بصحَّة تزويج المرأة نفسها، والقول بتحديد أقلِّ المهر، والقول بصحَّة بيع الثمار المتلاحقة الظهور، والقول بعدم مشروعية خيار المجلس، والقول بعدم ردِّ الصَّاع مع المُصرَّاة، والقول بجواز الرِّجوع في الهبة، والقول بعدم انتفاع المرتهن بالرَّهن، والقول بتغريب الزَّاني، والقول بقتل المسلم بالكافر.

فهذه المسائل وأشباهها الكثيرة جدًّا؛ لا تخرج عن دائرة الظَّنِّيات؛ صحيحٌ أنَّ بعضها يبدو ضعيف المنزَع، هَسَّ المأخذ والمرجع، وأنَّه إلى معاندة الأدلَّة أقرب؛ لكنَّها عند التدقيق لا تعدُّم دليلاً، ولا يَحِير أصحابها جواباً، وليس بعيداً أن يوجد فيها ما هو أولى بالاعتبار والترجيح؛ فليست هي والقطعيَّات من شاكلة واحدة، وهذا الذي يُراد التنبيه عليه في هذا المبحث^(١).



(١) على أنَّنا نفرِّق في مبحث قادم بين مراتب الظَّنِّون، وبين الخلاف القويِّ والخلاف الضَّعيف، ونذكر هنالك أنَّه لا يُغضُّ عن كلِّ خلاف لمجرَّد أنَّه خلاف، انظر: عنوان: الخلاف لا ينتصب دليلاً، والأمثلة على ذلك: ص ٢٠٦.

المبحث الثاني

مقامات الهدى النبوي ودلالاتها على الأحكام

مهَيِّدًا

رأينا في المبحث السالف وجه ارتباط الجهد البشري في الإدراك والتعقل؛ بالنصّ الشرعي باعتباره تركيبة لغوية ذات احتمالات دلالية تتسع مرّة، وتضيق أخرى، ووجدناه ارتباطاً محكوماً بمعرفة العربية وأساليب البيان، مضبوطاً بالتمكّن من طرائق الاستنباط وقواعد الاستدلال؛ كل ذلك يشمل النصّ القرآني والنبويّ على حدّ سواء.

غير أن الهدى النبوي؛ بصفته تجسيدا حياً للجانب النظري من التشريع؛ مُصَوِّراً في شخصية بشرية تُتلقَى عنها الأحكام شرحاً وبيانا وتفصيلاً؛ مُتمثِّلة في رسول الله ﷺ؛ تكتنفه عوارض جديدة في الفهم؛ لا مُتعلِّق لها بالتركيبة اللفظية ودلالاتها؛ بل بنوع الصّفة القائمة بصاحب الرّسالة ﷺ وقتما صدر عنه التصرّف.

وقد فرغ أهل الشريعة من القول بتعدّد هاتيك الصّفات، وتمايز بعضها عن بعض، وبثّوا رأيهم في الأثر البالغ الذي استتبعه ذلك التمايز، والذي يظهر بجلاء في ميادين النّقد والترجيح بين مُستنبطات الفقهاء، وانطلاقاً من ذلك؛ حاولت في هذا المبحث أن أستوضح وجه احتكام الفقهاء والأصوليين إلى تلك المقامات، وأتعرّف إلى أيّ مدى يمكن أن يُسترشد بها في استنباط الأحكام، ويُعوّل عليها في فضّ النزاعات والترجيح بين الخلافات؟.

المطلب الأوّل: أهمّية المحتكم ومظانّه وبعض القواعد ذات الصّلة به.

أمّا عن أهمّية الموضوع؛ فيقول العلامة ابن عاشور -رحمه الله-: «إنّ لرسول الله ﷺ صفاتٍ وأحوالاً تكون باعثاً على أقوال وأفعال تصدر منه؛ فبنا أن نفتح لها مشكاةً تُضيء في مشكلات كثيرة؛ لم تزل تُعنتُ الخلق، وتُشجّي الخلق»^(١)، وقال عن خطورة التغاضي عنها: «وقد يغلط بعض العلماء في بعض تصرّفاته ﷺ؛ فيعمد إلى القياس عليها قبل التثبت في سبب صدورها»^(٢).

وقال الشّيخ محمود شلتوت -رحمه الله-: «ومن المفيد جدّاً معرفة الجهة التي صدر عنها التصرّف، وكثيراً ما تخفى فيما يُنقل عنه ﷺ، ولا يُنظر فيه إلّا من جهة أنّ الرسول ﷺ فعله أو قاله أو أقرّه، ومن هنا نجد أنّ كثيراً ممّا نُقل عنه ﷺ؛ صُور بأنّه شرعٌ أو دين، وسُنّة أو مندوب، وهو لم يكن في الحقيقة صادراً على وجه التشريع أصلاً»^(٣).

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور: ص ٢١٠.

(٢) نفس المرجع: ص ٢١١.

(٣) الإسلام عقيدة وشريعة، محمود شلتوت: ص ٥٠١.

وقد حاز الإمام القرافي -رحمه الله- قصب السبق في التفريق الواضح بين بعض الصفات القائمة بالنبي ﷺ حال تصرّفه^(١)؛ فجعل من ضمن فروقه: (الفرق السادس والثلاثون بين قاعدة تصرّفه ﷺ بالقضاء، وبين قاعدة تصرّفه بالفتوى وهي التبليغ، وبين قاعدة تصرّفه بالإمامة)، وقال عن أهميّة ذلك: «ثمّ تصرّفاته ﷺ بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة»^(٢).

وهذا مبدأ لا تسع فيه المخالفة من حيث الجملة؛ كما قال الشيخ شلتوت -رحمه الله-: «ومن هذا نرى أنّ كلّ الفقهاء مجمعون على تقرير مبدأ التفرقة بين الجهتين -يقصد التشريع وعدم التشريع- في مصدر التصرف، وأنّه معترف به عندهم»^(٣).

مع ذلك ما أسرع ما يخفى غوره، ويُنسى دوره، وما أكثر ما يُستعفى بظاهر الأثر؛ عن إمعان الفكر وتقليب النظر؛ فلزم أن يُتعهّد بالإذكاء لئلاّ يجمد، وبالتحريك لئلاّ يجمد، كما أنّ الأصوليين تطرّقوا في مباحث (السنة) إلى موضوع وثيق الصلة بما نحن بصددده، وهو أفعال النبي ﷺ ودلالاتها على الأحكام؛ غير أنّ التعبير بمصطلح (الهدى) أعمّ من التعبير بمصطلح (الأفعال)، من جهة اشتغال (الهدى) على الأقوال والأفعال والتقريرات.

ويُعتبر هذا المحتكم وليد طائفة من قواعد الأصول المتعلقة بهدي النبي ﷺ مثل قولهم:

مداومته ﷺ دليل على الأفضلية، مداومته ﷺ قد تدلّ على الوجوب، عدم فعله ﷺ دليل على عدم الوجوب، من أفعاله ﷺ ما يدلّ على الجواز، من أفعاله ﷺ ما ليس بسنة، النبي ﷺ قد يفعل المباح كما قد يتركه، من ترك النبي ﷺ ما لا يدلّ على الكراهة، قد يترك النبي ﷺ المباح تقدراً، قد يترك النبي ﷺ الفعل مخافة المشقة على أمته^(٤).

ومثل ما ذكره الإمام القرافي -رحمه الله-، أعني قوله: «قاعدة تصرّفه ﷺ بالقضاء»، و«قاعدة تصرّفه بالفتوى»، و«قاعدة تصرّفه بالإمامة»^(٥).

وغيرها مما هو في معناها، وحائث حول حماها؛ موفور مشهور؛ فناسب أن تُجمع معانيها في محتكم واحد؛ يُبين عن دلالات التصرف النبوي على الأحكام.

(١) كما قال العلامة ابن عاشور -رحمه الله-: «وأول من اهتدى إلى النظر في هذا التمييز والتعيين، العلامة شهاب الدّين أحمد بن إدريس القرافي في كتابه أنوار البروق في أنواء الفروق»، مقاصد الشريعة الإسلامية: ص ٢٠٧.

(٢) الفروق، للقرافي: ١/ ٢٠٥-٢٠٦.

(٣) الإسلام عقيدة وشريعة: ص ٥٠٣.

(٤) ذكر هذه القواعد وغيرها، الدكتور الجليلاني المريني في رسالته: القواعد الأصولية وتطبيقاتها الفقهية عند ابن قدامة في كتابه المغني.

(٥) الفروق، للقرافي: ١/ ٢٠٥-٢٠٦.

المطلب الثاني: ضبط المصطلحات.

الفرع الأول: تعريف الهدى النبوي.

المقصود بـ(الهدى النبوي) مدلول كلمة (السنة)؛ على أن نأخذ من معناها قدر التداخل الحاصل بين إطلاق الأصوليين، وهو قولهم في تعريفها: (ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير) ^(١)، وإطلاق المحدثين، وهو قولهم: (ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو صفة أو سيرة) ^(٢)؛ أعني ما يمكن أن يُعرّف بأنه: ما أضيف إلى النبي ﷺ من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ أو حالٍ بعد البعثة.

فيخرج ما دخل عند المحدثين ممّا نُقل من سيرته قبل البعثة، ويدخل ما خرج عند الأصوليين ممّا لا علاقة له بالتشريع؛ لأنهم إنَّما يبحثون في السنة باعتبارها حُجَّةً ودليلاً؛ كما قال ابن أمير الحاج -رحمه الله- في حاشيته على التحرير؛ مستدركاً على تعريف ابن الهمام -رحمه الله- للسنة بأنها (قوله -عليه السلام- وفعله وتقريره): «مما ليس من الأمور الطبيعية، وكأنَّه لم يذكره -يقصد ابن الهمام- للعلم به» ^(٣)، أمّا إيراد جوانب الهدى التشريعي وغير التشريعي في هذا المحتكم؛ فمقصودٌ بالبحث أصالةً؛ إذ الهدف أساساً حصول التفريق بينهما.

الفرع الثاني: تعريف المقامات.

أمّا (المقامات) المضافة إلى كلمة (الهدى)؛ فيمكن تعريفها بأنها:

الأحوال الحافّة بالتصرّف النبوي قولاً وفعلاً؛ حُفوفاً مؤثراً في طبيعة الحكم المستفاد؛ من جهة كونه تشريعاً أو غير تشريع؛ فإن كان تشريعاً؛ فمن جهة تعيين مرتبة الطلب من حيث الإلزام وعدم الإلزام. يأتي بُعيد حين توضيح معالم هذا التعريف -بحول الله-.

المطلب الثالث: تأصيل المحتكم.

الفرع الأول: مقتضى الهيئة البشرية للنبي ﷺ.

قال الله ﷻ: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ ^(١)، وقال أيضاً: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾ ^(٢).

(١) انظر: البحر المحيط: ٦/٥-٦، إرشاد الفحول: ١/٥٣، الإبهاج: ٢/٢٦٣، شرح الكوكب المنير: ص ٢١٠-٢١١، الموافقات: ٣/٤، التحرير بحاشية التقرير والتحرير: ٢/٢٢٣.

(٢) انظر: توجيه النظر إلى أصول الأثر: ١/١.

(٣) التقرير والتحرير: ٢/٢٢٣.

(٤) سورة فصلت: ٦.

(٥) سورة الإسراء: ٩٣.

تقرّر هاتان الآيتان وغيرهما؛ أنّ تحمّل الإنسان أعباء الرّسالة الإلهية لا يقتضي انخلاعه من لبوس البشرية؛ بل من تمام المِنَّة، وكمال الحكمة؛ أن لا يكون المرسل إلّا من جنس المرسل إليهم؛ كما قال تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كُنَّا فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةً يَمْسُوكُمْ مُظْمِئِينَ لَزَلْنَا عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا زُجُولًا﴾^(١)، وقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ﴾^(٢)؛ فبذلك يتمكّنون من فهم الخطاب الموجه إليهم، ويتسنّى لهم الاتّباع والاقتداء على أكمل وجه، وتنقطع معاذيرهم في ترك الطّاعة والاستجابة؛ فضلاً عن حكمته تعالى في تسيير الكون وفق ناموس ثابت لا يخلُ ولا يعتلُّ إلّا من باب الاستثناء؛ كما قال العلامة ابن عاشور -رحمه الله-: «وإنّما أبقى الله الرّسل على الحالة المعتادة للبشر فيما يرجع إلى أسباب الحياة المادية؛ إذ لا حكمة في تغيير حالهم عن ذلك، وإنّما يُغيّر الله حياتهم النفسية؛ لأنّ في تغييرها إعداد نفوسهم لتلقّي الفيوضات الإلهية، والله تعالى حافظٌ على نواميس نظام الخلائق والعوالم؛ لأنّه ما خلقها عبثاً؛ فهو لا يغيّرها إلّا بمقدار ما تتعلّق به إرادته من تأييد الرّسل بالمعجزات ونحو ذلك»^(٣).

والهيئة البشرية ذات عوارض ولوازم لا فكاك منها؛ بعضها متعلّق بالخليفة الجسدية؛ كالحاجة إلى الطعام والمشرب والملبس والمرقد والمنكح والمأوى والمشفى، وما يتبع ذلك من ميول وخصائص ورغبات، وبعضها ذو صلة بالخليفة النفسية وما يعرض لها من الحُبّ والبغض والفرح والحزن والرّضا والسُّخْط والإعجاب والإنكار إلى هَلْمَجَرّاً، وبعضها يرجع إلى التّأثر بالبيئة والعوائد والأعراف والموروثات الاجتماعية، ولا يكاد يُشبه بشرٌ بشراً في كلّ هذا؛ فعلم أنّ النبي ﷺ يصدر في تصرّفاته عن جميع ذلك، ولا مكذّبة! فقد تأكّد ذلك بالنّقل الصّريح الذي لا شوب فيه في غير ما موضع، منها أنّه ﷺ سها في الصّلاة؛ فقال: (إنّما أنا بشر مثلكم؛ أنسى كما تنسون؛ فإذا نسيت فذكروني)^(٤)، وسمع جلبة خصام ببابه؛ فقال: (إنّما أنا بشر، وإنّكم تحتصمون إليّ، ولعلّ بعضكم أن يكون ألحن بحجّته من بعض، وأقضي له على نحوٍ ممّا أسمع؛ فمن قضيت له من حقّ أخيه شيئاً فلا يأخذ؛ فإنّما أقطع له قطعة من النّار)^(٥)، وظنّ التّأبير لا يغني شيئاً؛ فتركه النّاس فنقصت غلّتهم؛ فقال: (إنّما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي؛ فإنّما أنا بشر)^(٦)، وأغضبه رجلان فسبّهما؛ فراجعته عائشة -رضي الله عنها-؛ فقال: (أوما علمت ما شارطت عليه ربّي؟ قلت: اللّهم إنّما أنا بشر؛ فأبيّ المسلمين لعنته أو سببته؛ فاجعله له زكاةً وأجرًا)^(٧)، وفيما يأتي من مقامات هديه ﷺ بيانٌ يكفي ويشفي -بحول الله-.

(١) سورة الإسراء: ٩٥.

(٢) سورة الأنعام: ٩.

(٣) التحرير والتنوير: ١/ ٢٩٥٥.

(٤) البخاري، أبواب القبلة (١٠)، باب التوجّه نحو القبلة حيث كان (٤)، رقم: ٣٩٢، ١/ ١٥٦.

(٥) البخاري، كتاب المظالم (٥١)، باب إثم من خصم في باطل وهو يعلمه (١٧)، رقم: ٢٣٢٦، ٢/ ٨٦٧.

(٦) مسلم، كتاب الفضائل (٤٣)، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً، دون ما ذكره ﷺ من معاش الدّنيا على سبيل الرّأي (٣٨)، رقم: ٢٣٦٢، ٤/ ١٨٣٥.

(٧) سبق تحريجه: ص ٣٦، هامش (٤).

الفرع الثاني: مقتضى المَهَمَّات الموكلة إلى النبي ﷺ.

فضلاً عن كون النبي ﷺ رسولاً مكلِّفاً أساساً بمهمة البلاغ؛ فهو حاكم الدولة الأعلى، ومُفتيها الرسمي، وقاضي قضاة الأول، وقائد أركانها العام؛ كما أنه خيرٌ مستشار، ومُصلِحٌ مُستَزار، ومرشدٌ مُستَخار، وهو في ذلك إمّا معصوم بالوحي بداءةً قبل أن يتصرّف، وإمّا مجتهدٌ مُعوَّلٌ على ذخائر العبر والتجارب^(١)، وحينها يُصيب كالبشر ويخطئ^(٢)، ولا يبعد أن يكون في النَّاس من هو أحذق منه، وأدرى بشأن من الشُّؤون^(٣)، ولا يسكت الوحي -على أيِّ حال- عن إسعافه وتصويبه حيث لزم الأمر، وكلّ تصرّف باعتبار موقع من تلكم المواقع؛ تختلف دلائله ومقتضياته -لا شك- عنه في الموقع الآخر؛ كما سيأتي تفصيله -بحول الله-.

الفرع الثالث: إدراك الصَّحابة ﷺ لاختلاف مقامات الهدي النبوي.

أدرك الصَّحابة ﷺ أنّ النبي ﷺ يصدر في تصرُّفاته عن أكثر من مقام، وفرَّقوا بين الدلالات المترتبة على الخطاب النبوي باختلاف تلكم المقامات، ودلّت على ذلك شواهد كثيرة؛ أقتصر منها على مثالين هما:

الأول: قصّة (بريرة) زوجة (مغيث) العبد؛ حينما أعتقها أهلها؛ فطلّقت نفسها من زوجها، وكان مُتيمماً بحبّها؛ يبكي عليها في سبكك المدينة؛ حتّى أشفق عليه رسول الله ﷺ؛ فقال للعبّاس ﷺ: (يا عبّاس؛ ألا تعجب من حُبِّ مغيث بريرة، ومن بغض بريرة مغيثاً؟!)، وقال ﷺ لبريرة: (لو راجعتني)، قالت: يا رسول الله؛ تأمرني؟ قال: (إنما أنا أشفع)، قالت: لا حاجة لي فيه^(٤).

فميّزت -رضي الله عنها- بين ما يصدر عنه ﷺ على جهة الأمر والإلزام، وبين ما هو من قبيل النصّح والإرشاد، ولم يُشرِّبها رسول الله ﷺ ولا الصَّحابة ﷺ.

(١) اجتهاد النبي ﷺ ثلاثة أقسام: بياني، وقياسي، وتفويضي، **أما البياني:** فالملقود به أن يجتهد في تفسير القرآن ببيان مجملاته، وتخصيص عموماته، وتقييد مطلقاته، وشرح غوامضه... إلخ؛ اعتماداً على نفاذ بصيرته، وأتقّاد قريحته، ومعرفته بلغة العرب، وهو جائز عند أكثر الأصوليين، **وأما القياسي:** فإن يلحق ما لم يُنصّ عليه بما نُصّ تشريكاً في العلل، ورجّح الآمدي وغيره جوازه ووقوعه أيضاً، **وأما التفويضي:** فإن يُفوّض إليه الحكم في أمر دون نصّ ولا قياس، أيضاً أجازته كثير من الأصوليين، واختلفوا في وقوعه، انظر هذا التقسيم في: أفعال الرسول ﷺ ودلالاتها على الأحكام، لمحمّد سليمان الأشقر: ١/ ١١٨ وما بعدها، وانظر خلافاً الأصوليين في ذلك في: إحكام الآمدي: ٤/ ١٧٢ وما بعدها، المعتمد: ٢/ ٢٤٠ وما بعدها، المستصفي: ٢٤٦ وما بعدها.

(٢) والقائلون بجواز اجتهاد النبي ﷺ اختلفوا في جواز وقوع الخطأ عليه، ورجّح الآمدي وكثير من أهل العلم جواز وقوعه بشرط أن لا يُقرّ عليه، انظر: إحكام الآمدي: ٤/ ٢٢١.

(٣) كما في منزله يوم بدر في مكان أشار الحُباب بن المنذر ﷺ بأصلح منه؛ فأخذ ﷺ بإشارته، وكما في حادثة تأبير النَّخل، وستأتيان.

(٤) البخاري، كتاب الطلاق (٧١)، باب شفاعة النبي ﷺ على زوج بريرة (١٥)، رقم: ٤٩٧٩، ٥/ ٢٠٢٣.

الثاني: في شأن نزول النبي ﷺ في حجة الوداع بالمحصب، وهو خيف بني كنانة؛ حيث صلى فيه الظهر والعصر والمغرب والعشاء، ثم هجع هجعة، ثم انصرف بمن معه إلى مكة لطواف الوداع؛ فظن عبد الله بن عمر ﷺ أنه سنة، وكان عبد الله بن عباس وعائشة ﷺ يقولان: (ليس التحصيب بشيء؛ إنما هو منزل نزله رسول الله ﷺ)^(١)، فدل على فقهما للفرق بين الفعل التشريعي والفعل غير التشريعي، ونظائر هذا كثيرة ستأتي - بحول الله -.

المطلب الرابع: تحرير المفاهيم.

قسّم أهل الشريعة هدي النبي ﷺ إلى: ما قصد منه التشريع، وما لم يقصد منه التشريع؛ كما قال العلامة الدهلوي - رحمه الله -: «اعلم أن ما روي عن النبي ﷺ ودون في كتب الحديث على قسمين: أولاً: ما سبيله تبليغ الرسالة... ثانياً: ما ليس من تبليغ الرسالة»^(٢)، وعنون الشيخ محمود شلتوت - رحمه الله - هذه المسألة بقوله: «السنة تشريع وغير تشريع»^(٣). وحمل بعض الكاتبين على تقسيم السنة إلى تشريع وغير تشريع؛ حملة عارمة لا تستحق عند التروّي كلّ تلك الجلبية^(٤)، والتأظر فيما كتبه يخلص إلى القطع بعدم توارد الخلاف على محل واحد، وهو ما يلزم التنبيه عليه تفادياً لسوء الفهم، وتلافياً لضیعة الفائدة، والإشكال يرتفع ببيان معنى التشريع النبوي^(٥)، وهو الآتي:

الفرع الأول: المقصود بالتشريع النبوي.

يقصد بالتشريع النبوي: ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير؛ مما أفاد طلب الفعل أو الترك؛ سواءً على جهة الإلزام أم عدم الإلزام.

أما ما دلّ على مجرد الإباحة؛ فاصطُح على تسميته (هدياً غير تشريعي).

وهنا تنبيهان في غاية الأهمية؛ ترتفع بهما الحيرة واللبس عمّن أنكر القسمة من أساسها:

١/ بعض العلماء وضع لنفسه اصطلاحاً خاصاً؛ قصر عليه مدلول (التشريع)، وهو: ما دلّ على الوجوب والحُرمة دون غيرهما من الأحكام؛ كما فعل العلامة ابن عاشور - رحمه الله - حيث قال: «أردت من التشريع ما يؤذن به ظاهر الفعل

(١) البخاري، كتاب الحج (٣٢)، باب المحصب (١٤٦)، رقم: ١٦٨٨، ٢/٦٢٦.

(٢) حجة الله البالغة، للدهلوي: ٢٤٠-٢٤١.

(٣) الإسلام عقيدة وشريعة: ص ٤٩٩.

(٤) انظر مثلاً: بحث الدكتور فتحي عبد الكريم: السنة تشريع لازم ودائم.

(٥) ولا يعتمد في هذا البحث على تقسيم السنة إلى تشريعية، وغير تشريعية؛ بناءً على مصدرية الوحي في الأولى، ومصدرية الاجتهاد في الثانية، لأن سكوت الوحي عن اجتهاد النبي ﷺ هو ضربٌ من الإقرار؛ يُسمّيه الحنفية (الوحي الباطن)، انظر: أصول البزدوي: ١/٢٣٠، أصول السرخسي: ٢/٩٠، فلا يستقيم أن يتخذ الوحي معياراً للتقسيم.

النَّبوي أو القول من وجوب أو تحريم؛ مع أن المقصود غير ذلك الحكم، وإلا فإنَّ الهدى والإرشاد يدلان على مشروعية ما»^(١).

ويُفهم منه أن إخراجَه لدلالة التصرف النبوي على النَّدب أو الكراهة من مُسمَّى التشريع؛ ليس غفلةً منه عن معنى التشريع الذي يشملها جميعاً؛ بل هو محض صناعة وترتيب، وأحسب أن هذا العذر يسع كثيراً ممن صنعوا هذا الصنيع، ولا وجه عندئذٍ لحَرَم القِسمة من أساسها خوفاً من إفصائها إلى ردِّ المندوبات والمكروهات بدعوى (عدم التشريع)؛ لأنَّ أحدًا لم يقل بذلك.

٢/ يقوم تقسيم السُّنة إلى تشريعية وغير تشريعية على اعتبار دلالة التصرف النبوي على الإباحة غير داخلية في مُسمَّى (التشريع)، وهو محض اصطلاح أيضاً، وقد جَهد بعضهم في إعطاء ذلك بُعداً جدلياً مُتعلّقاً بخلاف الأصوليين في مسألة (شرعية المباح)^(٢)؛ فخاض عراكاً في غير مُعترك، وجاهد في غير عدوٍّ؛ مستقوياً بظهور قول الجمهور على رأي المعتزلة؛ مستندلاً على شرعية السُّنة جميعاً بشرعية المباح؛ متوصّلاً - كما ظنَّ - إلى نقض القِسمة المعتمدة^(٣).

ولا أظنَّ أصحاب القِسمة قصدوا نفي شرعية المباح^(٤)، ولا أخالهم خَطرت لهم بذلك خَطرة؛ إذ لا مَطْمَع لمثل ما فعلوه؛ إلا أن تُحمَل تصرُّفات النَّبي ﷺ على محلها التكليفي؛ الإلزامي أو غير الإلزامي؛ الخاصَّ ببعض المكلفين أو العامِّ لجميعهم، أو على مُجرَّد الدَّلالة على الإباحة من غير طلب للتأسي؛ حرصاً منهم على عدم الخلط بين أحكام الشريعة؛ مع غَض النظر عن سلامة ما ضربوه من أمثلة في ذلك؛ فالشأن أن لا يُعترض المثال.

وإليك فيما يأتي مساوقة لهذه القِسمة الحسنة؛ بيان مقامات كُلِّ قسم منها على عَجَل:

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية: ص ٢١٦، هامش (٢)، وقال أيضاً في ديباجة الكتاب: «فمصطلحي إذا أطلقت لفظ (التشريع) أي أريد به ما هو قانون للأمة، ولا أريد به مطلق الشيء المشروع؛ فالمندوب والمكروه ليسا بمُرادين لي»، نفس المرجع: ص ١٧٥.

(٢) أعني: ذهب المعتزلة إلى نفي شرعية المباح، وخلاف الجمهور لهم في ذلك، ولا يبعد أن يتمخض النظر فيها على عدم التوارد على ذات المحل؛ فالمعتزلة حيث نفوا شرعية المباح؛ قصدوا بالإباحة: انتفاء الحرج عن الفعل أو الترك، وهو ثابت قبل ورود الشرع، وهذا ما لا ينكره الجمهور، والجمهور لما أثبتوا شرعية المباح عَنَوْا به: خطاب الشارع بالتخيير، وهو ما لم تف المعتزلة شرعيته؛ إلا من جهة اعتباره تقريراً لأصل عدم التكليف، وليس إحداثاً جديداً لحكم الإباحة، انظر المسألة في: إحكام الأمدي: ١/١٦٨، المستصفي: ١/٦٠.

(٣) أعني ما جاء في بحث: السُّنة تشريع لازم ودائم: ص ٤٩-٥٢.

(٤) وهذا العلامة ابن عاشور -رحمه الله- يُسمي الإباحة تشريعاً في سياق مختلف؛ مع اصطلاحه على حصر التشريع في الواجب والحرام؛ فيقول: «إذا فمراجعة عوائد الأمم المختلفة هو خلاف الأصل في التشريع الإلزامي، وإنما يسعه تشريع الإباحة»، مقاصد ابن عاشور: ص ٣٢٢؛ فدَلَّ أنه لا تناقض بين الإطلاقين، وأنه محض اصطلاح.

الفرع الثاني: مقامات الهدى التشريعي.

أولاً: التشريع العام^(١).

ويُقصد به: ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير؛ بصفته رسولاً مبلّغاً؛ متوجّهاً بطلب الفعل أو الترك إلى عامّة المكلفين إلى يوم القيامة.

وهذا أغلب أحواله ﷺ؛ لأنه بُعث لأجل ذلك أساساً^(٢)؛ كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾^(٣)، ويشمل ما

يأتي:

١. التصرف الإلزامي^(٤).

كقوله ﷺ: (أتق الله حيثما كنت)^(٥)، وقوله: (لا تحسّسوا، ولا تجسّسوا، ولا تناجشوا، ولا تدابروا)^(٦)، وكيبانه صفة الصلاة؛ مع الحضّ على اتّباعه في ذلك بقوله: (صَلُّوا كما رأيتموني أُصلي)^(٧)، وكنزعه فرُوج الحرير الذي أهدي إليه نزاعاً شديداً كالكاره له؛ بعدما لبسه وصلّى فيه مع قوله: (لا ينبغي هذا للمتقين)^(٨)، ورأى في الطواف بالكعبة رجلاً يقود آخر بخزامة في أنفه؛ فقطعها^(٩).

٢. التصرف غير الإلزامي^(١٠).

أي ما كان من قبيل الحثّ على الفضائل والمندوبات ومكارم الأخلاق، والإرشاد إلى طرق الخير؛ من غير عزم، ويمكن أن يُعدّ في ذلك ما يلي: (١١)

(١) انظر تقسيم التشريع إلى عامّ وخاصّ عند الشيخ شلتوت -رحمه الله-، الإسلام عقيدة وشريعة: ص ٥٠٠ وما تلاها.

(٢) انظر: فروق القرافي: ١/٢٠٦، مقاصد ابن عاشور: ص ٢١٢.

(٣) سورة آل عمران: ١٤٤.

(٤) انظر ما دلّ على الوجوب والحُرمة من أفعال النبي ﷺ في: أفعال الرسول ﷺ، لمحمد الأشقر: ١/٣٧٥، ٣٨٦.

(٥) الترمذي، وقال: (حسن صحيح)، كتاب البرّ والصّلة عن رسول الله ﷺ (٢٨)، باب ما جاء في معايشة الناس (٥٥)، رقم: ١٩٨٧، ٤/٣٥٥.

(٦) البخاري، كتاب الأدب (٨١)، باب ما يُنهى عن التحاسد والتدابير (٥٧)، رقم: ٥٧١٧، ٥/٢٢٥٣.

(٧) البخاري، كتاب الأذان (١٤)، باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة والإقامة، وكذلك بعرفة وجمع، وقول المؤذّن الصّلاة في الرّحال في اللّيلة الباردة أو المطيرة (١٨)، رقم: ٦٠٥، ١/٢٢٦.

(٨) البخاري، أبواب الصّلاة في الثياب (٩)، باب من صلّى في فرّوج حرير ثمّ نزع (١٥)، رقم: ٣٦٨، ١/١٤٧.

(٩) البخاري، كتاب الأيمان والتّدور (٨٦)، باب النّدْر فيما لا يملك وفي معصية (٣٠)، رقم: ٦٣٢٥، ٦/٢٤٦٥.

(١٠) اعتبر العلامة ابن عاشور -رحمه الله- هذا القسم خارجاً عن مُسمّى التشريع متابعاً منه لاصطلاحه في ذلك، كما سبق التنبيه عليه، انظر: ص ٩٤-٩٥.

(١١) انظر: مقاصد ابن عاشور: ص ٢١٦ وما بعدها.

أ- التصرف الإرشادي.

وهو ما كان من باب التوجيه والإرشاد، ومثاله: قوله ﷺ في شأن العبيد: (إخوانكم خولكم؛ جعلهم الله تحت أيديكم؛ فمن كان أخوه تحت يده؛ فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم؛ فإن كلفتموهم فأعينوهم)^(١)، فهو مما لا يُفيد الإلزام، قال أبو عمر -رحمه الله- في التمهيد: «المعروف أن العبد لا يساوي سيده في مطعم ولا ملبس، وحسبه أن يكسوه ويطعمه ما يُعرف لمثله من المطعم والملبس، قالوا: وقوله: (أطعموهم مما تأكلون، واكسوهم مما تلبسون) هو أمر معناه التَّدبُّب»^(٢).

ب- التصرف الإشاري.

أي ما كان سبيله الإشارة على المستشير، ومثاله: ما جاء في شأن فاطمة بنت قيس -رضي الله عنها- لما خطبها معاوية بن أبي سفيان وأبو جهم؛ فذكرت ذلك للنبي ﷺ؛ فقال لها رسول ﷺ: (أما أبو جهم؛ فلا يرضع عصاه عن عاتقه، وأما معاوية فصُعْلوك لا مال له؛ إنكحي أسامة بن زيد؛ فكرهته، ثم قال: إنكحي أسامة؛ فنكحته؛ فجعل الله فيه خيراً واغتبطت)^(٣)، قال العلامة ابن عاشور -رحمه الله-: «فهو لا يدل على أنه لا يجوز للمرأة أن تتزوج برجل فقير، ولكنها استشارت رسول الله ﷺ؛ فأشار عليها بما هو أصلح»^(٤).

ج- التصرف التكميلي.

أي ما كان القصد منه حمل النفوس على الأكمل، ومثاله نبيه ﷺ عن بُسِّ الْمُعْصِفِرِ^(٥)، قال العلامة ابن عاشور -رحمه الله-: «لأجل تنزيه أصحابه عن التظاهر بمظاهر البذخ والفخفة للترفة وللتزين بالألوان الغريبة، وهي الحمرة، وبذلك تندفع الحيرة في وجه النهي عن كثير مما ذكر في هذا الحديث؛ مما لم يهتد إليه الخائضون في شرحه»^(٦).

د- التصرف التأديبي.

أي ما كان من قبيل المبالغة في التهديد والتوبيخ، ومثاله ما جاء في الصحيحين من قول النبي ﷺ: (والذي نفسي بيده؛ لقد هممت أن أمر بحطب فيحطب، ثم أمر بالصلاة فيؤذن لها، ثم أمر رجلاً فيؤم الناس، ثم أختلف إلى رجال

(١) البخاري، كتاب العتق (٥٤)، باب قول النبي ﷺ: (العبيد إخوانكم فأطعموهم مما تأكلون) (١٥)، رقم: ٢٤٠٧، ٢/٨٩٩.

(٢) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لابن عبد البر: ٢٤/٢٨٧.

(٣) مسلم، كتاب الطلاق (١٨)، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها (٦)، رقم: ١٤٨٠، ٢/١١١٤.

(٤) مقاصد ابن عاشور: ص ٢٢٠-٢٢١.

(٥) مسلم، كتاب اللباس والزينة (٣٧)، باب النهي عن لبس الرجل الثوب المعصفر (٤)، رقم: ٢٠٧٨، ٣/١٦٤٨.

(٦) مقاصد ابن عاشور: ص ٢٢٢.

فأحرق عليهم بيوتهم، والذي نفسي بيده لو يعلم أحدهم أنه يجد عظماً سميناً أو مرماتين حستين لشهد العشاء^(١)، قال العلامة ابن عاشور -رحمه الله-: «فلا يُشتبه أن رسول الله ﷺ ما كان ليُحرق بيوت المسلمين لأجل شهود صلاة العشاء في الجماعة، ولكن كلامٌ سيق مساق التهويل في التأديب، أو أن الله أطلعه على أن أولئك من المنافقين وأذن له إتلافهم إن شاء»^(٢).

والعلامة ابن عاشور -رحمه الله- ذكر مقامات أخرى، كالنصيحة، وتعليم الحقائق العالية، والمصالحة بين الناس، وتدخّل من بعض الوجوه فيما سبق، أو فيما سيأتي.

ثانياً: التشريع الخاص.

والمقصود به: ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير؛ بصفته إماماً أو قاضياً أو مفتياً؛ مما ليس تكليفاً عاماً لجميع الأمة، وتصرفاته ﷺ التي من هذا القبيل هي:^(٣)

١. التصرف القيادي.

وهو ما تصرفه النبي ﷺ بصفته أميراً وحاكماً للدولة؛ فلا يتصرفه المكلف إلا بصفته إماماً، أو بإذن من الإمام، ومثاله: قوله ﷺ: (من قتل قتيلاً فله سلبه)^(٤)، فقد سئل الإمام مالك -رحمه الله- عمّن قتل قتيلاً من العدو، أيكون له سلبه بغير إذن الإمام؟ قال: «لا يكون ذلك لأحد بغير إذن الإمام، ولا يكون ذلك من الإمام إلا على وجه الاجتهاد، ولم يبلغني أن رسول الله ﷺ قال: (من قتل قتيلاً فله سلبه)؛ إلا يوم حنين»^(٥).

٢. التصرف القضائي.

أي ما تصرفه النبي ﷺ بصفته قاضياً، ولا يؤخذ مأخذ التشريع العام؛ بل هو مما يتجدد فيه الحكم بتجدد الخصومة وملاساتها، ولا يفصل فيه إلا القاضي، ومن ذلك قضاؤه ﷺ في خصومة الزبير ورجل من الأنصار؛ كما يروي البخاري عن عبد الله بن الزبير: أن رجلاً من الأنصار خاصم الزبير عند النبي ﷺ في شراج الحرّة التي يسقون بها النخل؛ فقال الأنصاري: سرح الماء يمرّ؛ فأبى عليه؛ فاخصمها عند النبي ﷺ؛ فقال رسول الله ﷺ للزبير: (استق يا زبير، ثم أرسل الماء إلى

(١) البخاري، كتاب الجماعة والإمامة (١٥)، باب وجوب صلاة الجماعة (١)، رقم: ٦١٨، ٢٣١/١.

(٢) مقاصد ابن عاشور: ص ٢٢٥.

(٣) انظر: فروع القراني: ١/٢٠٦-٢٠٩، مقاصد ابن عاشور: ص ٢١٢-٢١٦.

(٤) البخاري، كتاب الخمس (٦١)، باب من لم يُحمّس الأسلاب، ومن قتل قتيلاً فله سلبه من غير أن يُحمّس، وحكم الإمام فيه (١٨)، رقم: ٢٩٧٣،

١١٤٤/٣.

(٥) الموطأ: ٢/٤٥٥.

جارك)؛ فغضب الأنصاري؛ فقال: أن كان ابن عمّتك؟ فتلوّن وجه رسول الله ﷺ ثم قال: (اسق يا زبير، ثم احبس الماء؛ حتى يرجع إلى الجدر)^(١).

٣. التصرف الإفتائي.

ووجه عدم اعتبار الفتوى تشريعاً عاماً بإطلاق؛ أنّها تتغير بتغير الظروف والملابسات، والنوازل أبداً مفتقرة إلى تحقيق المناط كما علم، ومن ذلك نبيه ﷺ عن الانتباز في الدّباء والحتتم والمزفت والنّقى^(٢)؛ فهو محمول على سرعة اختصار هذه الأنبيذة في بلاد الحجاز؛ لشدة حرارتها، ولا مناط للنّهي في البلاد الباردة؛ فلا يكون الحكم واحداً؛ قال العلامة ابن عاشور -رحمه الله-: «ولو قال بعض أهل العلم بذلك؛ لعرض الشريعة للاستخفاف»^(٣).

الفرع الثالث: مقامات الهدى غير التشريعي: وأهمها ما يأتي:^(٤)

. التصرف الجبلي.

وهو ما صدر عنه ﷺ بمقتضى الجبلة، أي ما فطره الله عليه من خلقة وطبيعة بشرية، ومن ذلك: ما أثر عنه ﷺ أنّه كان إذا سُر استنار وجهه كأنه قطعة قمر^(٥)، وكان أشدّ حياءً من العذراء في خدرها، وإذا كره شيئاً عُرف في وجهه^(٦)، وكان يحبّ الحلواء والعسل^(٧)، والدّبّاء^(٨)، وكان أحبّ الطّعام إليه الثريد من الخبز، والثريد من الحيس^(٩)، وكان يأكل بثلاث أصابع، ويلقّ يده قبل أن يمسحها^(١٠)، وكان يستحسن الخضاب بالحناء^(١١)، وكان يعاف أكل الضبّ^(١٢)، وكان

(١) البخاري، كتاب الصّلىح (٥٧)، باب إذا أشار الإمام بالصّلىح فأبى، حكم عليه بالحكم البيّن (١٢)، رقم: ٢٥٦١، ٢/٩٦٤.

(٢) البخاري، كتاب الأشربة (٧٧)، باب ترخيص النبي ﷺ في الأوعية والظروف بعد النّهي (٧)، رقم: ٥٢٧٢، ٥٢٧٣، ٥٢٧٤، ٥/٢١٢٤.

(٣) مقاصد ابن عاشور: ص ٢١٥.

(٤) انظر: أفعال الرسول ﷺ: ١/٢١٩ وما بعدها، الإسلام عقيدة وشريعة: ص ٤٩٩ وما بعدها.

(٥) البخاري، كتاب المناقب (٦٥)، باب صفة النبي ﷺ (٢٠)، رقم: ٣٣٦٣، ٣/١٣٠٥.

(٦) البخاري، كتاب المناقب (٦٥)، باب صفة النبي ﷺ (٢٠)، رقم: ٣٣٦٩، ٣/١٣٠٦.

(٧) البخاري، كتاب الأطعمة (٧٣)، باب الحلواء والعسل (٣١)، رقم: ٥١١٥، ٥/٢٠٧١.

(٨) البخاري، كتاب الأطعمة (٧٣)، باب الدّبّاء (٣٢)، رقم: ٥١١٧، ٥/٢٠٧١.

(٩) أبو داود، كتاب الأطعمة (٢١)، باب في أكل الثريد (٢٣)، رقم: ٣٧٨٣، ٢/٣٧٨، قال أبو داود: وهو ضعيف، لكن البخاري روى قوله ﷺ: (وفضل

عائشة على النّساء، كفضل الثريد على سائر الطّعام)، ويدلّ على تفضيله الثريد على سائر الأطعمة، انظر: البخاري، كتاب الأطعمة (٧٣)، باب الثريد (٢٤)، رقم:

٥١٠٢، ٥/٢٠٦٧.

(١٠) مسلم، كتاب الأشربة (٣٦)، باب استحباب لعق الأصابع والقصعة، وأكل اللّقمة السّاقطة بعد مسح ما يصيبها من أذى، وكراهة مسح اليد قبل لعقها

(١٨)، رقم: ٢٠٣٢، ٣/١٦٠٥.

(١١) أبو داود، كتاب التّرجل (٢٧)، باب في الخضاب (١٨)، رقم: ٤٢٠٥، ٢/٤٨٥، قال الألباني: (صحيح)، انظر: السّلسلة الصحيحة: رقم: ١٥٠٩،

٤/١٤٤.

(١٢) البخاري، كتاب الدّبّائح والصّيد (٧٥)، باب الضبّ، رقم: ٥٢١٧، ٥/٢١٠٥.

أحبّ نسائه إليه عائشة - رضي الله عنها -^(١)؛ بل إنّ من أفعاله ﷺ ما يُشْتَبه في أنّه فعله بقصد التعبد، وليس في الحقيقة كذلك، ومنه نزوله بالمحْصَب في حجّة الوداع^(٢)، ورفضه التنشيف بالمنديل بعد الغسل^(٣)، واستعماله آنية معينة للوضوء، وضجعتة بعد ركعتي الفجر^(٤)، وركوبه في الطّواف والسّعي والوقوف^(٥)... إلخ؛ فهذا ممّا لا تشريع فيه، ولا يُطلب فيه الاقتداء، أمّا ما لحظ فيه قصد التعبد؛ كإفطاره على رطبات وثراً، وتحويله الرّداء في الاستسقاء، وتقبيله الحجر الأسود؛ فهو للتشريع، ويُسنّ فيه الاقتداء.

٢. التصرف العادي.

وهو ما صدر عن النبي ﷺ جرياً على عادة قومه ومألوفهم، ومن ذلك: لبس المرط المرحل والمخطّط، ولبس الجُبّة والعمامة، وإطالة الشّعر، والاكتحال، واستعماله الطّيب والعطور، واستعماله القرب الجلدية في خزن الماء، وكانت العروس تُزفّ إليه في بيته لا في بيت أبيها؛ فهذه لا تشريع فيها؛ إلّا حيث يظهر وجه ارتباطها بالشّرع.

٣. التصرف الكسبي.

أي ما صدر عن النبي ﷺ تدبيراً لشأن من شؤون الدّنيا؛ بقصد تحصيل منفعة، أو دفع مضرة، في البدن أو المال، له أو لغيره، ومن ذلك:

✚ ما له صلة بالعلاج والتطبيب: ^(١) كحجامته من شقيقة كانت به ^(٢)، واشتدّ به الوجع في مرض الوفاة؛ فأهريق

(١) البخاري، باب فضل عائشة - رضي الله عنها - (٣٠)، رقم: ٣٥٥٨، ٣٥٦٣، ٣٥٦٤، ١٣٧٤/٣ وما بعدها.

(٢) سبق تحريجه: ص ٩٤، هامش (١).

(٣) البخاري، كتاب الغسل (٥)، باب من توضأ في الجنابة ثم غسل سائر جسده، ولم يُعد غسل مواضع الوضوء مرّة أخرى (١٦)، رقم: ٢٧٠، ١٠٦/١.

(٤) البخاري، أبواب التهجد (٢٥)، باب الضّجعة على الشّق الأيمن بعد ركعتي الفجر (٢٢)، رقم: ١١٠٧، ٣٨٩/١.

(٥) البخاري، كتاب الحجّ (٣٢)، باب المريض يطوف راكباً (٧٣)، رقم: ١٥٥١، ٥٨٨/٢.

(٦) قال العلامة ابن خلدون رحمه الله: «الطبّ المنقول في الشّرعيات من هذا القبيل، (يقصد: من قبيل الطبّ البدوي المحكوم بالتّجربة المحدودة)، وليس من الوحي في شيء، وإتّما هو أمرٌ كان عادياً للعرب، ووقع في ذكّر أحوال النبي ﷺ، من نوع ذكر أحواله التي هي عادة وجبلة، لا من جهة أنّ ذلك مشروع على ذلك النّحو من العمل؛ فإنّه ﷺ إنّما بُعث ليعلّمنا الشّرائع، ولم يُبعث لتعريف الطبّ، ولا غيره من العادات، وقد وقع له في شأن تلقيح النّخل ما وقع فقال: (أنتم أعلم بأمور دنياكم)؛ فلا ينبغي أن يُحمل شيء من الطبّ الذي وقع في الأحاديث الصحيحة المنقولة على أنّه مشروع؛ فليس هناك ما يدلّ عليه؛ اللهمّ إلّا إذا استعمل على جهة التبرّك وصدق العقد الإياني فيكون له أثر عظيم في النّفع وليس ذلك في الطبّ المزاجي، وإنّما هو من آثار الكلمة الإيانية كما وقع في مداواة المبطون بالعسل ونحوه»، المقدّمة: ١/٦٥٠.

(٧) البخاري، كتاب الطبّ (٧٩)، باب الحجم من الشقيقة والصّداع (١٥)، رقم: ٥٣٧٤، ٢١٥٦/٥.

عليه من سبع قرب لم تُحلل أَوْ كَيْتُهُنَّ^(١)، ولَمَّا جُرِحَ بِأَحَدٍ أُصِقَ عَلَى جِرْحِهِ رَمَادٌ حَصِيرٌ لِيَرْقَأَ الدَّمَّ^(٢)، وقدم عليه العُرْنِيُّونَ يشكون الجوى؛ فأمرهم أن يشربوا من ألبان الإبل وأبوالها^(٣)، ورفض أدوية معينة كالللود^(٤).

✚ وما له صلة بالزراعة والصناعة والتجارة، وما اتَّخذه في الحروب من تدابير التخطيط والإعداد؛ كاستعماله السيوف والرِّماح والحراب والسَّهام والمجانيق، وحفر الخنادق، واتَّخذه الأعلام والرَّيات، وكذلك تدابير السَّياسة والإدارة المدنية؛ كاتَّخذه الوُلاة والكُتَّاب والحُرَّاس والرُّسل والسُّفراء، واتَّخذه خاتماً من فضة منقوشاً عليه (محمَّد رسول الله) يجتم به كتبه إلى الملوك^(٥)، وما إلى ذلك.

فليس شيءٌ من هذا من باب التشريع، وجائزٌ أن يعتقد النبي ﷺ أو يظنَّ حصول مصلحة من بعض هذه التصرفات؛ فيقع الأمر بخلاف ما اعتقد؛ كما صرح بذلك القاضي عياض -رحمه الله-^(٦)، ورجَّحه الشيخ أبو زهرة -رحمه الله-^(٧)، وإن كان المحدثون لا يميلون إلى هذا كثيراً، كما يظهر فيما ذكره من عناوين لأبواب السَّمَرِيَّات في هذا الصِّدد، ويعتضد الرأى المختار بحجاج قوية منها:

حادثة التأبير: وهي عند مسلم بروايات عدَّة، منها: عن موسى بن طلحة عن أبيه، قال: مررت مع رسول الله ﷺ يقوم على رؤوس النخل فقال ما يصنع هؤلاء؟ فقالوا: يُلقَّحونه؛ يجعلون الذكر في الأنثى فيتلقَّح؛ فقال رسول الله ﷺ: (ما أظنَّ يُعني ذلك شيئاً)، قال: فأخبروا بذلك؛ فتركوه؛ فأخبر رسول الله ﷺ بذلك فقال: (إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه؛ فإنِّي إنَّما ظننت ظناً؛ فلا تؤاخذوني بالظنِّ، ولكن إذا حدَّثتكم عن الله شيئاً؛ فخذوا به؛ فإنِّي لن أكذب على الله ﷻ)، وفي الرواية الأخرى قال: (ما لِنُخْلِكم؟)، قالوا: قلت: كذا وكذا، قال: (أنتم أعلم بأمر دنياكم)^(٨).

منزله يوم بدر: كما يرويه ابن هشام في سيرته؛ قال: حدَّثت عن رجالٍ من بني سلمة؛ أمَّهم ذكروا أنَّ الحُباب بن المنذر بن الجموح قال: يا رسول الله؛ أرايت هذا المنزل؟ أمَّنزلٌ أنزلكه الله؛ ليس لنا أن نتقدِّمه، ولا نتأخَّره، أم هو الرأى والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأى والحرب والمكيدة؛ فقال: يا رسول الله؛ فإنَّ هذا ليس لك بمنزل؛ فانهض

(١) البخاري، كتاب المغازي (٦٧)، باب مرض النبي ﷺ ووفاته (٧٨)، رقم: ٤١٧٨، ٤/١٦١٤.

(٢) البخاري، كتاب الجهاد والسير (٦٠)، باب لبس البيضة (٨٤)، رقم: ٢٧٥٤، ٣/١٠٦٦.

(٣) البخاري، كتاب الوضوء (٤)، باب أبوال الإبل والدَّواب والغنم ومرايضها (٦٦)، رقم: ٢٣١، ١/٩٢.

(٤) البخاري، كتاب الطب (٧٩)، باب الللود (٢١)، رقم: ٥٣٨٢، ٥/٢١٥٩.

(٥) البخاري، كتاب اللباس (٨٠)، باب اتَّخَذَ الخاتم ليختم به الشيء، أو ليكتب به إلى أهل الكتاب وغيرهم (٥٠)، رقم: ٥٥٣٧، ٥/٢٢٠٥.

(٦) الشُّفا بتعريف حقوق المصطفى، للقاضي عياض: ١٧٨/٢.

(٧) تاريخ المذاهب الإسلامية، لأبي زهرة: ص ١٠.

(٨) مسلم، كتاب الفضائل (٤٣)، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً، دون ما ذكره ﷺ من معاش الدنيا على سبيل الرأى (٣٨)، رقم: ٢٣٦١،

١٨٣٦-١٨٣٤/٤، ٢٣٦٣، ٢٣٦٢.

بالناس حتى تأتي أدنى ماء من القوم؛ فنزله، ثم نُغور ما سواه من القلوب، ثم نبني عليه حوضاً؛ فتملؤه ماءً، ثم نقاتل القوم؛ فنشرب ولا يشربون؛ فقال رسول الله ﷺ: (لقد أشرت بالرأي)^(١)، ودلالاتها على المراد في غاية الوضوح كما ترى.

٤. التصرف الخصوصي^(١).

والمقصود ما صدر منه ﷺ مما اختص حكمه به دون سائر أمته؛ سواء كان واجباً، أو حراماً، أو مباحاً، فمن الواجبات: التهجد بالليل، وتخييره نساءه^(٢)، ومن المحرمات: أن تؤخذ منه الزكاة أو من آل بيته، وأن يتبدل بأزواجه أزواجاً أحر، ومن الجائزات: الوصال في الصيام، والجمع بين أكثر من أربع نسوة، وحقه في خمس الفية، وخمس خمس الغنيمة^(٣)، إلى غير ذلك مما لا شرع للأمة في الاقتداء به^(٤).

بقي أن يُشار إلى مسألة التأسي بالنبي ﷺ فيما علم صدور منه على جهة الجبلة، أو العادة، أو الكسب؛ مما قطع بأنه لم يُقصد منه التعبد والتشريع؛ هل يُندب، أو لا يُندب؟ ومثار البحث تدقيقاً؛ ليس في إباحة الفعل؛ بل في استحباب التأسي على أن لا يكون بنية التعبد، أما كون الفعل مباحاً؛ فلدلالة التصرف النبوي على ذلك؛ فضلاً عن أصل الإباحة^(٥)، وأما اشتراط عدم التعبد؛ فلائنه ﷺ لم يفعله على جهة التعبد، وقاعدة ذلك التوقيف كما يُعلم، وإهمالها مزلقة من مزلق الابتداع^(٦)، وأشهر ما يُنقل في التأسي بتصرفات النبي ﷺ الجبلية والعبادية والكسبية؛ متابعات عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، ومن ذلك أنه جرَّ خطام ناقته حتى أبركها في الموضع الذي بركت فيه ناقه رسول الله ﷺ، وسار بناقته في جانب الطريق الذي

(١) السيرة النبوية، لابن هشام: ١٦٧/٣.

(٢) ومثله اختصاص بعض الصحابة ﷺ ببعض الأحكام دون غيرهم، كشهادة خزيمة، ورضاع سالم، وخصوصيات أزواج النبي ﷺ.

(٣) المقصود أمر الله له أن يُخبر نساءه بين زينة الحياة وترف العيش، وبين البقاء معه والرضا بما يليق بمقام النبوة من الانصراف عن ملذات الدنيا، وذلك في قوله ﷺ: «يا أيها النبي قل لأزواجك إن كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين أمتعن وأسرحن سراحاً جميلاً، وإن كنتن تردن الله ورسوله والدار الآخرة فإن الله أعد للمحسنات منكن أجراً عظيماً»، الأحزاب: ٢٨-٢٩، انظر تفسيرها في التحرير والتنوير: ١/٣٣٤٤ وما بعدها.

(٤) انظر: إحكام الأمدي: ١/٢٢٨.

(٥) نفس المرجع.

(٦) نفس المرجع.

(٧) قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «وأما ما فعله بحكم الأتفاق، ولم يقصده، مثل أن ينزل بمكان ويُصلي فيه لكونه نزله لا قصداً لتخصيصه بالصلاة والنزول فيه؛ فإذا قصدنا تخصيص ذلك المكان بالصلاة فيه أو النزول لم نكن مُتَّبِعِينَ؛ بل هذا من البدع التي كان ينهى عنها عمر بن الخطاب كما ثبت بالإسناد الصحيح من حديث شعبة عن سليمان التيمي عن المعروف بن سويد قال: كان عمر بن الخطاب في سفر فصلّى الغداة، ثم أتى على مكان؛ فجعل الناس يأتونه فيقولون: صلى فيه النبي؛ فقال عمر: إنا هلك أهل الكتاب، أنهم اتَّبَعُوا آثار أنبيائهم، فاتَّخَذُوا كُنَائِسَ وَيَبِيعًا؛ فمن عرضت له الصلاة فليُصَلِّ، وإلا فليُصَلِّ»، مجموع الفتاوى: ١/٢٧٠-٢٧١.

سارت فيه ناقة رسول الله ﷺ وقال: (لعلَّ خُفًّا يقع على خُفِّ)، ونزل تحت شجرة نزل تحتها رسول الله ﷺ، وقضى حاجته في موضع قضى فيه رسول الله ﷺ حاجته... إلخ^(١).

وللأصوليين في الحكم على ذلك مذاهب^(٢)؛ أكثرها قبولا وانتشاراً قولهم: إنه لا أسوة في تلك التصرفات، ولا تُستحبُّ فيها المتابعة^(٣)، قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «ومن هذا وضع ابن عمر يده على مقعد النبي ﷺ، وتعريف ابن عباس بالبصرة، وعمرو بن حُرَيْث بالكوفة؛ فإنَّ هذا لمَّا لم يكن ممَّا يفعله سائر الصحابة، ولم يكن النبي شرعه لأُمَّته؛ لم يمكن أن يُقال هذا سنةٌ مُستحبة، بل غايته أن يُقال: هذا ممَّا ساع فيه اجتهاد الصحابة، أو ممَّا لا يُنكر على فاعله؛ لأنَّه ممَّا يسوغ فيه الاجتهاد؛ لا لأنَّه سنةٌ مُستحبةٌ سنَّها النبي لأُمَّته... ولا يقول عالم بالسنة: إنَّ هذه سنةٌ مشروعة للمسلمين»^(٤)، وعليه: فإنَّ أفعال ابن عمر وبعض الصحابة ﷺ؛ تُحمل على فرط المحبة والشغف، وشدة التعلُّق بآثار النبي ﷺ؛ كما قال الدكتور محمد الأشقر -وفته الله-: «فهي مسألة شخصية صرفة؛ كما يصنع المُحبُّ المُتَمِّم بآثار حبيبه؛ إذ يحتفظ بصورته، أو بقطعة من ثيابه، أو يذهب إلى المكان الذي قابله فيه إلى غير ذلك»^(٥).

المطلب الخامس: مناقشة بعض الخلافات الفقهية على ضوء ما تقرّر.

أقتصر على مثال واحد هو: خلاف الفقهاء في مشروعية جلسة الاستراحة في الصلاة.

سبب الخلاف هو تفاوتهم في تحديد نوع الجهة التي صدر عنها التصرف النبوي؛ هل هي الجبلّة، أو التشريع؟^(٦)

(١) واستجمر بما كان يستجمر به رسول الله ﷺ، وصلى محلولاً أزراره وقال: (رأيت رسول الله ﷺ يفعل ذلك)، وكان يتحرى أن يصلّي في الحرمين في الموضع الذي صلى فيه رسول الله ﷺ، وأن يقف في الموضع الذي وقف فيه من عرفة... انظر هذه الآثار في: صحيح البخاري، أبواب المساجد (١١)، باب المساجد التي على طرق المدينة والمواضع التي صلى فيها النبي ﷺ (٥٥)، رقم: ٤٦٩، ٤٧٠، ١٨٣/١، الترغيب والترهيب، للمنذري: ٤٢/١ وما بعدها، طبقات ابن سعد: ١٤١/٤ وما بعدها.

(٢) وهي: وجوب التأسي، وهو بعيد جداً، مندوبية التأسي، إباحية الفعل، انظر: إحكام الأمدي: ٢٢٦/١.

(٣) قال الأمدي -رحمه الله-: «غير أن القول بالوجوب والتدب فيه (أي فيما لم يظهر فيه قصد القرية)؛ أبعد ممَّا ظهر فيه قصد القرية، والوقف والإباحة أقرب»، المرجع السابق.

(٤) مجموع الفتاوى: ٢٨١-٢٨٢.

(٥) أفعال الرسول ﷺ: ٢٣١/١.

(٦) استحبها الشافعي وبعض أهل الحديث، وخالفه أبو حنيفة ومالك والثوري وإسحاق، ورؤي ذلك عن ابن مسعود وابن عمر وابن عباس وعمر وعليّ وأبي الزناد والنخعي، وعن أحمد روايتين في ذلك، ورجح الخلال أنه رجع إلى القول باستحبابها، انظر: المجموع، للنووي: ٤٢١/٣ وما بعدها، التمهيد: ١٩/٢٥٤ وما بعدها، فتح الباري: ٣٠٢/٢ وما بعدها، عمدة القاري: ٢٠١/٥ وما بعدها.

والأقرب في نظر الباحث؛ أنّها جلسة صدر فيها النبي ﷺ عن سائق الطّبع ومكنون الجبلة، ويعد أن تُعتبر قربة، أو تُتخذ نسيكة شرعية، والقرائن الدالة على ذلك هي: (١)

١. أكثر من وصفوا صلاة النبي ﷺ من الصحابة لم يذكروا فعله ﷺ لهذه الجلسة؛ كما قال الإمام أحمد -رحمه الله-: «وترك الجلوس عليه أكثر الأحاديث» (٢)؛ فلم يروها إلا مالك بن الحويرث (٣)، وأبو حميد الساعدي (٤)، أما مالك (٥) فبدوي لم تزد ملازمته للنبي ﷺ على عشرين يوماً (٦)، وأما أبو حميد (٧)؛ فبعض روايات حديثه؛ ذكر فيها القعود (٨)، وبعضها لم يذكر فيه (٩)، قال الإمام الطحاوي -رحمه الله- بعدما ذكر اختلاف الروايتين عن أبي حميد: «احتمل أن يكون ما فعله رسول الله ﷺ في الحديث الأول لعلّة كانت به؛ فقعد من أجلها؛ لا لأن ذلك من سنة الصلاة؛ كما قد كان ابن عمر (١٠) يترّبّع بالصلاة؛ فلما سُئل عن ذلك قال: إن رجلي لا تحملاني؛ فكذاك يحتمل أن يكون ما فعل رسول الله ﷺ من ذلك القعود كان لعلّة أصابته؛ حتى لا يضاد ذلك ما روي عنه في الحديث الآخر، ولا يُخالفه، وهذا أولى بنا من حمل ما روي عنه على التضاد والتنافي» (١١)، وفي هذا دلالة على أنه ﷺ تركها أكثر ممّا فعلها بأضعاف؛ ممّا يُقوّي احتمال صدورها عن باعث الكبر؛ كما قال ابن القيم -رحمه الله-: «ولو كان هديه ﷺ فعلها دائماً؛ لذكرها كل من وصف صلاته ﷺ، ومجرد فعله ﷺ لها لا يدلّ على أنّها من سنن الصلاة؛ إلا إذا علم أنه فعلها على أنّها سنة يُقتدى بها فيها» (١٢)، وقد ذكر العلامة ابن عاشور أنّ من القرائن الدالة على التشريع: اهتمام النبي ﷺ بإبلاغ الأمر إلى العامة، والحرص على العمل به، وإبرازه في صورة القضايا الكلية (١٣)؛ فإن لم يكن شيء من ذلك؛ فالغالب أنّ الأمر لم يصدر على جهة التشريع، وما أوضح ذلك في شأن هذه الجلسة.

(١) انظر: شرح معاني الآثار: ٤/ ٣٥٤ وما بعدها، عمدة القاري: ٥/ ٢٠١ وما بعدها، إحكام الأحكام، لابن دقيق العيد: ١/ ٢٤٨ وما بعدها، زاد المعاد: ١/ ٢٣٢، المغني: ١/ ٦٠٢.

(٢) انظر: المغني: ١/ ٦٠٢.

(٣) البخاري، كتاب صفة الصلاة (١٦)، باب من استوى قاعداً في الأرض إذا قام من الركعة (٥٩)، رقم: ٧٩٠، ١/ ٢٨٣.

(٤) البخاري، كتاب الأذان (١٤)، باب من قال: ليؤذن في السفر مؤذّن واحد (١٧)، رقم: ٦٠٢، ١/ ٢٢٦.

(٥) وهي رواية أبي داود، كتاب الصلاة (٢)، باب افتتاح الصلاة (١٧)، رقم: ٧٣٠، ١/ ٢٥٢، والترمذي، وقال: (حديث حسن صحيح)، أبواب الصلاة، باب (٢٢٧)، رقم: ٣٠٤، ٢/ ١٠٥.

(٦) وهي رواية البخاري، كتاب صفة الصلاة (١٦)، باب سنة الجلوس في التشهد (٦١)، رقم: ٧٩٤، ١/ ٢٨٤.

(٧) شرح معاني الآثار: ٤/ ٣٥٤، وقال ابن قدامة -رحمه الله-: «وقيل: إن كان المصلّي ضعيفاً جلس للاستراحة لحاجته إلى الجلوس، وإن كان قوياً لم يجلس لغناه عنه، وحمل جلوس النبي ﷺ على أنه كان في آخر عمره عند كبره وضعفه، وهذا فيه جمع بين الأخبار وتوسط بين القولين»، المغني: ١/ ٦٠٢.

(٨) زاد المعاد: ١/ ٢٣٢.

(٩) مقاصد الشريعة، لابن عاشور: ص ٢٢٨.

٢. ويزداد هذا الاحتمال قوة بقوله ﷺ: (إني قد بدت؛ فلا تبادروني بالقيام في الصلاة والركوع والسجود)^(١).

٣. كما يعتضد بهدي الخلفاء الأربعة، واستقرار العمل عند أهل المدينة على ترك هذا الجلوس، وهم أحفظ الناس للسنة، وأعرفهم بعبادة النبي ﷺ، وقد صلى فيهم عشر سنين، وما روي عن أكثرهم إلا ترك الجلوس، قال النعمان بن أبي عياش: «أدرت غير واحد من أصحاب رسول الله ﷺ لا يجلس»^(٢)، وقال الإمام الترمذي -رحمه الله- بعد روايته حديث أبي هريرة ؓ (كان النبي ﷺ ينهض في الصلاة على صدور قدميه): «حديث أبي هريرة عليه العمل عند أهل العلم؛ يختارون أن ينهض الرجل في الصلاة على صدور قدميه»^(٣)، وقال أبو الزناد: «تلك السنة»^(٤)، وقال السفاقي: «قال أبو عبد الملك: كيف ذهب هذا الذي أخذ به الشافعي على أهل المدينة والنبي يصلي بهم عشر سنين؟! وصلّى بهم أبو بكر وعمر وعثمان والصحابه والتابعون؛ فأين كان يذهب عليهم هذا المذهب؟»^(٥).

. كما أنّ عدم اختصاص هذه القعدة بذكر معين؛ دليل على عدم استحبابها؛ إذ ما من فعل من أفعال الصلاة؛ إلا وفيه ذكر مخصوص^(٦).

قال ابن دقيق العيد -رحمه الله-: «والأفعال إذا كانت للجبلّة أو ضرورة الخلقة؛ لا تدخل في أنواع القرب المطلوبة، فإن تأيد هذا التأويل بقريئة تدلّ عليه؛ مثل أن يتبين أنّ أفعاله السابقة على حالة الكبر والضعف لم يكن فيها هذه الجلسة، أو يقترب فعلها بحالة الكبر من غير أن يدلّ دليل على قصد القربة؛ فلا بأس بهذا التأويل»^(٧).



(١) الطبراني، المعجم الكبير، رقم: ١٥٧٩، ١٣٧/٢، وابن أبي شيبه، رقم: ٧١٦٠، ١١٧/٢، قال الهيثمي: (ورجاله رجال الصّحيح)، مجمع الزوائد، رقم: ٢٤١١، ٢٢٩/٢.

(٢) ابن أبي شيبه، كتاب الصلوات، باب من كان يقول: إذا رفعت رأسك من السجدة الثانية في الركعة الأولى فلا تجلس (١٧٠)، رقم: ٣٩٨٩، ٣٤٧/١، ذكره ابن حجر في التلخيص من غير تعليق، التلخيص الحبير: ٢٥٩/١.

(٣) الترمذي، رقم: ٢٨٨، ٨٠/٢، قال الزيلعي -رحمه الله-: «أخرج ابن أبي شيبه في (مصنّفه) عن عبد الله بن مسعود: أنّه كان ينهض في الصلاة على صدور قدميه ولم يجلس، وأخرج نحوه عن عليّ، وكذا عن ابن عمر، وكذا عن ابن الزبير، وكذا عن عمر، وأخرج عن الشعبي قال: كان عمر وعليّ وأصحاب رسول الله ﷺ ينهضون في الصلاة على صدور أقدامهم، وأخرج عن النعمان بن أبي عباس قال: أدرت غير واحد من أصحاب رسول الله ﷺ؛ فكان إذا رفع أحدهم رأسه من السجدة الثانية في الركعة الأولى والثالثة؛ نهض كما هو ولم يجلس، وأخرجه عبد الرزاق في (مصنّفه) عن ابن مسعود وعن ابن عباس وعن ابن عمر، وأخرجه البيهقي عن عبد الرحمن بن يزيد أنّه رأى عبد الله بن مسعود يقوم على صدور قدميه في الصلاة، ولا يجلس إذا صلى في أوّل ركعة؛ حتى يقضي السجود»، نصب الرأية: ٢٩١/١.

(٤) انظر: عمدة القاري: ٢٠١/٥ وما بعدها.

(٥) المرجع السابق.

(٦) انظر: شرح معاني الآثار: ٣٥٤/٤.

(٧) إحكام الأحكام، لابن دقيق: ٢٤٨/١.

المبحث الثالث

الأصل في الشريعة التعليل والمعقولية

ملهيئدا

شاء صاحب الشرع ﷺ أن لا يدين لشرعه إلا الأعرزة العتقاء الطلقاء المطاوع؛ فلم يربط على أحد إصرار القهر وكبل التسلط والمرغمة؛ بل قال عز من قائل: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^(١)، وقال ﷺ: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^(٢)، ومنح الخلق حرية الاعتقاد والتصرف منحًا لا مواربة فيه ولا تعمية، فقال: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^(٣)، ثم هدد في مقابل ذلك الغاوين المتكبين عن جادة الرشد؛ بالخيبة والبوار و صلاء النار؛ فقال عقب الآية الأولى: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَكِينًا وَاعْتَدْنَا لِلسَّعِيرِ﴾^(٤)، وقال عقب الآية الثانية: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾^(٥)، وعقب الثالثة: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ لَهُمُ الطَّلْعُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(٦)؛ فدلّت هذه المزوجة في الخطاب؛ أنه ﷺ بيّن الحق للناس بكل وسيلة؛ ليس بعدها إلا المكابرة والعناد؛ كما قال: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^(٧).

هذا مما يتيح لنا القطع بأن مسلك الشريعة في مخاطبة البشر مسلك حوارّي إقناعي برهانيّ تعليليّ؛ يُحدّث الناس بما يفهمون، ويُنيط الأحكام بما يعقلون، ويحاكمهم إلى ما به يؤمنون ويدعونون؛ فلا يهلك الهالك إلا عن معاكسة القناعة التي أُشربها قلبه إشراباً، وتلك هي البيّنة.

من هذا المنطلق؛ حلّق فقهاء الشريعة في هذا الأفق الدلالي الرحيب، والتحبّوا هذا السنن العجيب، وحاكم بعضهم بعضاً إلى منطق التعليل والمعقولية، وبيان ذلك ما يأتي:

(١) سورة الإنسان: ٣.

(٢) سورة الكهف: ٢٩.

(٣) سورة البقرة: ٢٥٦.

(٤) سورة الإنسان: ٤.

(٥) سورة الكهف: ٢٩.

(٦) سورة البقرة: ٢٥٧.

(٧) سورة البقرة: ٢٥٦.

المطلب الأول: إطلاقات القاعدة ومظاهرها.

قول العلماء: (الأصل في الشريعة التعليل والمعقولية) صياغة لا تختلف في مغزاها عما أجمعوا على تقريره من (أنَّ الشريعة معلّلة بمصالح العباد)^(١)، ووجه عدم الاختلاف: أنَّ الحكم على جملة الشريعة بالتعليل ورعي مصالح العباد لا يصدق إلا إذا طرد على كامل أو أغلب جزئياتها ومكوّناتها؛ فلما سلّم لهم أطراد التعليل؛ سمّوه أصلاً، وسمّوا خلافه استثناءً، وهي بهذا واحدة من أمّات^(٢) قواعد المقاصد كما ترى؛ لأنّها تُبين عن أعظم مقصود للشارع من وضع الشريعة، وهو تحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل، كما أنّ الأصوليين والفقهاء تناولوا هذا المعنى بالتقعيد، وأخضعوه لمباحثهم ومصطلحاتهم، واستعمله كلُّ فريق منهم فيما يتوافق وطبيعة الموضوعات المدروسة في تخصّصه؛ فالنظر الأصولي يعتبر في القاعدة دلالتها على كيفية من كيفيات الاستفادة من الأدلة الإجمالية، والنظر الفقهي يعتبر (التعليل) حكماً عملياً منوطاً بالمجتهد؛ سارياً على جزئيات من شتّى أبوابه الفقه^(٣).

وأما نصّهم على القاعدة فمنه ما يأتي:

قال ابن قدامة -رحمه الله-: «متى أمكن تعليل الحكم تعيّن تعليله، وكان أولى من قهر التعبد ومرارة التحكّم»^(٤)، وقال أيضاً: «علم من الصحابة اتباع العِلل وأطراح التعبد مهما أمكن»^(٥)، وقال الآمدي -رحمه الله-: «الغالب من الأحكام التعقل دون التعبد»^(٦)، وقال أيضاً: «كلُّ أصل أمكن تعليل حكمه؛ فإنّه يجب تعليله»^(٧)، وقال العزّ بن عبد السلام -رحمه الله-: «معظم الشريعة الأمر بما ظهرت لنا مصلحته، أو رجحان مصلحته، والنهي عما ظهرت لنا مفسدته، أو رجحان مفسدته»^(٨)، وقال القرافي -رحمه الله-: «كلُّ حكم شرعي أمكن تعليله؛ لا يُجعل تعبدًا؛ بل القياس فيه جار»^(٩)، وقال أيضاً: «الأحكام تتبع المصالح»^(١٠)، وقال ابن دقيق العيد -رحمه الله-: «متى دار الحكم بين كونه تعبدًا أو

(١) انظر: الموافقات: ٦/٢.

(٢) قال ابن بري: «الأصل في الأمّيات أن تكون للآدميين، وأمّات أن تكون لغير الآدميين»، انظر لسان العرب: ٢٩/١٢.

(٣) راجع إن شئت تعريف كلِّ من القاعدة الفقهية والأصولية والمقصدية: ص ٦١.

(٤) المغني: ١/٧٥٤.

(٥) روضة الناظر، لابن قدامة: ١/٣٠٥.

(٦) إحكام الأمدي: ٣/٣٠٦.

(٧) نفس المرجع: ٣/٢٢١.

(٨) القواعد الصغرى، لابن عبد السلام: ١/١٣٣.

(٩) شرح تنقيح الفصول، للقرافي: ٣٩٨.

(١٠) الفروق، للقرافي: ٣/٩٥.

معقول المعنى؛ كان حملة على كونه معقول المعنى أولى^(١)، وقال المقرئ -رحمه الله-: «الأصل في الأحكام المعقولة لا التعبد^(٢)»، وقال الشاطبي -رحمه الله-: «الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمورٌ أُخرٌ هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها^(٣)»، وقال ابن خلدون -رحمه الله-: «الأحكام الشرعية كلها؛ لا بد لها من مقاصدٍ وحكمٍ تشتمل عليها وتُشرع لأجلها^(٤)»، وانشغل الأستاذ الدريني -حفظه الله- في جميع كتاباته بتقرير هذا المعنى غاية الانشغال، وكرّره في عشرات المواضع بشتّى أساليب البيان، ومن أحسن ذلك قوله: «التحكّم، وهو عدم المعقولة الذي يستلزم مجرد التسلّط؛ منتفٍ في الشرع، ومحرم قطعاً؛ أمّا كونه منتفياً في الشرع؛ فلائنا لم نجد في الشرع حكماً واحداً في التعامل غير معقول المعنى، أو غير مفضل إلى مصلحة معقولة مقصودة هو مفسرٌ بها، ومبني على أساسها؛ إذ الأصل التعليل، وأمّا أنّه محرم شرعاً؛ فلائ التحكّم لا يعدو كونه مستشرفاً مجرد إخضاع المكلفين تحت سلطان التكليف؛ دون إمكان العثور على وجه معقول ينهض بتفسيره لنفعهم أو صالحهم، وهو ما تواترت النصوص على عكسه بالأصل العامّ المجمع عليه^(٥)»، واشتهر عند كثير من العلماء التفريق في موضوع (أصلية التعليل) بين العبادات والعادات، ومن ذلك قول الإمام الشاطبي -رحمه الله-: (الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني)^(٦).

أكتفي بهذا القدر؛ حيث إنّ عباراتهم في هذا الشأن تربو على ما تطيقه السطور في مبحثي هذا، والحاصل أنّ القاعدة بمختلف صياغاتها؛ معتبرة مقصدياً وأصولياً وفقهياً؛ اعتباراً قاطعاً لا مظنة فيه كما سندلّل.

المطلب الثاني: ضبط المصطلحات.

الفرع الأوّل: تعريف التعليل اصطلاحاً.

عرّفه الجرجاني -رحمه الله- بقوله: (التعليل: هو تقرير ثبوت المؤثّر في إثبات الأثر)^(٧)، أمّا الأصوليون؛ فلعلّهم اعتبروا مصطلح (التعليل) مستغنياً عن التعريف، بعدما انشغلوا بتعريف مصطلح (العلّة) ذاته؛ حيث لم أتفق إلاّ مع قول التفتازاني -رحمه الله-: «معنى التعليل هو بيان العلّة»^(٨)، ومع ما نقله ابن حزم -رحمه الله- عن المعلّلين في معرض ردّه

(١) إحكام الأحكام، لابن دقيق: ٧٤/١.

(٢) قواعد المقرئ: ٢٩٦/١.

(٣) الموافقات: ٣٨٥/٢.

(٤) المقدّمة، لابن خلدون: ص ٢٣٩.

(٥) دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر: ٢٩/١.

(٦) الموافقات: ٣٠٠/٢، وفي هذا التفريق شيء من التعليق يأتيك بعد حين -بحول الله-، انظر: ص ١١٧-١١٩.

(٧) التعريفات: ٨٧/١.

(٨) التلويح على التوضيح: ١٨٦/١.

عليهم؛ حيث قال: «قالوا: معنى التعليل هو إجراء صفة الأصل في فروعه»^(١)، وفي المحدثين عرفه الشيخ محمد شلبي بقوله: «ومرادنا به هنا: بيان العلل، وكيفية استخراجها»^(٢)، وعرفه الأستاذ الدريني - حفظه الله - بقوله: «التعليل: بيان العلة التي بُني عليها حكم النص، وهي مظنة الحكمة وضابطها»^(٣).

والباحث يُلاحظ أنّ (التعليل) يمكن أن يُعرّف باعتبارين هما:

١. باعتباره فعلاً ربّانياً: وفي هذا يمكنك أن تقول: التعليل هو تفضّل^(٤) الباري ﷻ بوضع الشريعة على النحو الذي يحقق مصالح العباد في الدنيا والآخرة، وإنّاطة جُلِّ أحكامها بما يعقلونه من العِلل والمعاني.

٢. باعتباره فعل المجتهد: ويمكنك أن تقول فيه: هو استكشافٌ عقليّ^(٥) للمعنى الذي شرع الحكم لأجله؛ تمهيداً لتعميمه على معائر ذلك المعنى؛ فيما لم يُنصّ عليه من الوقائع^(٦).

والتعليل المقصود هنا؛ أعمّ من أن يُقصر على القياس المبني على دَرْكِ العِلَّةِ بمعنى (الوصف الظاهر المنضبط) ثمّ تعديتها؛ بل يشمل أساليب الإلحاق بكلّ ما يُقطع أو يُظنُّ أنّه الحكمة أو المصلحة من شرع الحكم^(٧)؛ حيث إنّ واقع اجتهاد الصّحابة والتابعين والأئمّة قبل عصور الجدل والتعقيد؛ شاهدٌ لا مرية فيه على وقوع التعليل بالحكمة^(٨)، وبناء الأحكام على المصلحة^(٩).

المطلب الثالث: تأصيل المحتكم.

الفرع الأوّل: الأدلّة على أصلية التعليل.

يستدلّ العلماء في تقرير القاعدة - محلّ الدّراسة - بأقوى أنواع الأدلّة وهي: الاستقراء والإجماع.

(١) إحكام ابن حزم: ٥٧٦/٨.

(٢) تعليل الأحكام: ص ١٢.

(٣) الفقه المقارن مع المذاهب: ص ٤٨، هامش (١).

(٤) وقيد (التفضّل) يُحترز به عن قول المعتزلة بوجوب تعليل أفعال الباري ﷻ، كما سيأتي.

(٥) والمقصود هنا تدقيقاً: ما لم يُنصّ على علته من الأحكام، ووجه كونه عقلياً أنّ التركيبة اللغوية لا تتناول علة الحكم بصريح عبارتها ولا بظاهره؛ لكنّه ممّا يُدرکه المجتهد بمسالك التعليل العقلية، كالإيحاء، والمناسبة، والسّبر والتقسيم، والطرد، والدوران، والشّبه... إلخ.

(٦) انظر في هذا المعنى: الفقه المقارن مع المذاهب: ص ٤٨.

(٧) انظر: تعليل الأحكام: ص ١٢، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للرّيسوني: ص ٨-١٢.

(٨) والتعليل بالحكمة الظاهرة المنضبطة؛ هو الرّاجح المختار؛ كما ذكر غير واحد من الأصوليين والباحثين، انظر: تعليل الأحكام: ص ١٤٠ وما بعدها، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، لعبد الحكيم السّعدي: ص ١١٧ وما بعدها.

(٩) ويشمل خطأً ومناهج عدّة في الاجتهاد بالرّأي القائم على أصل التعليل، مثل الاستصلاح، والاستحسان، وسدّ الذرائع، والعرف... إلخ.

أولاً: الاستقراء:

وقد احتجّ به غير واحد من الأئمة؛ على رأسهم الإمام الشاطبي -رحمه الله- حيث قال: «والمعتمد إنّما هو أنّنا استقرينا من الشريعة أنّها وضعت لمصالح العباد»^(١)، واعتبر (تعليل الشريعة) أمراً موعظاً في القطع الذي لا يقبل الجدل؛ متناهيّاً في الأطراد في جميع جزئيات الشريعة؛ حيث قال: «وإذا دلّ الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم؛ فنحن نقطع بأنّ الأمر مستمرٌّ في جميع تفاصيل الشريعة»^(٢).

ومثله في ذلك ابن القيم -رحمه الله- حيث قال: «القرآن وسنة رسول الله ﷺ مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما؛ والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام، ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنّه يزيد على ألف موضع بطرق متنوّعة»^(٣)، وترسخ ذلك عنده حتّى قال قولته الشهيرة: «إنّ الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلّها، ورحمة كلّها، ومصالح كلّها، وحكمة كلّها؛ فكلُّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرّحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى البعث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل»^(٤).

وقال العلامة ابن عاشور -رحمه الله-: «واستقراء أدلّة كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة يوجب لنا اليقين بأنّ أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للصّلاح العام للمجتمع والأفراد»^(٥).

ثانياً: الإجماع.

جزم به الأمدي -رحمه الله- حيث قال: «أئمة الفقه مجمعة على أنّ أحكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصود»^(٦)، وابن الحاجب -رحمه الله- حيث قال: «فإنّ الأحكام شرعت لمصالح العباد؛ بدليل إجماع الأئمة»^(٧)، والقرطبي -رحمه الله- حيث قال: «لا خلاف بين العقلاء أنّ شرائع الأنبياء قصد بها مصالح الخلق الدنيوية والدنيوية»^(٨).

(١) الموافقات: ٦/٢.

(٢) الموافقات: ٧/٢.

(٣) مفتاح دار السعادة: ٢٢/٢.

(٤) إعلام الموقعين: ١١/٣.

(٥) مقاصد ابن عاشور: ص ١٨٠.

(٦) إحكام الأمدي: ٢٨٩/٣.

(٧) منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، المعروف بمختصر ابن الحاجب: ص ١٨٤.

(٨) الجامع لأحكام القرآن: ٦١/٢. ومن ذلك أيضاً قول الطّوفي -رحمه الله-: «أجمع -إلا من لا يُعتدّ به من جامدي الظاهرية- على تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد»، شرح حديث (لا ضرر ولا ضرار)، ملحق بكتاب المصلحة في الشريعة الإسلامية ونجم الدّين الطّوفي، لمصطفى زيد: ص ٢٣، وقال الشّيخ شلبي: «وما كنت بحاجة إلى هذا البحث -أي بحث الخلاف في مسألة التعليل- بعدما تقدّم من عرض نصوص التعليل في القرآن والسنة، ومسلك

وربما استشكل القارئ نقل الإجماع في هذه القضية، وخلاف الجدليين فيها أشهر من أن يُتجاهل، والجواب على ذلك ذو وجهين:

أما الأول: فهو أن المقصود بالإجماع؛ إجماع الصحابة والتابعين والفقهاء قبل أن يولد المتخاصمون في التعليل^(١).
وأما الثاني: فيتقاضاني أن أُعرج -إجمالاً- على تقييم خلاف الناس في التعليل، والوقوف على حقيقته، ومفصل الإشكال فيه.

الفرع الثاني: حقيقة الخلاف في أصلية التعليل.

أولاً: خلاف الجدليين.

الحقيقة أن الخلاف في التعليل وليد مناظرات الجدليين والمتكلمين؛ خصوصاً تلك التي ثارت أغبارها بين المعتزلة والأشاعرة في مسألة تعليل أفعال الله ﷻ^(٢)؛ حيث قالت المعتزلة: إن أفعال الله معللة برعي المصالح وجوباً؛ تقدمة منهم للقول بوجوب الأصلح على الله ﷻ، وتفريعاً عن أصلهم المشهور في استقلال العقل بالحكم على الأشياء بالحسن والقبح بما يجعل الشرع تابعاً لا متبوعاً، وقالت الأشاعرة -أو بعضهم- باستحالة التعليل مطلقاً؛ كما هو واضح في كلام ابن السبكي -رحمه الله- وتعقيبه على الإمام البيضاوي -رحمه الله-^(٣)، وهو أيضاً فرعٌ مذهبهم في نفي التحسين والتقبيح العقلين، وتوسّط المتردية؛ فقالوا: إنها معللة على جهة التفضّل والإحسان، لا على جهة الوجوب.

إلى هنا؛ يبدو أن ثمت انفصاماً واضحاً بين معترك الجدليين، ومبحث الأصوليين في التعليل، وفعلاً هو انفصال تام؛ لولا أن الأصوليين المولعين بالجدل والتكلم؛ جرّوا أذيال الصّراع إلى علم أصول الفقه، وأقحموه فيه إقحاماً؛ فاختلط التعليل الجدلي الفلسفي بالتعليل الأصولي، وانسحب عليهما حكمٌ واحد بالإثبات عند من أثبت، وبالنفي عند من نفى، ووقع الأشاعرة -أو أغلبهم- فيما يُشبه التناقض؛ فنفوا تعليل الأفعال، وأثبتوا تعليل الأحكام، وراح المتأخرون يقبلون الأوجه، ويتلمسون المعاذير جمعاً وترجيحاً.

ومن جملة ما حقّقه العلماء والباحثون في سبيل إنهاء الصّراع ما يأتي:^(٤)

الصحابة والتابعين وتابعيهم فيه؛ غير متخالفين ولا متنازعين، وفيه الحجّة القاطعة على أن أحكام الله معللة بمصالح العباد، وقد وجد إجماع أو شبه إجماع على هذه الدّعي؛ قبل أن يولد المتخاصمون فيها»، تعليل الأحكام: ص ٩٦.

(١) انظر: نظرية المقاصد، للريسوني: ص ١٧٨-١٧٩.

(٢) انظر تفصيل المسألة في: تعليل الأحكام: وما بعدها، ضوابط المصلحة: ص ٨٨ وما بعدها.

(٣) انظر: الإبهاج: ١/ ١٤١.

(٤) انظر: نظرية المقاصد، للريسوني: ص ١٧١-١٧٢.

- ذهب العلامة ابن عاشور -رحمه الله- إلى اعتبار الخلاف أشبه باللفظي منه بالحقيقي؛ حيث قال: «والمسألة تختلف فيها بين المتكلمين اختلافاً يُشبه أن يكون لفظياً؛ فإن جميع المسلمين اتفقوا على أن أفعال الله تعالى ناشئة عن إرادة واختيار، وعلى وفق علمه، وأن جميعها مشتمل على حكم ومصالح، وأن تلك الحكم هي ثمرات لأفعاله تعالى ناشئة عن حصول الفعل؛ فهي لأجل حصولها عند الفعل تُثمر غايات؛ هذا كله لا خلاف فيه؛ وإنما الخلاف في أنها أتوصف بكونها أغراضاً وعللاً غائية أم لا؟»^(١).

- ومثله ما خلص إليه الشيخ البوطي -حفظه الله- من عدم توارد النزاع على ذات المحل؛ حيث قال: «قولهم في الأصول: أحكام الله مشروعة لمصالح العباد، وقولهم في علم الكلام: أفعال الله لا تعلل؛ غير واردين على مراد واحد لهم بالعلّة؛ فالعلّة التي يتحدثون عنها في علم الكلام هي العلة العقلية التي يقصدها الفلاسفة، وهي ما يوجب الشيء لذاته... ولا ريب أنه لا يصح أن ينسب هذا التعليل إلى أفعال الله تعالى بأي حال... أما مراد أهل السنة بالعلّة التي يشتونها للأحكام في بحث الأصول؛ فهو العلة الجعلية التي تبدو لنا كذلك إذا جعلها الله تعالى موجبة لحكم معين»^(٢)، وبهذا يكون خلاف المتكلمين غير مشكل ولا قادح فيما قرره العلماء من (أصلية التعليل).

ثانياً: خلاف الظاهرية.

والداهية الأخرى التي دزّت بقرنها على قولة المعلّين، وهددت استتباب مذهبهم؛ فتحزمت لتغيوير منابعه، وتشمرت لتكدير مشارعه، وأعلنت منه البراءة ومن أهله، واتخذت من هدمه ديناً لا تستنزل عنه، هي داهية ابن حزم -رحمه الله-^(٣)، وقد بلغت مبلغ قوله: «فصح أن القياس وتعليل الأحكام دين إبليس، وأنه مخالف لدين الله تعالى، نعم ولرضاه، ونحن نبرأ إلى الله تعالى من القياس في الدين، ومن إثبات علة لشيء من الشريعة»^(٤).

(١) التحرير والتنوير: ١/ ٢٢١، وهو قريب مما ذكره ابن الهمام -رحمه الله- حيث قال: «الأقرب أنه -أي الخلاف- لفظي؛ مبني على معنى الغرض»، قال الشارح (ابن أمير الحاج -رحمه الله-): «فمن سبق إليه أنه المنفعة العائدة إلى الفاعل؛ قال: لا تُعلل بالعرض، ومريد هذا بالعرض؛ لا يخالفه على نفيه عن أفعاله تعالى وأحكامه التكليفية أحد من المسلمين؛ فضلاً عن نحارير العلماء المتبحرين، ومن سبق إليه أنه الفائدة العائدة إلى العباد؛ قال: إن أفعاله وأحكامه تُعلل بها»، التحرير بحاشية التقرير والتحرير: ٣/ ١٤٣.

(٢) ضوابط المصلحة: ص ٩٦-٩٨، وقال الزركشي -رحمه الله-: «مسألة [لا بد للحكم من علة]، ونقل ابن الحاجب في الكلام على السبر والتقسيم إجماع الفقهاء على أنه لا بد للحكم من علة، واستشكل ذلك بالأصل المشهور: أن أفعال الله لا تُعلل بالعرض، قلت: ولا منافاة بينها؛ لأن الأحكام غير الأفعال»، البحر المحيط: ٧/ ١٥٦.

(٣) وقد سبقه إلى ذلك النظام، والشيعية، وبعض المعتزلة، وشيخه داوود، واستوفى الأصوليون الرد عليهم جميعاً، انظر: البرهان: ٢/ ٤٩٠ وما بعدها، المستصفي: ص ٢٨٣ وما بعدها، إحكام الأمدي: ٤/ ٩ وما بعدها، البحر المحيط: ٧/ ٢٢ وما بعدها.

(٤) إحكام ابن حزم: ٨/ ٥٧٤.

ومناقشة ابن حزم -رحمه الله- يُمكن أن تُستجمع في ثلاث نقاط هي: (١)

١. إنكار ابن حزم -رحمه الله- على أهل السُنَّة التعليل الفلسفي؛ لا قيمة له؛ لأنهم لا يقولون به أصلاً؛ بل يفرقون بين العلة العقلية، والعلّة الجعلية؛ كما مرّ في كلام الشيخ البوطي -حفظه الله- قبل قليل.

٢. من متشابه ما يستدلّ به ابن حزم -رحمه الله- على مذهبه، قوله تعالى: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾^(١)؛ مشبّهاً تعليل الأحكام بسؤال الله تعالى مسألة المعترض على حكمه، وجوابه أن يُفرّق بين سؤال الاعتراض والاستنكار والاستهزاء؛ كما في قول الكافرين: ﴿مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا﴾^(٢)، وسؤال التعلّم والتفهّم والتشوّف للمعرفة؛ كما في قول الملائكة: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾^(٣)، وقول زكريا عليه السلام: ﴿أَنِّي يَكُونُ لِي عُكْمٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ وَأَمْرَاتِي عَاقِرٌ﴾^(٤)، وسؤالات الصحابة رضي الله عنهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لأجل التعلّم أكثر من أن تُحصى، ومن ذلك سؤال أمّ المؤمنين أمّ سلمة رضي الله عنها النبي صلى الله عليه وسلم: لماذا لا تُذكر النساء في القرآن كما يُذكر الرجال؟^(٥) فأنزل الله لأجل ذلك قرآناً يُتلى؛ وهو قوله: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ...﴾^(٦)، والتعليل بحث تفهيمي تعقلي؛ لا بحث اعتراضى إنكارى.

٣. غالب ما يتكئ عليه ابن حزم -رحمه الله- في إبطال التعليل هو نزعتة الظاهرية الجامدة على ظواهر النصوص^(٧)؛ كما قال العلامة ابن عاشور -رحمه الله-: «ولذلك ترى حجاجهم وجدلهم لا يعدو الاحتجاج بألفاظ الآثار وأفعال الرّسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه»^(٨)، وهي غلطة منهجية بيّنة؛ شطّ بها وشدّ عن سواد الأمة الأعظم؛ كما قال الإمام القرافي -رحمه الله-: «والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدّين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»^(٩)، وهي موقعة

(١) انظر: نظرية المقاصد، للريسوني: ص ١٨٨-٢٠٢، وانظر مناقشة أوسع في: الاجتهاد بالرّأي في مدرسة الحجاز الفقهية، لخليفة بابكر الحسن: ص ٥٤ وما بعدها.

(٢) سورة الأنبياء: ٢٣.

(٣) سورة البقرة: ٢٦.

(٤) سورة البقرة: ٣٠.

(٥) سورة آل عمران: ٤٠.

(٦) الحاكم، وقال: (هذا حديثٌ صحيحٌ على شرط الشيخين ولم يخرجاه)، كتاب التفسير، تفسير سورة الأحزاب، رقم: ٣٥٦٠، ٤٥١/٢.

(٧) سورة الأحزاب: ٣٥.

(٨) وقد ردّ ابن القيم -رحمه الله- على نفاة القياس ردّاً مجملاً ومُفصّلاً؛ لم يسمّ فيه أحداً، وقال في طلعة ذلك: «الآن حمي الوطيس، وحميت أنوف أنصار الله ورسوله لنصر دينه وما بُعث به رسوله، وأن لحزب الله أن لا تأخذهم في الله لومة لائم»، إعلام الموقعين: ٤٢/٢.

(٩) مقاصد ابن عاشور: ص ٢٤٢.

(١٠) الفروق: ١٧٧/١.

«في ورطة التوقف عن إثبات الأحكام فيما لم يُرو فيه عن الشارع حُكْمٌ من حوادث الزمان، وهو موقف خطير يُخشى على المتردد فيه أن يكون نافياً عن شريعة الإسلام صلاحها لجميع العصور والأقطار»^(١)، وقد عُدَّ بذلك ممن لا عبرة بخلافه حيث تعلق الأمر بالقياس والتعليل^(٢)؛ كما قال إمام الحرمين -رحمه الله-: «الذي ذهب إليه أهل التحقيق أن منكري القياس لا يُعدّون من علماء الأمة، ولا من حملة الشريعة؛ فإنهم مباحثون أولاً على عنادهم فيما ثبت استفاضة وتواتراً، ومن لم يزعه التواتر، ولم يحتفل بمخالفته؛ لم يوثق بقوله ومذهبه، وأيضاً فإن معظم الشريعة صدر عن الاجتهاد، والنصوص لا تفي بالعشر من معشار الشريعة؛ فهؤلاء ملتحقون بالعوام، وكيف يُدعون مجتهدين، ولا اجتهاد عندهم؟ وإنما غاية التصرف المتردد على ظواهر الألفاظ»^(٣).

ثالثاً: ما نقله الحنفية من الخلاف في تعليل الأصول.

ما كنت محتاجاً لأعلق على ما نقلوه؛ لولا أنه موهّم بأن (أصلية التعليل) شأنٌ مختلفٌ فيه بين المذاهب، وليس محلّ إجماع كما ذكرنا، والحنفية نقلوا في ذلك مذاهبَ أربعة؛ لم ينسبوا شيئاً منها إلى قائل بعينه؛ إلا قولهم، وقولاً اشتبهوا أن يكون للإمام الشافعي -رحمه الله-.

أما ما ذكره من الأقوال؛ فهو:^(٤)

الأول: الأصل في النصوص أنها غير معلولة؛ ما لم يقدّم دليل على تعليل كل نص بعينه.

الثاني: الأصل أنها معلولة بكل وصف يمكن التعليل به؛ ما لم يقدّم دليل مانع من ذلك.

الثالث: الأصل أنها معلولة؛ إلا أنه لا بدّ من قيام الدليل على أن هذا الوصف هو العلة دون غيره من الأوصاف، وهو المنسوب إلى الشافعي وعمامة القائلين بالقياس.

الرابع: الأصل أنها معلولة، واشترطوا مع قيام الدليل على كون الوصف علة؛ أن يكون النص معللاً في الحال، وهو مذهب الحنفية.

(١) مقاصد ابن عاشور: ص ٢٤٢.

(٢) وهو ما تبناه الأستاذ الدريني -حفظه الله- حيث قال: «لأنه نابعاً بخلاف الظاهرية الذين يرفضون أصل التعليل، وبالتالي يرفضون القياس كخطة تشريعية اجتهادية، هذا فضلاً عن إنكارهم للخطط التشريعية الأخرى... واقتصرهم في الاحتجاج على ظواهر النصوص، وأفعال النبي ﷺ وأصحابه»، الفقه المقارن مع المذاهب: ص ١٤، هامش (٢)، وقال في موضع آخر: «وهو مذهب لا يُعتدّ به في هذا الصدد -يعني التعليل والقياس-؛ لأنه لا يتفق مع طبيعة التشريع من حيث هو دلالات»، المناهج الأصولية: ص ٤٧٢، هامش (٢).

(٣) البرهان: ٢/٥٣٦-٥٣٧.

(٤) انظر: أصول البزدوي: ١/١٥٣، أصول السرخسي: ٢/١٤٤، كشف الأسرار: ٣/٣٢٣-٣٢٤، التلويح على التوضيح: ٢/١٢٨-١٢٩.

وأنت ترى أنّ الأقوال الثلاثة الأخيرة ليست مختلفة في أصلية التعليل؛ بل في بعض مقيداته وشرائطه، وهو بابٌ مختلفٌ عما نحن بصدده في هذه الفرع؛ أمّا المذهب الأوّل؛ فلا فرق بينه وبين قول بشر المريسي وعثمان البتي: إنّه يشترط في المقيس عليه؛ أن يكون منصوباً على علته، أو مجمعاً عليها، وهذا مذهبٌ مردود عند الأصوليين؛ كما قال الآمدي -رحمه الله-: «إن أريد بالدليل الدال على ذلك؛ أن يكون دليلاً خاصاً بذلك الأصل من كتاب أو سنة أو إجماع؛ فهو باطل»^(١)، وقال الزركشي -رحمه الله-: «لا يشترط في الأصل أن يكون انعقد الإجماع على أنّ حكمه معلّل، أو أن تثبت علته عيناً بالنص؛ بل لو ثبت ذلك بالطرق العقلية أو الظنّية جاز القياس عليه»^(٢)، وهو محجوجٌ بإجماع الصحابة على القياس من غير اشتراط للنص على العلة في كلّ أصل؛ فقد قاسوا من غير وقوف على علك منصوبة، ومنه قياسهم قول القائل: أنت عليّ حرام، على الطلاق، وعلى الظهار، وعلى اليمين^(٣)، قال الإمام الغزالي -رحمه الله-: «ومن استقرى أقيسة الصحابة واجتهاداتهم؛ علم أنّهم لم يشترطوا في كلّ قياس كون العلة معلومة بالنص والإجماع»^(٤)، وقال الزركشي -رحمه الله-: «هل نحتاج في كل صورة إلى دليل خاص على أنّ الحكم فيها معلّل؟ أو يكتفى بالدليل العام على أنّ الأحكام معلّلة؟ والحق هو الثاني؛ لاستقرار الإجماع على أنّ الأصل في الأحكام التعليل»^(٥)، وقال عبد العزيز البخاري -رحمه الله-: «مدرك الاحتجاج بالقياس إجماع الصحابة، وقد علمنا من تتبّع أحوالهم في مجرى اجتهاداتهم؛ أنّهم كانوا يقيسون الفرع على الأصل عند ظنّ وجود ما يُظنّ أنّه علة في الأصل في الفرع؛ من غير توقّف على دليل يدلّ على كون الأصل معللاً أو دليل خاص على جواز القياس عليه»^(٦).

المطلب الرابع: تحرير المفاهيم.

أما وقد هنئت بالوثوق فيما تقرّر من (أصلية التعليل)، واطمأنت إلى ذلك المهاد الدليل، وانقشعت عنك سحائب الكدرة والنّغص؛ فبينا أن نجني بعضاً من ثمرات هاتيك الدوحة الفينانة؛ دوحة التعليل.

ويلزمني توسلاً إلى ذلك أن أستوضح مسألتين اثنتين؛ هما:

🌈 مفهوم التعبد، وحقيقة عدم التعليل في العبادات.

🌈 مسالك تعيين العلل بين الظنّ والقطع.

(١) إحكام الآمدي: ٢٢١ / ٣.

(٢) البحر المحيط: ٩٨ / ٧.

(٣) انظر: البرهان: ٥٢٦-٥٢٧، إحكام الآمدي: ٢٢١ / ٣، المعتمد: ٢٤٠ / ٢، كشف الأسرار: ٣٢٤ / ٣.

(٤) المستصفي: ص ٣١٢.

(٥) البحر المحيط: ٤٠٤ / ٧.

(٦) كشف الأسرار: ٣٢٤ / ٣.

الفرع الأوّل: مفهوم التعبّد، وحقيقة عدم التعليل في العبادات.

أولاً: تعريف التعبّد لغة واصطلاحاً.

١. تعريف التعبّد لغة.

هو استدعاء العبادة من المكلف، ومادّته (ع ب د)، ومعناها: الخضوع والتذلل^(١).

٢. تعريف التعبّد اصطلاحاً.

يطلق عند الأصوليين، ويُراد به أحد أمور ثلاثة:

أ- التكليف بمقتضى دليل شرعي^(٢): ومن ذلك قولهم: تعبّدنا الله بالقياس، وتعبّدنا بخبر الواحد، والمعنى: كلّفنا أن نعتبر دلالة كلّ منهما على الأحكام كأصل من أصول الشريعة المعتمدة.

ب- التعبدي من الأحكام، وهو ما لا يعقل معناه: قال الإمام الشاطبي -رحمه الله-: «التعبّد راجع إلى عدم معقولية المعنى»^(٣)، وقال: «ما لم يعقل معناه على التفصيل من المأمور به أو المنهي عنه فهو المراد بالتعبدي»^(٤)، وذكره إمام الحرمين -رحمه الله- في الضرب الخامس من تقاسيم العِلل والأصول، حيث قال: «والضرب الخامس من الأصول: ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً، ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحاث على مكرمة، وهذا يندر تصويره جدّاً»^(٥).

ج- الامتثال العامّ لأحكام الشريعة، ما ذرّك معناه وما لم يُدرّك: وهو ما يُعبّر عنه الإمام الشاطبي -رحمه الله- بقوله: «كلّ ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبّد؛ فلا بدّ فيه من اعتبار التعبّد»^(٦)، وذكر خمسة أوجه تدلّ على هذا المعنى، والتعبّد بهذا الإطلاق لا يُعارض كون الحكم معللاً وغير (تعبدي) بالإطلاق السابق؛ قال الأستاذ الدرّيني -حفظه الله-: «يصف الإمام الشاطبي (المصلحة)؛ وهي غاية الحكم التي تُشرع من أجلها، أو الثمرة المرجوّة من تطبيقه بأنّها (تعبدية)؛ لا لينفي صفة (المعقولة) عنها؛ بل ليؤكّد أنّها من وضع الشارع الحكيم أيضاً»^(٧).

(١) انظر: لسان العرب: ٣/ ٢٧٢.

(٢) انظر: فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت: ٢/ ٢٤١.

(٣) الموافقات: ٢/ ٣١٨.

(٤) الاعتصام: ١/ ٣٤٨.

(٥) البرهان: ٢/ ٦٠٣-٦٠٤.

(٦) الموافقات: ٢/ ٣١٠.

(٧) نظرية التعسّف في استعمال الحقّ، للدّرّيني: ص ١٥.

ثانياً: حقيقة عدم التعليل في العبادات^(١).

اشتهر عند الأصوليين تقسيم الأحكام الشرعية بحسب المعقولية وإمكانية التعليل إلى قسمين رئيسين؛ هما: العبادات، والعبادات أو (المعاملات)، ثم نصوا على كون الأصل في العبادات هو التبعّد والتوقّف والتحكّم، وكون الأصل في العبادات التعليل، قال الشاطبي -رحمه الله-: «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التبعّد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العبادات الالتفات إلى المعاني»^(٢)، وقال الإمام المقرئ -رحمه الله-: «الأصل في العبادات ملازمة أعيانها وترك التعليل»^(٣).

وهنا يثور استشكل وجيه في ذهن من وقف على قياسات الفقهاء في أبواب العبادات، وقد ناهزت في الكثرة حدّاً لا يمكن الإغضاء عنه، وهأنذا أسوق ما يربو على عشرين مثلاً من مئات أو آلاف الأقيسة في العبادات؛ لم أجاوز فيها كتاباً واحداً من كتب الخلاف العالِي؛ هو (بداية المجتهد) للإمام ابن رشد -رحمه الله-.

ففي باب الطهارة: من قال: يُمسح باطن الخُفّ وظاهره؛ قاسه على غسل ظاهر القدم وباطنها في الوضوء، ومن قال: أبوال ما يؤكل لحمه نجسة؛ قاسها على بول الأدمي، ومن قال: يجب النضح من بول الجارية؛ قاسه على وجوبه من بول الغلام، ومن قال: الخنزير طاهر؛ قاسه على طهارة كلّ حيٍّ، ومن قال: يجب الغسل من التقاء الختانين؛ قاسه على وجوب الحدّ من ذلك، ومن قال: النجاسات تطهر بالاستحالة؛ قاسه على تطهّر الخمر بالتخلّل والجلود بالدباغة.

وفي باب الصلّاة: قاس من منع أخذ الأجرة على الأذان؛ على منع أخذها على الصلّاة، وقاس من قال باستحباب الإعادة على من تبيّن له الخطأ في القبلة؛ على استحبابها لمن تبيّن له أنّه صلّى قبل الوقت، وقاس من قال بسنّية الجلسة الثانية في الصلّاة؛ على سنّية الجلسة الأولى، وقاس من منع إعادة المغرب مع الجماعة؛ على المنع من إعادة الوتر، وقاس من نهى عن ركعتي التحية والإمام يخطب؛ على النهي عن اللغو، وقاس من لم ير للجمعة سورة راتبة؛ على امتناع ذلك في سائر الصلّوات، وقاس من أجاز بناء الصلّاة من كلّ الأحداث؛ على البناء من الرّعاف.

وفي باب الزّكاة: قاس من أوجب الزّكاة في عروض التجارة؛ على إيجابها في أجناس الأموال الأخرى، وقاس من لم ير الزّكاة في أوقاص البقر؛ على عدم وجوبها في أوقاص الإبل والغنم، وقاس من منع إعطاء الكافر من صدقة الفطر؛ على امتناع إعطائه من الزّكاة المفروضة، وقاس من قال بإجزاء القيمة في زكاة الفطر؛ على إجزاء غالب الأقوات ممّا لم يُنصّ عليه في حديث صدقة الفطر، وقاس بعضهم حول ربح المال على حول أصله.

(١) ناقش هذه المسألة بأسلوب مختلف؛ الأستاذ الرّيسوني -حفظه الله-، انظر: نظرية المقاصد: ص ١٦٢-١٧٥.

(٢) الموافقات: ٢/٣٠٠.

(٣) قواعد المقرئ: ١/٢٩٧.

وفي باب الصوم: قاس من أوجب الكفارة على من أكل متعمداً؛ على إيجابها على من جامع متعمداً، وقاس من أوجب الكفارة على من أخر القضاء حتى أدركه الشهر القابل؛ على من انتهك حرمة الشهر، وقاس من أوجب القضاء على من دخل في الصوم ثم قطعه؛ على إيجابه على من شرع في الحج ثم قطعه.

وفي باب الحج: قاس من اشترط أن يكون ذبح النسك (الفدية) بمكة؛ على اشتراط ذلك في الهدي، وقاس من قال: يصوم العاجز عن الهدي عشرة أيام؛ على المتمتع؛ لأنه يصومها إن لم يجد الهدي، وقاس من رأى أن الحج عن الميت لا يقع فرضاً؛ على عدم إجزاء النيابة في العبادات الأخرى.

الآن وبغض النظر عن سلامة هذه الأقيسة أو تهافتها، وعن كونها محورية أو استثنائية؛ فإن الشاهد الذي لا يُدفع؛ أن الفقهاء تماثلوا على إرخاء أعنة القياس والتعليل في لبُّ أبواب العبادات؛ فإنكار مطلق التعليل في العبادات لا يُبقي هاتيك الأقيسة معنى إلا العبث، والعامل يُنزّه الأئمة عن مثل ذلك، وبهذا يبدو مُنعسراً جداً أن تطرد قاعدة (عدم التعليل) على كل حكم خصوصيته - فقط - أنه مذكور في قسم العبادات من أقسام الفقه الإسلامي.

وعليه؛ فإن القاعدة المذكورة إننا يستقيم معناها؛ حيث تعلق الأمر بما لا يُعقل معناه ولا مطمع للمجتهد أن يدرك فيه وجهاً معقولاً صالحاً لأن يناط به الحكم الشرعي، كما في أعداد الركعات، ومواقيت الصلوات، ومقدّرات الزكوات، وهو ما يتوافق تماماً مع التعريف الاصطلاحي للتعبّد، والواقع أن الشاطبي والمقرّي وغيرهما؛ لم يخرجوا فيما مثلوا به لهذه القاعدة عن هذا النوع من الأحكام، وهو ما عناه ابن القيم -رحمه الله- بعدما توغّل في تعليل كل شيء بقوله: «وبالجملية؛ فللشارع في أحكام العبادات أسراراً لا تهتدي العقول إلى إدراكها على وجه التفصيل، وإن أدركتها جملة»^(١) وعناه الإمام المقرّي -رحمه الله- بقوله: «والتدقيق في تحقيق حكم المشروعية؛ من مُلح العلم لا من مَستينه عند المحققين؛ بخلاف استنباط علل الأحكام وضبط أماراتها؛ فلا ينبغي المبالغة في التنقير عن الحكم؛ لا سيما فيما ظاهره التعبّد... فلا يُقال: الزوال وقت الانقلاب إلى العادة؛ فطلب عنده البداية بالعبادة، والعصر وقت الانتشار في طلب المعاش؛ فليلهم تزودوا قبل ذلك للمعاد، والمغرب وقت الانقلاب إلى العادة أيضاً، والعشاء وقت النوم، والفجر وقت اللذة»^(٢).

أمّا العَصُّ على (أصلية التعبّد) لمجرد أن الحكم مذكور في قسم العبادات دون قسم المعاملات؛ حتى لو تعقل فيه المجتهد ألف وجه صالح للتعليل؛ فلا يتجّه ولا يستقيم؛ لما رأيت من تعليل مستفيض عند الفقهاء لمئات الأحكام الواردة في أبواب العبادات؛ فالعبرة بمعقولية المعنى؛ لا بمجرد قسمة الشريعة إلى عبادات ومعاملات، والعلامة ابن عاشور -رحمه الله- نهج هذا النهج في التضييق من مساحة التعبّدات في الشريعة كلّها، ودعا إلى التوسّع في التعرّف على علل

(١) إعلام الموقعين: ٦٧/٢.

(٢) قواعد المقرّي: ٤٠٦-٤٠٧.

التشريع ظاهرها وخفيها؛ حيث قال: «وجملة القول أنّ لنا اليقين بأنّ أحكام الشريعة كلّها مشتملة على مقاصد الشّارع، وهي حكم ومصالح ومنافع، ولذلك كان الواجب على علمائها تعرّف علل التشريع ومقاصده ظاهرها وخفيها؛ فإنّ بعض الحكم قد يكون خفياً، وإنّ أفهام العلماء متفاوتة في التفتّن لها؛ فإذا أعوز بعض العلماء أو جميعهم في بعض الصّور الاطلاع على شيء منها؛ فإنّ ذلك قد لا يُعوز غيرهم من بعد ذلك»^(١).

الفرع الثاني: مسالك تعيين العِلل بين الظنّ والقطع.

لئن ترسّخ لدينا أنّ التعليل أصلٌ قطعي يارز إليه العلماء والمجتهدون، وتؤول إليه جميع أحكام الشريعة إلاّ ما ندر؛ فإنّ تعيين الأوصاف المناسبة للتعليل، ودرك المصالح المتوخّاة من التشريع؛ لا يُشترط فيه القطع؛ بل غالب ما يخاله المجتهدون عللاً؛ لا يعدو أن يكون من ضروب الظنّ، وأفانين التغليب، وشاهد ذلك ما بحثه الأصوليون في مسالك التعليل؛ فهي عندهم قسمان: نصية وعقلية^(٢)؛ فأما النصية: فمنها الصريح القطعي؛ كما في قوله تعالى: ﴿كَانَ لَا يَكُونُ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَعْيُنِ وَمِنْكُمْ﴾^(٣)، وقوله ﷺ: (إنّما نهيتكم من أجل الدّافة التي دفت)^(٤)، ومنها الظاهر الظني؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَبَيَّنَ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾^(٥)، وقوله ﷺ: (من أحميا أرضاً ميتة فهي له)^(٦)، وأما المسالك العقلية؛ فتكاد لا تكون إلاّ ظنية؛ كالإيحاء، والمناسبة، والسّبر والتقسيم، والشّبه، والدوران، والطرد، وغيرها.

وما قيل في التعليل القياسي يُقال أيضاً في التعليل الاستصلاحي؛ فلئن عوّلوا فيه على أصول عامّة مشهود لها بالاعتبار في الجملة؛ غير أنّ تحقيقهم لمناطاتها ليس إلاّ من فنون الظنّ، ولا غضاضة! إذ هو منهجٌ موروثٌ عن الصّحابة ﷺ كما قال إمام الحرمين -رحمه الله-: «تبيّن لنا أنّهم ﷺ في الأزمان المتطاولة والآماد المتهادية؛ ما كانوا ينتهون إلى وجوه مضبوطة؛ بل كانوا يسترسلون في الاعتبار استرسال من لا يرى لوجوه الرّأي انتهاء، ويرون طرق النظر غير محصورة، ثمّ كان اللاّحقون يتبعون السّابقيين، ولا يعتنون بذكر وجوه في الحصر لا تُتعدّى؛ فعلمنا بضرورة العقل أنّهم كانوا يتلقّون معاني ومصالح من موارد الشريعة؛ يعتمدونها في الوقائع التي لا نصوص فيها؛ فإذا ظنّوها ولم يناقض رأيهم فيها أصلٌ من أصول الشريعة؛ أجرّوها، واستبان أنّهم كانوا لا يبيغون العلم اليقين، وإنّما كانوا يكتفون بأن يظنّوا شيئاً علماً»^(٧)، وقال

(١) مقاصد ابن عاشور: ص ٢٤٦.

(٢) انظر: مباحث العلة، للسّعدي: ص ٣٩٣ وما بعدها.

(٣) سورة الحشر: ٧.

(٤) مسلم، كتاب الأضاحي (٣٥)، باب بيان ما كان من النّهي عن أكل لحوم الأضاحي... (٥)، رقم: ١٩٧١، ٣/١٥٦١.

(٥) سورة البقرة: ٢٧٩.

(٦) البخاري، كتاب المزارعة (٤٦)، باب من أحميا أرضاً مواتاً (١٣)، رقم: ٢٢١٠، ٢/٨٢٣.

(٧) البرهان: ٢/٥٢٧.

الإمام العزّ سرحه الله:- «ومن تتبّع مقاصد الشّرع في جلب المصالح ودرء المفسد؛ حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأنّ هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأنّ هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع، ولا نصّ، ولا قياس خاصّ؛ فإنّ فهم نفس الشّرع يوجب ذلك»^(١).

الفرع الثالث: ثمرة هذا البيان.

ما دمتنا قد سلّمنا بالتعليل أصلاً أصيلاً يهرع إليه في استنباط الأحكام، واعتبرناه مقدّماً على دعاوى التّعبد، وأولى من سلطان القهر والتحكّم في كلّ ما يُعقل معناه من أحكام الشريعة؛ على ما استوضحناه من حقيقة عدم التعليل في العبادات؛ مع ما تيقّناه من ظنيّة أكثر مسالك التعليل؛ فالنتيجة المنطقية لهذه المقدّمات أنّ: التعليل بالدليل الظنيّ السالم من المعارض؛ أولى من قهر التّعبد في كلّ ما عُقل معناه من أحكام الشريعة.

وهذا ما نعزم على محاكمة بعض الخلافات إليه؛ كما يأتيك في المطلب الآتي.

المطلب الخامس: مناقشة بعض الخلافات الفقهية على ضوء ما تقرّر.

أقف من ذلك على مثال واحد هو: خلاف الفقهاء في إخراج القيمة في الزكاة^(٢).

وسبب الخلاف إذا تجاوزنا التّظر في الأدلّة الجزئية للمسألة؛ هو تراوح أحكام الزكاة بين التحكّيات الشرعية التي لا يسع فيها إلاّ التوقّف والتّعبد والإذعان، وبين ما يلوح فيها من مقاصد ومعاني؛ ليست من غامض الشريعة في شيء؛ بل ممّا هو في غاية الوضوح والجلاء^(٣)؛ فمن استمسك من الفقهاء بغلبة التّعبد من غير استفعال؛ منع من إخراج القيمة، وهو مذهب الظاهرية^(٤) والشافعية^(٥)، وعند المالكية قولٌ بالحُرمة وقولٌ بالكراهة^(٦)، وعند الحنابلة رواياتٌ بالأجزاء في غير

(١) قواعد الأحكام: ٢/ ١٨٩.

(٢) بحث المسألة بتفصيل الشيخ يوسف القرضاوي في كتابه فقه الزكاة، انظر: ٢/ ٧٩٩ وما بعدها.

(٣) وباب الزكاة أكثر أبواب العبادات التي يدخلها التعليل والقياس، حتّى إنّ العلماء بحثوها في كتب السياسة المالية، ككتاب (الخراج) لأبي يوسف، (الأموال)، لأبي عبيد القاسم بن سلام، ومثله، لابن زنجويه، وفي كتب السياسة الشرعية باعتبارها ولاية من الولايات، ككتاب (الأحكام السلطانية)، للهاوردي، ومثله، لأبي يعلى الفراء، (السياسة الشرعية)، لابن تيمية، وغيرها، انظر: السّياسة الشّرعية في ضوء نصوص الشّريعة ومقاصدها، للشيخ القرضاوي: ص ٢٦١ وما بعدها.

(٤) انظر: المحلّي: ٤/ ٢٥٩.

(٥) انظر: المجموع: ٦/ ١١٢.

(٦) انظر: الشرح الكبير، للدردير، بحاشية الدسوقي: ٤/ ٥٠٢.

صدقة الفطر، وأخرى بعدم الإجزاء مطلقاً^(١)، ومن فرّق بين ما سبيله التحكّم وما سبيله التعليل؛ أجاز إخراج القيمة لمعقولية مقصد الإغناء وسدّ خلة الفقير عنده، وهو مذهب الحنفية^(٢).

وأنت إذا استدعيت ما تقرّر لدينا من أصلية التعليل؛ مع ما بحثناه في حقيقة عدم التعليل في العبادات، وفي أولوية التعليل الظني على قهر التبعّد في كلّ ما عُقل معناه؛ ترجّح لديك مذهب الحنفية بلا شكّ، ويقوى هذا الترجيح بالاعتبارات الآتية:

١. ثبت عن بعض الصحابة رضي الله عنهم عدم التوقّف على الأعيان المنصوص على أخذها في الزكاة، أعني: ما رواه البخاري عن طاوس قال: قال معاذ رضي الله عنه لأهل اليمن: (أتوني بعرض ثياب خميص أو لبيس في الصدقة؛ مكان الشعير والذرة؛ أهون عليكم وخير لأصحاب النبي صلى الله عليه وآله بالمدينة)^(٣).

وهذا الحديث وإن أوردته البخاري مُعلّقاً؛ لكنّه كما قال ابن حجر -رحمه الله-: «إيراده له في معرض الاحتجاج به؛ يقتضي قوّته عنده، وكأنّه عضده عنده الأحاديث التي ذكرها في الباب»^(٤)، وأخذ العروض -أي: القيمة- في الزكاة مذهبٌ وافق فيه الإمام البخاري -رحمه الله- الحنفية على كثرة مخالفتهم؛ كما هو واضح من عنوانه على هذا الباب؛ ممّا يدلّ على قوّة هذا الدليل عنده، ودلالته واضحة في عدم توقّف معاذ رضي الله عنه على أعيان مخصوصة من الأموال؛ بل أخذ الأهون على المعطي، والأصلح للمُعطي، ولم يُعرف له منكر من الصحابة.

٢. روي أيضاً عن النبي صلى الله عليه وآله ما يُرشد إلى مثل هذا التعليل، وهي مروياتٌ وإن كانت ضعيفة؛ لكنّها تتّرادف؛ بل أحسبها في معنى ما أوصى العلامة ابن عاشور -رحمه الله- بتتبّعه حيث قال: «وعلى الفقيه أن يجيد النظر في الآثار التي يترأى منها أحكامٌ خفيت عللها ومقاصدها ويمحص أمرها؛ فإن لم يجد لها محملاً من المقصد الشرعي؛ نظر في مختلف الروايات؛ لعله أن يظفر بمسلك الوهم الذي دخل على بعض الرواة؛ فأبرز مروّيه في صورة تؤذّن بأنّ حكمه مسلوب الحكمة والمقصد، وعليه أيضاً أن ينظر إلى الأحوال العامّة في الأمة التي وردت تلك الآثار عند وجودها»^(٥)، ومن ذلك:

(١) انظر: المغني: ٦٧١/٢.

(٢) انظر: المبسوط: ١٥٦/٢.

(٣) البخاري، كتاب الزكاة (٣٠)، باب العرض في الزكاة (٣٢)، معلّقاً، ٥٢٥/٢.

(٤) فتح الباري: ٣/٣١٢، وذكر البخاري للمعلقات بصيغة الجزم يقتضي صحّتها إلى من علّقها عليه كما حقّق ذلك ابن حجر، أمّا بعد ذلك؛ فطاوس وإن لم يلق معاذاً؛ فقد كان إمام اليمن وفقهها في عصر التابعين، وكان عالماً بسيرة معاذ وأخباره، والعهد بينهما قريب.

(٥) مقاصد ابن عاشور: ص ٢٤٤-٢٤٥.

- أن رسول الله ﷺ أبصر ناقة مُسنّة في إبل الصدقة؛ فغضب وقال: (قاتل الله صاحب هذه الناقة؛ فقال: يا رسول الله إنّي ارتجعتها ببعيرين من حواشي الصدقة، قال: فنعمة) (١).

ووجه دلالتة: أنّه ﷺ أقرّ عامل الصدقة على استبداله الناقة بالبعيرين، وهو دليل على عدم التوقيف.

- ومنه ما روي من قوله ﷺ في صدقة الفطر: (أغنوهم عن طواف هذا اليوم) (٢)، يقصد طواف المساكين طلباً لما يسدّ حاجتهم، وهو صريح في بيان علّة الصدقة، وهي إغناء الفقراء، وسدّ خلّتهم، وهي تحصل بالقيمة كما تحصل بالطعام؛ بل لعلّ حصولها بالقيمة أظهر؛ خصوصاً في مثل زماننا؛ حيث لا يملك المسكين أن يطحن ويعجن ويخبز، والرّغيف يُباع أمام ناظره بأقلّ مما يُكلّفه الطّحن والعجن والخبز، وهذا الذي أخذ به عمر بن عبد العزيز والحسن البصري وسفيان الثوري (٣).

ورأى شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- قريباً من هذا الرّأي، فأجاز إخراج القيمة حيث دعت لذلك المصلحة؛ فقال: «وأما إخراج القيمة للحاجة أو المصلحة أو العدل؛ فلا بأس به» (٤).

٣. توسّع المانعين لإخراج القيمة في القول بإجزاء كلّ الأقوات ممّا لم يُنصّ عليه في حديث صدقة الفطر؛ ليس إلّا نظر إلى علّة الصدقة، وإعراض صريح عن القول بالتوقيف؛ فهو منطوق متفق تماماً مع القول بإجزاء القيمة، كما هو واضح في كلام ابن القيم -رحمه الله- حيث ذكر هذه المسألة تحت ما سمّاه: (الشريعة مبنية على مصالح العباد)، وذهب مذهب عدم تعيّن صدقة الفطر في أصناف مخصوصة؛ فقال: «فأما أهل بلد أو محلّة قوتهم غير ذلك؛ فإنّها عليهم صاع من قوتهم؛ كمن قوتهم الدّرة والأرز أو التين أو غير ذلك من الحبوب؛ فإن كان قوتهم من غير الحبوب كاللّبن واللّحم والسّمك؛ أخرجوا فطرتهم من قوتهم؛ كائناً ما كان، هذا قول جمهور العلماء، وهو الصّواب الذي لا يقال بغيره؛ إذ المقصود سدّ خلّة المساكين يوم العيد ومواساتهم من جنس ما يقتاتة أهل بلدهم» (٥)، ولعلّه ومن رأى مثل رأيه؛ لو أدركوا مبلغ التكلّف والتعقيد الذي يفرض إليه التزام الأقوات دون غيرها في عصرنا هذا؛ لما استشكلوا بتاتاً جواز إخراج القيمة في الزّكاة، والله أعلم.



(١) أحمد، رقم: ١٩٠٨٩، ٣٤٩/٤، قال محقّق المسند (شعيب الأرنؤوط): حديث ضعيف، وهذا إسنادٌ اختلف فيه على قيس بن أبي حازم، نفس المرجع، والبيهقي، السنن الكبرى، رقم: ٧١٦٥، ٤/١١٣.

(٢) البيهقي، السنن الكبرى، رقم: ٧٥٢٨، ٤/١٧٥، ضعفه الألباني في إرواء الغليل: رقم: ٨٤٤، ٣/٣٣٢.

(٣) انظر: المغني: ٦٧١/٢.

(٤) مجموع الفتاوى: ٨٢/٨٣.

(٥) إعلام الموقعين: ١٨/٣.

المبحث الرابع

العقل غير شارع والمصلحة منضبطة

مَهَيَّنَا

أودع الخالق البارئ سبحانه في الإنسان وهو أشرف ما خلق؛ طاقة إدراكية جبارة هي العقل؛ فأعلى من شأنها، ونوره بقدرها وقيمتها، وحث على توظيفها أتم التوظيف، ومن ثم تكلف الإنسان من دون سائر المخلوقات باستعمار الأرض وخلافة الله فيها، وشاء سبحانه أن تكون هذه الطاقة المخلوقة محدودة بأبعاد الزمان والمكان؛ قاصرة عن إدراك المجاهيل الضاربة في آفاق الغيب اللامحدود، ومن ثم أسعفه بوسيلة إدراك جديدة، وهي الوحي، وبعث إليه الرسل والأنبياء؛ فاختطوا له منهج الموازنة بين الوسيلتين حتى لا يشتط ولا يزيغ، مع ذلك! افتتن الإنسان بما أودعه الله فيه من تلك الطاقة، وحسبها دليلاً لا يضل، وهادياً لا يزل، وصارماً لا يكَل ولا يفَل، وراح لفرط زهوه واغتراره يفترض التصادم بين معقولياته ومقررات الوحي ومنطوقاته، ثم لم يقنع حتى ارتقى مرتقى أصعب، وذهب مذهباً أعجب وأغرب؛ فقال على لسان عقله: أنا القاهر فوق العباد، أنا الحاكم المحكم في كل بلاد؛ فاطرح شريعة السماء، وزعم أنها سبب البلايا، وعلّة المصائب والرزايا.

أما أهل الشريعة؛ فقد ناطحوا هذا الطغيان؛ فبثوا جماحه، وكتبوا طماحه؛ حتى انتكست أعلامه، وارتكست أحلامه، ولم تبق منه إلا عظام معروقة، وأوزاع مفروقة؛ لكن جولات الصراع المتكرر خلّفت بعض الراسب في النتاج الفكري الإسلامي، وظهر ذلك بجلاء في مناسبتين كبيرتين:

الأولى: عندما قالت المعتزلة بالتحسين والتقيح العقليين.

الثانية: عندما قال الطوفي -رحمه الله- بما يشبه تقديم المصلحة على النص.

والمعضلة! أن هذه المقولات قابلة للاستدعاء كلما نعقت ناعقات العصرية والعقلنة والعلمنة؛ بل أصبحت متاريس وقاية في كل شغب يخوضه (العصرانيون) فيما لا يروقه من أحكام الشرع وفلسفته، ولو كانوا يصدرون عن غير اعتلاق بالشريعة وبعض فنونها؛ لهانت دعواهم، وخاب مسعاهم، كنا لنقول: شنشنة نعرفها من أخزم، وكل إناء بما فيه ينضح، وأنتم أهون من أن يجول فيكم خاطر؛ أما الشأن غير ذلك؛ فقد غدا خلافهم شبيهاً في ظاهره بالخلاف الفقهي، وإن لم يكن في حقيقته كذلك؛ على أن بعض الفقهاء قديماً، وبعض دعاة التجديد ممن لا يُتهم في نيته حديثاً؛ قد يستطرد فعلاً في الاحتكام إلى منطق التعليل ومعقولية الشريعة الذي ثبتت قطعيتها في المبحث السالف؛ فيختلّ عنده ميزان التنسيق بين جنبتي الانضباط والانفراط، بناءً على هذا الأساس؛ تلزم البحث في حدود إعمال العقل في الشريعة، وفي فلسفتها المصلحية؛ بما يقيم منهجاً وسطياً لا إفراط فيه ولا تفريط.

المطلب الأول: القواعد ذات الصلة بالمحتكم.

تدور مفاهيم هذا المحتكم على قاعدتين أصوليتين كُبريين؛ هما: قاعدة ﴿حَاكِمِيَةِ اللَّهِ ﷻ﴾، وقاعدة ﴿التَّحْسِينِ وَالتَّقْبِيحِ الْعَقْلِيِّينَ﴾ - على ما ينبغي أن تصاغ عليه^(١) - وتتفرّع عنهما قواعد فقهية وأصولية ومقصدية عديدة، ومنها: (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)^(٢)، (العقل لا يوجب ولا يحرم استقلالاً)^(٣)، (لا يُراد بالكلام خلاف ظاهره إلاّ بدليل)^(٤)، (الشريعة إنّما جاءت لتُخرج المُكَلَّفِينَ عن دواعي أهوائهم)^(٥)، (كلام الشّارع يُفهم من جهة لسان العرب)^(٦)، (العمل بالظواهر على تتبّع وتغال بعيد عن مقصود الشّارع، وإهمالها إسرافٌ أيضاً)^(٧)، (المعنى المفهوم للأمر والنهي إن كرّ عليه بالإهمال؛ فلا سبيل إليه)^(٨)... إلخ؛ فهذه القواعد وأثرها؛ تلتقي - من جهة ما نحن بصده - عند تقرير: الحاكمية العُليا للشّرع؛ بما يجعل العقل تابعاً لا متبوعاً.

المطلب الثاني: ضبط المصطلحات.

لعلّ أهمّ ما يمكن تعريفه في هذا المبحث هو مصطلح (العقل)، ومصطلح (المصلحة).

أولاً: تعريف العقل لغة واصطلاحاً.

١. تعريف العقل لغة.

مادّة (عقل) تعني: الحبس والمنع والرّبط، ومنه سُمّي العقل عقلاً؛ لأنّه يحبس صاحبه عن التورّط في المهالك^(٩).

(١) انظر: ص ١٣٢.

(٢) وهذا لفظ حديث رواه أحمد في المسند، رقم: ١٠٩٥، ١/١٣١، قال محقّق المسند - شعيب الأرنؤوط - (إسناده صحيح على شرط الشيخين)، نفس المرجع، ومعناه في البخاري بلفظ: (السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحبّ وكره؛ ما لم يؤمر بمعصية؛ فإذا أمر بمعصية؛ فلا سمع ولا طاعة)، كتاب الأحكام (٩٧)، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية (٤)، رقم: ٦٧٢٥، ٦/٢٦١٢.

(٣) انظر: إحكام الأمدي: ١/١١٩ وما بعدها، البحر المحيط: ١/١٧٥ وما بعدها.

(٤) نصّ عليها عدد من الفقهاء والأصوليين، قال الغزالي - رحمه الله -: (الظاهر لا يُترك إلاّ بدليل)، المستصفي: ص ٧٤، وقال أبو الحسين البصري - رحمه الله -: (الخطاب واجبٌ حمله على ظاهره دون مجازه إلاّ بدلالة)، المعتمد: ٢/٣٥٤، وقال السرخسي - رحمه الله -: (البناء على الظاهر واجب ما لم يثبت خلافة)، المبسوط: ١٥/٦٥.

(٥) الموافقات: ٢/٣٨.

(٦) نفس المرجع: ٢/٦٤.

(٧) نفس المرجع: ٣/١٥٤.

(٨) نفس المرجع: ٣/١٤٧.

(٩) انظر: لسان العرب: ١١/٤٥٨.

٢. تعريف العقل اصطلاحاً.

ذكر الجرجاني -رحمه الله- تعريفات عديدة ومتضاربة في تحديد ماهية العقل، ثم قال: «والصحيح أنه جوهر مجرد؛ يُدرك الفانيات بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدة»^(١)، وقال الأستاذ عبد المجيد النجار -حفظه الله-: «والبحث في ماهية العقل وكُنْهه؛ بحثٌ ليس وراءه طائل»^(٢)، ثم عرّفه فقال: «هو تلك القوة الإدراكية المعيارية في الإنسان التي على أساسها تُحمّل أمانة الخلافة»^(٣)، وقال الأستاذ الرّيسوني -حفظه الله-: «المقصود عندي بالعقل هو: مجموع الطّاقات الإدراكية لدى الإنسان؛ ممّا قد يُسمّى فطرة، أو خبرة، أو فكراً.. مع ما توفّره هذه الطّاقات من حصيلة معرفية في أيّ تخصّص»^(٤)، ويمكن القول: العقل هو الوسيلة التي يدرك بها الإنسان قيم الأشياء حسناً وقبحاً، ونفعاً وضرراً.

ثانياً: تعريف المصلحة لغة واصطلاحاً.

١. تعريف المصلحة لغة.

هي كالمنفعة وزناً ومعنىً، والصّلاح ضدّ الفساد^(٥)، والمنفعة عرّفها الرّازي -رحمه الله- فقال: «المنفعة عبارة عن اللذة أو ما يكون وسيلة إليها»^(٦).

٢. تعريف المصلحة اصطلاحاً.

ذكر الإمام الغزالي -رحمه الله- في تعريفها إطلافاً عاماً؛ فقال: «أمّا المصلحة: فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة»^(٧)، ثم تحفّظ عمّا فيه من إيهام بإقصاء البُعد الشرعي للمصلحة؛ فقال: «ولسنا نعني به ذلك؛ فإنّ جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم؛ لكنّا نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشّرع، ومقصود الشّرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم وما لهم»^(٨)، أمّا الرّازي -رحمه الله- فطابق تماماً بين تعريف المنفعة والمصلحة فقال: «المصلحة لا معنى لها إلا اللذة أو ما يكون وسيلة إليها،

(١) التعريفات: ص ١٩٦-١٩٧.

(٢) خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، لعبد المجيد النجار: ص ٧٢.

(٣) نفس المرجع.

(٤) نظرية المقاصد، للرّيسوني: ص ٢٢٤.

(٥) انظر: لسان العرب: ٥١٦/٢.

(٦) المحصول: ١٨٧/٥.

(٧) المستصفي: ص ١٧٤.

(٨) نفس المرجع.

والمفسدة لا معنى لها إلا الألم أو ما يكون وسيلة إليه»^(١)، وجاء الإمام ابن عبد السلام -رحمه الله- فدفع بوضوح استشكال قصر المنفعة على اللذة المادية دون اللذة المعنوية والروحية؛ فقال: «المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها، والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها، وهي منقسمة إلى دنيوية وأخروية»^(٢)؛ ففرّق بين اللذات والآلام المادية، والأفراح والغموم المعنوية، وهو ما يعنيه الإمام الشاطبي -رحمه الله- بقوله: «المصالح المجتلبة شرعاً والمفاسد المستدفة؛ إنّها تُعتبر من حيث تُقام الحياة الدّنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية»^(٣)، وهكذا يبدو بوضوح أنّ المصلحة الشّرعية هي: اللذة الدّنيوية؛ مادية كانت أو روحية؛ المتوسّلة بها للذة الأخروية؛ مادية كانت أو روحية^(٤).

المطلب الثالث: تأصيل المحتكم.

يُلاحظ أنّ إشكالية تبعية العقل أو متبوعيته في سنّ التشريع؛ تُطرح على ساحة العراك الفكري من زاويتين اثنتين: إحداهما: ذات بُعْدٍ عقديٍّ محض، وهي التي ارتبطت بمنح الاستقلالية المطلقة للعقل في تقدير المصالح والمنافع، وتأسست على القول برجعية الشريعة، أو محدوديتها الزمانية أو المكانية بصفقتها نظاماً حاكماً على المجتمع البشري. والأخرى: ذات بُعْدٍ جدليٍّ أصولي، وهذه لم يُعترض فيها على حاكمية الشريعة؛ لكنّها أوهمت بمنح العقل باسم الشريعة ذاتها صلاحية واسعة تفضي إلى ردّ النصوص وتعطيلها بدعوى معارضتها للمصالح.

الفرع الأوّل: البُعد العقدي للمحتكم.

أمّا الإشكالية في بُعدها العقدي؛ فليست مثار جدل بين المسلمين مهما تفرّقت بهم الشّيعة والطوائف؛ بل بين فسطاطين لا ثالث بينهما: فسطاط المؤمنين، وفسطاط الكافرين، وهذا البُعد العقدي هو المعبر عنه عند العلماء بـ (حاكمية الشريعة)، وهي مسألة يفتتح بها الأصوليون مباحث الحكم الشّرعي؛ فتجدها مثلاً عند الأمدي -رحمه الله- في القسم الثالث المعنون له بـ: المبادئ الفقهية والأحكام الشّرعية؛ حيث قال: «الأصل الأوّل: في الحاكم، اعلم أنّه لا حاكم سوى الله تعالى، ولا حُكم إلا ما حَكَمَ به»^(٥)، وعند الإمام الغزالي -رحمه الله- في القطب الأوّل من الأقطاب الأربعة التي قسّم

(١) المحصول: ٢٤٠/٦، وبمثل هذا الإطلاق تميّز تعريف العلامة ابن عاشور -رحمه الله- وهو قوله: «ويظهر لي أن نعرّفها -أي: المصلحة- بأنّها: وصف للفعل يحصل به الصّلاح، أي النّفع منه دائماً أو غالباً للجُمهور أو للأحاد»، مقاصد ابن عاشور: ص ٢٧٨.

(٢) قواعد الأحكام: ١/١١-١٢.

(٣) الموافقات: ٢/٣٧-٣٨.

(٤) تستبين معاني هذا التعريف أكثر؛ عندما نشرح بعض معالم الفلسفة المصلحية في التشريع الإسلامي، انظر: ص ١٤٠.

(٥) إحكام الأمدي: ١/١١٩.

عليها علم الأصول، حيث قال: «القطب الأول: هو الحكم، وللحكم حقيقة في نفسه، وانقسام، وله تعلق بالحاكم وهو الشارع... وفي البحث عن الحاكم؛ يتبين أن لا حكم إلا لله، وأنه لا حكم للرسول، ولا للسيد على العبد، ولا لمخلوق على مخلوق؛ بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضعه؛ لا حكم لغيره»^(١)، وهكذا في كتبهم الأخرى.

وقاعدة الحاكمية إنما اعتُبرت ذات بُعد عقديٍّ محض؛ لأنها وشيجة الصلّة بمبدأ الألوهية الذي يجتم على المكلف أن يخضع ويُدعن ويعترف كل الاعتراف باختصاص الباري ﷻ بتصريف الحكم المطلق على خلقه، ومن ثمّ كان الاستهتار بشأنها عاثوراً من عواثر الكفر، ومزلقة من مزالق الانخلاع من ربة الإسلام، والحيدة عن شعب الإيمان وجادته، وما فتى القرآن والسنة يحذران من مُتآخمة هذه المغرّة الجهّولة.

فأما في القرآن؛ فقال الله ﷻ: ﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾^(٢)؛ فقرن كما ترى بين الحكم والعبادة؛ بل صرح ﷻ بكفر من ترك الحكم بما أنزل؛ فقال ﷻ: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾^(٣)، وقال أيضاً: ﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾^(٤)، ونزع من أيدي البشر مقاليد الحيرة أمام قضائه المبرم؛ فقال ﷻ: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمِئِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا ﴾^(٥).

وأما في السنة؛ فعن عدي بن حاتم رضي الله عنه قال: أتيت النبي ﷺ وفي عنقي صليب من ذهب، قال: فسمعتة يقول: ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾^(٦)، قال: قلت: يا رسول الله؛ إنهم لم يكونوا يعبدونهم، قال: (أجل؛ ولكن يجلون لهم ما حرم الله؛ فيستحلونه، ويحرمون عليهم ما أحل الله؛ فيحرمونه؛ فتلك عبادتهم لهم)^(٧).

(١) المستصفى: ٨/١.

(٢) سورة يوسف: ٤٠.

(٣) سورة المائدة: ٤٤.

(٤) سورة المائدة: ٥٠.

(٥) سورة الأحزاب: ٣٦.

(٦) سورة التوبة: ٣١.

(٧) البيهقي، السنن الكبرى، كتاب آداب القاضي (٨١)، باب ما يقضي به القاضي ويفتي به المفتي... (٢٠)، رقم: ٢٠١٣٧، ١٠/١١٦، ورواه الترمذي أيضاً بلفظ: عن عدي بن حاتم قال: أتيت النبي ﷺ وفي عنقي صليب من ذهب؛ فقال: (يا عدي اطرح عنك هذا الوثن)، وسمعتة يقرأ في سورة براءة: ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾، قال: (أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم، ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئاً استحلوه، وإذا حرموا عليهم شيئاً حرموه)، قال أبو عيسى: هذا حديث غريب، لا نعرفه إلا من حديث عبد السلام بن حرب، وغطيف بن أعين ليس بمعروف في

وأطبق علماء المسلمين على تكفير من استبدل بشرع الله شرعاً آخر مُعتقداً أصلحيته لسُوس الأمم والشعوب، قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «ولا ريب أن من لم يعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله على رسوله؛ فهو كافر؛ فمن استحل أن يحكم بين الناس بما يراه هو عدلاً من غير أتباع لما أنزل الله؛ فهو كافر»^(١)، وقال الشهيد عبد القادر عودة -رحمه الله-: «ومن المتفق عليه؛ أن من رد شيئاً من أوامر الله ورسوله؛ فهو خارج عن الإسلام؛ سواء رده من جهة الشك، أو من جهة ترك القبول، أو الامتناع عن التسليم»^(٢).

الفرع الثاني: البعد الأصولي للمحتكم.

أما هذه الجهة؛ فلم يعترض فيها معترضٌ على حاكمية الشريعة؛ لكن الشوائب شابتها من جهة ما تُوهّم في بعض المقولات الأصولية من أنها فسحت للعقل صلاحية التدارك على النصّ الشرعي بما يُعطّله أو يلغيه بالكلية بدعوى معارضته للعقل أو للمصلحة التي جاء الشرع بتقديمها مطلقاً، والمقولات التي أقصد هي:

- مقولة المعتزلة بالتحسين والتقيح العقليين.

- ومقولة الطّوفي -رحمه الله- بما يشبه تقديم المصلحة على النصّ.

والاستدلال للمحتكم -محلّ الدراسة- يقتضي منطقياً مناقشة هاتين المقولتين، وهو ما ألوي عليه غير مُستّرسل في ذكر الحجاج والرّدود والمناقشات الجدلية الطويلة؛ بل مقتصراً على بيان وجه الإشكال، مع تقويم مجمل للخلاف، واستخلاص وجه الصّواب فيه.

أولاً: تقويم الخلاف في مسألة التحسين والتقيح العقليين.

١/ تفكيك النزاع وعرض التوجّهات.

يدور النزاع في هذه المسألة على ثلاثة محالّ، هي:

الأول: هل في الأشياء قيمة ذاتية^(٣) من حيث الحسن والقبح؟

الثاني: هل يدرك العقل قيمة الأشياء استقلالاً؛ أم يفترق في ذلك إلى الوحي؟

الحديث، انظر: سنن الترمذي، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ (٤٨)، باب: ومن سورة التوبة (١٠)، رقم: ٣٠٩٥، ٢٧٨/٥، وقال الألباني:

(حسن)، غاية المرام في تحقيق أحاديث الحلال والحرام، رقم: ٦، ص ١٩.

(١) منهاج السنة النبوية: ١٣٠/٥.

(٢) التشريع الجنائي، لعبد القادر عودة: ٧٠٨/٢.

(٣) الوصف (الذاتي لكل شيء: ما يخصّه ويميّزه عن جميع ما عداه)، التعريفات: ١٤٣/١.

الثالث: هل يملك العقل أن يوجب ويحرم، ويرتّب على ذلك الثواب والعقاب؛ بناءً على إدراكه لقيمة الأشياء عند من قال بذلك؟

وخلاصة مذاهب النَّاس في ذلك ما يأتي:

أ/ ذهب أغلب الأشاعرة إلى أن الأشياء ليس لها قيمة ذاتية من حيث الحسن والقبح؛ فلا حسن ولا قبح إلا ما أضفى عليه الشرع حسناً أو قبحاً، ولذلك فالأفعال قبل ورود الشرع متساوية القيمة: الصدق والكذب والأمانة والخيانة والعفة والفجور والتوحيد والإشراك؛ لا يُعرف حسنُها من قبيحها^(١)، واستلزموا أن العقل لا يُدرك في الأشياء حسناً ولا قبحاً مطلقاً؛ بل هو في ذلك أسيرٌ مهوورٌ بسلطان الشرع؛ يقول ما يقول^(٢)، واستتبع ذلك عندهم أنه لا يوجب ولا يحرم، ولا يرتّب ثواباً ولا عقاباً^(٣).

ب/ وذهب المعتزلة والماتريدية وبعض الأشاعرة^(٤) وكثيرٌ من أتباع المذاهب الأربعة^(٥) إلى أن للأشياء قيمًا في ذاتها؛ إما حسناً أو قبحاً، ولا علاقة لأي عامل خارجي في وجود تلك القيمة، والوحي إنما يرد بالكشف عنها، لا بإضفائها؛ لأنّها سابقة عليه في الوجود، والعقل يدركها استقلالاً إماماً بالضرورة دون تأمل وتفكير، مثل إدراك حسن إنقاذ الغريق، وقبح الإضرار بالنفس، وإماماً بالنظر والتأمل؛ كإدراك حسن الكذب المؤدّي إلى النفع، وقبح الصدق المؤدّي إلى الضرر، ويعجز عن إدراك ما اختصّ الشرع بالكشف عن قيمته؛ كما في المقدّرات أو التعبّدات، مثل حُسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم أوّل يوم من شوال^(٦).

(١) غير أن هذا التعميم طرأ عليه بعض التعديل عند متأخري الأشاعرة؛ من خلال إعادة النظر في مدلول الحسن والقبح؛ فقصروا النزاع على الحسن والقبح الذين يتعلّق بهما المدح والثواب، والذمّ والعقاب، قال ابن السبكي -رحمه الله-: «واعلم أن الحسن والقبح قد يُراد بهما كون الشيء ملائماً للطبع ومنافراً، أو كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص، كقولنا: العلم حسن، والجهل قبيح، وبهذا التفسير لا نزاع في كونها عقليين؛ إنّما النزاع في كون الفعل متعلّق الذمّ عاجلاً، والعقاب آجلاً، ولذلك قال القاضي في مختصر التفرّيب: إنّما المقصد تحقيق ما يحسن في قضية التكليف ويقبح»، الإبهاج: ١/ ١٣٥، وانظر: إحكام الأمدي: ١١٩/١.

(٢) والأشاعرة إنّما انجروا لهذا القول؛ تجنّباً لما اعتبروه مستلزماً شنيعاً لا فكاً بينها وبين إثبات القيمة الذاتية للأشياء؛ ممّا وقعت فيه المعتزلة؛ لهذا تلمس في كلام بعضهم شيئاً من التأويل والاستدراك، قال الإمام الغزالي -رحمه الله-: «ونحن وإن قلنا: إنّ الله سبحانه وتعالى أن يفعل ما شاء بعباده، وأنّه لا يجب عليه رعاية الصّلاح؛ فلا ننكر إشارة العقول إلى جهة المصالح والمفاسد» -إلى أن قال-: «وإنّما نبهنا على هذا القدر كي لا تُنسب إلى اعتقاد الاعتزال، ولا ينفر طبع المسترشد عن هذا الكلام؛ خيفة التضمّن عقيدة مهجورة يرسخ في نفوس أهل السنّة تهجينها»، شفاء الغليل: ١٦٢-١٦٣.

(٣) انظر: البرهان: ١/ ٧٩ وما بعدها، المستصفى: ص ٤٥ وما بعدها، إحكام الأمدي: ١/ ١١٩ وما بعدها، البحر المحيط: ١/ ١٧٥ وما بعدها.

(٤) انظر: مفتاح دار السعادة: ٢/ ٤٢.

(٥) قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «الحنفية وكثير من المالكية والشافعية والحنبلية يقولون بتحسين العقل وتقيحه وهو قول الكرامية والمعتزلة وهو قول أكثر الطوائف من المسلمين»، مجموع الفتاوى: ٨/ ٤٢٨.

(٦) انظر: البرهان: ١/ ٧٩ وما بعدها، المستصفى: ص ٤٥ وما بعدها، إحكام الأمدي: ١/ ١١٩ وما بعدها، غاية المرام، للأمدي: ٢٣٤ وما بعدها، البحر المحيط:

١٧٥/١ وما بعدها، المعتمد: ١/ ٣٣٤-٣٤١، مسلم الثبوت: ١/ ٢٥-٢٩.

ثم انقسم هؤلاء في استلزام هذا الذي قرّوه لمنح العقل صلاحية الإيجاب والتحرير، وترتيب الثواب والعقاب على الفعل والترك إلى فريقين:

- المعتزلة: ورأوا أنّ إدراك العقل لقيم الأشياء، يستلزم امتلاكه لسلطة التكليف بها أمراً ونهياً، وترتيب الثواب والعقاب على ذلك؛ فهي عندهم أمورٌ متلازمة لا فكاك بينها^(١).

- أمّا الماتردية ومعهم شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- ومن وافقهم من أهل التحقيق والإنصاف؛ فقد فصلوا بين إدراك العقل لقيم الأشياء، وبين سلطة الإيجاب والتكليف، وترتيب الثواب والعقاب على الفعل والترك، وقالوا: مهما أدرك العقل قيمة الأشياء؛ لكن لا يسعه أن يشرّع استقلالاً؛ حتّى فيما لا وحي فيه؛ فسلطان التكليف وترتيب الثواب والعقاب من خصوصيات الحاكمية الإلهية^(٢).

٢/ تقويم وترجيح.

أ. الحقّ أنّ في الأشياء قيماً ذاتيةً حسناً وقُبْحاً، والحقّ أنّ العقل يُدرك ذلك لا محالة؛ بل لا معنى لكونه مناط التكليف إذا كان مسلوب القدرة على إدراك قيم الأشياء^(٣)؛ فالقول بنفي ذلك مصادم للبدهيّات^(٤)؛ بل للمنهج الذي سلكه الشّرع في إقناع البشر بالحقائق الكبرى من خلال مخاطبة العقول، ومحامتها إلى ما تستحسن وما تستقبح، وهل سبيل إقامة الحجّة على الناس إلّا ذلك؟ ودلالات القرآن والسّنة الصّريحة في هذا الشأن أكثر من أن تُحصى^(٥).

ب. قدرة العقل على إدراك القيم وتقديرها نسبيّةٌ محدودةٌ بأبعاد الزّمان والمكان^(٦)، ولا أدلّ عليه من اختلاف العقول ذاتها في الإدراك باختلاف مؤثّرات الزّمان والمكان؛ بل يختلف العقل الواحد في تقدير قيمة الشّيء الواحد بين

(١) ومذهب المعتزلة هذا حمله النّاس على محامل عدّة؛ حتّى عُسّر في بعضها أن يُفرّق بينه وبين مذهب أهل السّنة؛ بل ذكر بعضهم أنّ خلافهم لفظيٌّ أكثر من معنويّ، راجع هذه المحامل في: مباحث العلة، للسّعدي: ص ٧٨ وما بعدها.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى: ٨ / ٤٣١ وما بعدها، والمراجع الأصولية السّابقة.

(٣) انظر: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، لعبد المجيد النّجار: ص ٨٤.

(٤) قال ابن القيم -رحمه الله-: «وحسبك بمذهبٍ فساداً؛ استلزامه جواز ظهور المعجزة على يد الكاذب، وإنّه ليس بقبيح، واستلزامه جواز نسبة الكذب إلى أصدق الصادقين، وإنّه لا يقبح منه، واستلزامه التسوية بين التثليث والتوحيد في العقل، وإنّه قبل ورود النّبوة لا يقبح التثليث، ولا عبادة الأصنام، ولا مسبة المعبود، ولا شيء من أنواع الكفر، ولا السّعي في الأرض بالفساد، ولا تقبيح شيء من القبائح أصلاً... وإنّه لا فرق قبل السّمع بين ذكر الله والثناء عليه وحده، وبين ضدّ ذلك، ولا بين شكره بما يقدر عليه العبد وبين ضدّه، ولا بين الصدق والكذب، والعقّة والفجور، والإحسان إلى العالم والإساءة إليهم بوجه ما... وقد كان تصوّر هذا المذهب على حقيقته كافيّاً في العلم ببطلانه، وأن لا يُتكلّف ردّه، ولهذا رغب عنه فحول الفقهاء والنّظار»، مفتاح دار السّعادة: ٤١-٤٢.

(٥) ومدخلٌ كثيرٌ من شيوخ العرب وقبائلها في الإسلام؛ إنّما كان عن إدراك عقليٍّ لحقيّة ما جاء به من دعوة للفضائل ومكارم الأخلاق ومحاسن الشرائع، انظر أمثلة ذلك في: نظرية المقاصد، للرّيسوني: ص ٢١٤-٢١٨.

(٦) انظر: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: ص ٨٥.

وقت وآخر، وهذا ما يجعله مفتقراً أبداً إلى مصدرٍ تقديريٍّ مطلقٍ وغير محدود، وهو الوحي، قال ابن القيم -رحمه الله-: «يُقَالُ هذا يفتح باب الاستغناء عن الرسالة^(١)، ومعلومٌ أنّ إثبات الحسن والقبح العقليين لا يستلزم هذا ولا يدلُّ عليه؛ بل غاية العقل أن يُدرك بالإجمال حُسن ما أتى الشرع بتفضيله أو قبحه؛ فيدركه العقل جملةً، ويأتي الشرع بتفصيله»^(٢).

ج. كما أنّ الإنسان في أحوال كثيرة لا يتمكن من تقدير القيم بالطاقة العقلية المجردة^(٣)؛ بل يصدر مع ذلك عن مغروراته الشهوانية، وعن سعيه المستمرِّ لتحقيق المُتَمَعِّ والمُذَات الجسدية، وهذه تهمةٌ كافيةٌ تماماً؛ ليشدَّ خطأه، ويُربط عليه حزامه وزمامه؛ فلا يسرح إلا حيث أذن له الشرع بذلك، وهذا ما قرره الإمام الشاطبي -رحمه الله- حيث قال: «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية؛ فعلى شرط أن يتقدّم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً؛ فلا يسرح العقل في مجال النّظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»^(٤).

٣/ ثمرة هذا البيان.

تأسيساً على ما سبق؛ فإنّ الخبرات البشرية، والمعارف العقلية والتجريبية؛ لا يمكن أن تستغني عن الوحي في سنن التشريعات، أمّا الاجتهاد الإلحافي فيما لا نصّ فيه؛ فهو بحثٌ عن الحكم الإلهي غير الصريح؛ على ضوء من عادة الشرع ومعهوده ومقصوده ومنصوصه الصريح؛ وفق مسالك معيّنة^(٥)، وليس اختراعاً عقلياً محضاً^(٦)، ومن هذا المنطلق عقب الإمام الشاطبي -رحمه الله- على الإمام العزّ بن عبد السلام -رحمه الله- حينما أطلق القول بأنّ المصالح الدنيوية: «تُعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتربات، ومن أراد أن يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد راجحها من مرجوحها؛ فليعرض ذلك على عقله، بتقدير أنّ الشارع لم يرد به، ثم يبنى عليه الأحكام؛ فلا يكاد حكمٌ منها يخرج عن ذلك؛ إلاّ التعبّدات التي لم يوقف على مصالحها أو مفسادها»^(٧)، قال الشاطبي -رحمه الله- مُعَقِّباً على هذا الكلام: «أمّا ما قال في الدنيوية -أي المصالح-؛ فليس كما قال من كلّ وجه؛ بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض، 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، ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق؛ لم يُحتج في الشرع إلاّ إلى بثّ مصالح الدار الآخرة خاصّة، وذلك لم يكن؛ وإنّما جاء بها يُقيم أمر الدّنيا وأمر الآخرة معاً... فالعادة تحيل استقلال العقول في الدّنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على

(١) يقصد: أنّ من منعوا التحسين والتقيح يحتجّون بأنّه مستلزم ومفض إلى الاستغناء عن الوحي.

(٢) مفتاح دار السعادة: ١١٧/٢.

(٣) انظر: نظرية المقاصد، للرّيسوني: ص ٢٢٢، مناهج الاجتهاد والتجديد، للدّريني: ص ١٣.

(٤) الموافقات: ٨٧/١.

(٥) وسيأتي بعد حين بيان هذه المسالك، والمجالات التي يعمل فيها العقل، انظر: ص ١٣٦.

(٦) انظر: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: ص ٨٦.

(٧) قواعد الأحكام: ١٠/١.

التفصيل؛ اللهم إلا أن يريد هذا القائل أن المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها بعد وضع الشرع أصولها؛ فذلك لا نزاع فيه»^(١) وهكذا يمكننا صياغة قاعدة التحسين والتقيح على النحو الآتي:

العقل يحسّن ويقبّح استقلالاً؛ لكنّه لا يوجب ولا يحرم استقلالاً؛ لأنّه نسبيٌّ ومحدود.

ثانياً: المصلحة والنص عند الطّوفي -رحمه الله-: الإشكال والمخرج.

١/ تحرير الإشكال:

إنّ المطّلع على ما كتبه الطّوفي -رحمه الله- في موضوع المصلحة؛ يجزم أنّه لم يُحرّر مراده التحرير العلميّ الدقيق، ولم يصنّه عن المغمضات والمفارقات، وهو ما جعله نهزةً لوخز الأقلام، وعُرصةً لوطء الأقدام، وفرصةً تنفّست فيها المطاعن وتطايرت فيها الأحلام؛ فأما المتورّعون عن الجدل الشاتم؛ فقد أعجزهم أن يفسّروا مقالته إلا بضربٍ من التقدير وفرض الاحتمال، وأما الإشكال فيمكن تصويره على النحو الآتي:

قرّر الطّوفي -رحمه الله- أنّ النصوص الشرعية متضمّنة للمصالح؛ فقال بعدما بيّن ككلّ العلماء أنّ الشريعة جاءت برعي مصالح العباد جملة وتفصيلاً: «وبالجملة؛ فما من آية من كتاب الله ﷻ إلا وهي تشتمل على مصلحة، أو مصالح»^(٢)، وعزّز ذلك بأمثلة من السنة أيضاً، وقال: «وهذا ونحوه في السنة كثير؛ لأنّها بيان الكتاب، وقد بينّا اشتغال كلّ آية منه على مصلحة، والبيان على وفق المبيّن»^(٣)، ثمّ افترض في الوقت ذاته أنّ النصوص -وقد بيّن اشتغالها على المصالح- قد تُعارض المصالح على نحو يتعدّر معه الجمع، وعندها تُقدّم المصلحة على النص؛ فقال من جملة ما قال: «المصلحة وباقي أدلّة الشرع إما أن يتفقاً أو يختلفا؛ فإن اتّفقا فيها ونعمت ... وإن اختلفا؛ فإن أمكن الجمع بينهما بوجه ما؛ جُمع ... وإن تعدّر الجمع بينهما؛ قدّمت المصلحة على غيرها»^(٤).

والمثير في الأمر كلّ! أنّه أرسل الكلام كما رأيت، وكما في أكثر من موضعٍ من رسالته^(٥)؛ إرسالاً موهماً بالمروق عن طريقة الأسلاف؛ مبشّراً باختراع لم تسبق إليه العلماء والأشرف؛ كما سلك في التدليل عليه مسلماً تخلّلته التضاربات وربّما التناقضات؛ فقامت عليه القيامة؛ لكنّ المتفحص الناظر في رسالته بعين الإنصاف؛ يرى بجلاء ما يلي:

(١) الموافقات: ٤٨/٢.

(٢) رسالة الطّوفي في تقديم المصلحة في المعاملات على النص، بتعليق جمال الدين القاسمي، مطبعة جامعة الأزهر (١٩٦٦م): ص ١٧.

(٣) نفس المرجع.

(٤) نفس المرجع: ص ٢٧-٢٨.

(٥) ليست رسالة مستقلة في المصلحة كما قد يُتوهم؛ لكنّها وقفة مطوّلة منه؛ عند تناوله شرح حديث (لا ضرر ولا ضرار)، من جملة شرحه للأربعين النووية.

١. حَرِصَ الطُّوفِي -رحمه الله- على التأكيد أنه يُقدِّم المصلحة على النص بطريق التخصيص والبيان؛ لا بطريق التعطيل والافتيات؛ فقال: «هذه الأدلة التسعة عشر؛ أقواها النص والإجماع، ثم هما إما أن يوافقا المصلحة أو يخالفها؛ فإن وافقا فيها ونعمت ... وإن خالفها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما»^(١).

٢. وحرص أن يُبين مستنده في ذلك، وهو الأصل الشرعي العام في نفي الضرر؛ فقال: «فإن قيل: حاصل ما ذهبتم إليه تعطيل أدلة الشرع بقياس مجرد ... قلنا: وهم واشتبهاء من نائم بعد انتباه، وإنما هو تقديم دليل شرعي أقوى منه»^(٢)، ثم أعاد العبارة مبيناً دليلاً؛ فقال: «وأما كون ما ذكرناه من رعاية المصالح تركاً لأدلة الشرع غيرها؛ فممنوع؛ بل إننا نترك أدلته بدليل شرعي راجح عليها مستند إلى قوله ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار)^(٣)»^(٤).

(١) نفس المرجع: ص ١٢-١٣.

(٢) نفس المرجع، ص ٢٢.

(٣) مالك، كتاب الأفضية (٣٦)، باب القضاء في المرفق (٢٦)، رقم: ١٤٢٩، ٢/١٤٥٠.

(٤) نفس المرجع: ص ٢٢، وفي هذا التقييد ردٌ صريح على ما ذكره الدكتور حسين حامد حسان من أن المصلحة المقصودة عند الطوفي هي المصلحة العقلية المجردة عن الاستناد لأي أصل شرعي معتبر، انظر كتابه نظرية المصلحة: ص ٥٣٠، وماذا يكون (نفي الضرر) إن لم يكن أصلاً أصيلاً دلّت على اعتباره جزئيات الشريعة وكتابتها كما قال الإمام الشاطبي -رحمه الله-: «إن الضرر والضرار ميثوث منعه في الشريعة كلها في وقائع جزئيات وقواعد كليّات»، الموافقات: ١٦/٣، ويقول الأستاذ الدريني -حفظه الله-: «وأصل نفي مشروعية الضرر يستلزم عقلاً رعاية المصلحة الجالبة للنفع الراجح»، المناهج الأصولية: ص ٤٨٣، وتخصيص العمومات والظنون بمثل هذه الكليّات؛ لا يُفتقر فيه لدليل بعينه في كل نازلة تعيّن، قال الإمام الشاطبي -رحمه الله- بعدما أثبت أن العموم يُستفاد من الصيغ اللفظية؛ كما يُستفاد من استقراء مواقع المعاني: «إذا تقرّرت -أي هذه المسألة- عند المجتهد، ثم استقرى معنى عامّاً من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى؛ لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاصّ على خصوص نازلة تعيّن؛ بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره؛ إذ صار ما استقرى من عموم المعنى كالمخصوص بصيغة عامة؛ فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه؟!»، الموافقات: ٣/٣٠٤، وقال الإمام العزّ بن عبد السلام -رحمه الله-: «ومن تتبّع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد؛ حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع، ولا نصّ، ولا قياس خاصّ؛ فإنّ فهم نفس الشرع يوجب ذلك»، قواعد الأحكام: ١٨٩/٢، كما يكفي في تحقيق مناط الضرر؛ أن يغلب على ظنّ المجتهد تحقّقه، قال الإمام العزّ أيضاً: «أمر الشرع باتّباع ظنون مستفادة من أمارات تفيدها؛ لما في ذلك من تحصيل المصالح المظنونة»، شجرة المعارف والأحوال: ص ٨٩-٩٠، ومما يُردّه كذلك على دعوى قيام نظرية الطوفي -رحمه الله- على استقلالية العقل بدرك المصالح والمفاسد؛ أنه يتبنّى في مسألة التحسين والتقيح النظرية الأشعرية بحذافيرها -وقد سبق بيانها-، وله كتاب في الردّ على المعتزلة عنوانه: (درء القول القبيح بالتحسين والتقيح)، تحقيق: الدكتور أيمن محمود شحادة، طبع مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط ١، ١٤٢٦-٢٠٠٥، ولا يُعقل أن يذهب هذا المذهب الموهل في مناقضة النظرية الاعتزالية؛ القائم على نفي ذاتية الحسن والقبح أصلاً؛ فضلاً عن نفي استقلالية العقل بإدراكها، أو أن يوجب أو يحرم، ثم يستحسن المصالح بعقله بلا حجة ولا برهان.

٣. كما حرص غاية الحرص أن يُبين أن النصَّ المعنويَّ بهذا التخصيص هو النصُّ الظنيُّ، وليس النصُّ القطعيُّ^(١)؛ فقال: «فإن فرض عدم احتمال - أي النص - من جهة العموم والإطلاق ونحوه، وحصلت فيه القطعية من كلِّ جهة بحيث لا يتطرق إليه احتمال بوجه؛ منعنا أن مثل هذا يُخالف المصلحة، وإن كان آحاداً محتملاً؛ فلا قطع، وكذا إن كان متواتراً محتملاً، أو آحاداً صريحاً لا احتمال في دلالة بوجه؛ لفوات قطعته من أحد طرفيه إمّا متنه، وإمّا سنده»^(٢)، وعبر في موضع آخر عن النصِّ القطعيِّ بـ (مجموع مدلولات النصِّ)، وعن النصِّ الظنيِّ بـ (بعض مدلولات النصِّ)، وفرّق أيضاً بين الدليل الخاصِّ، والدليل العامِّ؛ فأوجب اتباع الدليل حيث كان خاصّاً لقطعته، ومثّل لذلك بالحدود والعقوبات على الجنايات؛ فضلاً عن إخراجها لجميع التعبدات، ولم يقل بتقديم المصلحة في هذه الحالة، أمّا في حال عمومها؛ فقد أوجب تخصيصه بالمصلحة لظنية العموم، وعبارته هي: «النصُّ والإجماع إمّا أن لا يقتضيا ضرراً ولا مفسدة بالكلية، أو يقتضيا ذلك؛ فإن لم يقتضيا شيئاً من ذلك فهما موافقان لرعاية المصلحة، وإن اقتضيا ضرراً؛ فإمّا أن يكون الضرر بمجموع مدلوليها أو بعضه؛ فإن كان مجموع مدلوليها؛ فلا بدّ أن يكون من قبيل ما استثنى من قوله ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار)،

(١) وهذا ما رجّحه الشيخ يوسف القرضاوي - حفظه الله - حيث قال: «لما رجعت إلى مقولة الطوفي وقرأتها بإمعان؛ وجدته يصرّح بأن النص الذي يعنيه ليس النص القطعي»، السياسة الشرعية: ص ١٤٦، ثم قال: «مذهبه في هذه الحالة يغدو قريباً من المذاهب الأخرى، وإن بدا غريباً في عرضه؛ مثيراً في أسلوبه؛ خشناً في عبارته، ولا سيما أنه يطلق عباراته أحياناً ولا يقيدها»، نفس المرجع، ورجّحه الدكتور حسين حامد حسان في كتابه (نظرية المصلحة)؛ حيث قال بعدما اعتبر تحديد المراد بالنص عند الطوفي أهم جانب من جوانب نظريته: «الذي نراه أن النص الذي يُسلم الطوفي إمكان التعارض بينه وبين المصلحة، وبالتالي تقديم الأخيرة عليه؛ هو النص الظني، أمّا النص الذي حصلت فيه القطعية من كلِّ جهة؛ فإن الطوفي يمنع تخالفه للمصلحة؛ فضلاً عن أن يقول بتقديم المصلحة عليه»، نظرية المصلحة: ص ٥٣٨، وفي هذا الترجيح إبطال لدعوى الدكتور مصطفى زيد بأن رأي الطوفي يقوم على ثلاثة قضايا منها: «أنه ليس ضرورياً أن تكون [المصلحة] حيث النص القاطع أو إجماع المسلمين؛ فقد يعارض النص [القطعي] أو الإجماع المصلحة، وفي هذه الحال يجب أن تقدّم عليهما»، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، ص ١٣٣، والشيخ أبو زهرة - رحمه الله - حصر الخلاف بين الطوفي والفقهاء في نوع النص الذي يفترض الطوفي مصادمته للمصلحة؛ فقال: «موضع النزاع بينه وبين الفقهاء الذين ارتضينا طريقهم، وهم الذين اعتبروا المصلحة الفقهية أصلاً فقهيّاً قائماً بذاته يؤخذ بها؛ وإن لم يكن هناك نصّ خاصّ شاهد لها أو لنوعها بالاعتبار... في التعارض بين المصلحة المحققة، والنص القاطع في سنده ودلالته؛ لقد فرض الطوفي أن التعارض يتحقّق، وأنه يقدّم المصلحة على هذا النصّ، وقرّر المالكيون ومن سلك مسلكهم من الحنابلة غير الطوفي أن المصلحة ثابتة حيث وجد النصّ...»، ابن حنبل: ص ٣٠٧-٣٠٨، وانظر كتابه: مالك: ص ٣١٥، أما وقد ارتفع الإشكال؛ بما تبين من أن الطوفي لا يقصد النص القطعي؛ فلا فرق عند الشيخ أبي زهرة بين مذهب الطوفي وما جرى عليه العمل عند الفقهاء بالمصلحة المرسلة، والعجيب أن فضيلة الدكتور حسان رغم اقتناعه بهذا؛ فقد أمعن في تسفيه الطوفي، ونسبته إلى الجهل والرّيف والتّناول، ونزع عنه لباس الخلق والفضل والعلم، وكلام الطوفي - كما ترى - لا يعدم في الخير محملاً؛ فعلام خزر العيون ومطّ الخدود؟!.

(٢) هذا النص مقتطع من الرسالة التي اعتمدها؛ لكنّه في ملحقٍ برسالة: المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، لمصطفى زيد: ص ٣٠ من الملحق.

وذلك كالحُدود والعقوبات على الجنایات، وإن كان الضّرر بعض مدلوليها؛ فإن اقتضاه دليلٌ خاصّ أتبع الدليل، وإن لم يقتضه دليل خاصّ؛ وجب تخصيصها بقوله ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار)؛ جمعاً بين الأدلة^(١).

والواقف على هذه التقييدات يوشك أن يجزم أن منطق الطّوفي هذا هو عين منطق الفقهاء جميعاً في المصلحة المرسلة، والاستحسان، والعرف، وسدّ الذرائع، ومختلف مسالك العدول عن مقتضيات الأصول التي سوّغتها الضّرورات والحاجات، وأتكى فيها على مبدأ التيسير ورفع الحرج ونفي الضّرر؛ لولا أن الطّوفي -رحمه الله- أبى إلا أن يُنسب للاختراع الذي لم يسبق إليه؛ حيث قال: «واعلم أنّ هذه الطّريقة التي قرّناها مستفيدين لها من الحديث المذكور؛ ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك؛ بل هي أبلغ من ذلك»^(٢).

٢/ المخرج من المشكلة:

يميل الباحث على ضوء من قول بعضهم:

وواجبٌ في مشكلات الحكم تحسينُ الظنِّ بأهل العلم.

إلى القول: إنّ الطّوفي -رحمه الله- بالنظر إلى التقييدات الآنف ذكرها عنه؛ لم يأت في جوهر مقولته بجديد أصلاً؛ فهو لم يزد على أن قرّر أنّ النصّ الظنيّ في دلالاته أو ثبوته؛ إذا استنفذت احتمالات فهمه كلّها؛ فأفضى العمل به إلى ضرر محقّ أو غالب؛ فإنّه يخصّص بالمصلحة التي يشهد لاعتبارها أصلٌ شرعيّ عام، وهو نفي الضّرر، وعلى هذه التقييدات تحمل استرسالات الطّوفي -رحمه الله- وإطلاقاته التي أشكلت على الناس، أمّا قول الطّوفي -رحمه الله-: إنّّه لم يسبق إلى مثل طريقته هذه؛ فقد علّق عليه العلامة القاسمي -رحمه الله- بقوله: «أي بمنطوقها، وإن استفيد مفهومها من قواعدهم، وقدّمنا ما يقرب منه عند الحنفية -رحمهم الله- من تخصيص النصّ بالعرف»^(٣)؛ بل إنّ طريقة الطّوفي -رحمه الله- على ما تقيدت به ليست إلاّ شدّرة في نحر، وقطرة في بحر من الطرائق التي خصّص بها الأصوليون النصوص العامة والظنية؛ تحقيقاً للمصالح ودرءاً للمفاسد، وسيأتي بيان بعض من ذلك في حينه -بحول الله-، ويتأيد هذا الميل بما لا يمكن أن يتجاهل من احتفاء بعض أفاضل العلماء ممن لا يُتّهم في دين، ولا يُحقّر في علم؛ برسالة الطّوفي -رحمه الله-، ولم يستشكّلوا بتاتاً ما جاء فيها؛ بل ما ذكروها إلاّ في مساق الثناء والاعتبار؛ فالعلامة جمال الدّين القاسمي -رحمه الله- علّق عليها سطرّاً سطرّاً، ولم يزلها إلاّ خدمة واستشهاداً بكلام الأساطين من أعلام الفقه والأصول كالقراي و ابن تيمية وابن القيم، والشيخ محمّد رشيد رضا -رحمه الله- نشرها في مناره، وقدّم لها فقال: «رسالة الإمام نجم الدّين الطّوفي تكلم فيها عن

(١) المرجع السابق: ص ١٧ من الملحق.

(٢) رسالة الطّوفي في تقديم المصلحة في المعاملات على النصّ، بتعليق جمال الدّين القاسمي، مطبعة جامعة الأزهر (١٩٦٦م): ص ٢٤.

(٣) نفس المرجع: ص ٢٣، هامش (٣).

المصلحة بما لم نر مثله غيره من الفقهاء»^(١)، وما كان الطّوفي -رحمه الله- ليستغفلهم ويستغيبهم؛ لو كان ذا عَوْرٍ مفضوح، وسوأة مكشوفة.

٣/ ثمرة هذا البيان.

لا يتخذن أحد مذهب الطّوفي -رحمه الله- بعدما تبينت حقيقته؛ دَرِيئَةً يَتَّقِي بها الطّعان عند الحاجة، ولا يَبْنِيْنَ فوقه العَلالي؛ فيستسيغ تقديم المصلحة العقلية المجردة عن أيّ مستند شرعي؛ على النص القطعي ثبوتاً ودلالة؛ فإنّ ذلك مما لم يقل به أحد من العلماء؛ على أنّ تصوّر التعارض بين الشريعة والمصالح ممنوع أصلاً، ولا يفترضه إلا النظر القاصر المحدود، ثم إنّ في مسالك الفقهاء في التعقّل والاستصلاح ثروة شاهدة؛ لا تقعد عن حلّ أزمة من الأزمات، وإنّ من تمام المحاكمة أن نعرض لهذه المسالك عرضاً جُملياً؛ حتى إذا خرج المخالف عنها جميعاً؛ غُضّ عن قولته الطّرف، وعُدّ كالعابد على حرف، الواقف على شفا جرف.

المطلب الرابع: تحرير المفاهيم.

الفرع الأوّل: مجالات إعمال العقل في الشريعة.

تقرّر إذاً أنّ الأصل في العقل أنّه مشدود العنان؛ مربوط الأزمة والأرسان؛ لكننا في الوقت ذاته؛ نعاكس الحقيقة والشريعة لو نفينا أن يكون للنظر العقلي الرّاشد موالج يُنفذ من خلالها للتعرف على مرادات الشّارع؛ من خلال استكشاف معاني وعلل النّصوص المبنية أساساً على منطق المعقولة، ومن خلال التحقّق من مناسبات المصالح والمفاسد الدنيوية بناءً على فقه الواقع وملابساته^(٢)، وقد قرّر الإمام العزّ بن عبد السلام -رحمه الله- أنّ معظم الشّرائع معروف بالعقل؛ فقال: «معظم مصالح الدّنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وذلك معظم الشّرائع؛ إذ لا يخفى على عاقل -قبل ورود الشرع- أنّ تحصيل المصالح المحضّة، ودرء المفاسد المحضّة عن نفس الإنسان، وعن غيره؛ محمود حسن»^(٣)، وسلك المجتهدون لذلك شعاباً عديدة؛ استفروها من أدلّة الكتاب والسنة، واستقرّوها من منهج الصّحابة والتابعين والأئمة رضي الله عنهم، ثم استنزلوها على مستجدّات الوقائع والنّوازل، وجملة ذلك ما يأتي:^(٤)

(١) مجلّة المنار: مج ٩ / ١٠ / ٧٤٥.

(٢) وهذا ممّا لا يفتقر إلى برهنة؛ على حدّ تعبير الأستاذ الدّريني -حفظه الله- حيث يقول: «ومعقولة هذا التشريع كانت أساساً لثقة الإسلام بالطّاقات العقلية المتجدّدة، وهذا ممّا لا يفتقر إلى برهنة؛ إذ أصبح من المتعيّن على العقل الإنساني المتخصّص بعد انقطاع الوحي، واختتام الرّسالات السّمّائية؛ أن ينهض بمهمّة تدبير الحياة الإنسانية على ضوء من تلك المقرّرات، وفي نطاقها؛ بما أوتي من ملكات ومواهب مقتدرة»، خصائص التشريع في السّياسة والحكم: ص ٢١.

(٣) قواعد الأحكام: ٤ / ١.

(٤) انظر: مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، للأستاذ الدّريني: ص ١٢-١٤.

أولاً: استهلاك الطّاقات البيانية للنّص الشّرعي في حدود مقتضيات اللّسان العربي: (١)

تفسح النّصوص الشّرعية بما صيغت عليه من نسق كلّّي، وما وُضعت فيه من قالب ظنّي، وما حُكمت به من منهج غائي تعليلي (٢)؛ أرحب آفاق التعقّل في اكتناه المعاني والدلالات اللّغوية، وفي هذا الصّدّد بحث الأصوليون مراتب الألفاظ وضوحاً وخفاءً، ودرسوا دلالات اللفظ على معناه باعتبار أصل الوضع مطابقةً، وتضمّناً، والتزاماً، وباعتبار اللّزوم اللفظي أو العقلي تارة، والقصد الأصلي أو التبعية تارة أخرى؛ فقسّموها إلى عبارة وإشارة ودلالة واقتضاء كما عند الحنفية، وإلى منطوق ومفهوم كما عند الجمهور، وهؤلاء قسّموا منطوقهم إلى صريح وغير صريح، ومفهومهم إلى موافقة ومخالفة، وفرّعوا الكلام إلى حقيقة ومجاز، والحقيقة إلى لغوية وشرعية وعرفية، ونظروا في اللفظ باعتبار الشمول وعدمه؛ فجعلوه عامّاً وخاصّاً، ثمّ وجدوا بعض العموم يُراد للعموم، وبعضه يُراد للخصوص، وجعلوا الخاص مطلقاً ومقيّداً، وبحثوا المخصّصات ما اتّصل منها وما انفصل، وكذا أحوال المقيّدات، وربّوا على ذلك أولويات في الموازنة والترجيح بين ما ظاهره التعارض؛ إلى غير ذلك ممّا يعسر استقصاؤه.

ولا شكّ أنّ وضع هذه الآليات أولاً، ثمّ استخدامها ثانياً يتطلّب اجتهاداً واضحاً في تعقّل الأساليب والقرائن الهادية إلى المعاني.

غير أنّ الضّابط الأهمّ في هذا المسلك؛ هو التقيّد بقواعد اللّسان العربي ومقتضياته، وهي القاعدة التي أوّلاها الإمام الشّاطبي -رحمه الله- أهمية بالغة؛ فأكد عليها في كلّ فرصة سنحت، وافتتح به النوع الثاني من مقاصد الشّارع، والذي سمّاه: (قصد الشّارع في وضع الشّريعة للإفهام) (٣)؛ فقال -رحمه الله-: «إنّ هذه الشّريعة المباركة عربية؛ لا مدخل فيها للألسن العجمية» (٤)، وقصد بذلك كما بيّن: «أنّ القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلّب فهمه إنّما يكون من هذا الطّريق خاصّة ... فمن أراد تفهمه؛ فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلّب فهمه من غير هذه الجهة» (٥).

وبناءً عليه؛ فكلّ محاولة لتفهم النّصوص تتخذ منطق اللّغة ظهرياً؛ فهي توخّل في عمايةً، وخبطٌ في غواية، وكلّ قولة تأسست على ذلك؛ فهي شنعاء لا تُؤارى، وعشواء لا تُجارى ولا تُدارى.

(١) وراجع أيضاً مجالات الاجتهاد في مورد النّص فهماً وتطبيقاً، في المحتكم الأوّل من هذه الرّسالة: ص ٧٩-٨٥؛ فهي تغني عن التّكرار في هذا الموضوع.

(٢) انظر: ص ٣٨-٤٣.

(٣) الموافقات: ٢ / ٦٤.

(٤) نفس المرجع.

(٥) نفس المرجع.

ثانياً: الإلحاق القياسي؛ ردّاً للنظائر إلى بعضها بجامع العلل المشتركة.

أمّا هذا المسلك فالحاجة فيه إلى مقتضيات النظر العقلي أبلغ منها إلى مقتضيات اللسان العربي، وبيان ذلك: أنّ العملية القياسية تُلاحظ فيها مرحلتان اثنتان:

الأولى: هي مرحلة دَرَكِ العِلَّةِ التي بُني عليها الحكم المنصوص عليه، وهذه العِلَّةُ إمّا أن تكون منطوقة، أو مومئاً إليها؛ أمّا المنطوقة؛ فلا يحتاج فيها إلى إعمال العقل؛ بل تقفز إلى الذهن قفزاً تلقائياً بمجرد معرفة العربية، وأمّا المومئ إليها؛ ففيها نظر عقلي محدود بفقهاء القرائن اللفظية، وفهم الأساليب البيانية والبلاغية؛ المعبر بها عن المقصود، وكلّ ذلك لا يخرج عمّا تسعه اللّغة ذاتها.

والثانية: هي مرحلة تعدية الحكم إلى مواقع جديدة غير منصوص عليها، وهي تعدية مسبقة بتحقيق مناط العِلَّةِ المستجلاة في المحلّ الجديد؛ حتّى يُتَيَقَّنَ أو يغلب على الظنّ وقوع الاشتراك المؤذن بالتعدية، وهذا ممّا لا مدخل فيه لمقتضيات اللّغة بوجه من الوجوه، وهو ما يعبر عنه الإمام الشاطبي -رحمه الله- بقوله: «الاجتهاد القياسي غير محتاج فيه إلى مقتضيات الألفاظ؛ إلّا فيما يتعلّق بالمقيس عليه وهو الأصل، وقد يؤخذ مسلماً أو بالعِلَّةِ المنصوص عليها، أو التي أومئ إليها، ويؤخذ ذلك مسلماً، وما سواه؛ فراجع إلى النظر العقلي»^(١).

ثالثاً: الإلحاق الاستصلاحي الجاري على أصول عامّة مشهود لها بالاعتبار.

وهو المعروف عند الأصوليين بالمصلحة المرسلّة، وهذا من أرحب مسالك الاجتهاد المؤسس على النظر العقلي المتخصّص؛ كما يقول الشيخ عبد الوهاب خلاّف -رحمه الله-: «الاستصلاح هو أخصب الطرق التشريعية فيما لا نصّ فيه، وفيه المتسع لمسايرة التشريع لتطوّرات الناس وتحقيق مصالحهم وحاجاتهم»^(٢)، وهو أبلغ من القياس من جهة أنّ العِلَّةَ في القياس يشهد لا اعتبارها بعينها دليل خاصّ بعينه؛ أمّا المصلحة المرسلّة؛ فلا يشهد لها بعينها دليل خاصّ؛ لا بالنفي ولا بالإثبات؛ لكنّها تستند إلى أصل شرعي عامّ مقطوع برعيه واعتباره في الشريعة، وإذا قسّمنا الاستصلاح إلى مرحلتين على النحو الذي قلناه في القياس؛ فإننا نلاحظ خصاصة المجتهد للتقدير العقلي في كليهما؛ فهو إذ يحقّق القول في كون المصلحة مصلحة، والمفسدة مفسدة؛ يعتمد على طاقته العقلية في التقدير؛ فضلاً عمّا هو مركز في الفطر والطبائع من التمييز بين الحسن والقيبح، وعلى هذا ينبغي أن يُحمل ما سبق ذكره من كلام الإمام العزّ بن عبد السلام -رحمه الله-: «[المصالح] الدنيوية تُعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتربات، ومن أراد أن يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد

(١) الموافقات: ٤/ ١٦٣-١٦٤، ويتابعه الأستاذ الدريني -حفظه الله- فيقول: «اللّغة لا تقتضي تعدّد الحكم في محالّ علته؛ بل العقل هو الذي يقضي بذلك لزوماً»، المناهج الأصولية: ص ٤٧٠.

(٢) مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه: ص ٨٥.

راجحها من مرجوحها؛ فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشارع لم يرد به، ثم يبيّن عليه الأحكام؛ فلا يكاد حكمٌ منها يخرج عن ذلك»^(١)؛ كما أن المجتهد إذ يلحق عين مصلحة ما؛ بجنسها المعبر، ويقول: هذا من ذاك؛ لا يعوّل أيضاً إلا على مراسه و فراسه؛ فليس في شيء من ذلك نصٌ مخصوص، ولهذا قال الإمام الشاطبي -رحمه الله-: «كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقاً غير مقيد، ولم يُجعل له قانون ولا ضابط مخصوص؛ فهو راجع إلى معنى معقول، وكل إلى نظر المكلف»^(٢).

رابعاً: الاجتهاد الاستثنائي وفق مسالك العدول عن مقتضيات الأصول.

والمنطق المسلط على هذه المسالك جميعاً هو تحقيق المصلحة المتوخاة من شرع الأحكام أساساً؛ فإذا أفضى التطبيق الآلي للمقتضيات الأصلية^(٣) إلى نقيض المصلحة؛ تحتم العدول عنها إلى سبل وخطط تشريعية أخرى كفيلة بتحقيق هاتيك المصلحة، وهذا العدول هو المعروف بقاعدة المستثنيات^(٤)، وعنهما انبثق أصل اعتبار المآلات، والاستحسان، وسدّ الذرائع، ومنع الحيل، والقياس على الرخص؛ أضف إلى ذلك قانون الضرورة الذي يقضي حتى على القطعيات من أحكام الدين^(٥)، وعلى هذا الأساس أيضاً ترسو قاعدة تغير الأحكام بتغير الأعراف والعوائد والأحوال، واحتكاماً إلى هذا المنطق سلك العلماء في اجتهاداتهم التطبيقية مسالك أربعة هي: الإجراء، والتعديل، والتأجيل، والتوقيف^(٦).

والذي يهمننا ههنا؛ أن المجتهد يفتقر في جميع ما ذكر إلى ملكة عقلية راسخة، وفراصة حاذقة متناهية في القوة والدقة والحذر؛ يُوازن من خلالها بين مواضع الأصالة والثبات، ومواضع الحاجة للعدول والاستثناء، والإمام ابن القيم -رحمه الله- زبر في مثل هذا المعنى كلمات رائعة وهو يُقرّر جواز اعتماد الحاكم على الفراسة المهتدية بالأوضاع الشرعية؛ فقال: «هذه مسألة كبيرة عظيمة النفع؛ جليلة القدر؛ إن أهملها الحاكم أو الوالي؛ أضاع حقاً كثيراً، وأقام باطلاً كثيراً، وإن توسّع فيها، وجعل معوّله عليها دون الأوضاع الشرعية؛ وقع في أنواع من الظلم والفساد»^(٧)، ثم قال: «فالحاكم إذا لم يكن فقيه النفس في الأمارات ودلائل الحال ومعرفة شواهد، وفي القرائن الحالية والمقالية؛ كفقّه في كليات الأحكام؛ أضاع حقوقاً كثيرة على أصحابها، وحكم بما يعلم الناس بطلانه لا يشكّون فيه»^(٨)، ومكمن الخطورة في وُلوج هذا المقتحم؛ يتمثل في كون مسالك الاستثناء لا تعمل في منطقة السكوت التشريعي؛ بل في مساحة من الأحكام المتقرّرة على خلفية من

(١) قواعد الأحكام: ١٠/١.

(٢) الموافقات: ٤٦/٣.

(٣) انظر في التفريق بين المقتضيات الأصلية، والمقتضيات التبعية: ص ٢٤٤، و الموافقات: ٧٨-٧٩.

(٤) انظر: المناهج الأصولية: ص ٤٨٦.

(٥) نفس المرجع: ص ٤٨١.

(٦) انظر: ص ٨٣-٨٥.

(٧) الطّرق الحكمية في السياسة الشرعية، لابن القيم: ص ٤-٣.

(٨) نفس المرجع: ص ٤.

النصوص الجليّة^(١)، ولا معتصم في ذلك من مُدخلات الأهوية مها خفيت^(٢)، وهذا ما جعل الإمام الشاطبي -رحمه الله- يقول: «وهو مجال للمجتهد صعب المورد»^(٣)، وجعل ابن القيم -رحمه الله- يقول: «وهذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقامٌ صنك، ومعتك صعب»^(٤) وهكذا نخلص إلى القول: إن الشريعة هي الفضاء الرّحيب الذي يتيح للإنسان استفراغ طاقاته العقلية، واستفاد جميع إمكاناته الإدراكية.

الفرع الثاني: بعض معالم الفلسفة المصلحية في التشريع الإسلامي.

إذا بان أن أحكام الشريعة ونصوصها قابلة للنظر العقلي والاجتهاد الاستصلاحي في أكثر من مجال؛ فإن ذلك متوقّف أساساً على فقه الفلسفة التي يقوم عليها مفهوم (المصلحة) في الإسلام، وهي الفلسفة التي انطلق منها العلماء في استلهاهم الضوابط والأولويات وقواعد الموازنات التي تحكم الاجتهاد الاستصلاحي^(٥)، وتحول دون انفراط عقد الثوابت تحت غطاية من دعوى التعقّل، ولئن أغنت كتابات المعاصرين عن مناقشة هاتيك الضوابط^(٦)، وعن تكرار البحث في تلك الأولويات والموازنات^(٧)؛ فإنني لا أجد بُدّاً من الوقوف السريع على بعض معالم الفلسفة التشريعية التي قام عليها مفهوم المصلحة؛ استتماماً لمقدمات المحاكمة، وتوطيداً لعناصرها المتكاملة.

أولاً: المعيارية الدنيوية والأخروية.

لا تكون السعادة الدنيوية حقيقية في ميزان الشريعة إلا إذا كانت سبباً في السعادة الأخروية^(٨)؛ فمهما جمع الإنسان يديه على مصالح الدنيا كلّها؛ فليست بالنسبة إلى مصالح الآخرة إلا متاعاً قليلاً، وهذا ما حذرت آيات القرآن العظيم من الغفلة عنه في كثير من المناسبات، قال الله ﷻ: ﴿فَمَا مَتَعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾^(٩)، وقال ﷻ: ﴿لَا

(١) انظر: الاجتهاد بالرأي في عصر الخلافة الراشدة، للسوسي: ص ٢٢٨.

(٢) انظر: فقه التدين فهماً وتنزيلاً: ٢/ ٨٠-٨١.

(٣) الموافقات: ٤/ ١٩٥، ويقول الأستاذ الدريني -حفظه الله-: «على أن هذا ليس أمراً سهلاً المنال؛ بل على العكس؛ عسير وشاق؛ يدرك مداه الذين عانوا البحث في منطق هذا التشريع وأسراره ومراميه؛ اكتناهاً وتفهماً»، خصائص التشريع في السياسة والحكم: ص ١١، وقال الأستاذ النجار -حفظه الله-: «وهذه الطريقة في الاجتهاد من أدق الطرق وأكثرها عرضة للزلل» انظر: فقه التدين فهماً وتنزيلاً: ٢/ ٨٠.

(٤) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: ص ١٨.

(٥) المقصود هنا أعم مما يُعرف بالمصلحة المرسلّة.

(٦) انظر: ضوابط المصلحة، للشّيخ البوطي -حفظه الله-.

(٧) انظر: فقه الأولويات، للشّيخ القرضاوي -حفظه الله-، ومثله للدكتور محمد الوكيل.

(٨) انظر: ضوابط المصلحة: ص ٤٥ وما بعدها.

(٩) سورة التوبة: ٣٨.

يَعْرَتَكَ تَقْلُبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبَلَدِ ﴿١٣٦﴾ مَنَعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَا وَنَهُمْ جَهَنَّمَ وَيَتَسَّ الْمَهَادُ ﴿١﴾، ونعى صراحة على من قصر مفهوم السعادة على وفرة المال وكثرة البنين؛ فقال ﷺ: ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِ مِنْ مَالٍ وَبَيْنَ ﴿٥٥﴾ سُارِعُ لَهْمٍ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ ﴿١﴾، ومن هنا كانت الدنيا مَعْبَرَةً لِلْآخِرَةِ، ومزرعة الفلاح فيها، قال الله ﷻ: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ﴾ ﴿١﴾، وقال: ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ ﴿١﴾.

وعلى صخرة هذه العقيدة تنهدم كل فلسفة قامت على حدّ المصالح بأبعاد المكان والزمان الدنيويين؛ كما يزعم أرباب النظم الوضعية، وتأسيساً على ذلك؛ لا تُسَمَّى المصلحة في فلسفة الشريعة مصلحة إلا بعد النظر في عواقبها الأخروية؛ بالموازاة مع تقييم آثارها الدنيوية، يقول الإمام الشاطبي -رحمه الله-: «المصالح المجتلبة شرعاً والمفاسد المستدفة؛ إنما تُعتبر من حيث تُقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى؛ لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية» ﴿١﴾، وبسبب الغفلة عن هذا؛ زاغت العلمانية عن أدب الإسلام ومنهاجه، وراغت عن طيبته ومزاجه.

ثانياً: القيمة المادية والروحية.

كما أن الإسلام لا يرى مشكلة الإنسان في اللذة الجسدية؛ بل في تحقيق التوازن بين الحاجة الجسدية والحاجة الروحية ﴿١﴾، وأعظم شاهد على افتقار الإنسان إلى المصالح الروحية، هو مكنونات الفطرة النزاعة للعبادة والخضوع للقوة المهيمنة على هذا الكون ﴿١﴾، وما كان لهذه الفطرة أن تدين لغير الخالق ﷻ قبل أن تجتالها الشياطين والأهوية، كما قال الله ﷻ في الحديث القدسي: «إني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإني أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم» ﴿١﴾، ومن ثم لم يجحد الجاحدون هذه الحاجة الروحية إلا عن معاكسة الفطرة ظلماً وعلواً، كما أخبر ﷻ فقال: ﴿وَحَدِّثُوا بِهَا وَأَسْتَقِنْتَهَا أَنفُسَهُمْ ظُلْمًا وَظُلُومًا﴾ ﴿١﴾؛ أما الأسوياء من الناس فقد دانوا للخالق البارئ ﷻ طوعاً، كما دانوا له كرهاً، وتنعّموا جراء ذلك

(١) سورة آل عمران: ١٩٦-١٩٧.

(٢) سورة المؤمنون: ٥٥-٥٦.

(٣) سورة القصص: ٧٧.

(٤) سورة الإسراء: ١٩.

(٥) الموافقات: ٣٧/٢-٣٨.

(٦) انظر: خصائص التشريع في السياسة والحكم: ص ٤١.

(٧) انظر: ضوابط المصلحة: ص ٥٥.

(٨) مسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها (٥١)، باب الصفات التي يُعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار (١٦)، رقم: ٢٨٦٥، ٤/٢١٩٧.

(٩) سورة التمل: ١٤.

بالسعادة الروحية التي لا تُبَدَّ في قيمتها بالسعادة المادية مهما بلغت، وهذا ما أفاض الإمام الشاطبي -رحمه الله- في تأكيده وهو يشرح أن الشريعة جاءت لتُخرج المكلفين عن داعية الهوى إلى داعية الشرع؛ فقال: «إنَّ العامل بمقتضى الامتثال؛ من نتائج عمله الالتذاذ بما هو فيه، والنَّعيم بما يجتنيه من ثمرات الفهوم، وانفتاح مغاليق العلوم، وربِّها أكرم ببعض الكرامات، أو وُضع له القبول في الأرض؛ فانحاش النَّاس إليه، وحلَّقوا عليه، وانتفعوا به، وأمَّوه لأغراضهم المتعلقة بديانهم وأخراهم، إلى غير ذلك ممَّا يدخل على السَّالِكين طرق الأعمال الصَّالحة من الصَّلاة والصَّوم وطلب العلم والخلوة للعبادة، وسائر الملازمين لطرق الخير؛ فإذا دخل عليه ذلك كان للنفس به بهجة وأنس وغنى ولذَّة ونعيم بحيث تصغر الدُّنيا وما فيها بالنسبة إلى لحظة من ذلك؛ كما قال بعضهم: (لو علم الملوك ما نحن فيه من النَّعيم؛ لقاتلونا عليه بالسيوف)»^(١).

ومن هنا كان اتِّباع الأهواء حبل مفسدة عظيمة؛ كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَتَبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾^(٢)، وكانت مصلحة الدِّين في تحقيق العبودية؛ مقدَّمة على غيرها من المصالح عند التزاحم والتعارض.

ثالثاً: الصَّالح العام والصَّالح الخاص.

والشريعة باعتبارها قانوناً يستهدف الإصلاح البشري على مستوى الفرد والجماعة الإنسانية كلها؛ قامت فلسفتها المصلحية على التنسيق الدقيق بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة^(٣)؛ فلا هي أهملت مصالح الأفراد الجزئية، ولا هي فرطت في المصلحة العامة للمجتمع^(٤)، أمَّا عند التعارض فقد تقرَّر في أصولها أن الصَّالح العام للمجتمع أولى بالاعتبار من الصَّالح الخاص، وهذا ما تناوله الفقهاء والأصوليون في عدد من قواعدهم ومقرراتهم، مثل قاعدة (المصلحة العامة مقدَّمة على المصلحة الخاصة)^(٥)، وقاعدة (يُتحمَّل الضرر الخاص في سبيل دفع الضرر العام)^(٦)، ولا شك أن أولوية الصَّالح العام تفرضها طبيعة الإنسان من حيث اجتماعيته، ووجه ذلك أن حفظ المصلحة العامة يعود على مصالح الفرد بالصَّون والرعاية من أن تُهضم بمنطق الأولويات الفردية التي يغلب فيها الأقوياء، ومن هنا منعت الشريعة التعسُّف في استعمال الحقوق، وسدَّت أبواباً من المباحات إذا تُوسِّل بها للإضرار بالآخرين؛ حسماً لمادَّة الفساد، وقطعاً لمَنَابِتِهِ.

(١) الموافقات: ١٧٥/٢.

(٢) سورة المؤمنون: ٧١.

(٣) انظر: خصائص التشريع في السياسة والحكم: ص ٢٧٣.

(٤) انظر تقسيم المصلحة إلى عامة وخاصة، وأمثلة على ذلك في مقاصد ابن عاشور: ص ٢٧٩-٢٨١.

(٥) انظر: الموافقات: ٣٦٧/٢.

(٦) انظر: غمز عيون البصائر: ١/ ٢٨٠، شرح القواعد الفقهية، للشيخ الزرقا: ص ١٤٣-١٤٤.

المطلب الخامس: مناقشة بعض الخلافات الفقهية والدعوات التجديدية على ضوء ما تقرّر.

١. تقديم خطبة العيد على الصلاة.

ابتدع الأمراء الأمويون تقديم خطبة العيد على الصلاة، وأول من فعل ذلك هو أمير المدينة مروان بن الحَكَم؛ كما ذكر الإمام الترمذي -رحمه الله-^(١)، وقد أنكر عليه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه كما يروي البخاري -رحمه الله- عن أبي سعيد قال: (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج يوم الفطر والأضحى إلى المصلّى؛ فأول شيء يبدأ به الصلاة، ثم ينصرف فيقوم مقابل الناس، والناس جلوس على صفوفهم؛ فيعظهم ويوصيهم ويأمرهم؛ فإن كان يريد أن يقطع بعثاً قطعه، أو يأمر بشيء أمر به، ثم ينصرف)، قال أبو سعيد: (فلم يزل الناس على ذلك؛ حتى خرجت مع مروان، وهو أمير المدينة في أضحى أو فطر؛ فلما أتينا المصلّى؛ إذا منبرٌ بناه كثير بن الصلت؛ فإذا مروان يريد أن يرقاه قبل أن يصلي؛ فجدت بثوبه؛ فجدني؛ فارتفع فخطب قبل الصلاة؛ فقلت له: غيرتم والله؛ فقال: أبا سعيد؛ قد ذهب ما تعلم؛ فقلت: ما أعلم والله خير مما لا أعلم؛ فقال: إن الناس لم يكونوا يجلسون لنا بعد الصلاة؛ فجعلتها قبل الصلاة).^(٢)

وفي هذا التصرف من هؤلاء الأمراء إهدارٌ لقيمة النصّ بدعوى مصلحة إلزام الناس بحضور الخطبة، وهي مصلحة معارضة بصريح السنة في تخيير الناس بين الحضور والانصراف؛ مما يدلّ أنّ المصلحة في التخيير؛ لا في الإلزام، وهذا ما جعل الإمام ابن العربي -رحمه الله- يقول: «هذا تغيير السنة بالنظر والقياس، وذلك باطل بإجماع الأمة، وإنّما لم يجلس الناس لهم؛ لأنّهم كانوا يعطون فيقولون ما لا يفعلون؛ فقدفتهم قلوب الناس؛ فلو أنّهم حينئذ يتركون الناس، ويخطبون على أصحابهم خاصّة؛ لكان أفضل لهم من تغيير السنة؛ فقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنّه لمّا قضى الصلاة يوم العيد؛ خيّر الناس بين أن يقيموا أو ينصرفوا». ^(٣)

٢. حكم طلاق المولي.

الإيلاء: أن يحلف الرّجل أن لا يقرب زوجته، وحكمه في الشريعة أن يمهل أربعة أشهر؛ فإن لم يرجع إليها طلقت منه لزوماً^(٤)، واختلف الفقهاء في هذا الطلاق؛ هل يقع رجعيّاً أو بائناً؟ قال ابن رشد -رحمه الله-: «فأمّا الطلاق الذي يقع

(١) سنن الترمذي، عقيب روايته حديث تقديم أبي بكر وعمر رضي الله عنهما الصلاة على الخطبة، أبواب العيدين، باب في صلاة العيدين قبل الخطبة (٣٨٣)، رقم ٤١١/٢، ٥٣١.

(٢) البخاري، كتاب العيدين (١٩)، باب الخروج إلى المصلّى بغير منبر (٦)، رقم: ٩١٣، ٣٢٦/١.

(٣) عارضة الأحوذى، لابن العربي: ٣/٤-٥.

(٤) انظر: المبسوط: ١٩/٧، المنتقى: ٢٦/٤، مغني المحتاج: ١٥/٥، كشاف القناع: ٣٥٣/٥.

بالإيلاء؛ فعند مالك والشافعي أنه رجعي؛ لأن الأصل أن كل طلاق وقع بالشَّرع؛ أنه يُحمل على أنه رجعي إلى أن يدلّ الدليل على أنه بائن، وقال أبو حنيفة وأبو ثور: هو بائن»^(١).

ومُدرك الحنفية فيما ذهبوا إليه هو المصلحة، ووجهها: دفع الضرر الذي قد يلحق بالزوجة من جديد؛ لأن في إرجاعها لزوجها تمكين له من إضرارها مرّة أخرى^(٢)، قال ابن رشد -رحمه الله-: «فسبب الاختلاف معارضة المصلحة المقصودة بالإيلاء للأصل المعروف في الطلاق؛ فمن غلب الأصل قال: رجعي، ومن غلب المصلحة، قال: بائن»^(٣).

ويبدو أن وجه اعتبار المصلحة المذكورة لا يتّجه؛ لأنها مصلحة غير محقّقة؛ بل ولا غالبية؛ إذ لا يبعد أبداً أن تكون الزوجة راغبة في الرجوع لزوجها، ولا يبعد أيضاً أن يتعظ الزوج ويندم بعد فترة الإيلاء والعدة؛ فيقيم سلوكه بعد ذلك، وللزوجة أن ترفع أمرها إلى القاضي؛ إذا عاد للإضرار بها مرّة ثانية، والمعلوم من مسلك الشريعة في باب الطلاق؛ الحرص على قطع أسبابه ما أمكن، وتلتمس كل سبيل للإبقاء على الكيان الأسري خاصّة في وجود الأولاد؛ لهذا كان اعتبار الأصل في كون الطلاق رجعيّاً أولى وأرجح، وكانت المصلحة المذكورة موهومة مردودة.

٣. تعطيل الحدود.

بعض ما يُسمّى بـ (الدّعوات التجديدية) لا تُعلن الانسلاخ من ثوابت الشريعة وقطعياتها، ولا ترميها بفارقة الرجعية والتخلف؛ بل تلبس فيما تدعي لبوس العلم والاجتهاد، وهذا قائلهم يقول: «هل لنا أن نجتهد في الأمر الوارد في حدّ السرقة، وهو قوله تعالى: ﴿فَأَقْطَعُوا﴾؟^(١)، والأمر الواجب في حدّ الزنا، وهو قوله تعالى: ﴿فَأَجْلِدُوا﴾؟^(٢)؛ فنجعل كلاً منهما للإباحة لا للوجوب، ويكون الأمر فيهما مثل الأمر في قوله تعالى: ﴿يَنْبَغِيءَ آدَمَ حُدُوءَ زَيْنَتُكَرَّ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾^(٣)؛ فلا يكون قطع يد السارق حدّاً مفروضاً لا يجوز العدول عنه في جميع حالات السرقة؛ بل يكون القطع في السرقة هو أقصى عقوبة فيها، ويجوز العدول عنه في بعض الحالات إلى عقوبات أخرى رادعة، ويكون شأنه في ذلك شأن كلّ المباحات التي تخضع لتصرّفات وليّ الأمر، وتقبل التأثير بظروف كلّ زمان ومكان، وهكذا الأمر في حدّ الزنا، وهل لنا أن ندللّ بهذا عقبة من العقوبات التي تقوم في سبيل الأخذ بالتشريع الإسلامي؛ مع أنّنا في هذه

(١) بداية المجتهد: ص ٨٢٧.

(٢) انظر: المسبوط: ٢١/٧.

(٣) بداية المجتهد: ص ٨٢٧.

(٤) سورة المائدة: ٣٨.

(٥) سورة النور: ٢.

(٦) سورة الأعراف: ٣١.

الحالة لا نكون قد أبطلنا نصًّا، ولا ألغينا حدًّا، وإنَّنا وسَّعنا الأمر توسيعًا يليق بما امتازت به الشريعة الإسلامية من المرونة والصلاحية لكلِّ زمان ومكان، وبما عُرف عنها من إثارة التيسير على التعسير، والتخفيف على التشديد»^(١).

وصاحبه الآخر يقول: «النَّصُّ الشَّرعي الموجب لقطع يد السَّارق قد نزل في مجتمع يعتمد في نشاطه الاقتصادي على التَّجارة التي لا يزرع مُباشِرُها حقلاً، ولا يُدير آلة في مصنع؛ فهل ترى أن نبقى على تطبيق النَّصِّ بعقوبة القطع في مجتمعنا الذي نحن أحوج ما نكون فيه إلى سواعد أبنائه؛ على استقامتهم وانحرافهم»^(٢).

وأنت خيرٌ - لا شك -؛ أن هذه الأساليب الاستدلالية المُعَوَّجَّة؛ لا تقوى على الثَّبات أمام أبسط محاكمة إلى أدلة الكتاب والسُّنة والإجماع، ومع ذلك سنعرض عن مناقشتها المناقشة الفقهية الأصولية المعتادة؛ إلى مناقشة يَبين فيها تخليط القوم؛ حتَّى فيما يحسبونه مصلحة ومفسدة، وبيان ذلك ما يأتي:

معروفٌ من منهج الشريعة أنَّها ضيقت من أحكام الحدود والعقوبات ما أمكن؛ فاشتطت لثبوت تهمة الجريمة أكد الدلائل وأقطع البيِّنات، وتوسَّعت في درء العقوبات بالشبهات، وتنازلت عن ملاحقة الهارين والفُرَّار، وعفَّت عمَّن علمت منه التوبة والاستقامة؛ حتَّى إذا ثبت وقوع الجريمة من كلِّ وجه، وبكلِّ ما تحمله كلمة (إجرام) من معاني الظلم والبغي والعدوان والإفساد في الأرض من غير أدنى مُسكَّة بوجه من وجوه الحقِّ؛ فهنا اتَّخذت الشريعة قوَّة الردِّع، وقسوة الزَّجر؛ وسيلةً مثلى للمحافظة على الأمن والنظام وصيانة الأعراس والأموال والممتلكات، وجعلت رعاية المصلحة العامَّة للمجتمع فوق كلِّ اعتبار، وهذا ممَّا لا يستشكله العقلاء، وهو ما يتحقَّق فعلاً بمجرد الإعلان عن سريان قانون القطع - مثلاً - فضلاً عن تطبيقه، وأنت إذا استدعيت ما أشرنا إليه في أولوية الصَّالح العام على الصَّالح الخاص؛ هانت أمام ناظريك كلُّ مفسدة لحقت آحاد المجرمين بما كسبت أيديهم في جنب مصلحة الأُمَّة واطمئنانها واستقرارها؛ كما أنَّ تجارب النُّظم الوضعية فيما سنَّت من العقوبات الردعية؛ لم تُثبت إلاَّ الفشل الذريع في حسم مادة الفساد واقتلاع جذورها.



(١) نقلاً عن الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، للشيخ القرضاوي: ص ٦٠.

(٢) نقلاً عن السياسة الشرعية، للشيخ القرضاوي: ص ٢٣٤.

التنسيق بين الكليات والجزئيات

ملهتد

تمهّد في أوالي هذه الرّسالة أنّ القرآن الكريم انتسج في تقرير الأحكام وشاح الكليّة والعموم؛ فتواضعت فيه النّصوص على مجامع المعاني، ورست على زباد الأهداف ولباب المرامي، وانصرفت أبصار نظاره تلقاء القواعد والأصول وكبر الأساس والمباني؛ أمّا السنّة النبوية فاضطلعت بتصاريف الشرح والبيان، وانتصبت لاستنزال هاتيك العمومات على آحاد الشّخوص والجزئيات^(١)؛ فنشأ من مجموع ذلك تفنن أدلّة الشريعة إلى قسمين هما:

- كليات عامّة مجرّدة عن عوارض الزّمان والمكان؛ منفكّة عن خصوصيات الأفراد والمجتمعات.

- جزئيات وردت في آحاد الأعيان، واقرنت بملايسات عصر التنزيل زماناً ومكاناً؛ فنظّر فيها إلى خصوصيات الأفراد، ومحتفّات القرائن والأحوال.

هذا التفنن الشّرعي في طرائق سنّ الأحكام؛ ولّد صوراً عديدة من تعارض الأدلّة وتعارفها - فيما يحسب

المجتهدون-، وهنا تفرّقت بالناس مذاهب الجمع والتوفيق بين هاتيك الأفانين، وانتحلوا في ذلك إحدى نحلّتين:

- نحلّة عوّلت على جزئيات الأدلّة وفرعيات المآخذ حتّى غلّت، ولم تزن شيئاً من ذلك بقواعد الشّرع ومقرّراته؛

فهذه تجرّعت ما لا يُجرّع.

- وأخرى تركت العمل بآحاد الجزئيات، وزعمت أنّ في القواعد غنيّة وفنّية؛ فاستنزلتها على ما عنّ من

الحوادث؛ مؤلّيةً منهج السنّة وفهوم السلف أدبارها وأعقابها، وهذه خرقت ما لا يُرّقع.

وبين الجنبتين مهيع راشد؛ رُمنا في هذا المبحث أن نستكشف مدارجه، ونسترقّي معارجه؛ فنلأم حافتي

الشّطط على قول وسط، والله المستعان، وتفصيل ذلك ما يأتي:

المطلب الأوّل: طبيعة القاعدة ومظاهرها.

يمكننا أن نعدّ قاعدة التنسيق بين الكليات والجزئيات من مهّمات قواعد الأصول والمقاصد؛ فأما جهة الأصول؛

فلأئها تُبين عن إحدى طرائق التّعامل مع الأدلّة؛ خصوصاً منها المتعارضة، ونظير ذلك في الأصول كثير؛ كما في قواعد

التخصيص، والتقييد، والنسخ، والجمع، والترجيح... إلخ، وأما جهة المقاصد؛ فلأئها تفسّر منطقاً تشريعياً بالغ الأهمية؛

وهو عناية الشّارع الحكيم بكليات المقاصد؛ كما بجزئيات الأحكام وآحاد الفروع.

(١) راجع: ص ٣٨-٣٩.

أما اللُّوَدَعِيُّ النُّحْرِيُّ الذي أُوْلِيَ هذه القاعدة فائق العناية؛ فهو الإمام الشَّاطِبِيُّ -رحمه الله- في كتابه الموافقات؛ في أكثر من موضعٍ منه؛ لكنَّ المقام الجامع الذي فصلها فيه؛ هو المسألة الأولى من كتاب الأدلَّة^(١).

المطلب الثاني: ضبط المصطلحات.

الفرع الأول: تعريف الكلِّيات لغة واصطلاحاً.

أولاً: تعريف الكلِّيات لغة.

(الكلِّيات): جمع (كُلِّي)، وهي نسبةٌ إلى (الكُلِّ)، وهو: اسمٌ يجمع الأجزاء^(٢)، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَسَجَدَ الْمَلَكِيُّكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾^(٣)، ويُراد به أيضاً: التناهي وبلوغ الغاية القصوى في شيء ما، ومن ذلك قولهم: فلان العالم كلَّ العالم: أي بلغ المتبهي في العلم^(٤).

ثانياً: تعريف الكلِّيات اصطلاحاً.

عرَّف الجرجاني -رحمه الله- (الكُلِّي)؛ فقال: « الكُلِّي الحقيقي: ما لا يمنع نفس تصوُّره من وقوع الشَّرْكَه فيه^(٥)، أي: هو المعنى الذَّهني المشترك بين اثنين فصاعداً؛ وهذا تعريف المنطقة، أمَّا الأصوليون فقد أطلقوا مصطلح (الكُلِّي) أو (الكُلِّيات) في سياقات عديدة^(٦)، ومن أهمِّ ما يتصلُّ منها بموضوعنا ما يأتي:

١. الضَّروريات والحاجيات والتحسينيات.

فقد سمَّها الأصوليون (كُلِّيات)، وفي ذلك يقول الإمام الشَّاطِبِيُّ -رحمه الله-: «أعني بالكلِّيات هنا: الضَّروريات والحاجيات والتحسينيات»^(٧)، وشرح في موضع آخر وجه كونها كُليَّة؛ فقال: «إذ العلم بها مستفادٌ من الاستقراء العامِّ الناظم لأشتات أفرادها؛ حتَّى تصير في العقل مجموعة في كلِّيات مطَّردة عامَّة ثابتة؛ غير زائلة ولا متبدِّلة، وحاكمة غير محكوم عليها»^(٨).

(١) انظر: الموافقات: ٥/٣.

(٢) انظر: لسان العرب: ٥٩٠/١١.

(٣) سورة الحجر: ٣٠.

(٤) انظر: لسان العرب: ٥٩٠/١١.

(٥) التعريفات: ص ٢٣٩.

(٦) أقول: سياقات، وليس (معاني)، لأنَّها متداخلة ومتقاربة، ويمكن أن تُؤوَل إلى شيء واحد كما سيأتي.

(٧) الموافقات: ٣٠/١.

(٨) نفس المرجع: ٧٧/١.

٢. أفراد المراتب الثلاث للمصالح: الدِّين والنَّفْس والنَّسْل والمال والعقل.

كما في قول العلامة ابن عاشور -رحمه الله-: «إنَّ حفظ هذه الكليات معناها: حفظها بالنسبة لآحاد الأمة، وبالنسبة لعموم الأمة بالأولى»^(١)، ثم قال: «فحفظ الدِّين معناه... ومعنى حفظ النفوس... ومعنى حفظ العقل...»^(٢)، وتُسمَّى (الكليات الخمس)^(٣).

٣. العمومات الشرعية.

أي المعان العامة، والقواعد المطردة في جميع أبواب الشريعة وتفصيلها، وهي نوعان: لفظية، ومعنوية، قال الإمام الشاطبي -رحمه الله-: «العموم إذا ثبت؛ فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط؛ بل له طريقان: أحدهما: الصيغ إذا وردت، وهو المشهور في كلام أهل الأصول، والثاني: استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمرٌ كلي عام؛ فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ»^(٤).

أ- العمومات اللفظية.

أو النصية، وهي التي دلَّت على العموم من خلال نصٍّ بعينه؛ كما في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾^(٥)، وقوله: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾^(٦)، وقوله تعالى: ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾^(٧)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾^(٨)، وقوله ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار)^(٩)، وقوله أيضاً: (إنَّ دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام)^(١٠)... إلخ.

ب- العمومات المعنوية.

أو الاستقرائية، وهي التي يستفيدها العلماء من استقراء مواقع المعاني الجزئية، والأحكام التفصيلية؛ حتى ينتظم منها معنى كلي لا يتخلف، قال الشيخ أبو زهرة -رحمه الله-: «الأصل الكلي يمثل نصوصاً شتى تضافرت في

(١) مقاصد ابن عاشور: ص ٣٠٢.

(٢) نفس المرجع: ٣٠٣-٣٠٤.

(٣) انظر مثلاً: التحرير بحاشية التقرير والتحبير: ٣/ ١٤٤، شرح الكوكب المنير: ص ٥٢١.

(٤) الموافقات: ٣/ ٢٩٨.

(٥) سورة البقرة: ١٨٥.

(٦) سورة البقرة: ٢٠٥.

(٧) سورة الحديد: ٢٥.

(٨) سورة الأنعام: ١٦٤.

(٩) سبق تحريجه: ص ١٣٣، هامش (٣).

(١٠) البخاري، كتاب الحج (٣٢)، باب الخطبة أيام منى (١٣١)، رقم: ١٦٥٢، ٦١٩/٢.

إنتاجه»^(١)، وقال الأستاذ الدّريني حفظه الله: «الأصل المعنوي العام هو المستقري من مواقع معناه في عدّة نصوص خاصّة؛ لاحظ المشرّع في تصرّفاتة في بناء أحكام جزئية عديدة عليه؛ بحيث أمكن اعتباره مقصوداً شرعياً ثابتاً على سبيل القطع، أو على سبيل الظنّ الغالب تبعاً لنوع الاستقراء»^(٢)، ومنها مثلاً: أصل اعتبار المآل، وأصل سدّ الذرائع، وقاعدة تقديم المصلحة العامّة على المصلحة الخاصّة^(٣)، وكذا سائر المقاصد الشرعية العامّة^(٤)، كحفظ النّظام، وإقامة المساواة، وجعل الشريعة مهابة مطاعة نافذة، وجعل الأمة قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال^(٥)، ويدخل فيها أيضاً القواعد الفقهية الجامعة، مثل: (المشقة تجلب التيسير)، و(الصّوروات تبيح المحظورات)، و(اليقين لا يزول بالشك)، و(العادة محكمة)، والقواعد المقصدية^(٦)، مثل: (المراد بالمصلحة ما يعتدّ به الشارع ويرتّب عليها مقتضياتها)، (الشارع لم يقصد التكليف بالشاقّ والإعانت فيه)، (كلّ من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له؛ فقد ناقض الشريعة) ... إلخ.

والشّاهد على تسميتها (كليات)؛ ما سبق ذكره من قول الإمام الشّاطبي -رحمه الله-: «والثاني: استقراء مواقع المعنى حتّى يحصل منه في الذّهن أمرٌ كُليّ عامٌّ»^(٧)، وقول العلامة ابن عاشور -رحمه الله- في سياق حديثه عن عموم الشريعة: «ومن آثار ذلك ورود الكليات الكثيرة في آي القرآن ... وفي الأحاديث نجد القواعد العامّة»^(٨)، وقال: «ولذلك نجد بين العلماء اختلافاً كثيراً في الاحتجاج بقضايا الأعيان، وبأخبار الآحاد إذا خالفت القواعد؛ أي الكليات اللفظية أو المعنوية ...»^(٩).

والذي أخلص إليه من هذا البيان أنّ (المعاني الشرعية العامّة) هي أوسع ما يُمكن أن يستوعب مصطلح (الكليات) في أغلب سياقات ورودها، وبناءً عليه يمكنني تعريف الكليات بأنّها: كلّ معنّى عامٌّ؛ اطّرد في كلّ أبواب الشريعة أو بعضها؛ سواءً استُفيد من نصّ بعينه، أم انتظم من استقراء جزئيات كثيرة.

(١) ابن حنبل، لأبي زهرة: ص ٢١٥.

(٢) بحوث مقارنة: ١/ ١٢٥، هامش (١).

(٣) انظر: المناهج الأصولية: ص ١٧-١٨.

(٤) انظر: نظرية المقاصد، للرّيسوني: ص ٢٩٣.

(٥) انظر: مقاصد ابن عاشور: ص ٢٧٣، ٣٢٩، ٣٧٦، ٤٠٥.

(٦) انظر: قواعد المقاصد، للكيلاني: ص ٨٥-٩٠.

(٧) الموافقات: ٣/ ٢٩٨.

(٨) مقاصد ابن عاشور: ص ٣٢٠.

(٩) نفس المرجع: ص ٣٢١.

ولا فرق بين أن يكون هذا المعنى مقصداً عاماً، أو خاصاً^(١)، أو قاعدة فقهية أو مقصدية^(٢)، أمّا القواعد الأصولية؛ فليست المعاني والمقاصد من مباحثاتها؛ بل هي في الغالب قواعد لغوية كما سبق أن تبين^(٣)؛ فلم تدخل بهذا الاعتبار في مسمى الكليات، ويحسن التنبيه أيضاً أن هذه الكليات ليست على درجة واحدة من العموم والاتساع؛ فالمقاصد العامة مثلاً أشمل لأبواب الشريعة من المقاصد الخاصة، والقواعد الفقهية الخمس الكبرى أكثر استيعاباً للفروع والجزئيات من غيرها، وقاعدة ابتناء الشريعة على جلب المصلحة ودرء المفسدة أصلٌ تتفرّع عنه كليات أضيّق ... وهكذا؛ فالمعنى الواحد يكون كلياً باعتبار ما تحته، وجزئياً باعتبار ما فوقه، وقد أشار الإمام الشاطبي -رحمه الله- إلى هذا التفاوت عندما جعل المراتب الثلاث للمصالح، أعني: الضروريات والحاجيات والتحسينيات؛ أقصى ما تنتهي إليه الكليات؛ فقال: «إذ ليس فوق هذه الكليات كليٌّ تنتهي إليه؛ بل هي أصول الشريعة»^(٤).

الفرع الثاني: تعريف الجزئيات لغة واصطلاحاً.

أولاً: تعريف الجزئيات لغة.

(الجزئيات): جمع (جزئي)، وهي نسبة إلى (الجزء)، وهو: **بعض الشيء**^(٥)، ومنه قوله ﷺ: (جعل الله الرحمة في مائة جزء؛ فأمسك عنده تسعة وتسعين جزءاً، وأنزل في الأرض جزءاً...)^(٦).

ثانياً: تعريف الجزئيات اصطلاحاً.

أمّا المناطقة فعرفوا (الجزئي) بأنه: «ما يمنع نفس تصوّره من وقوع الشّركة فيه»^(٧)، كزيد مثلاً، وهذا (الجزئي الحقيقي)، وأعمّ منه (الجزئي الإضافي)، وهو: «كلّ أخصّ تحت الأعمّ»^(٨)، أي: قد يكون كلياً باعتبار ما تحته؛ لكنّه جزئيٌّ باعتبار ما فوقه -كما سبق أن أشرت-.

وليس بعيداً عن هذا السنن؛ استعمل أهل الشريعة مصطلح (الجزئي)، وقابلوه بمصطلح (الكلي) الذي سبق تعريفه، وتلافياً للتطويل؛ يمكنني أن أستخلص من هذا التقابل تعريفاً لـ (الجزئي)، فأقول: هو معنى خاصّ بواقعة واحدة؛ مستفاد من آية أو حديث أو قياس؛ إذا انتظم مع غيره أدى إلى معنى كلي.

(١) أي متعلّق بباب من الأبواب، لا بكلّ الأبواب، انظر: ص ١٧٣.

(٢) على أن يكون جميع ذلك قطعياً أو قريباً من القطع.

(٣) انظر الفرق الثالث بين أجناس القواعد الثلاث: ص ٦٥.

(٤) الموافقات: ٧/٣.

(٥) انظر: لسان العرب: ٤٥/١.

(٦) البخاري، كتاب الأدب (٨١)، باب جعل الله الرحمة في مائة جزء (١٩)، رقم: ٥٦٥٤، ٥/٢٢٣٦.

(٧) التعريفات: ١٠٣/١.

(٨) نفس المرجع.

ويدخل في هذا: المقاصد الجزئية، وعلل الأحكام الفرعية، والعلامة ابن عاشور -رحمه الله- يسمي هذه الجزئيات (قضايا الأعيان)؛ فيقول: «وما كان من التشريعات جزئياً، وهي قضايا الأعيان؛ يحتمل أن يراد تعميمه، ويحتمل أن يراد تخصيصه، ولعل هذا النوع هو الذي نهى رسول الله ﷺ عن كتابته... خشية أن تتخذ الجزئيات الخاصة؛ كليات عامة»^(١).

المطلب الثالث: تأصيل المحتكم.

الفرع الأول: ضرورة التنسيق إجمالاً.

التنسيق بين الكليات والجزئيات قاعدة تفرضها مقومات الديمومة والخلود وصلوحية الشريعة لمسيرة أوضاع الناس عبر الزمان والمكان، وأهم هذه المقومات ما يأتي:

أولاً: وحدة المنطق التشريعي^(٢).

وهذه آية إعجازية عظيمة؛ دلت على ربانية الشريعة وعصمتها من التناقض والاختلاف، وفي هذا الشأن يقول رب العزة ﷻ: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(٣)، وقد عني الإمام الشاطبي -رحمه الله- بالتدليل على هذه الخصاصي عناية بالغة؛ نظراً منه لأهمية ما ينبنى عليها من مقررات بعد ذلك؛ فقال -رحمه الله-: «الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها، وإن كثر الخلاف؛ كما أتت في أصولها كذلك، ولا يصلح فيها غير ذلك»^(٤)، ثم استرسل في إيراد الحجج على ذلك مما يمكن أن يتلخص فيما يلي:^(٥)

١/ ما دل من آي القرآن على نفي التناقض والاختلاف، ومن ذلك:

✚ الآية السابقة الذكر؛ فهي صريحة في أن القرآن ليس فيه ما يقتضي الاختلاف.

✚ قوله تعالى: ﴿فَإِنْ نُنزِعُكَ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(٦)، ووجه دلالتها: أن رفع النزاع لا يكون إلا بالرد

إلى شيء واحد لا يختلف؛ إذ لو جاز أن يختلف منطق الردود إليه؛ لم يكن في الرد إليه قطعاً للنزاع، ولكان أمره بذلك عبث، والشرع منزّه عنه.

(١) مقاصد ابن عاشور: ص ٣٢١.

(٢) انظر: مناهج الاجتهاد والتجديد: ص ١٩ وما بعدها، اعتبار المآلات، للسوسني: ص ٥٠.

(٣) سورة النساء: ٨٢.

(٤) الموافقات: ٤/ ١١٨.

(٥) نفس المرجع.

(٦) سورة النساء: ٥٩.

✚ قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾^(١)، والبيّنات

هي الشريعة، ولو كان فيها ما يقتضي التناقض والتفرّق؛ لكان النهي عن ذلك تكليفاً بما لا يطاق، وهو ممتنع.

✚ قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ﴾^(٢)، فيبين أنّ طريق

الحقّ واحد لا يتعدّد.

قال الإمام الشاطبي -رحمه الله- بعد ذكره لآيات أخرى في هذا السياق: «والآيات في ذم الاختلاف والأمر

بالرجوع إلى الشريعة كثير؛ كلّ قاطع في أنّها لا اختلاف فيها، وإنّما هي على مأخذ واحد، وقول واحد»^(٣).

٢/ أثبت أهل الشريعة طرائق عدّة في رفع التعارض الظاهر بين الأدلّة، وسنّوا قوانين الترجيح بينها حيث تعدّد

الجمع والتوفيق؛ كما في العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والناسخ والمنسوخ... وغيرها، وحذّروا من الغفلة عنها والجهل بها، ولو كان الاختلاف أصلاً في الدين؛ لكان الكلام في ذلك ممّا لا ثمرة منه، وهو باطل.

٣/ لو ساغ التناقض في الشريعة لأفضى إلى تكليف ما لا يُطاق؛ لأنّنا لو فرضنا تعارض الدليلين، وأنّهما مقصودان

للشّارع بالفرض؛ فكأنّه قيل للمكلّف: اعمل، ولا تفعل؛ في أنّ واحد، وهو عين التكليف الذي لا يُطاق، وامتناعه في الشريعة معلوم.

ومن هنا؛ تلزّم الجمع بين كليّات الشريعة وجزئياتها، مسaire لمنطق الوحدة والانسجام التشريعي، واطّراحاً لوهم

التقارع والتعاكس بين الأدلّة.

ثانياً: المعيارية المقصدية في واقع التطبيق.

تقرّر في مقام سابق أنّ الشريعة مصلحية، وأنّ أحكامها لا تعرى عن العِلل والمقاصد والحكم^(٤)، وأنّها تتغيّ

إصلاح الواقع الإنساني عبر الزّمان والمكان؛ حتّى ينعم بالسعادة والرّفاه في الدّنيا والآخرة، والمعلوم أنّ الأحكام صيغت

في الغالب على نحوٍ تجريدي؛ فهي تتسم من حيث -اللفظ والمعنى- بالعموم وعدم الانحسار في التشخصات الزّمانية

والمكانية لوقائع عصر التنزيل، أي لا تتقيّد بالخصوصيات الفردية والاجتماعية التي استدعت هبوط الوحي^(٥)؛ ممّا يُعرف

بأسباب التّزول، وأسباب الورد، أو ما سمّاه العلامة ابن عاشور -رحمه الله- (قضايا الأعيان) كما سبق أن أشرت؛ لأنّ

(١) سورة آل عمران: ١٠٥.

(٢) سورة الأنعام: ١٥٣.

(٣) الموافقات: ٤/ ١٢٠.

(٤) راجع المبحث الثالث من هذا الفصل: ص ١٠٦.

(٥) انظر: المقترضات المنهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الإسلامي الرّاهن، لعبد المجيد النّجار: ص ٥٧، اعتبار المآلات، للسنوسي: ص ٢٠-٢١.

عوارض الزّمان والمكان في طرء لا ينقطع، وضرورة لا تتوقّف^(١)، وهذا يستلزم امتناع التماثل بين المشخّصات؛ لامتناع التماثل بين مؤثّرات وإفرازات الواقع المتبدّل^(٢).

لكنّ الذي لا يمتنع؛ هو تشابه الوقائع مهما تجددت شخوصها مع تلك التي استدعت هبوط الوحي زمن التنزيل؛ من بعض الوجوه؛ لا من كلّ وجه؛ لأنّ مكوّنات الإنسان وبواعثه على التصرف عقلاً وروحاً وغريزةً لا تتغيّر؛ كما أنّ معتركاته مع الحياة في أبسط صورها هي هي، ومن هنا نشأ التعارض بين إعطاء الواقعة الجديدة حكم شبيبتها القديمة، وهذا - فيما أحسب - ما يعنيه العلامة ابن عاشور -رحمه الله- باحتمال تعميم قضايا الأعيان، وبين إعطائها حكماً جديداً تقتضيه العوارض الجديدة، وتحتمله الصياغة التجريدية من جهة عموم المعنى، وهذا هو احتمال اختصاص قضايا الأعيان بما وردت فيه، هذا التّجاذب هو معنى تعارض الكليّات والجزئيات.

في مثل هذا الوضع؛ تبرز قيومية المصلحة الشّرعية، وتتولّد الحاجة الميسّسة لمعيارية مقاصد التشريع؛ لأنّ التعديّة الآليّة لمقتضيات الجزئيات القديمة إلى المحالّ والجزئيات الجديدة؛ لا تستلزم ضرورةً تحقّق مقصد التشريع؛ فتعيّن على أهل الاجتهاد تدقيق الفحص، وإمعان النّظر في الملابسات والعوارض المحقّفة بالجزئيات الجديدة، وبحث احتمالات إفضاء إجراء المقتضيات الأصليّة إلى المقاصد المتوخّاة؛ فإن كان يفضي إليها فهو أولى، ووجه ذلك أنّ القياس على الجزئية القديمة أقوى؛ من جهة أنّ اشتراك الجزئيتين القديمة والجديدة في علّة القياس الجزئي، هو اشتراك في علّة بعينها؛ يشهد لها دليلٌ بعينه؛ أمّا اشتراك الجزئية الجديدة مع مشمولات المعنى العامّ؛ فهو اشتراك في جنس العلّة؛ لا في عينها، ولهذا قال الأستاذ الدّريني -حفظه الله-: «القياس أقوى مستنداً من المصلحة المرسلّة بداهة»^(٣)، وهذه الأولوية في القياس على الجزئية القديمة هي معنى عدم إهمال الجزئي .

أمّا إذا أفضت تعديّة المقتضى الأصلي للجزئية القديمة إلى شبيبتها الجديدة؛ إلى نقيض مقصود الشّرع؛ تحتمّ العدول عن تلك التعديّة إلى مسالك اجتهادية أخرى تضمن تحقّق المقصد المنشود، وهنا تخرج الجزئية الجديدة من الكليّ الذي اندرجت فيه الجزئية القديمة؛ لتندرج في كليّ آخر؛ وهذا معنى أولوية الكليّ على الجزئي عند التعارض.

(١) كما قال العلامة ابن خلدون -رحمه الله-: «أحوال العالم والأمم وعواندهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر؛ إنّما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار؛ فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول؛ سنّة الله التي قد خلت في عباده»، المقدّمة: ٢٨ / ١.

(٢) قال العلامة ابن عاشور -رحمه الله-: «فتعيّن أن يكون معنى صلوحية شريعة الإسلام لكلّ زمان ومكان؛ أن تكون أحكامها كليّات، ومعاني مشتملة على حكم ومصالح؛ صالحة لأن تتفرّع منها أحكاماً مختلفة الصّور، متّحدة المقصد»، مقاصد ابن عاشور: ص ٣٢٧.

(٣) المناهج الأصولية: ص ٤٨٤.

الشاهد: أن إهمال هذا التنسيق؛ يُجلبى الشريعة من كل معنى للمصلحة، ويقضي على معيارية مقاصد التشريع، ويعود عليها بالتقص والهدم والإبطال؛ فتحتّم وتلزم اعتباره.

الفرع الثاني: فهم الجزئي في ضوء الكلّي.

أهم ما يُستدلّ به على محكومة الجزئيات بالكلّيات - إذا شئنا الاختصار - أن الكلّيات معانيها مستقرّة من جزئيات كثيرة تضافرت على إنتاجها، وهذا ما يجعلها قطعية لا يتسرّب إليها الشك والاختلال؛ أمّا المعنى الجزئي من حيث هو؛ فترد عليه في الغالب احتمالات الخطأ من جهة تخلف القطعية في الثبوت أو الدلالة، قال الإمام الشاطبي -رحمه الله- في سياق حديثه عن الحفظ المقصود في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(١): «المراد به حفظ أصوله الكلّية المنصوصة، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾^(٢) أيضاً؛ لأن المراد المسائل الجزئية؛ إذ لو كان كذلك؛ لم يتخلف عن الحفظ جزئيّ من جزئيات الشريعة، وليس كذلك؛ لأننا نقطع بالجواز، ويؤيّد الوقوع؛ لتفاوت الظنون، وتطرّق الاحتمالات في النصوص الجزئية، ووقوع الخطأ فيها قطعاً؛ فقد وجد الخطأ في أخبار الآحاد، وفي معاني الآيات»^(٣)، ومن ثمّ تعيّن فهم الجزئي من خلال الاحتمال المتوائم مع المعنى الكلّي؛ فالجزئي بهذا الاعتبار غير حاكم؛ بل محكوم عليه.

الفرع الثالث: إهدار الجزئي مطلقاً يفضي إلى إهدار الكلّي.

قال الإمام الشاطبي -رحمه الله- بعدما أثبت حاكمية الكلّيات على الجزئيات: «كما أنّه إذا ثبت قاعدة كليّة في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات؛ فلا ترفعها آحاد الجزئيات؛ كذلك نقول إذا ثبت في الشريعة قاعدة كليّة في هذه الثلاثة، أو في أحادها؛ فلا بدّ من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكلّي، وذلك الجزئيات؛ فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلّي أن لا يتخلف الكلّي؛ فتتخلف مصلحته المقصودة بالتشريع»^(٤)، وأهم ما استدللّ به على ذلك ما يأتي:

١. ورود العتب، وتوجّه الوعيد على ترك الأمور به، أو فعل المنهي عنه، من غير اختصاص ولا محاشاة إلا في مواضع الأعدار التي تسقط أحكام الوجوب أو التحريم، ممّا يدلّ أنّ الجزئيات داخله مدخل الكلّيات في الطلب والمحافظة عليها^(٥).

(١) سورة الحجر: ٩.

(٢) سورة المائدة: ٣.

(٣) الموافقات: ١/ ٣٢٢-٣٣٣.

(٤) الموافقات: ٦١/ ٢، وقال: «وكما أنّ من أخذ بالجزئي مُعرضاً عن كليّه فهو مخطئ؛ كذلك من أخذ بالكلّي مُعرضاً عن جزئيه»، نفس المرجع: ٨/ ٣.

(٥) نفس المرجع: ٦١/ ٢.

٢. الكُلِّي من حيث هو كُلِّي؛ لا يصحَّ القصد في التكليف إليه؛ لأنَّه راجعٌ لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلا في ضمن الجزئيات؛ فالتكليف بمقتضى الكُلِّي تكليفٌ بما لا يُطاق، وهو ممنوع؛ فدَلَّ أنَّ القصد الشرعي في التكليف متوجَّهٌ إلى الجزئيات؛ فإذا أهملت أفضت إلى إهمال الكُلِّي قطعاً^(١).

٣. الكُلِّي من حيث هو كُلِّي؛ غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات؛ لأنَّه ليس بموجود في الخارج؛ فالوقوف مع الكُلِّي مع الإعراض عن الجزئي؛ وقوفٌ مع شيء لم يتقرَّر العلم به بعد؛ دون العلم بالجزئي، والجزئي هو مظهر العلم به؛ فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي؛ إعراضٌ عن الكُلِّي نفسه^(٢).

٤. الجزئيات التي تحصل بها المحافظة على الكُلِّي؛ قد يدركها العقل، وقد لا يدركها، وإن أدركها فقد يكون ذلك بالنسبة إلى حال دون حال، أو زمان دون زمان، أو عادة دون عادة؛ فاطِّراح بعضها لتوهم المخالفة؛ محتملٌ لاطِّراح الجزئية التي بها يحصل الحفظ، وهي التي لم يدركها العقل، وذلك مفض لإهدار الكُلِّي^(٣).

وهكذا خلص الإمام الشاطبي -رحمه الله- إلى قاعدتنا الثمينة؛ فقال: «فالحاصل أنَّه لا بدَّ من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كليَّاتها وبالعكس، وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طَلَقُهُم في مرامي الاجتهاد»^(٤)، وقال: «فلا يصحَّ إهمال النظر في هذه الأطراف؛ فإنَّ فيها جملة الفقه، ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ، وحقيقته نظر مطلق في مقاصد الشارع، وأنَّ تتبع نصوصه مطلقة ومقيَّدة أمرٌ واجب؛ فبذلك يصحَّ تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشريعة، ويحصل منها صور صحيحة الاعتبار، وبالله التوفيق»^(٥).

المطلب الرَّابع: تحرير المفاهيم.

لعلَّ أهمَّ بحثٍ أصوليٍّ يستأهل الضبط والتحرير في هذا المقام؛ لَتَفَتُّقِهِ الظَّاهر عن قاعدة التنسيق بين الكُلِّيَّات والجزئيات، ولتسببه البالغ في خلافات فقهية كثيرة، هو بحث خبر الأحاد إذا خالف الكُلِّيَّات العامَّة.

الفرع الأوَّل: الإشكال ومذاهب العلماء في ذلك.

لا يخفى على دارس الشريعة أنَّ خبر الواحد تخلَّفت عنه القطعية من جهة الثبوت خصوصاً؛ فهو خبرٌ منحطٌّ عن مبلغ التواتر، وشأنه أن لا تحيل العادة تواطؤ رواياته على الكذب؛ فضلاً عن انتفاء معصومية الخطأ عن الرواة القلائل ساعة

(١) الموافقات: ٦١/٢.

(٢) نفس المرجع: ٩-٨/٣.

(٣) نفس المرجع: ١١/٣.

(٤) نفس المرجع: ١٣/٣.

(٥) نفس المرجع: ١٥/٣.

تحمّلهم أو أدائهم لألفاظ أو معاني المرويّات، ومن هنا دخل (الظنّ) على أخبار الآحاد كما يقول أكثر الأصوليين^(١)، وبناءً على ذلك: لا يمكن لخبر الواحد مهما كان قطعيّ الدلالة؛ أن يستقلّ بتقرير حكم أو معنّى شرعيّ قطعيّ^(٢).

بهذا يمتهد لنا القول: إنّ الحكم الذي يُنتجه خبر الواحد استقلالاً عمّا يعضده ويقوّيه من أدلّة الشّرع الأخرى؛ لا يمكن إلاّ أن يكون جزئياً^(٣)؛ إذ لو جاز أن يكون كليّاً؛ لوجب أن يكون قطعياً؛ لأنّ الكليّيات لا تكون إلاّ قطعية؛ فلمّا امتنعت فيه القطعية؛ انتفت عنه الكليّة، وبهذا يتبيّن أنّ معارضة خبر الواحد للأصول الشّرعية العامّة؛ هو من قبيل معارضة الجزئيّ للكليّ^(٤)، وفي هذا الصّدّد نُقلت للعلماء في تقديم خبر الواحد على الأصل العامّ أو العكس؛ مذاهبُ ثلاثة وهي:

١. تقديم خبر الواحد على الأصول العامّة مطلقاً.

وهو مذهب الشّافعية والحنابلة والظاهرية؛ قالوا: لأنّ تحكيم الأصول والقواعد هو ضرب من الاجتهاد، ولا مجال للأخير مع النّصوص^(٥)، قال الشّيخ أبو زهرة -رحمه الله-: «والحقّ أنّنا إذا استثنينا الشّافعيّ وأحمد وفقهاء الظّاهر الذين جاءوا من بعدهم؛ نجد الفقهاء جميعاً من لدن عصر الصّحابة إلى عصر الاجتهاد؛ قد تركوا أخبار الآحاد، وردّوا نسبتها إلى الرّسول ﷺ لمخالفتها لأصول ثابتة لديهم؛ قد أخذوها بالاستنباط من القرآن الكريم، أو المشهور من الآثار»^(٦).

٢. تقديم الأصل العامّ على خبر الواحد مطلقاً.

وهو مذهب الحنيفة؛ كما قال الدّبوسي -رحمه الله-: «الأصل عند أصحابنا أنّ خبر الآحاد متى ورد مخالفاً لنفس الأصول لم يُقبل»^(٧)، وقال ابن عبد البرّ -رحمه الله-: «ومن أصل أبي حنيفة وأصحابه عرض أخبار الآحاد على الأصول المجتمع عليها أو المشهورة المنتشرة»^(٨).

(١) وقد أشرنا سابقاً إلى الخلاف في هذه المسألة، انظر: ص ٧٧، هامش (١).

(٢) حتّى على مذهب من قال: (خبر الواحد يفيد العلم إذا احتقّت به القرائن)؛ لأنّ إفادة العلم وقتئذ متوقّف على قوّة القرينة، أمّا المذهب الآخر القائل: إنّهُ يفيد العلم مطلقاً؛ فهو بعيد جدّاً، قال إمام الحرمين -رحمه الله-: «ذهبت الحشوية من الحنابلة، وكَتَبَ الحديث إلى أنّ خبر الواحد العدل يوجب العلم، وهذا خزي لا يخفى مُدركه على ذي لبّ»، البرهان: ١/ ٣٩٢، وقال الإمام الغزالي -رحمه الله-: «فإن قيل: فهل يجوز أن يحصل العلم بقول واحد؟ قلنا: حُكي عن الكعبي جوازه، ولا يُظنّ بمعتوه تجويزه مع انتفاء القرائن»، المستصفي: ص ١٠٩.

(٣) حتّى لو كان في غاية العموم من حيث اللفظ أو المعنى؛ فما لم تشهد له الأصول القاطعة؛ نصّاً أو استقراءً؛ فإنّه ليس بكليّ.

(٤) ومما يشير إلى وثوق الصّلة بين الأمرين؛ أنّ الإمام الشّاطبي -رحمه الله- درس هذا التعارض في المسألة الثانية من كتاب الأدلّة، وهي التالية لمسألة الكليّيات والجزئيات مباشرة، انظر: الموافقات: ٣/ ١٥ وما بعدها.

(٥) انظر: شرح مختصر الرّوضة: ٢/ ٢٣٩، البحر المحيط: ٦/ ٢٦٠.

(٦) أبو حنيفة: ص ٢٨٨.

(٧) تأسيس النّظر: ص ١٥٦.

(٨) الاستذكار: ٧/ ٣٢٦.

٣. تقديم خبر الواحد إذا عضده أصلٌ آخر.

وهو مذهب المالكية على المشهور؛ كما قال ابن العربي -رحمه الله-: «إذا جاء خبر الواحد معارضاً لقاعدة من قواعد الشَّرْع؛ هل يجوز العمل به أم لا؟ فقال أبو حنيفة: لا يجوز العمل به، وقال الشَّافعي: يجوز، وتردّد مالك في المسألة، ومشهور قوله والذي عليه المعوّل: أن الحديث إن عضدته قاعدةٌ أخرى قال به، وإن كان وحده تركه»^(١).

الفرع الثاني: تقويم وترجيح.

لا شك أن مذهب المالكية ههنا هو الأسعد حظاً بالصواب؛ لتوائمه الظاهر مع منطق التنسيق بين الكليات والجزئيات؛ من غير إهدار لأحدهما على حساب الآخر، وبيان ذلك ما يأتي:

١. القول بتقديم خبر الواحد على الأصل العامّ مطلقاً حتى لو عارضه من كلّ وجه، ولم يشهد للخبر أيّ أصلٍ آخر؛ لا يتجّه بحال، واعتبر الإمام الشَّاطبي -رحمه الله- مثل هذا الدليل «مردوداً بلا إشكال»^(٢)، واستدلّ على ذلك بأمرين هما:^(٣)

✚ الدليل المعارض لأصل قطعي مخالف لأصول الشريعة، ومخالفٌ أصولها لا يصحّ؛ لأنّه ليس منها، وما ليس من الشريعة كيف يُعدّ منها؟

✚ أنّه ليس له ما يشهد بصحّته، وما هو كذلك ساقط الاعتبار.

وقد مثّل له بمن أفتى بإيجاب شهرين متتابعين ابتداءً؛ على من ظاهر من امرأته، والمعروف أنّ الصيام ههنا لا يجب إلّا على من لم يجد ما يعتق به رقبة^(٤).

بل إنّ تقديم الآحاد على الأصول القطعية -إذا تعارضوا من كلّ وجه- أمرٌ تمجّه بدائه العقول؛ كما ذكر الشيخ أبو زهرة -رحمه الله- فقال: «ومن المتفق عليه عند جميع الفقهاء؛ أنّ الدليل الظنيّ إذا عارضه دليلٌ قطعي؛ أخذ بالقطعي دون الظنيّ؛ هذه قضية تقرّها بدائه العقول، وتتفق مع المنقول؛ بل هي لبّ المنقول؛ لأنّ المعلوم من الدّين بسبيل القطع؛ يضعف بجوار ما هو ظنيّ، وتكون معارضته سبباً في الحكم بشذوذه، وعلة في منته تقدح في رواته»^(٥).

(١) نقلاً عن الموافقات: ٢٤ / ٣.

(٢) انظر: الموافقات: ١٧ / ٣.

(٣) نفس المرجع.

(٤) نفس المرجع.

(٥) أبو حنيفة، لأبي زهرة: ص ٣٠١.

وقد ثبت عن الصحابة رضي الله عنهم ردّ بعض الأخبار لمعارضتها لأصول قطعية عندهم، ومن ذلك: ^(١)

✚ أن عائشة - رضي الله عنها - ردت حديث: (إن الميت يُعذب ببكاء أهله عليه) ^(١)؛ بالأصل القطعي القاضي بعدم مسؤولية الفرد إلا عن سعيه وعمله؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا نُزِرُ وَأَزْرُهُ وَزَرُ أُخْرَى﴾ ^(٢)، وقوله: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ ^(٣).

✚ وأنكرت حديث رؤية النبي صلى الله عليه وآله ربه ليلة الإسراء، وقالت لسائلها عن ذلك: (من حدثك أن محمداً صلى الله عليه وآله رأى ربه؛ فقد كذب) ^(٤)، واستدلّت بالأصل القاطع الذي في قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ ^(٥)، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِيَشْرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ﴾ ^(٦).

✚ وردت هي وابن عباس رضي الله عنهما خبر أبي هريرة رضي الله عنه في غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء ^(٧)؛ استناداً إلى أصل مقطوع به، وهو رفع الحرج، ولهذا قالوا: فكيف يُصنع بالمهراس؟! ^(٨).

(١) انظر: الموافقات: ٣/١٩-٢١.

(٢) البخاري، كتاب الجنائز (٢٩)، باب قول النبي صلى الله عليه وآله (يُعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه)، إذا كان النوح من سنته (٣٢)، رقم: ١٢٢٦، ٤٣٢/١، وفي مسلم: أن عائشة - رضي الله عنها - قالت: يرحم الله عمر؛ لا والله ما حدث رسول الله صلى الله عليه وآله: (إن الله يُعذب المؤمن ببكاء أحد)؛ ولكن قال: (إن الله يزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه)، وقالت: حسبكم القرآن: ﴿وَلَا نُزِرُ وَأَزْرُهُ وَزَرُ أُخْرَى﴾، كتاب الجنائز (١١)، باب الميت يُعذب ببكاء أهله عليه (٩)، رقم: ٩٢٩، ٦٤١/٢.

(٣) سورة الأنعام: ١٦٤.

(٤) سورة النجم: ٣٩.

(٥) البخاري، كتاب التفسير (٦٨)، باب تفسير سورة ﴿وَالنَّجْمِ﴾ (٣٣٧)، رقم: ٤٥٧٤، ١٨٤٠/٤.

(٦) سورة الأنعام: ١٠٣.

(٧) سورة الشورى: ٥١.

(٨) وهو قوله صلى الله عليه وآله: (إذا استيقظ أحدكم من نومه؛ فليغسل يده قبل أن يدخلها في وضوئه؛ فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده)، البخاري، كتاب الوضوء (٤)، باب الاستجمار وتراً (٢٥)، رقم: ١٦٠، ٧٢/١.

(٩) كما في مصنف ابن أبي شيبة، عن إبراهيم قال: كان أصحاب عبد الله إذا ذكر عندهم حديث أبي هريرة قالوا: (كيف يصنع أبو هريرة بالمهراس الذي بالمدينة؟)، رقم: ١٠٥٢، ٩٤/١، وفي سنن البيهقي، قال قيس الأشجعي لأبي هريرة: (فيذا جئنا مهراسكم هذا، فكيف صنع به؟) ... قال أبو عبيد: قال الأصمعي: المهراس حجر منقور مستطيل عظيم كالخوض؛ يتوضأ منه الناس لا يقدر أحدكم على تحريكه، رقم: ٢١٦، ٤٧/١.

✚ وردت أيضاً خبر ابن عمر رضي الله عنهما في الشؤم^(١)، وقالت: إنما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدث عن أقوال الجاهلية، لمعارضته الأصل القطعي: أن الأمر كله لله، وأنه لا طيرة ولا عدوى^(٢)، واستدلّت بقوله تعالى: ﴿ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴾^(٣).

✚ وعندما عزم عمر بن الخطاب رضي الله عنه على الخروج من أرض الوباء، قال له أبو عبيدة رضي الله عنه: (أفراراً من قدر الله؟)، قال الإمام الشاطبي -رحمه الله-: «فهذا استنادٌ في رأي اجتهادي إلى أصل قطعي»^(٤)، فقال عمر رضي الله عنه: (لو غيرك قالها يا أبا عبيدة؟ نعم؛ نفرٌ من قدر الله إلى قدر الله؛ أرأيت لو كان لك إبلٌ هبطت وادياً له عدوتان؛ إحداهما خصبة، والأخرى جدبة؛ أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله؟ وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله؟)^(٥)، قال الإمام الشاطبي -رحمه الله-: «فهذا استناد إلى أصل قطعي أيضاً، وهو أن الأسباب من قدر الله»^(٦).

✚ ورد عمر بن الخطاب رضي الله عنه حديث فاطمة بنت قيس: (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة)، وقال: (لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم لقول امرأة لا ندرى لعلها حفظت أو نسيت)؛ مستدلاً بقول الله تعالى: ﴿ لَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ ﴾^(٧).

والشاهد اللائح من هذه الآثار؛ بغض النظر عن مناقشة مضامينها الفقهية؛ أن كبار الصحابة رضي الله عنهم كانوا يزنون المرويّات بميزان الكليّات المقطوع بها في الكتاب والسنة، ولم يستجيزوا الأخذ بها عريّة عمّا يعضدها من مقرّرات الشريعة؛ إذا تضوّع منها فوح المعارضة للأصول المعلومة.

وبهذا تتبيّن مرجوحية الرأي الأوّل؛ لإهداره الواضح لقيمة الكليّات وحاكمتها على الجزئيات.

(١) وهو قوله صلى الله عليه وسلم: (إنما الشؤم في ثلاثة: في الفرس والمرأة والدار)، البخاري، كتاب الوصايا (٥٩)، باب ما يُذكر من شؤم الفرس (٤٧)، رقم: ٢٧٠٣، ١٠٤٩/٣.

(٢) كما في مسند أحمد، عن أبي حسان الأعرج: أن رجلين دخلا على عائشة فقالا: إن أبا هريرة يحدث أن نبي الله صلى الله عليه وسلم كان يقول: (إنما الطيرة في المرأة والذابة والدار)؛ قال: فطارت شقة منها في السماء، وشقة في الأرض؛ فقالت: والذي أنزل القرآن على أبي القاسم ما هكذا كان يقول، ولكن نبي الله صلى الله عليه وسلم كان يقول: (كان أهل الجاهلية يقولون: الطيرة في المرأة والدار والذابة)، ثم قرأت عائشة: ﴿ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴾، سورة الحديد: ٢٢. قال محقق المسند، شعيب الأرنؤوط: (إسناده صحيح على شرط مسلم)، رقم: ٢٦١٣٠، ٢٤٦/٦.

(٣) سورة الحديد: ٢٢.

(٤) الموافقات: ٢١/٣.

(٥) البخاري، كتاب الطبّ (٧٩)، باب ما يُذكر في الطاعون (٢٩)، رقم: ٥٣٩٧، ٢١٦٣/٥.

(٦) الموافقات: ٢١/٣.

(٧) سورة الطلاق: ١.

(٨) مسلم، كتاب الطلاق (١٨)، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها (٦)، رقم: ١٤٨٠، ١١١٤/٢.

٢. أمّا قول الحنفية بتقديم الأصل العام، وما فيه من إيّام أطّراح خبر الواحد حتّى لو شهدت له أصول أخرى؛ فليس كما يوهّم، قال الشّيخ أبو زهرة -رحمه الله-: «الذي يجب أن يُقرّر أنّ أبا حنيفة لا يردّ خبر الآحاد إذا كان يشهد له أصل قطعيّ؛ إنّما يردّه فقط إذا كان شاذّاً؛ لا يتّفق مع أصل من الأصول القطعية؛ بل يعارضها كلّها»^(١).

وقد ثبت في فروع الإمام أبي حنيفة -رحمه الله- ما يشهد لمثل هذا، ومنه:

✚ أنه قدّم خبر نقض الوضوء بالقهقهة، وهو قوله ﷺ: (من ضحك في صلاة قهقهة؛ فليُعد الوضوء والصلاة)^(٢)؛ رغم مخالفته للقاعدة في أنّ الوضوء لا ينتقض إلّا بالحدث، وقاعدة أنّ ما ينقض الوضوء داخل الصلاة؛ ينقضه خارجها، والقهقهة لا تنقض الوضوء خارج الصلاة اتفاقاً، قال الشّاشي -رحمه الله-: «فإذا صحّت عندك رواية المعروفين بالعلم والاجتهاد عن رسول الله ﷺ؛ يكون العمل بروايتهم أولى من العمل بالقياس، ولهذا روى محمّد -رحمه الله- حديث الأعرابي الذي كان في عينه سوء في مسألة القهقهة، وترك القياس»^(٣).

✚ وقدّم خبر ابن مسعود ﷺ في إيقاع سجود السهو بعد السلام مطلقاً؛ سواءً كان السهو بالزيادة أو بالتقصان، وهو قوله ﷺ: صلّى النبي ﷺ - قال إبراهيم: لا أدري زاد أو نقص-؛ فلما سلّم، قيل له: يا رسول الله أحدث في الصلاة شيء؟ قال: (وما ذاك؟)، قالوا: صلّيت كذا وكذا؛ فثنى رجله، واستقبل القبلة، وسجد سجدتين ثم سلّم؛ فلما أقبل علينا بوجهه قال: (إنّه لو حدث في الصلاة شيء لنبأتكم به، ولكن إنّما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون؛ فإذا نسيت فذكروني، وإذا شكّ أحدكم في صلاته؛ فليتحرّ الصواب؛ فليتمّ عليه، ثمّ ليُسلّم، ثمّ يسجد سجدتين)^(٤)، وهو مخالف للأصل في أنّ الجابر يقوم مقام الفاتئ؛ فالأولى فيه التقديم، كما قال الشّاشي -رحمه الله-: «والقياس يقتضي أن يسجد قبل السلام، كما قال به الشافعي -رحمه الله-؛ لأنّه يجبر الفاتئ، والجابر يقوم مقام الفاتئ في الصلاة؛ فكذا ما هو جابر بعد السلام؛ خارج من وجه؛ فلم يكن في الصلاة من كلّ وجه»^(٥).

(١) أبو حنيفة: ص ٣٠٢.

(٢) البيهقي، كتاب الطّهارة (١)، باب ترك الوضوء من القهقهة في الصلاة (١٥٩)، رقم: ٦٦٥، ١/١٤٧، ونقل عن يحيى بن معين قوله: (مرسلات إبراهيم صحيحة، إلّا حديث تاجر البحرين، وحديث الضحك في الصلاة)، وعن محمّد بن يحيى الذهلي: أنّه سُئل عن حديث أبي العالية وتوابعه في الضحك، فقال: (واه ضعيف)، وعن الإمام الشافعي -رحمه الله- قوله: (لو ثبت عندنا الحديث بذلك لقلنا به)، وذكره ابن الجوزي في (العلل المتناهية)، وتتبع جميع طرقه، فلم يصحّ منها شيء، انظر: العلل المتناهية، رقم: ٦٠٩، ١/٣٦٧.

(٣) أصول الشّاشي: ص ٢٧٥.

(٤) البخاري، أبواب القبلة (١٠)، باب التوجّه نحو القبلة حيث كان (٤)، رقم: ٣٩٢، ١/١٥٦.

(٥) أصول الشّاشي: ص ٢٧٥.

🌟 وقدّم خبر عائشة - رضي الله عنها - في انتقاض الوضوء بالقيء، وهو قوله ﷺ: (من أصابه قيء، أو رعاف، أو قلس، أو مذي؛ فليصرف فليتوضأ، ثم ليبن على صلاته، وهو في ذلك لا يتكلم)^(١)، وهو مخالف للقاعدة في أن الخارج من غير السبيلين ليس بنجس^(٢).

🌟 وقدّم خبر أبي هريرة ﷺ في الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً؛ فإنه يتم ولا قضاء عليه، وهو قوله ﷺ: (إذا نسي؛ فأكل وشرب؛ فليتم صومه؛ فإنما أطعمه الله وسقاه)^(٣)، وهو مخالف للأصل في إتمام الصيام^(٤)، كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَكُلُوا مِنْهُ لَمَّا رَمَتُمُ الْمَاءَ﴾^(٥)، قال الإمام أبو حنيفة - رحمه الله -: «لولا الرواية لقلت بالقياس»^(٦).

والأصل الذي يمكن أن يُستشف من أخذ الإمام أبي حنيفة - رحمه الله - بهذه الأخبار، وتقديمها على القياسات والقواعد، هو الركون إلى فهم الفقهاء من الصحابة ﷺ^(٧)، واعتبارها أولى من بعض الأصول التي سبيلها الاجتهاد، ولهذا ترى فيما سبق من الأحاديث أن رواياتهم جميعاً من فقهاء الصحابة^(٨)، وقد شرح الإمام أبو حنيفة - رحمه الله - هذا المأخذ في بنوده الاجتهادية؛ فقال: «لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم»^(٩)، ونصّ غير واحد من أئمة الحنفية على منهجه هذا، قال الإمام البزدوي - رحمه الله - في معرض ذكره أقسام الراوي الذي يحتجّ بخبره: «وهو ضربان: معروف، ومجهول،

(١) ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها (٥)، باب ما جاء في البناء على الصلاة (١٣٧)، رقم: ١٢٢١، ٣٨٥/١، قال ابن حجر - رحمه الله -: «أعله غير واحد بأنه من رواية إسماعيل بن عياش عن ابن جريج، ورواية إسماعيل عن الحجازيين ضعيفة، وقد خالفه الحفاظ من أصحاب ابن جريج؛ فرووه عنه عن أبيه عن النبي ﷺ مرسلًا، وصحّ هذه الطريق المرسله محمد بن يحيى الذهلي والدارقطني في (العلل) وأبو حاتم، وقال: رواية إسماعيل خطأ، وقال ابن معين: حديث ضعيف، وقال ابن عدي: هكذا رواه إسماعيل مرة، وقال مرة: عن ابن جريج عن أبيه عن عائشة، وكلاهما ضعيف، وقال أحمد: الصواب عن ابن جريج عن أبيه عن النبي ﷺ مرسلًا»، التلخيص الخبير: رقم: ٤٣٠، ١/٢٧٤.

(٢) انظر: أصول الشاشي: ص ٢٧٥.

(٣) البخاري، كتاب الصوم (٣٦)، باب الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً (٢٦)، رقم: ١٨٣١، ٢/٦٨٢.

(٤) كما هو مذهب المالكية، قال ابن العربي - رحمه الله -: «فأما القضاء فلا بد منه؛ لأن صورة الصوم قد عدمت، وحقيقته بالأكل قد ذهبت، والثبيء لا بقاء له مع ذهاب حقيقته؛ كالحديث يبطل الطهارة؛ سهواً جاء أو عمدًا، وهذا أصل عظيم لا يردّه ظاهرٌ محتمل التأويل»، موسوعة شروح الموطأ (التمهيد والاستذكار والقبس): ٢٨١-٢٨٢.

(٥) سورة البقرة: ١٨٧.

(٦) انظر: كشف الأسرار: ٢/٣٨٣.

(٧) قال الشيخ أبو زهرة - رحمه الله - بعدما ساق المناظرة التي جرت بين الإمامين أبي حنيفة والأوزاعي - رحمه الله - في مسألة رفع الأيدي عند الركوع، وعند الرفع منه: «وهذه المناظرة تدلّ على أن أبا حنيفة كان يلاحظ فقه الراوي عند الترجيح؛ فهو يقدّم رواية الأئمة على من دونه فقهاً، ولذلك تقصر رواية غير الفقيه، عن أن تعارض رواية الفقيه؛ إذ الأول أشدّ وعياً، وأقوى ضبطاً، وأكمل إدراكاً، وأولى بالاتباع»، أبو حنيفة: ص ٢٨٣.

(٨) الحديث الأول - حديث القهقهة - رواه أبو موسى الأشعري، وأبو هريرة، وعبد الله بن عمر، وأنس بن مالك، وجابر بن عبد الله، وعمران بن الحصين، انظر: نصب الرّاية: ١/٧٣، وجلهم من فقهاء الصحابة اتفاقاً.

(٩) انظر: الميزان، للشعراني: ١/٢٢٤، أبو حنيفة: ص ١٠٦.

والمعروف نوعان: من عُرف بالفقه والتقدّم في الاجتهاد، ومن عرف بالرّواية دون الفقه والفتيا... أمّا المعروفون - فسُمّي بعضهم ثمّ قال - وغيرهم ممّن اشتهر بالفقه والنّظر، وحديثهم حجّة، أن وافق القياس أو خالفه؛ فإن وافقه تأيّد به، وإن خالفه ترك القياس به»^(١).

والشّاهد: أنّ الحنفية لا يردّون أخبار الآحاد مطلقاً لمعارضتها الأصول العامّة، وبهذا يلتقون والمالكية في مبدأ الموازنة، وإن اختلفوا بعد ذلك في التفاصيل.

ومّا يمكن التعويل عليه؛ في منع ردّ خبر الواحد مطلقاً لمخالفة بعض الأصول حتّى لو شهد له بعضها الآخر؛ ما بحثه الأصوليون في تخصيص علة القياس (ومنه قياس الأصول والقواعد العامّة) بخبر الواحد أو غيره من الأدلّة، وبيان ذلك ما يأتي:

تخصيص العلة: هو حمل عموم القياس أو المعنى العامّ على بعض أفراده إذا دلّ الدليل على تخلف الحكم عن علته في بعض المحالّ^(٢)، وجواز ذلك هو الرّاجح الذي قال به المحقّقون، قال ابن العربي -رحمه الله-: «ولم يفهم الشريعة من لم يحكم بالمصلحة، ولا رأى تخصيص العلة»^(٣)، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «من قال: إنّ العلة لا يجوز تخصيصها مطلقاً؛ لا لفوات شرط، ولا لوجود مانع؛ فهذا مخطئ قطعاً، وقوله مخالف لإجماع السلف كلّهم؛ الأئمة الأربعة وغيرهم؛ فإنّهم كلّهم يقولون بتخصيص العلة لمعنى يوجب الفرق، وكلامهم في هذا أكثر من أن يحصر»^(٤) وهو بابٌ ممّا يُعرف بالمعدول به عن سنن القياس^(٥)؛ بل هو عند بعضهم نفس الاستحسان^(٦)، قال ابن السبكي -رحمه الله-: «الاستحسان هو تخصيص العلة»^(٧)، وقال شيخ الإسلام -رحمه الله-: «القول بالاستحسان المخالف للقياس لا يمكن إلّا مع القول بتخصيص العلة»^(٨)، وتخلّف الحكم عن العلة إمّا أن يكون على جهة الاستثناء^(٩)؛ سواء كانت العلة

(١) أصول البزدوي: ص ١٥٩، وانظر: أصول السرخسي: ١/٣٣٨-٣٣٩.

(٢) انظر: المستصفي: ص ٣٣٢.

(٣) أحكام القرآن، لابن العربي: ٢/٢٧٩.

(٤) قاعدة في الاستحسان، لابن تيمية: ص ٧٠.

(٥) عرّفه الدبوسي -رحمه الله- فقال: «أن يثبت شرعاً بخلاف ما يوجب العقل في نفسه، والقياس على سائر أصول الشّرع»، تقويم الأدلّة: ص ٢٨٦، وعرّفه الغزالي -رحمه الله- فقال: «أن يرد نقضاً على قياس معتبر شرعاً بالاتفاق»، شفاء الغليل: ص ٦٥٠.

(٦) قال ابن أمير الحاج -رحمه الله-: «من أجاز تخصيص العلة من مشايخنا زعم أنّ ذلك مذهب علمائنا الثلاثة، فإنّهم قالوا بالاستحسان، وليس ذلك إلّا تخصيص العلة»، التقرير والتحبير: ٣/١٧٧.

(٧) الإبهاج: ٣/١٨٩، وانظر: إحكام الأمدي: ٤/١٦٤، التبصرة: ص ٤٩٤، المسوّدة: ص ٤٠٤.

(٨) قاعدة في الاستحسان، لابن تيمية: ص ٧٠.

(٩) انظر: إحكام الأمدي: ٣/٢٤٢.

منصوصة أو مستنبطة؛ كتخلف حكم مثلية الضمان في لبن المصراة، وتخلف وجوب الغرامة عمّن صدرت منه الجناية في ضرب الدية على العاقلة، وتخلف حكم الرّبا في باب العرايا، وحكم بيع المعدوم في السلم والإجارة، وغير ذلك، قال الآمدي -رحمه الله-: «فذلك ممّا لا يدلّ على بطلان العلة؛ بل تبقى حجة فيما وراء صورة الاستثناء»^(١)، أو لا على جهة الاستثناء^(٢)؛ كما في طرود المانع من طرد العلة، أو فوات محلّها أو شرطها؛ فمثال المانع: الأبوة والسيادة في تخلف حكم القصاص في الأب والسيّد حتى لو قتل عمداً وعدواناً، قال الآمدي -رحمه الله-: «فلا يكون ذلك مبطلاً للعلة فيما وراء صورة المخالفة؛ لأنّ دليل الاستنباط قد دلّ على العلة بالمناسبة والاعتبار، وقد أمكن إحالة نفي الحكم على ما ظهر من المانع؛ لا على إلغاء العلة؛ فيجب الحمل عليه جمعاً بين الدليل الدال على العلة، والدليل الدال على مانعية الوصف النافي للحكم؛ فإنّ الجمع بين الأدلة أولى من إبطالها»^(٣) ومثال فوات المحلّ أو الشرط، السرقة من الصبي، أو فيما دون النصاب، أو من غير حرز؛ فإنّها لا توجب القطع، قال الطوفي -رحمه الله-: «فهذا وأمثاله لا يفسد العلة؛ لأنّ تأثير العلة يتوقّف على وجود شروطها، وانتفاء موانعها، وهذا منه»^(٤).

الشاهد: أنهم سوّغوا تخصيص القواعد والمعاني العامة بالظواهر وأخبار الآحاد جمعاً وتوفيقاً بين الأدلة ما أمكن، قال ابن العربي -رحمه الله-: «العموم إذا استمرّ، والقياس إذا اطرد؛ فإنّ مالكا وأبا حنيفة؛ يريان تخصيص العموم بأيّ دليل كان من ظاهر أو معنى، ويستحسن مالك أن يخصّ بالمصلحة، ويستحسن أبو حنيفة أن يخصّ بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس»^(٥).

والحقيقة أنّ إهمال العمل بخبر الواحد مطلقاً؛ يفضي إلى تعطيل أكثر السنّة النبوية؛ لأنّ أكثر نصوصها آحاد، قال الأستاذ الدرّيني -حفظه الله-: «والمدار في جواز التخصيص بخبر الآحاد -في نظرنا- ينبغي أن يكون صحّة الحديث نفسه وثبوته؛ وإلاّ فإنّ هذا المنهج يؤدّي بنا إلى إهدار معظم السنّة، وتعطيلها عن مهمّتها الأساسية، وهي البيان، وهو أمرٌ خطير لا يصحّ التسليم به»^(٦)، وقال الإمام ابن العربي -رحمه الله-: «خبر الواحد أصلٌ عظيم لا ينكره إلاّ زائع»^(٧).

(١) إحكام الآمدي: ٢٤٢/٣.

(٢) نفس المرجع: ٢٤٢/٣.

(٣) نفس المرجع: ٢٤٣/٣.

(٤) شرح مختصر الرّوضة: ٣٣٣/٣.

(٥) أحكام القرآن: ٢٧٨-٢٧٩/٢.

(٦) المناهج الأصولية: ص ٤٣٠-٤٣١.

(٧) أحكام القرآن: ٧٣/٢.

وقبل أن نُبارح هذا المقام؛ نزيد من الشُّعر بيتاً؛ فنشير إلى أنه ما من جزئي من الجزئيات إلا وهو مندرجٌ في كليٍّ من الكُلِّيَّات؛ علمه المجتهد أو جهله، قال الإمام الشَّاطبي -رحمه الله-: «محالٌ أن تكون الجزئيات مستغنية عن كُلِّيَّاتها»^(١)، ومن ثمَّ كان إهمال الجزئي لبادئ رأي بشذوذه عن القواعد؛ مجازفةً تعود على أدلة الشريعة بالإهمال.

وهكذا نخلص إلى القول: إنه يتعيَّن إعمال خبر الواحد إلى جنب الأصول والقواعد العامة كلِّها أمكن ذلك، ولا يجوز اطِّراحه إلا إذا شدَّ عنها جميعاً، وانسدَّ كلُّ منفذ للجمع بينهما، وهذا ما يتواءم تماماً مع ما نحن بصدد تقريره من ضرورة التنسيق بين الكُلِّيَّات والجزئيات، قال الإمام الشَّاطبي -رحمه الله-: «فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كُليَّة، ثمَّ أتى النَّص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة؛ فلا بُدَّ من الجمع في النَّظر بينهما؛ لأنَّ الشَّارع لم ينصَّ على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد»^(٢)، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «ونحن نذكر قاعدة جامعة في هذا الباب لسائر الأُمَّة فنقول: لا بدَّ أن يكون مع الإنسان أصولٌ كُليَّة تُردُّ إليها الجزئيات؛ ليتكلم بعلم وعدل، ثمَّ يعرف الجزئيات كيف وقعت؛ وإلاَّ فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكُلِّيَّات؛ فيتولَّد فسادٌ عظيم»^(٣)، وإلى هذه النتيجة نحاكم بعض الخلافات الفقهية، فيما يأتي:

المطلب الخامس: مناقشة بعض الخلافات الفقهية على ضوء ما تقرَّر.

مسألة طهارة الكلب، وغسل الإناء الذي ولغ فيه^(٤).

الفرع الأوَّل: مذاهب العلماء في المسألة.

اتفق الفقهاء على طهارة كلِّ حيٍّ، واختلفوا في الكافر والكلب والخنزير، كما اختلفوا في خصوص غسل الإناء الذي ولغ فيه الكلب؛ هل يتقيَّد بعدد أو لا؟

١. قال الحنفيَّة والشافعية والحنابلة: الكلب عينه نجسة، وسوره نجس؛ فينجس الماء والإناء الذي ولغ فيه؛ فأما الماء فيراق، ولا يجوز الوضوء به؛ وأما الإناء فيُغسل، واختلفوا في عدد المرات الواجبة في غسل الإناء؛ فقال الحنفيَّة: لا يشترط في الغسل تقيَّد بعدد؛ بل الواجب إزالة عين النجاسة، وقال الشافعية والحنابلة: يجب الغسل سبع مرات تقيِّداً بحديث الباب^(٥).

(١) الموافقات: ٨/٣.

(٢) نفس المرجع: ٩/٣-١٠.

(٣) مجموع الفتاوى: ٣٠٢/١٩.

(٤) اخترت مناقشة هذه المسألة، لوضوح منطق التنسيق بين الكُلِّيِّ والجزئي في الرَّأي الذي سنختار، وإلاَّ فلا شكَّ أن غير هذا الموضوع أولى بالاهتمام.

(٥) انظر: المبسوط: ٤٤/١، عمدة القاري: ٣٦/٣، شرح التَّووي على مسلم: ١٨٤/٣، المغني: ٧٠/١.

٢. وقال المالكية: الكلب طاهر، وسؤره طاهر، والإناء الذي ولغ فيه طاهر، والماء الذي في الإناء يكره الوضوء به في وجود غيره مراعاةً للخلاف؛ أما إن لم يجد غيره؛ فيتعين استعماله، ولا يجوز تركه بالتيّم، ومع ذلك يجب غسل الإناء الذي ولغ فيه سبعاً كما نصّ الحديث^(١).

الفرع الثاني: تقويم وترجيح.

سبب الخلاف هو معارضة النصّ، وهو قوله ﷺ: (طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب؛ أن يغسله سبع مرّات؛ أو لاهنّ بالتراب)^(٢) لقاعدة: الحياة علّة الطّهارة^(٣).

أما أنّ الحياة علّة الطّهارة؛ فلائهم أجمعوا أنّ الشّاة طاهرةٌ حال الحياة، وأجمعوا أنّها نجسة إذا ماتت من غير ذكاة؛ فهذا من الدّوران الدّال على العليّة، قال ابن رشد -رحمه الله-: «أما القياس؛ فهو أنّه لما كان الموت من غير ذكاة هو سبب نجاسة عين الحيوان بالشّرع؛ وجب أن تكون الحياة هي سبب طهارة عين الحيوان، وإذا كان ذلك كذلك؛ فكُلّ حيّ طاهر العين، وكلّ طاهر العين فسؤره طاهر»^(٤).

فالجمهور تركوا العمل بهذه القاعدة، وحملوا الحديث على ظاهره؛ فقالوا بنجاسة الكلب بدلالة قوله ﷺ: (طهور إناء...)، والمالكية تأوّلوا الحديث بما لا يخرم القاعدة المقرّرة؛ فحملوا الأمر بالغسل على التّدب في رواية، وعلى الوجوب والتعبّد في رواية أخرى^(٥)، وقد قال الإمام مالك -رحمه الله-: «جاء الحديث وما أدري ما حقيقته»^(٦)، إشارة إلى عدم معقولية الأمر بالغسل، أمّا الطّهورية في قوله: (طهور إناء...)؛ فتحمّل على المعنى اللّغوي لا على المعنى الشّرعى؛ إذ التطهير يقع على ما هو نجس، وما ليس بنجس، ونظير ذلك في النّصوص قوله ﷺ: (السّواك مطهّرةٌ للفم؛ مرضاة

(١) انظر: المدوّنة: ١/ ١١٥-١١٦، مواهب الجليل: ١/ ١٧٥-١٧٧، التمهيد: ١٨/ ٢٦٩-٢٨٥، بداية المجتهد: ١/ ٣٧.

(٢) مسلم، كتاب الطّهارة (٢)، باب حكم ولوغ الكلب (٢٧)، رقم: ٢٧٩، ١/ ٢٣٤.

(٣) انظر: التوضيح في شرح التنقيح، لابن حلّولو: ص ٣٣٣، نثر الورود على مراقبي السعود، لمحمّد الأمين الشنقيطي: ٢/ ٤٤٤.

(٤) بداية المجتهد: ١/ ٣٧.

(٥) انظر: مواهب الجليل: ١/ ١٧٥، حاشية الصّاوي على الشّرح الصّغير: ١/ ٨٥.

(٦) المدوّنة: ١/ ١١٥.

للرب^(١)، مطهرة: أي مَنقاة وَمَنْظَفَةٌ؛ لأنَّ الفم ليس نجساً باتِّفاق، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطَهِّرُوا﴾^(٢)، والجنب ليس نجساً باتِّفاق أيضاً^(٣).

والذي يميل الباحث إلى ترجيحه هو مذهب الإمام مالك -رحمه الله- للاعتبارات الآتية:

١. أولوية المحافظة على طرد القاعدة العامة؛ ما دام تأويل ظاهر الحديث متيسراً، وهذا بابٌ من فهم الجزئي في ضوء الكلِّي على ما سبق بيانه.

قال الآمدي -رحمه الله-: «إنَّ أمكن تأويل النَّصِّ بالحمل على معنى خاصّ، أو حكم آخر خاصّ؛ وجب التأويل؛ لما فيه من الجمع بين دليل التعليل بتأويله، ودليل إبطال العلة المذكورة»^(٤)، والذي يختاره الباحث من تأويلات ساداتنا المالكية أن الأمر بالغسل للوجوب، ويُرجَّح وجوب الترتيب أيضاً، والسادة لم يقولوا به؛ لأنَّ رواية الترتيب لم تثبت عند الإمام مالك -رحمه الله-^(٥)، ولأنَّهم اعتبروا اختلاف الروايات في تعيين المرّة التي يكون فيها الترتيب (أولاهن)^(٦)، (أخراهن)^(٧)، (إحداهن)^(٨)؛ اضطراباً تضعف به هذه الزيادة، والمختار أن رواية الصّحيح قاضية على ما سواها من الروايات عند التعارض كما هو معروف عند المحدثين؛ فليس الأمر من باب الاضطراب، وقد استدرك الإمام القرافي -رحمه الله- على أصحابه فقال: «قد صحّت فيه -أي في الترتيب- الأحاديث؛ فالعجب منهم كيف لم يقولوا بها»^(٩)، والمالكية وإن اعتبروا الغسل تعديداً لأنّه خلا من تعليلٍ منصوص أو مناسب؛ فإننا اليوم نستقوي على وجوب الأخذ بما جاء به الحديث؛ بما تيقنناه من علة الأمر بالغسل والترتيب من خلال ما توصل إليه الكشف العلمي الحديث كما سيأتي.

(١) ذكره البخاري معلقاً مجزوماً، كتاب الصّوم (٣٦)، باب السّواك الرّطب واليابس للصّائم (٢٧)، ٦٨٢ / ٢، وأسنده أحمد في المسند، رقم: ١٠ / ١ / ٦٢، قال شعيب الأرنؤوط: (صحيح لغيره)، والنّسائي في السنن الكبرى، كتاب الطّهارة (١)، باب التّرجيب في السّواك (٤)، رقم: ٤، ٦٤ / ١، قال الألباني: (صحيح)، الجامع الصّغير وزيادته، رقم: ٦٠٠٨، ٦٠١ / ١.

(٢) سورة المائدة: ٦.

(٣) انظر: التمهيد: ١٨ / ٢٧٣.

(٤) إحكام الآمدي: ٣ / ٢٤٣.

(٥) انظر: مواهب الجليل: ١ / ١٧٩، حاشية الصّاوي على الشّرح الصّغير: ١ / ٨٦.

(٦) مسلم، كتاب الطّهارة (٢)، باب حكم ولوغ الكلب (٢٧)، رقم: ٢٧٩، ١ / ٢٣٤.

(٧) الترمذي، أبواب الطّهارة، باب ما جاء في سؤر الكلب (٦٨)، رقم: ٩١، ١ / ١٥١.

(٨) النّسائي، السنن الكبرى، كتاب الطّهارة (١)، سؤر الكلب وإراقة ما في الإناء الذي يبلغ فيه (٤٦)، رقم: ٦٩، ١ / ٧٨.

(٩) نقلاً عن فتح الباري: ١ / ٢٧٦.

٢. يشهد لطهارة الكلب وسؤره فضلاً عن القاعدة المذكورة أدلة عديدة، أهمها:

✚ قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾^(١)، قال الإمام مالك -رحمه الله-: «يؤكل صيده؛ فكيف يُكره لعابه؟»^(٢)، أي: لو كان الأمر بال غسل لنجاسة الرِّيق، لوجب غسل الصَّيد؛ لأنَّه إنَّما يمسكه بغمه، ويعلق به لعابه، والحال عدم الوجوب؛ فدَلَّ على انتفاء النِّجاسة.

✚ ما رواه البخاري عن حمزة بن عبد الله عن أبيه رضي الله عنه قال: (كانت الكلاب تبول، وتقبل، وتدبر في المسجد في زمان رسول الله ﷺ؛ فلم يكونوا يرشون شيئاً من ذلك)^(٣)، قال ابن خزيمة وابن حبان في صحيحهما: «يعني تبول خارج المسجد، وتقبل وتدبر في المسجد بعدما بالت»^(٤)، والشَّاهد أنَّ الكلب إذا أقبل وأدبر لا بدَّ أن يلهث، وإذا لهث لا بدَّ أن يتطاير منه الرِّيق، ومع ذلك لم يؤمروا برشِّه؛ فدَلَّ على طهارته، قال ابن عبد البر -رحمه الله-: «وهذا يدلُّ على أنَّه ليس في حيِّ نجاسة»^(٥).

✚ ورود الأمر بال غسل مقيداً بالعدد، ومقرونا بالترتيب؛ دليلاً أنَّه ليس للنِّجاسة؛ لأنَّ القاعدة في إزالة النِّجاسة أن لا تتقيّد بعدد؛ بل بزوال العين، قال القاضي عبد الوهَّاب -رحمه الله-: «والذي يدلُّ على صفة التبعّد في غسل الإناء؛ أنَّه غسلُ أمر به مقيداً بعدد؛ فدَلَّ أنَّه للعبادة دون النِّجاسة؛ كالوضوء؛ ولأنَّ للتراب مدخلاً فيه، وكلَّ معنى أمر فيه بالماء، وجُعِل للتراب معنى فيه؛ فإنَّه للعبادة؛ لا للنِّجاسة؛ كطهارة الحدث»^(٦).

٣. كشف البحث العلمي الحديث عن أسرار مذهلة في حديث الغسل والترتيب من ولوغ الكلب، وبيانها بإيجاز ما يأتي:^(٧)

✚ أثبتوا أنَّ ديداناً شريطية مكوَّرة ومشوَّكة تعيش في أمعاء الكلب تسمَّى (توكسوكاراكانيس)؛ تطرح بيوضها في المعدة، وتخرج مع بُراز الكلب فتعلّق بمخرجه، وبما أنَّ الكلب ينظِّف شرَّجه بلسانه؛ فإنَّ هذه البيوض تعلق باللسان، وتنتقل إلى كلِّ ما يمسه لعابه، وتتسبَّب في أكثر من ستة وثلاثين مرضاً؛ أشهرها داء الكَلْب.

(١) سورة المائدة: ٤.

(٢) المدوَّنة: ١١٦/١.

(٣) البخاري، كتاب الوضوء (٤)، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان (٣٢)، رقم: ١٧٢، ١/٧٥.

(٤) انظر: صحيح ابن خزيمة، رقم: ٣٠٠، ١/١٥١، صحيح ابن حبان، رقم: ١٦٥٦، ٤/٥٣٧.

(٥) التمهيد: ٣٣٦/١.

(٦) الإشراف على مسائل الخلاف، للقاضي عبد الوهَّاب: ٤١/١، المعونة على مذهب المدينة، له أيضاً: ١٨١/١.

(٧) انظر: الموسوعة العلمية الشَّاملة في الإعجاز النَّبوي، سمير عبد الحليم: ٣٩-٤١.

بويضات هذه الدودة صغيرة جداً، ولا تُرى بالعين، وقد لا يجرفها الماء، ولا يقتلها، وقد أثبتوا أنّ في التراب مادّتين تقتلان هذه الدودة، وهما (تتراسكلين)، و(تتاراليت)، وتستعملان في عملية التعقيم ضدّ الجراثيم، وقد بحثوا في تراب المقابر ظناً منهم أنّ فيه جراثيم البشر ممّن مات بالأمراض الجرثومية؛ لكنّهم لم يعثروا على أيّ أثر لتلك الجراثيم؛ فاستنتجوا أنّ التراب يقتل الجراثيم.

فإذن لا متعلّق لغسل الإناء وتربيته بالنّجاسة؛ لأنّها وصفٌ حكيمٌ تنبني عليه أحكام شرعية واسعة النّطاق، وجميع ذلك لا يثبت إلاّ بدليل شرعي؛ أمّا نقل الجراثيم فهي جهة منفكّة عن التّنجّس، وليس بينهما تلازم.

بهذا - والله أعلم - نكون قد أخذنا بمقتضى الدليل الجزئي في ضوء القاعدة العامّة من غير إخلال بأحدهما.



المبحث السادس

التفريق بين الوسائل والمقاصد

مَهَيِّدًا

تَلَمَّحْنَا فِيهَا مَضَى أَنَّ كَثِيرًا مِنْ مَكَامِنِ الْعَطَبِ فِي فِقْهِ الشَّرِيعَةِ؛ مَا تَاهَا الْخُلُلُ الْآخِذُ بِحُجَزِ النَّاسِ عَنْ انْتِجَاءِ الْوَسْطِ فِي كُلِّ مَسْلَكٍ، وَمُورِدُهَا التَّوَرُّطُ فِي الْمَغَالَاةِ وَالْمَجَافَاةِ فِي الْإِثْبَاتِ وَالنَّقْيِ، رَأَيْنَا ذَلِكَ فِي النَّصِّ وَالْاجْتِهَادِ، وَفِي التَّشْرِيعِ وَعَدَمِ التَّشْرِيعِ، وَفِي التَّعْلِيلِ وَالتَّعَبُّدِ، وَفِي حُدُودِ التَّعَقُّلِ وَالِاسْتِصْلَاحِ، وَفِي الْجَزْئِيَّاتِ وَالْكَلِّيَّاتِ، وَهَذَا أَيْضًا أَقْفٌ مِنْ هَذَا الْفَصْلِ عَلَى مَسْلَكِ أَخِيرٍ^(١)؛ أَسْتَمُّ بِهِ مَا تُرْجِيهِ هَذِهِ الرَّسَالَةُ مِنْ كِبْحِ الْفَلْتَانِ، وَالْأَوَّلِ بِبَعْضِ الْخِلَافِ إِلَى وَحْدَةِ رَأْيٍ أَوْ تَقْرِيبِ حَالٍ.

وَالْمُضْطَرَّبُ الْمُمِضُّ الْمَعْتَلِجُ فِي صَدْرِ هَذَا الْمَبْحَثِ؛ هُوَ اخْتِلَالٌ آخَرٌ فِي التَّمْيِيزِ بَيْنَ جَنْبَتَيْنِ أُخْرَيْنِ؛ هُمَا: الْمَقَاصِدُ وَالْوَسَائِلُ؛ فَمَقَاصِدُ الْأَحْكَامِ لَيْسَتْ إِلَّا مَعَانٍ ذَهْنِيَّةٌ مَجْرَدَةٌ؛ لَا تَحَقُّقُ لَهَا فِي الْوَاقِعِ وَنَفْسُ الْأَمْرِ إِلَّا مِنْ خِلَالِ أَسْبَابِهَا وَذَرَائِعِهَا؛ فَكَانَ لَا بُدَّ لِعِلَاقَةِ السَّبَبِ بِالْمُسَبَّبِ، أَوْ الْوَسِيلَةِ بِالْمَقْصِدِ؛ أَنْ تَنْضَبِطَ بَسِيَّاحٍ مِنَ الْقَوَاعِدِ الَّتِي يَتَحَدَّدُ عَلَيْهَا وَفَقْهًا مِنْطَقِ الْأَوْلَوِيَّةِ، وَتَرْتَسِمَ عَلَى مِنْهَاجِهَا كَيْفِيَّةُ التَّعَامُلِ مَعَ الْوَسَائِلِ مِنْ حَيْثُ إِفْضَاؤُهَا إِلَى الْمَصْلُحَةِ وَالْمُفْسَدَةِ؛ فَإِنَّ مِنْ شَأْنِ ذَلِكَ أَنْ يُوَثَّرَ عَلَى حُكْمِهَا الْأَصْلِيِّ جَوَازًا وَمَنْعًا، أَوْ سَدًّا وَفَتْحًا، كَمَا هُوَ الْمَصْطَلَحُ الْأَصُولِيُّ، وَهُوَ الْأَمْرُ الَّذِي نَعُوِّلُ عَلَى بَيَانِهِ - بِحَوْلِ اللَّهِ -.

المطلب الأول: ضبط المصطلحات.

الفرع الأول: تعريف الوسائل لغة واصطلاحًا.

أولاً: الوسائل لغة.

(الوسائل) جمع: وسيلة، على وزن فَعِيلَةٍ، وَهِيَ مَا يُتَوَسَّلُ بِهِ إِلَى الشَّيْءِ: أَي يُتَوَصَّلُ وَيُنْتَقَرَّبُ بِهِ إِلَيْهِ^(١)، قَالَ الْعَلَامَةُ ابْنُ عَاشُورٍ - رَحِمَهُ اللَّهُ -: «وَالْوَسِيلَةُ: كَالْوَصِيلَةِ، وَفَعَلَ وَسَلَ قَرِيبًا مِنْ فَعَلَ وَصَلَ، فَالْوَسِيلَةُ: الْقَرِيبَةُ، وَهِيَ فَعِيلَةٌ بِمَعْنَى

(١) كَانَ فِي الْحِسَابِ أَنْ أُبْحَثَ مَسَالِكَ وَمَحْتَكِمَاتٍ أُخْرَى؛ فَأَبَى ذَرْعُ السُّطُورِ كَمَا تَرَى.

(٢) انظُرْ: لِسَانَ الْعَرَبِ: ١١ / ٧٢٤، التَّعْرِيفَاتُ: ١ / ٣٢٦.

مفعوله، أي مُتَوَسَّلٌ بها^(١)، ومنه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾^(٢)، وقوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ﴾^(٣)، ومنه:

قول عنتره: إنَّ الرِّجالَ لهم إليك وسيلة أن يأخذوك تكحلي وتخضبي^(٤).

وقول أبي طالب: ولما رأيت القوم لا وُدَّ فيهم وقد قطعوا كلَّ العرى والوسائل^(٥).

وتأتي الوسيلة بمعنى المنزلة والدرجة^(٦)، كما في قوله ﷺ: (من قال حين يسمع النداء: اللهم رب هذه الدعوة التامة، والصلاة القائمة؛ آت محمداً الوسيلة والفضيلة، وابعثه مقاماً محموداً الذي وعدته؛ حلت له شفاعتي يوم القيامة)^(٧)، والحاصل أن الوسيلة: هي كلُّ ما يُتَوَسَّلُ من خلاله إلى شيء هو المقصود الأصلي من الفعل، سواء كان حسيّاً أم معنوياً، خيراً أم شراً^(٨).

وهي بهذا مرادفة لمصطلحات أخرى، مثل: (السبب)، و(الذريعة)، قال في اللسان: «وكلُّ شيء يُتَوَسَّلُ به إلى الشيء فهو سبب... وجعلتُ فلاناً لي سبباً إلى فلان في حاجتي ووَدَجاً، أي: وُضِلَّةٌ وذريعة»^(٩)، وقال: «والذريعة: الوسيلة، وقد تَدَرَّعَ فلانٌ بذريعة، أي: تَوَسَّلَ،... والذريعة: السبب إلى الشيء»^(١٠).

ثانياً: تعريف الوسائل اصطلاحاً.

أول من أبدع مبحث التفريق بين المقاصد والوسائل بمنتهى الوضوح والجلاء هو الإمام العزّ بن عبد السلام - رحمه الله - في كتابه قواعد الأحكام؛ فعقد لذلك فصلاً سَمَّاهُ: (فصل في انقسام المصالح والمفاسد إلى الوسائل والمقاصد)^(١١)، وقال فيما يشرح به معنى الوسائل: «اعلم أن اكتساب العباد ضربان: أحدهما: ما هو سببٌ للمصالح، وهو أنواع: أحدها: ما هو سبب لمصالح دنيوية، والثاني: ما هو سبب لمصالح أخروية، الثالث: ما هو سبب لمصالح دنيوية

(١) التحرير والتنوير: ١/ ١١٣٢.

(٢) سورة المائدة: ٣٥، وانظر: تفسير ابن كثير: ٧٣/٢.

(٣) سورة الإسراء: ٥٧، وانظر: تفسير ابن كثير ٦٦/٣.

(٤) انظر: خزانة الأدب: ٦/ ١٩١.

(٥) انظر: نفس المرجع: ٧٥/٢.

(٦) انظر: لسان العرب: ١١/ ٧٢٤.

(٧) البخاري، كتاب التفسير (٦٨)، باب ﴿عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ (٢٠٩)، رقم: ٤٤٤٢، ٤/ ١٧٤٩.

(٨) انظر: أصول الفقه، للشيخ زكرياء البرديسي: ص ٣٥٤.

(٩) انظر: لسان العرب: ١/ ٤٥٨.

(١٠) نفس المرجع: ٨/ ٩٦.

(١١) قواعد الأحكام: ١/ ٥٣.

وأخروية... الضرب الثاني: من الاكتساب ما هو سبب للمفاسد، وهو أنواع: أحدهما: ما هو سبب لمفاسد دنيوية، الثاني: ما هو سبب لمفاسد أخروية، الثالث: ما هو سبب لمفاسد دنيوية وأخروية»^(١).

ثم جاء الإمام القرافي -رحمه الله- وأولى هذا المبحث فائق العناية أيضاً، وأفرده بالذكر في كتابه (الفروق)، فقال: (الفرق الثامن والخمسون بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل)^(٢)، وقال فيها يُعرّف به معنى المقاصد والوسائل: «موارد الأحكام على قسمين: مقاصد: وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل: وهي الطرق المفضية إليها»^(٣).

وتمييز الإمام ابن القيم -رحمه الله- أيضاً بدراسة هذا الباب في كتابه إعلام الموقعين، تحت قاعدة سدّ الذرائع، وعرف الذريعة فقال: «والذريعة ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء»^(٤).

والملاحظ على هذه التعريفات هو العموم، واستصحاب المعنى اللغوي من غير اختصاص بقيد شرعيّ معيّن.

ثم جاء الإمام المقرئ -رحمه الله- وعرفها بأنها: «المفضية إليها -أي إلى المقاصد- أو المقاربة لها؛ خالية من الحكم في أنفسها»^(٥)، وقوله: (خالية من الحكم في أنفسها) يتضمّن قيد أنّ الوسائل لا تُقصد لذاتها، وبه صرح الشاطبي -رحمه الله- أيضاً فقال: «تقرّر أنّ الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة لأنفسها، وإنّما هي تبع للمقاصد؛ بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل، وبحيث لو توّصل إلى المقاصد دونها؛ لم يتوسّل بها، وبحيث لو فرضنا عدم المقاصد جملة لم يكن للوسائل اعتبار؛ بل كانت تكون كالعيب»^(٦)، وعلى هذه الشكّية نسج العلامة ابن عاشور -رحمه الله- حيث قال: «وأما الوسائل فهي الأحكام التي شرعت؛ لأنّها بها تحصيل أحكام أخرى؛ فهي غير مقصودة لذاتها؛ بل لتحصيل غيرها على الوجه الأكمل؛ إذ بدونها لا يحصل المقصد، أو يحصل مُعرّضاً للاختلال والانحلال»^(٧).

وفائدة هذا التقييد إخراج ما قُصد فعله لذاته، وتضمّن المصلحة والمفسدة في نفسه؛ فالصلاة والزكاة والصيام والحجّ والجهاد؛ تعتبر بهذا التقييد مقاصد لا وسائل؛ إذ القصد متوجّه إليها أصالة؛ لكنّها وسائل باعتبار إفنائها إلى مصلحة النعيم في الآخرة، وعلى هذا يُحمل قول الإمام الشاطبي -رحمه الله-: «الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنّما قُصد بها أمورٌ أخرى معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها... فنحن نعلم أنّ النطق بالشهادتين والصلاة

(١) قواعد الأحكام: ١/ ١١.

(٢) الفروق: ٢/ ٣٢.

(٣) نفس المرجع: ٢/ ٣٣.

(٤) إعلام الموقعين: ٣/ ١٠٨.

(٥) قواعد المقرئ: ٢/ ٣٩٣.

(٦) الموافقات: ٢/ ٢١٢.

(٧) مقاصد ابن عاشور: ص ١٧٤.

وغيرهما من العبادات؛ إننا شرعت للتقرب بها إلى الله، والرَّجوع إليه، وإفراده بالتعظيم والإجلال، ومطابقة القلب للجوارح في الطاعة والانقياد»^(١).

ويمكننا أن نستخلص من هذا: أن الفعل الواحد قد يكون وسيلةً باعتبار، ومقصداً باعتبار آخر، قال الإمام الشاطبي -رحمه الله-: «والأعمال قد يكون بعضها وسيلة إلى بعض، وإن صحَّ أن تكون مقصودة في أنفسها»^(٢)، فالجهاد مثلاً وسيلة إلى إعزاز الدين، وهو في نفسه مقصد من جهة التأهب له بإعداد السِّلاح وتعبئة الجيوش، والصَّلاة وسيلة للتقرب إلى الله وتزكية النَّفس وتقوية الإيمان، وهي في نفسها مقصد من جهة تحصيل شرائطها والسَّعي إليها وانتظار إقامتها، وبناءً على هذا المعنى قسّم الإمام العزّ -رحمه الله- الوسائل إلى قسمين:^(٣)

أحدهما: ما كان وسيلةً إلى مقصود في نفسه؛ كتعريف التوحيد وصفات الخالق ﷻ.

الثاني: ما كان وسيلة إلى وسيلة؛ كتعليم أحكام الشَّرع؛ فإنه وسيلة إلى العلم بالأحكام التي هي وسيلة إلى إقامة الطَّاعات، التي هي وسائل إلى المثوبة والرَّضوان^(٤).

والباحث في هذا المحتكم يتناول بحث (الوسائل) بقسميها جميعاً؛ سواءً تُوسَّل بها إلى مقصود في نفسه، أم إلى وسيلة لمقصود في نفسه، وبناءً عليه يمكننا تعريف الوسائل بأنّها:

ما يُتوصَّل به إلى تحقيق المصالح أو المفاسد؛ حسيّة كانت أم معنوية؛ دنيوية أم أخروية؛ سواءً قُصِدت^(٥) لذاتها أم تُوسَّل بها إلى غيرها^(٦).

الفرع الثاني: تعريف المقاصد لغة واصطلاحاً.

أولاً: المقاصد لغة.

المقاصد جمع مقصد، وأصله مادّة (ق ص د)، والقَصْدُ ذو معانٍ منها: استقامة الطَّرِيق، والعدْل، والاعتماد والأَمّ، والتوجّه، والوسط والاعتدال^(٧).

(١) الموافقات: ٢/٣٨٥.

(٢) نفس المرجع: ١/٦٦.

(٣) انظر: قواعد الأحكام: ١/١٢٤.

(٤) وقال في موضع آخر: «والحقوق كلّها ضربان: أحدهما: مقاصد، والثاني: وسائل، ووسائل وسائل»، قواعد الأحكام: ١/١٦٧.

(٥) أي: المصالح والمفاسد.

(٦) والدكتور مصطفى مخدم -وفته الله- ذكر أن للوسائل معنًى عامّاً، وهو: «الأفعال التي يُتوصَّل بها إلى تحقيق المقاصد»، ومعنى خاصّاً، وهو: «الأفعال التي لا تُقصد لذاتها، لعدم تضمُّنها المصلحة أو المفسدة، وعدم أدائها إليها مباشرة، ولكنّها تُقصد للتوصَّل بها إلى أفعال أخرى هي المتضمُّنة للمصلحة أو المفسدة والمؤدِّية إليها»، انظر رسالته: قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية: ص ٤٧، ٥٤.

(٧) انظر: لسان العرب: ٣/٣٥٣.

ثانياً: المقاصد اصطلاحاً:

عرّفها العلامة ابن عاشور رحمه الله - بقوله: «مقاصد التشريع العامة: هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها»^(١)، هذا في المقاصد العامة؛ أمّا في تعريف المقاصد الخاصّة فيقول: «هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرّفاتهم الخاصّة»^(٢)، وعرّفها العلامة علاّل الفاسي رحمه الله - بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كلّ حكم من أحكامها»^(٣)، وعرّفها الأستاذ أحمد الرّيسوني - وفقه الله - بقوله: «هي الغايات التي وُضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»^(٤).

ويمكن القول: مقاصد الشريعة هي: أهدافها الكبرى، وأسرارها المختصّة بأحاد أبوابها، والمبثوثة عند كلّ حكم من أحكامها، والتعريف على هذا النحو يشمل:

- المقاصد العامّة: المرعية في كلّ أبواب التشريع، كحفظ النظام، وإقامة المساواة، وجعل الشريعة مهابة مطاعة نافذة، وجعل الأمة قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال.

- المقاصد الخاصّة: بكلّ باب، أو بمجموعة من الأبواب، كمقاصد النكاح، ومقاصد المعاملات، ومقاصد القضاء، ومقاصد العقوبات ... إلخ.

- المقاصد الجزئية: المتعلقة بكل حكم من الأحكام التفصيلية، كالمقصد من مشروعية الرهن، والمقصد من مشروعية الطلاق، وهو المسمّى عند الفقهاء بالحكمة، وعند الأصوليين بالعلّة^(٥).

لكنّا في هذا المبحث بحاجة لأن نوسّع مدلول المصطلح ليشمل مقاصد الشرع من الأحكام، ومقاصد الناس في تصرّفاتهم، وهي: المعاني التي لأجلها تعاقدوا، أو تعاطوا، أو تغارموا، أو تقاضوا، أو تصالحوا^(٦) ... أو غير ذلك.

(١) مقاصد ابن عاشور: ص ٢٥١

(٢) نفس المرجع: ص ٤١٥.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، لعلاّل الفاسي: ص ٣.

(٤) نظرية المقاصد، للرّيسوني: ص ٧، وانظر في تعريفها: قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، لمصطفى مخدوم: ص ١٩، المقاصد العامّة للشريعة الإسلامية، ليوسف العالم: ص ٧٩، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، لليوبي: ص ٣٧، قواعد المقاصد، للكيلاني: ص ٤٧.

(٥) انظر هذا التقسيم والأمثلة في: نظرية المقاصد، للرّيسوني: ص ٧ وما بعدها.

(٦) هذا تعريف العلامة ابن عاشور رحمه الله -، مقاصد ابن عاشور: ص ٤١٥.

المطلب الثاني: تحرير المفاهيم.

الفرع الأوّل: الألفاظ والمفاهيم ذات الصّلة.

وهذا بحثٌ مهمٌّ من جهة تعلّق هذه المصطلحات بالقواعد الآتي ذكرها، وتوقّف فهمها على فهمها.

أولاً: الذرائع.

الوسيلة والذريعة لغةً لهما نفس المعنى كما سبق أن أشرت.

أمّا اصطلاحاً: فإنّ الذريعة أخصّ من الوسيلة؛ من جهة أنّ الذريعة في إطلاق الأصوليين مقيدة بالفعل المشروع المفضي إلى مفسدة، قال الإمام الشاطبي -رحمه الله-: «حقيقتها -أي الذرائع- التوسّل بما هو مصلحة إلى مفسدة»^(١)، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «والذريعة ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشّيء؛ لكن صارت في عرف الفقهاء عبارة عمّا أفضت إلى فعل محرّم... ولهذا قيل: الذريعة: الفعل الذي ظاهره أنّه مباح، وهو وسيلة إلى فعل المحرّم»^(٢)، وقال الدكتور البرهاني -وفقه الله-: «إنّ العلماء متفقون على أنّ الوسيلة لا تكون ذريعة بالمعنى الخاصّ؛ إلا إذا كانت مباحة جائزة متضمّنة لمصلحة؛ فالوسيلة المحظورة المنوعة ليست ذريعة في هذا المعنى»^(٣)، ويمكن أن يُقال: هذا من جهة السدّ، أمّا من جهة الفتح؛ فإنّ العلماء أطلقوا (الذريعة) على الوسيلة التي يتوقّف عليها تحقيق مصلحة مطلوبة، ولو كانت تلك الوسيلة ممنوعة في الأصل^(٤).

ثانياً: الحيل.

(الحيل) في اللّغة جمع (حيلة)، ومعناها في الأصل: الحذق في تدبير الأمور، وهو تقليب الفكر حتّى يهتدي إلى المقصود^(٥)؛ فالحيلة ما يتوسّل به لتحقيق الأغراض، وهي بهذا مرادفة للوسيلة؛ لكن غلب عليها بالعرف استعمالها في سلوك الطرق الخفية التي يتوصّل بها إلى حصول الغرض بحيث لا يُنظن لها إلاّ بنوع من الدّكاء والفتنة؛ فإن كان المقصود أمراً حسناً كانت حيلةً حسنة، وإن كان قبيحاً كانت قبيحة، وأكثر استعمالها في عرف الفقهاء في الحيل التي تُستحلُّ بها المحارم^(٦)، وبهذا القيد تكون كلّ حيلة وسيلة، وليست كلّ وسيلة حيلة.

(١) الموافقات: ١٩٨/٤ - ١٩٩.

(٢) الفتاوى الكبرى: ١٧٢/٦.

(٣) سدّ الذرائع: ص ٧٨.

(٤) انظر: نظرية التعسّف في استعمال الحقّ، للدّريني: ص ١٧٧، اعتبار المآلات، للسّنوسي: ص ٢٥٩.

(٥) انظر: المصباح المنير: ص ٨٤.

(٦) انظر: الفتاوى الكبرى: ١٠٦/٦، إعلام الموقعين: ١٨٨/٣.

وأما اصطلاحاً: فعرفها الإمام الشاطبي -رحمه الله- بقوله: «حقيقتها المشهورة: تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر؛ فمآل العمل فيها خرم قواعد الشريعة في الواقع»^(١)، وعرفها العلامة ابن عاشور -رحمه الله- بقوله: «اسم التحيل يفيد معنى إبراز عمل ممنوع شرعاً في صورة عمل جائز، أو إبراز عمل غير معتد به شرعاً في صورة عمل معتد به، لقصد التفصي من مؤاخذته»^(٢)، فالحيلة والذريعة يلتقيان من جهة إفضائهما إلى أمر فاسد غير مشروع، ويختلفان في أن الحيلة يُشترط فيها القصد الفاسد ابتداءً، وليس كذلك الذريعة؛ فكل حيلة ذريعة ولا عكس^(٣)، وتجوز التحيل معاكس تماماً لسدّ الذرائع كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «واعلم أن تجويز الحيل يناقض سدّ الذرائع مناقضة ظاهرة، فإن الشارع سدّ الطريق إلى ذلك المُحرّم بكلّ طريق، والمحتمل يريد أن يتوسّل إليه»^(٤).

ثالثاً: البدع.

أما لغة: فالبدع جمع بدعة، وهي اسمٌ من الإبداع والابتداع، وهو الاختراع على غير مثال سابق^(٥)، ومنه قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٦)، أي: مخترعها على غير مثال متقدم^(٧)، وقوله: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ﴾^(٨)، أي: لست أول رسول^(٩).

وأما اصطلاحاً: فخبر من حدّها وأفاض في بحثها هو الإمام الشاطبي -رحمه الله- في كتابه الاعتصام، قال: «البدعة إذن عبارة عن طريقة في الدين مخترعة، تُضاهي الشرعية، يُقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه»^(١٠).

والتمييز بين البدع والوسائل من مهمّات المسائل التي يتحتمّ تحريرها في مثل هذا المقام؛ لكثرة ما يخلط الناس بينهما، إمّا بالاستهتار في استجازة البدع تحت مسمى المصالح المرسلة، وإمّا بالاسترسال في تبيدع الوسائل حتّى العادية

(١) الموافقات: ٢٠١/٤.

(٢) مقاصد ابن عاشور: ص ٣٥٣.

(٣) سبّ الأوثان -مثلاً- ذريعة لسبّ الله تعالى، وليس حيلة، انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، لعلال الفاسي: ص ١٦١، وانظر فروقاً أخرى في: الأصول الاجتهادية التي بُنيت عليها المذهب المالكي، لحاتم داود باي: ص ٢٤٩-٢٥٢، (رسالة دكتوراه غير مطبوعة).

(٤) الفتاوى الكبرى: ١٨٠/٦، وانظر: إعلام الموقعين: ١٢٦/٣.

(٥) انظر: لسان العرب: ٦/٨.

(٦) سورة البقرة: ١١٧.

(٧) انظر: تفسير ابن كثير: ١/٢٢١، التحرير والتنوير: ١/٣٩٥.

(٨) سورة الأحقاف: ٩.

(٩) انظر: تفسير ابن كثير: ٤/١٩٧.

(١٠) الاعتصام: ١/٢٦.

منها، وكلا الأمرين ذميم، وابتغاءً للقول الأسد في ذلك، أعرج فيما يأتي - باختصار شديد - على مسألتين اثنتين يزول بفهمهما كثيرٌ من اللبس:

الأولى: هل تدخل البدع على العادات؟

الثانية: الفرق بين البدع والمصالح المرسلة.

١. هل تدخل البدع في العادات؟^(١)

ذكر الإمام الشاطبي - رحمه الله - أن العلماء لهم في ذلك مذهبان، وتناول تعريف البدعة على مذهب كلٍّ منهما؛ أمّا تعريفها على قول: إنَّ العادات لا تدخلها البدعة؛ فهو الذي مرَّ معك قبل قليل، والشاهد منه قوله: «يُقصد بالسُّلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه»^(٢)، قال الإمام الشاطبي - رحمه الله - بعد إيراد هذا التعريف: «وهذا على رأي من لا يُدخل العادات في معنى البدعة، وإنَّما يخصُّها بالعبادات»^(٣)، وأمّا على الرأى الآخر فعرفها بقوله: «طريقة في الدِّين مخترعة؛ تضاهي الشرعية؛ يُقصد بالسُّلوك عليها ما يُقصد بالطريقة الشرعية»^(٤)، وقد ناقش الإمام أدلّة هذا المذهب، وشنَّع على إطلاق القول ببدعية كلِّ محدث العادات؛ فقال: «إنَّ عدُّوا كلَّ محدث العادات بدعة؛ فليعدُّوا جميع ما لم يكن فيهم من المآكل والمشارب والملابس والكلام والمسائل النازلة التي لا عهد بها في الزمان الأوَّل بدعاً، وهذا شنيع؛ فإنَّ من العوائد ما تختلف بحسب الأزمان والأمكنة والاسم؛ فيكون كلُّ من خالف العرب الذين أدركوا الصحابة واعتادوا مثل عوائدهم غير متبعين لهم، هذا من المستنكر جدًّا»^(٥)، ثمَّ وضع طريقة بين النظيرين؛ حاصلها تقيّد البدعة بقصد التعبد، قال - رحمه الله -: «العادات من حيث هي عادية لا بدعة فيها، ومن حيث يتعبد بها أو توضع وضع التعبد تدخلها البدعة، وحصل بذلك اتِّفاق القولين، وصار المذهبان مذهباً واحداً»^(٦)؛ فلبس الصُّوف مثلاً من العادات وهو جائز؛ فإذا قصد به اللابس التعبد؛ فهو بدعة، ولهذا قال الإمام الثوري - رحمه الله - لرجل رأى عليه صوفاً: «إرم بهذا عنك فإنَّه بدعة»^(٧).

(١) انظر: الاعتصام: ٣٤٣/١.

(٢) نفس المرجع: ٢٦/١.

(٣) نفس المرجع.

(٤) نفس المرجع.

(٥) نفس المرجع: ٣٤٣/١.

(٦) نفس المرجع: ٣٤٨/١.

(٧) انظر: تهذيب التهذيب، لابن حجر: ٣١/٢.

وتأسيساً على هذا؛ لا متعلّق للبدعة بما يتوسّل به النَّاس إلى مصالحهم العادية؛ ممّا لا مدخل فيه للتعبّد؛ كما لا تدخل البدعة على الوسائل التي يُستعان بها في العبادات من غير أن تُقصد بالتعبّد لذاتها، ومن ذلك اتّخاذ السُّبحة^(١)، وخيطة تسوية الصفّ في الصّلاة، واتّخاذ المحاريب والمآذن ومكبرّات الصّوت، وغير ذلك.

٢. الفرق بين البدع والمصالح المرسلة.

وهذه أيضاً عقد لها الإمام الشّاطبي -رحمه الله- فصلاً من الكتاب وشعب الكلام فيه بما يُمكن تلخيصه فيما يأتي:^(٢)

✚ المصالح المرسلة ملائمة لمقصود الشّارع؛ بخلاف البدع؛ فهي مناقضة لمقصوده في ضبط الكيفيات، وتحديد طرق العبادات.

✚ موضوع المصالح المرسلة هو المناسبات المعقولة التي إذا عرّضت على العقول تلقّتها بالقبول؛ بخلاف البدع؛ فإنّ موضوعها التعبّات التي لا مدخل فيها لتعقل المعاني

✚ المصالح المرسلة ترجع إلى حفظ أمر ضروري، أو رفع حرج لازم في الدّين، وهو راجع إلى باب التخفيف؛ أمّا البدع فهي زيادة في التكليف، وهو مضادّ للتخفيف.

قال الإمام الشّاطبي -رحمه الله-: «فحصل من هذا كلّهُ؛ أن لا تعلّق للمبتدع بباب المصالح المرسلة؛ إلاّ القسم المُلغى باتّفاق العلماء، وحسبك به متعلّقاً»^(٣).

الفرع الثاني: المقاصد أولى بالاعتبار من الوسائل.

تقرّر في مواضع الفقهاء والأصوليين أنّ المقاصد مقدّمة في الاعتبار على الوسائل، ونصّ على ذلك غير واحد من الأئمّة، قال الإمام الغزالي -رحمه الله-: «اعلم أنّ الشيء النَّفيس المرغوب فيه ينقسم إلى ما يُطلب لغيره، وإلى ما يُطلب لذاته، وإلى ما يُطلب لذاته ولغيره، وما يُطلب لذاته أفضل وأشرف ممّا يُطلب لغيره»^(٤)، وقال الإمام القرافي -رحمه الله-: «والعناية بالمقاصد أولى من الوسائل»^(٥)، ونقل الإجماع على ذلك فقال: «وانعقد الإجماع على أنّ الوسائل أخفض رتبة

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «وأما التسبيح بما يُجعل في نظام من الخرز، ونحوه فمن النَّاس من كرهه، ومنهم من لم يكرهه، وإذا أحسنت فيه النّية فهو حسنٌ غير مكروه»، مجموع الفتاوى: ٥٠٦/٢٢.

(٢) انظر: الاعتصام: ٣٧٣/١.

(٣) الاعتصام: ٣٨٦/١.

(٤) إحياء علوم الدّين: ١٢/١.

(٥) الفروق: ٣٥/٤.

من المقاصد»^(١)، وقال الإمام المقرئ -رحمه الله-: «مراعاة المقاصد مقدّمة على رعاية الوسائل أبداً»^(٢)، وأصل ذلك في الكتاب والسنة كثير؛ فقد سئل النبي ﷺ عن أفضل الأعمال؛ فقال: (إيمان بالله ورسوله)، قيل: ثم ماذا؟ قال: (الجهاد في سبيل الله)، قيل: ثم ماذا؟ قال: (حجّ مبرور)^(٣)، قال الإمام العزّ -رحمه الله-: «وجعل الجهاد تلوّ الإيمان؛ لأنّه ليس بشريف في نفسه، وإنّما وجب وجوب الوسائل»^(٤)، وفرّع العلماء على هذا الأصل جملة من القواعد الهامة جدّاً في مقامات الترجيح بين اختلافات الفقهاء، ومنها ما يأتي:

أولاً: قاعدة: «الوسائل لها أحكام المقاصد»^(٥).

أي أنّ الوسائل تابعة في أحكامها للمقاصد؛ فما كان من المقاصد واجباً فوسيلته واجبة، وما كان منها حراماً فوسيلته محرّمة، وكذلك المندوب والمكروه والمباح، ومن هذا الباب أيضاً؛ قولهم في قاعدة مقدّمة الواجب: «ما لا يتمّ الواجب إلّا به؛ فهو واجب»^(٦).

١. فالجهاد واجب؛ لأنّه وسيلة لحفظ الدّين، وهو واجب.

٢. والخلوة بالأجنبية حرام؛ لأنّها وسيلة إلى الزّنا، وهو حرام.

ثانياً: قاعدة: «سقوط اعتبار المقصد يوجب سقوط اعتبار الوسيلة»^(٧).

ويُعبر عنها أيضاً بقولهم: «التّابع يسقط بسقوط المتبوع»^(٨)، ويقولهم: «الفرع يسقط بسقوط الأصل»^(٩).
ومن تطبيقاتها: ()

(١) الفروق: ١/١١١.

(٢) قواعد المقرئ: ١/٣٣٠.

(٣) البخاري، كتاب الإيمان (٢)، باب من قال: إنّ الإيمان هو العمل (١٦)، رقم: ٢٦، ١/١٨.

(٤) قواعد الأحكام: ١/٥٤.

(٥) نصّ عليها الإمام العزّ -رحمه الله- بقوله: «وللوسائل أحكام المقاصد»، قواعد الأحكام: ١/٥٣، والإمام القرافي -رحمه الله- بقوله: «وحكمها أي - الوسائل - حكم ما أفضت إليه»، الفروق: ٢/٣٣.

(٦) انظر: التمهيد في تحريج الفروع على الأصول، للأسنوي: ص ٨٣، القواعد والفوائد الأصولية، للبعلي: ص ٩٤.

(٧) هذا نصّ الإمام المقرئ -رحمه الله-، انظر كتابه (القواعد): ١/٣٢٩، ونصّ عليها الإمام العزّ -رحمه الله- بقوله: «ولا شكّ بأنّ الوسائل تسقط بسقوط المقاصد»، قواعد الأحكام: ١/١٢٥، والإمام القرافي -رحمه الله- بقوله: «القاعدة أنّه كلّما سقط اعتبار المقصد، سقط اعتبار الوسيلة»، الفروق:

٢/٣٣، وقال الشّيخ عليّش -رحمه الله-: «الوسيلة لا تُشرع عند ظنّ عدم ترتّب المقصود عليها»، منح الجليل: ٣/٥٤٥.

(٨) انظر: المنشور، للزركشي: ١/٢٣٥، أشباه السيوطي: ص ١١٨، أشباه ابن نجيم مع غمز عيون البصائر: ١/٣٦٣.

(٩) انظر: أشباه السيوطي: ص ١١٩، مجلّة الأحكام العدلية، المادّة (٥٠): ١/٥٣.

(١٠) انظر: قواعد الأحكام: ١/١٢٥، المنشور: ١/٢٣٥، أشباه السيوطي: ص ١١٨.

١. أن من فاته الحجّ يتحلّل بالطّواف والسّعي، ولا يتحلّل بالرّمي والمبيت؛ لأنّهما تابعان للوقوف بعرفة، وقد سقط^(١).

٢. والنكاح في المرض مفسوخ، وفسخه وسيلة إلى مقصد حفظ حقوق الميراث؛ فإذا لم يُفسخ حتى برئ المريض؛ فإنّه لا يفسخ بعد ذلك لسقوط المقصد^(٢).

٣. وتزوّج الحاضنة بأجنبي يسقط حقّها في الحضانة؛ فإذا لم يرفع وليّ المحضون دعواه على الحاضنة حتى طلّقت؛ فلا يُنتزع منها المحضون؛ لأنّ المقصد هو عدم ضيعة المحضون، وقد سقط هذا المقصد بطلاق الحاضنة؛ فلم يبق وجه لاعتبار الوسيلة^(٣).

ثالثاً: قاعدة: «يُغتفر في الوسائل ما لا يُغتفر في المقاصد»^(٤).

ومعناها: أنّ الشرائط الشرعية الواجب توافرها في المحالّ المقصودة أصالة بالحكم لا يُتنازل فيها؛ لكن قد يُتنازل في استيفاء بعض الشرائط في توابع تلك المحالّ^(٥)، قال الإمام القرافي -رحمه الله-: «قاعدة الشّرع أنّ الشّيء إذا عظم قدره؛ شدّد فيه، وكثرت شروطه، وبالغ في إبعاده إلاّ لسبب قويّ؛ تعظيماً لشأنه، ورفعاً لقدره»^(٦)، ومن فروع هذا المعنى:

١. أنّ الشفّعة لا تثبت في الأبنية والأشجار بطريق الأصالة، وتثبت فيها تبعاً للأرض إذا بيعت معها^(٧).

٢. من شروط الوقف أن يكون الموقوف عقاراً أو مالاً ثابتاً غير منقول، لكن لو وقف عقاراً كقرية أو دار بما فيها من المنقولات جاز الوقف^(٨).

٣. وتوقيت الضّمان ممنوع باتّفاق، وجرى في الكفالة خلاف، لأنّ الضّمان التزام المقصود وهو المال، والكفالة التزام للوسيلة^(٩).

(١) انظر: المشور: ١/ ٢٣٥.

(٢) انظر: مقاصد ابن عاشور: ص ٤١٩.

(٣) نفس المرجع: ص ٤١٩.

(٤) أشباه السّيوطي: ص ١٥٨، ونصّ عليها الرّكشي -رحمه الله- بقوله: «يُغتفر في الشّيء إذا كان تابِعاً ما لا يُغتفر إذا كان مقصوداً»، المشور: ٣/ ٣٧٦، وذكرها ابن نجيم -رحمه الله- مُفرّعةً عن قاعدة (التّابع تابع)، وعبر عنها بقوله: «يُغتفر في التّوابع ما لا يُغتفر في غيرها، وقريب منها: يُغتفر في الشّيء ضمناً ما لا يُغتفر قصداً»، أشباه ابن نجيم مع غمز العيون: ١/ ٣٦٥.

(٥) انظر: الوجيز، للبورنو: ص ٣٤٠.

(٦) الفروق: ٣/ ١٤٤.

(٧) انظر: المشور: ٣/ ٣٧٦.

(٨) انظر: الوجيز، للبورنو: ص ٣٤١.

(٩) انظر: أشباه السّيوطي: ص ١٥٨.

رابعاً: قاعدة: «حصول المقصود بإحدى الوسائل مُسقط لاعتبار التعيين فيها»^(١).

ومن تطبيقاتها:

١. أن الذبيح جائز بكل ما أنهر الدم، ولا تشترط فيه وسيلة بعينها^(٢).
٢. أن العقود تصحّ بكل ما دلّ على مقصودها من قول أو فعل، ولا يشترط فيها قول أو فعل بعينه^(٣).
٣. ويحصل السواك بكل ما تكون به التنقية^(٤)، ومن ذلك الفرشاة.
٤. ويحصل الرضاع المحرّم بكل وسيلة توصل اللبن إلى الجوف، ولا ينحصر في التقام الثدي^(٥).

خامساً: قاعدة: «سدّ الذرائع».

وهي قاعدة يجري عليها العمل في مذاهب الفقهاء جميعاً بلا استثناء؛ بل عدّها الإمام الشاطبي -رحمه الله- من

الأصول القطعية في الشريعة؛ فقال: «وسدّ الذرائع مطلوبٌ مشروع، وهو أصل من الأصول القطعية في الشرع»^(٦).

ومن تطبيقاتها:

١. منع الملكية من بيوع الآجال سدّاً لذريعة الربا^(٧).
٢. إيقاع الطلاق الثلاث بلفظ واحد؛ طلقه واحدة؛ سدّاً لذريعة نكاح التحليل^(٨).
٣. قول الحنفية بتحريم اللّمس والقُبلة على المعتكف؛ سدّاً لذريعة الوطء المحرّم عليه^(٩).
٤. قول الشافعية: المذدورون في ترك الجمعة؛ إذا صلّوا الظهر جماعة؛ يُستحبُّ لهم إخفاؤها؛ سدّاً لذريعة التهمة^(١٠).

(١) نصّ عليها الإمام القرافي -رحمه الله- بقوله: «إذا تيسّر المقصود بدون وسيلة معيّنة سقط اعتبارها»، الدخيرة: ٣/ ١٧٧، ونصّ عليها العلامة ابن

عاشور -رحمه الله- بقوله: «فإذا قدرنا وسائل متساوية في الإفضاء إلى المقصد باعتبار أحواله كلّها؛ سوت الشريعة في اعتبارها، وتخيّر المكلف في تحصيل بعضها دون الآخر»، مقاصد ابن عاشور: ص ٤١٩.

(٢) انظر: إحكام الأحكام، لابن دقيق: ١/ ٢٨٩.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى: ١٣/ ٢٩.

(٤) انظر: إعيانة الطالبين، للبكري الدميّطي: ١/ ٤٥.

(٥) انظر: بداية المجتهد: ص ٧١٦، المغني: ٩/ ١٩٦، فتح الباري: ٩/ ١٤٨.

(٦) الموافقات: ٣/ ٦١، وأثبت الدكتور البرهاني -رحمته الله- أخذ المذاهب جميعاً بهذا الأصل، انظر ذلك في كتابه (سدّ الذرائع).

(٧) صورتها الأساسية أن يبيع شخصٌ لآخر سلعة لأجل، ثم يشتره منه نقداً، أو إلى أجل آخر، وهو مفض للتعامل بالربا، انظر: سدّ الذرائع، ص ١١٢.

(٨) انظر: إعلام الموقعين: ٣/ ٣١.

(٩) انظر: فتح القدير، لابن الهمام: ٢/ ٣٩٩، تبين الحقائق، للزبيعي: ١/ ٣٥٢.

(١٠) انظر: مغني المحتاج، للشربيني: ١/ ٥٤٠، المجموع شرح المهذب: للتووي: ٤/ ٣٦٠.

سادساً: قاعدة «منع الحيل».

والمقصود بالحيل - كما سبق بيانه -: التوسّل بما ظاهره المشروعية والجواز؛ لخرم قاعدة أو مقصد أو حكم شرعي ما^(١)، وتحريم التحيّل مذهبٌ يقول به عامّة الفقهاء، ونسبة الخلاف إلى الحنفية بإطلاق فيه نظر^(٢)؛ فقد نصّ بعض أئمّتهم صراحة على تحريم الحيل، قال ابن نجيم -رحمه الله-: «ويحرم التساهل في الفتوى وأتباع الحيل إن فسدت الأغراض، وسؤال مع عُرف بذلك»^(٣)، وقال علاء الدين الحصكفي -رحمه الله-: «يُمنع مفتٍ ماجن يُعلّم الحيل الباطلة؛ كتعليم الرّدة لتبين من زوجها، أو لتسقط عنها الزّكاة»^(٤)، ولهذا قال الإمام الشّاطبي -رحمه الله-: «التحيّل على الأحكام الشرّعية باطلٌ على الجملة نظراً إلى المال، والخلاف إنّما وقع في أمرٍ آخر»^(٥)، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «القول بتحريم الحيل قطعيٌّ؛ ليس من مسائل الاجتهاد»^(٦).

ومن الحيل التي نصّوا على تحريمها: (١)

١. أن يبيع عشرة دراهم نقداً بعشرين إلى أجل؛ فيجعل العشرة ثمناً لثوب يبيعه إياه، ثمّ يشتريه منه بعشرين مؤجلة.

٢. أن يفرّ من الزّكاة بتنقيص النّصاب؛ بأن يهب بعضه، أو يتلفه.

٣. أن يُنشأ سفراً بعد دخول وقت الصّلاة ليصلّيها قصراً.

٤. أن ترضع الزّوجة جارية الزّوج، أو ضرّتها لتحرم عليه.

سابعاً: قاعدة: «المعاملة بنقيض المقصود»^(٧).

وهي من القواعد الفدّة التي ينجلي فيها التفات الشريعة إلى مقاصد التصرفات لا إلى مجرد وسائلها، وهي كالخطوة التالية لمنع التحيّل، وقيمتها أبلغ من جهة أنّها ترتّب على المحتال حكماً مناقضاً لمقصوده؛ إمعاناً في سدّ منافذ التلاعب بأحكام الشريعة.

(١) راجع: ص ١٨١-١٨٢.

(٢) انظر: اعتبار المآلات، للسّنوسي: ص ٢٧٥-٢٧٦.

(٣) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم: ٢٩١/٦.

(٤) الدرّ المختار بحاشية ردّ المحتار: ١٤٧/٦.

(٥) الموافقات: ٢٠٢/٤.

(٦) الفتاوى الكبرى: ٩٢/٦.

(٧) انظر: الموافقات: ٣٧٩-٣٨٠.

(٨) انظر: المنتور: ١٨٣/٣، وذكرها السيوطي بلفظ: «من استعجل شيئاً قبل أوانه عوقب بحرمانه»، الأشباه: ص ١٥٢، وابن نجيم بنفس العبارة:

الأشباه مع غمز العيون: ١/٤٥١، وانظر أيضاً: قواعد ابن رجب: ص ٢٣٠، دُرر الحكّام، المادّة (٩٩): ٩٩/١.

ومن تطبيقاتها: (١)

١. من قتل مورثه استعجالاً للإرث؛ فإنه يُحرم من حقه في الميراث.
٢. من طلق امرأته في مرض موته ليحرمها من الميراث؛ فإنها ترثه.
٣. ومن أنقص من النصاب قبل تمام الحول بإخراجه من ملكه فراراً من الزكاة؛ تجب عليه الزكاة.
٤. ومن غلّ من الغنيمة حُرّم من سهمه منها.

ونخلص من هذا البيان الموجز إلى أولى النتائج المُرجّاة من هذا المبحث؛ وهي:

أنّ الترجيح بأولوية المقاصد على الوسائل مسلكٌ عريقٌ جَذره، قعيرٌ غَوْره في منهج الشريعة.

الفرع الثالث: الغاية لا تُبرّر الوسيلة؛ لكنّ الدّرائع الممنوعة تُفتح للمصلحة الرّاجحة.

أولاً: الغاية لا تُبرّر الوسيلة.

(الغاية تُبرّر الوسيلة)؛ مبدأ نظره الفيلسوف الإيطالي «نقولا مكيافيلي»^(١) في كتابه (الأمير) الذي قدّمه هدية للأمير «لورنزو»^(٢)، وحاول في هذا الكتاب إضفاء الشرعية على هذا المبدأ الشيطاني؛ فسوّغ فيه نكث العهود، وسلب الممتلكات، واستعمال القوة في إقناع الآخرين، وارتكاب الفظائع الجماعية لإرهاب المخالفين، في سبيل المحافظة على السّلطة والثروة^(٣).

وهذا مبدأً تمجّه الفطر القويمة، وتنبذه البدائيه السّليمة؛ فضلاً عن الشرائع الرّبانية الحكيمه؛ بلّه الفيلسوف الحزبان ذاته؛ لم يكن يثبت على إنليسيته؛ حتّى تغلب عليه - بين الفينة والأخرى - مكنونات الفطرة الإنسانية الخيرة؛ فتراه يناقض ما يريد أن يقرّره؛ فيقول: «ولا يمكننا أن نطلق اسم الفضيلة على من يقتل مواطنيه، ويخون أصدقاءه، ويتنكر لعهودهم، ويتخلّى عن الرّحمة والدين، وقد يستطيع المرء بواسطة مثل هذه الوسائل أن يصل إلى السّلطان، ولكنّه لن يصل عن طريقها إلى المجد»^(٤)، ويعترف أنّه ينظر لقانون البهائم؛ فيقول: «وعليك أن تُدرك أن ثمت سبيلين للقتال: أحدهما: بواسطة القانون، والآخر: عن طريق القوة، ويلجأ البشر إلى السبيل الأوّل، أمّا الحيوانات فتلجأ إلى السبيل الثاني، ولما كانت الطّريقة الأولى غير كافية لتحقيق الأهداف عادة؛ فإنّ على الإنسان أن يلجأ تبعاً لذلك إلى الطّريقة الثانية»^(٥).

(١) انظر: المراجع السابقة.

(٢) وُلد في (فلورنسا) عام ١٤٦٩م، وتوفّي بها عام ١٥٢٧م، انظر كتابه الأمير: ص ٢٠.

(٣) انظر: مذاهب فكرية معاصرة، لمحمّد قطب: ص ٤٦٧.

(٤) انظر كتابه: الأمير.

(٥) الأمير: ص ٩٨.

(٦) نفس المرجع: ص ١٤٧.

وقد عدّه قومه وخُلانَه - فلاسفة الغرب -؛ من الشُّذاذ وعُباد الأهواء، قال بعض المؤرّخين الألمان: «إنّه وَجَد الشّجاعة ليصف لها - أي لإيطاليا - السّمّ كعلاج»^(١)، وقال المفكّر أولدس هكسلي: «إنّ مكيا فيلي وهيكل ونحوهم من فلاسفة الفاشية والاشتراكية وقعوا فرائس لظروف اجتماعية معيّنة، وكانوا أرقاء لأهوائهم»^(٢)، وقال: «إنّهم - أي المكيا فيليين - يُعبّدون الطّريق إلى جهنّم وهم لا يشعرون»^(٣)، وقد وضعت (روما) الكتاب في قائمة المنوعات عام ١٥٥٩م، وقرّرت محاكم التفتيش إحراق جميع كتب (مكيا فيلي)، وأقرّت المجامع النّصرانية هذا القرار^(٤).

والشّريعة ترفض هذه النّظرة رفضاً قاطعاً؛ حتّى في أحلك ظروف الحرب والقتال؛ فهي تحرّم قتل غير المحاربين من النّساء والأطفال والقعدّة؛ بل تمنع حتّى من قطع الأشجار، وهدم العمران، وتخریب الممتلكات، روى الإمام مسلم سرحه الله - عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرّيّة أوصاه في خاصّته بتقوى الله، ومن معه من المسلمين خيراً، ثمّ قال: (اغزوا باسم الله، وفي سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تُمثّلوا ولا تقتلوا وليداً)^(٥)، وأنكر العلماء على الكرامية^(٦) الذين استجازوا الكذب ووضع الأحاديث في الترغيب والترهيب، قال الإمام النّووي سرحه الله -: «واعلم أنّ تعمّد وضع الحديث حرامٌ بإجماع المسلمين الذين يُعتدّ بهم في الإجماع، وشدّت الكرامية الفرقة المبتدعة؛ فجوّزت وضعه في الترغيب والترهيب والزّهد، وقد سلك مسلكهم بعض الجهلة المُتسمّين بِسَمَةِ الزُّهاد؛ ترغيباً في الخير في زعمهم الباطل، وهذه غباوة ظاهرة، وجهالة متناهية»^(٧)، وقال الإمام الغزالي سرحه الله - في معرض بيانه أنّ الشرّ لا ينقلب خيراً بالنيّة الحسنة: «كالذي يغتاب إنساناً مراعاة لقلب غيره، أو يُطعم فقيراً من مال غيره، أو يبني مدرسة أو مسجداً أو رباطاً بهال حرام، وقصدّه الخير؛ فهذا كلّ جهل، والنيّة لا تؤثّر في إخراجهِ عن كونه ظلماً وعدواناً ومعصية؛ بل قصدّه الخير بالشرّ على خلاف مقتضى الشرّ شرٌّ آخر؛ فإنّ عرفه فهو معاند

(١) مقدّمة كرستيان غاوس لكتاب الأمير: ص ٣٣.

(٢) الوسائل والغايات، أولدس هكسلي: ص ٦-٧.

(٣) نفس المرجع: ص ٣٤.

(٤) مقدّمة كرستيان غاوس لكتاب الأمير: ص ٢٥.

(٥) مسلم، كتاب الجهاد والسير (٣٢)، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بأداب الغزو وغيرها (٢)، رقم: ١٧٣١، ٣/١٣٥٦، وروى الإمام مالك عن يحيى بن سعيد: أنّ أبا بكر الصّديق ﷺ بعث جيوشاً إلى الشّام؛ فخرج يمشي مع يزيد بن أبي سفيان، وكان أمير ربع من تلك الأرباع، - فكان من جملة ما أوصاه به - قوله: (إنّك ستجد قوماً زعموا أنّهم حبسوا أنفسهم لله؛ فذرهم وما زعموا أنّهم حبسوا أنفسهم له... وإني موصيك بعشر: لا تقتلن امرأة، ولا صبيّاً، ولا كبيراً هرمّاً، ولا تقطعن شجراً مشمراً، ولا تحرقن شاة ولا بعيراً إلاّ لمأكلة، ولا تحرقن نخلاً ولا تفرقنه، ولا تغلن ولا تحجنن)، الموطأ، كتاب الجهاد (٢١)، باب النهي عن قتل النّساء والولدان في الغزو (٣)، رقم: ٩٦٥، ٢/٤٤٧.

(٦) فرقة من المرجئة، منسوبة إلى محمّد بن كرام السجستاني المتوفّي عام ٢٥٥هـ، انظر: الفرق بين الفرق، لعبد القاهر البغدادي: ص ٢٠٢، المثل والنّحل، للشهرستاني: ١/١٠٧، مقالات الإسلاميين، لأبي الحسن الأشعري: ص ١٤١.

(٧) شرح النّووي على مسلم: ١/٥٦.

للشَّرع، وإن جهله فهو عاص بجهله»^(١)، وقال الإمام العزَّ سرحه الله- شارحاً قول النبي ﷺ مُثْنياً على ربِّه: (والخير كلُّه في يدك، والشَّرُّ ليس إليك)^(٢): «أي: والشَّرُّ ليس قرابة ولا وسيلة إليك؛ إذ لا يُتَقَرَّب إلى الله إلاَّ بأنواع المصالح والخير، ولا يُتَقَرَّب إليه بشيء من أنواع المفسد والشَّرور؛ بخلاف ظلمة الملوك الذين يُتَقَرَّب إليهم بالشَّرور؛ كغصب الأموال وقتل النَّفوس، وظلمهم العباد، وإفشاء الفساد وإظهار العناد، وتخريب البلاد، ولا يُتَقَرَّب إلى ربِّ الأرباب إلاَّ بالحقِّ والرَّشاد»^(٣)، لكنَّ الحاذق الباذق في خبايا الشَّريعة، ودقائق أحكام الدَّريعة؛ يعرف أنَّ الفقهاء والأصوليين تواضعوا على جواز فتح الدَّرَائِع الممنوعة في الأصل؛ إذا تفرَّدت بالإفضاء إلى مصالح راجحة ومطلوبة؛ فما الفرق بين هذا وبين المكيافيلية؟

ثانياً: حقيقة فتح الدَّرَائِع، وبعض تطبيقاته.

يُطلق هذا المركَّب الإضافي على عكس معنى (سدِّ الذرائع)؛ فإذا كان مناط السدِّ هو لحظ مآل التصرف من حيث مفسدته الرَّاجحة؛ فإنَّ مناط الفتح هو لحظ المآل من حيث مصلحته الرَّاجحة، قال الإمام القرافي سرحه الله-: «قد تكون وسيلة المحرَّم غير محرَّمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة»^(٤)، وقال ابن حلولو سرحه الله-: «إنَّ الشَّيء قد يكون عند تجرِّده مشتملاً على مفسدة فيُمنع، ثمَّ إذا أفضى إلى مصلحة راجحة، أو اشتمل عليها اضمحلَّت تلك المفسدة في نظر الشَّرع، وصارت مصلحة مأموراً بها»^(٥)، ويرجع هذا المعنى إلى أدلَّة عديدة من الكتاب والسنة، ومنها:

✚ ما جاء في قصَّة الخضر مع موسى -عليهما السَّلام- في خرق السَّفينة وقتل الغلام^(٦)؛ فأما خرق السَّفينة فذريعة ممنوعة من حيث هي؛ لأنَّها مفضية في الظَّاهر إلى مفسدة الغرق؛ لكنَّ الخضر عليه السلام توسَّل بها إلى مصلحة راجحة، وهي حفظ السَّفينة من غضب الملك الظَّالم؛ فإنَّه إذا رآها مخروقة مَعِيبة انصرف عنها طمعه؛ فتسلم لأهلها ويُعجَّل بترقيعها، وأما قتل الغلام فمن أعظم المناكير من حيث هو؛ لكنَّ الله تعالى أطلع الخضر عليه السلام أنَّ الغلام سينشأ طاغياً كافراً، وسيُرهب والديه ويحملهما على الكفر؛ فأمره بقتله حفاظاً على مصلحة راجحة هي إيمان والديه^(٧).

(١) إحياء علوم الدِّين: ٤/ ٣٦٨-٣٦٩.

(٢) مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها (٦)، باب الدَّعاء في صلاة اللَّيْلِ وقيامه (٢٦)، رقم: ٧٧١، ١/ ٥٣٤.

(٣) قواعد الأحكام: ١/ ١٣٢.

(٤) الفروق: ٢/ ٣٣.

(٥) التوضيح في شرح التنقيح، لابن حلولو: ص ٤٠٥.

(٦) اقرأ: سورة الكهف: ٧١-٨١.

(٧) انظر: التحرير والتنوير: ١/ ٢٥٢٧-٢٥٢٨.

✚ ما ثبت في الصحيحين من أن النبي ﷺ حاصر بني النضير؛ فقطع بعض نخلهم وأحرقه^(١)؛ فقالوا: (يا محمد؛ ألسنت تزعم أنك نبي تريد الصلاح؛ أفمن الصلاح قطع النخل وحرق الشجر؟ وهل وجدت فيما أنزل عليك إباحة الفساد في الأرض؟)^(٢)؛ فوجد المسلمون حرجاً في أنفسهم حتى اختلفوا؛ فقال بعضهم: نقطع، وقال بعض آخر: لا نقطع؛ فأنزل الله تعالى قوله: ﴿ مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْسَةٍ أَوْ نَرَكْتُمْ هَا فَاقِمْهَا عَلَىٰ صُورِهَا فَيَاذَنَ اللَّهُ وَيُخْزِي الْفَاسِقِينَ ﴾^(٣).

فقطع النخيل ذريعة محرمة من حيث هي؛ لكن تعين في هذه الحالة استخدامها توسلاً إلى مصلحة راجحة، هي إرهاب العدو، وإلجاؤه إلى الاستسلام، قال العلامة ابن عاشور رحمه الله: «ومن هذه الآية أخذ المحققون من الفقهاء أن تحريق دار العدو وتخريبها وقطع ثمارها جائز إذا دعت إليه المصلحة المتعيّنة، وهو قول مالك، وإتلاف بعض المال لإنقاذ باقيه مصلحة»^(٤).

✚ جواز دفع المال للحربيين توسلاً إلى فداء الأسرى المسلمين؛ مع أن دفع المال إليهم محرّم في الأصل؛ لكن مصلحة الفداء أرجح^(٥).

✚ مشروعية النظر إلى المخطوبة بقصد الزواج؛ مع أن النظر إلى الأجنبية محرّم في الأصل؛ لكنّه ههنا مفضٍ إلى مصلحة راجحة، وهي حصول الأذمة والألفة بين الخاطب والمخطوبة؛ حتى إذا تزوّجا كان أساس ذلك الرضى والموثقة؛ لهذا قال النبي ﷺ للمغيرة بن شعبة رضي الله عنه: «انظر إليها؛ فإنه أحرى أن يؤدم بينكما»^(٦).

✚ جواز الكذب في بعض المواضع؛ كما في حالة الأسر، وفي الإصلاح بين الناس، وكما في كذب أحد الزوجين على الآخر إذا كان يحفظ المودة، ويزيد في حسن المعاشرة، قال الإمام العزّ رحمه الله: «الكذب مفسدة محرّمة؛ إلا أن يكون فيه جلب مصلحة أو درء مفسدة؛ فيجوز تارة، ويجب أخرى... لأن قبح الكذب الذي لا يضر ولا ينفع يسير؛ فإذا تضمّن مصلحة تربو على قبحه؛ أبيح الإقدام عليه تحصيلاً لتلك المصلحة»^(٧)، ويدلّك على هذا قول النبي ﷺ: (ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس؛ فيُنمي خيراً، أو يقول خيراً)^(٨).

(١) البخاري، كتاب المغازي (٦٧)، باب حديث بني النضير... (١١)، رقم: ٣٨٠٧، ٤/١٤٧٩.

(٢) انظر: التحرير والتنوير: ١/٤٣٤٥.

(٣) سورة الحشر: ٥.

(٤) التحرير والتنوير: ١/٤٣٥٥.

(٥) الفروق: ٢/٣٣.

(٦) الترمذي، باب ما جاء في النظر إلى المخطوبة (٥)، رقم: ١٠٨٧، ٣/٣٩٧، قال أبو عيسى: (هذا حديث حسن).

(٧) قواعد الأحكام: ١/١١٢.

(٨) البخاري، كتاب الصلح (٥٧)، باب ليس الكاذب الذي يصلح بين الناس (٢)، رقم: ٢٥٤٦، ٢/٩٥٨.

وبعد هذا البيان يتعين علينا أن نفرّق بين المسلكين؛ مسلك الشريعة في فتح الذرائع، ومسلك المكيافيلية في تبرير الوسيلة بالغاية، ومن خلال ما سبق يمكننا استخلاص ما يأتي:

١. المصلحة في المكيافيلية تفرضها الأهوية الفردية، وتُمليها الأمزجة الشخصية؛ أمّا المصلحة الممرعية في الشريعة فتستند ابتداءً إلى الأدلة الثقلية، الكلية منها والجزئية، ولا تخرج عن فلكها بوجه من الوجوه؛ كما أنّ التحقق من مناسبات المصالح عند التنزيل؛ أمرٌ لا يضطلع به إلا المتخصّصون الأكفأ من أهل الفقه وأصحاب المعارف والخبرات المستجمعين لشرائط الاجتهاد.

٢. المصلحة المكيافيلية في أوسع أبعادها محدودة بالجانب الماديّ الدنيوي، ولا مدخل في اعتباراتها للدّين والحياة الآخرة؛ أمّا الشريعة فتعكس هذا المنطق تماماً^(١).

٣. لا تُفتح الذريعة الممنوعة في الشريعة إلا إذا أفضت إلى مصلحة متحققة قطعاً أو قريباً من القطع، ولا عبرة بمجرد الاحتمال، وليس كذلك المكيافيلية.

٤. فتح الذرائع في الشريعة محكومٌ بقواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد، وبين مراتب المصالح ذاتها، أعني: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وحاصل ذلك أن تكون المصلحة المجتلبة أربى من المفسدة الواقعة أو المتوقعة.

٥. كما يتقيّد مسلك فتح الذرائع الممنوعة بافتقار البدائل المشروعة، واستنفاد الطرائق المعهودة في استجلاب المصالح؛ بحيث يتعيّن التدرُّع بخصوص هاتيك الوسيلة الممنوعة في الأصل.

المطلب الثالث: مناقشة بعض الخلافات الفقهية على ضوء ما تقرّر.

حكم قتل النفس إنكاءً في العدو^(٢).

اختلف العلماء المعاصرون في حكم هذه المسألة التي أصبحت من مهمّات القضايا المعاصرة المطروحة على ساحة النقاش على قولين:

الأول: الحرمة.

لأنّه من باب قتل النفس المنهي عنه في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾^(٣)، وقوله: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(٤)، وقد أفتى بهذا الشيخ محمد صالح العثيمين رحمه الله، والشيخ محمد ناصر الدّين الألباني رحمه

(١) راجع: ص ١٤٠-١٤٢.

(٢) وتُعرف باسم (العمليات الاستشهادية).

(٣) سورة النساء: ٢٩.

(٤) سورة البقرة: ١٩٥.

الله- قيّد الجواز بوجود الخليفة، والجيش الإسلامي الرسمي لدولة الخلافة، وبالتالي فقد منع من ذلك في الأوضاع الرّاهنة لعدم وجود الخليفة، وفرّق الشّيخ حسن أيّوب حفظه الله- بين أن يقصد قتل العدوّ أولاً؛ فيكون قتله لنفسه تبعاً؛ بحيث قد تُتاح له فرصةٌ للنّجاة فينجو، وبين أن لا يتمكّن من قتل العدوّ إلاّ بقتل نفسه؛ فأجاز الصّورة الأولى، ومنع من الثّانية. قال الشّيخ العثيمين سرّحه الله-: «الذي يجعل المتفجّرات في جسمه من أجل أن يضع نفسه في مجتمع من مجتمعات العدوّ؛ قاتلٌ لنفسه، وسيعذب بما قتل به نفسه في نار جهنّم خالداً فيها مخلّداً، كما ثبت ذلك عن النبيّ ﷺ فيمن قتل نفسه في شيء يعذب به في نار جهنّم^(١)، وعجباً من هؤلاء الذين يقومون بمثل هذه العمليات وهم يقرؤون قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾^(٢)، ثمّ إن فعلوا ذلك؛ هل يحددون شيئاً؟ هل ينهزم العدوّ؟ أم يزداد العدوّ شدةً على هؤلاء الذين يقومون بهذه التفجيرات كما هو مشاهد الآن في دولة اليهود؟ حيث لم يزدادوا بمثل هذه الأفعال إلاّ تمسكاً بعنجهيتهم... ولكن من فعل هذا مجتهداً ظاناً أنّه قربة إلى الله ﷻ؛ فنسأل الله تعالى أن لا يؤاخذه؛ لأنّه متأوّل جاهل»^(٣).

وأما الشّيخ حسن أيّوب حفظه الله- فيقول: «من ألقى بنفسه في الهلاك لصالح دينه أو لصالح المسلمين؛ فقد فدى دينه وإخوانه بنفسه، وذلك غاية التضحية وأعلاها... ولكن لا يجوز أن يلتفت بحزام ناسف لينسف نفسه ومن بجواره، والفرق أنّ الأصل في الحالة الأولى أنّه يقتل عدوّه، وجاء قتله تبعاً لذلك، ولذلك لو استطاع الهروب من القتل والنّجاة بعد التفجير وجب عليه ذلك، أمّا الحالة الثّانية؛ فالأصل فيها قتل نفسه أوّلاً ليقتل غيره، وقد لا يقتل هذا الغير لسبب من الأسباب، وإقدامه على قتل نفسه ابتداءً لا يحلّ في مثل هذه الطّروف»^(٤).

وأما الشّيخ الألباني سرّحه الله- فظاهر كلامه جواز هذا النوع من الفدائية في الأصل؛ لكن بشرط وجود الخليفة والجيش الإسلامي؛ حيث قال: «أنا أقول في مثلها: تجوز، ولا تجوز... وتفصيل هذا الكلام المتناقض ظاهراً: أنّها تجوز في النّظام الإسلامي، في الجهاد الإسلامي الذي يقوم على أحكام الإسلام... أمّا أن يأتي واحد من الجنود كما يفعلون اليوم، أو من غير الجنود، وينتحر في سبيل قتل اثنين، ثلاثة، أربعة من الكفّار فهذا لا يجوز»^(٥).

(١) كما في قول النبيّ ﷺ: (من تردّى من جبل؛ فقتل نفسه؛ فهو في نار جهنّم يتردّى فيه خالداً مخلّداً فيها أبداً، ومن تحسّى سُمّاً؛ فقتل نفسه؛ فسُمّه في يده يتحسّاه في نار جهنّم خالداً مخلّداً فيها أبداً، ومن قتل نفسه بحديدة؛ فحديدته في يده يجأ بها في بطنه في نار جهنّم خالداً مخلّداً فيها أبداً)، البخاري، كتاب الطّب (٧٩)، باب شرب السّم والدّواء به وبها يُخاف منه والحبيث (٥٥)، رقم: ٥٤٤٢، ٥/٢١٧٩.

(٢) سورة النّساء: ٢٩.

(٣) مجلّة الفرقان، العدد ٧٩، ص ١٨-١٩.

(٤) الجهاد والفدائية في الإسلام، لحسن أيّوب: ص ٢٤٣-٢٤٤.

(٥) نقلاً عن: العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي، لنوّاف هایل تکروري: ص ٧٠-٧١.

الثاني: الجواز.

وهو قول جماهير العلماء المعاصرين، وأبرزهم: الشيخ يوسف القرضاوي، والشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، والشيخ سلمان بن فهد العودة، والشيخ محمد الحسن ولد الددو، وهي فتوى جبهة علماء الأزهر^(١)، واستندوا إلى أدلة عديدة من الكتاب والسنة^(٢).

الترجيح.

يجد الباحث أن للمسألة - بغض النظر عن آحاد أدلتها - متعلقاً وشيخاً بقاعدة فتح الذريعة الممنوعة في الأصل؛ إذا تعيّن التوسّل بها للمصلحة الراجحة المطلوبة - كما سبق أن تبين - ووجه ذلك:

أنّ قتل النفس وإن كان محرّماً في الأصل؛ لكنّه وسيلة فعالة جدّاً للنكايّة بالعدو، وطريقة مثلي لبثّ الرّعب في صفوفه، وردّ العدوان بمثله؛ خصوصاً وأنّ المسلمين في الوضع الرّاهن لا يملكون من وسائل الدّفاع والمواجهة إلّا أرواحهم ودماءهم؛ فصارت هذه الوسيلة متعيّنة في حقّ أباة الضّيم، قال الأوّل:

إن لم يكن إلّا الأسنّة مركبٌ فلا رأي للمضطرّ إلّا ركوبها.

ونتائجها محسوسة ملموسة، وليس بعد تركها إلّا الذلّة والهوان، والقول بذلك تطويحٌ عن واقع الأمّة، وفي إشاعته إخمادٌ لروح الجهاد، وإذهابٌ لريح المقاومة والصّمود، قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: «فإذا كان الرّجل يفعل ما يعتقد أنّه يقتل به لأجل مصلحة الجهاد؛ مع أنّ قتله نفسه أعظم من قتله لغيره؛ كان ما يُفضي إلى قتل غيره لأجل مصلحة الدّين التي لا تحصل إلّا بذلك، ودفع ضرر العدوّ المفسد للدّين والدّنيا الذي لا يندفع إلّا بذلك؛ أولى»^(٣)، وليس هذا النوع من الفداء محدثاً على غير منوال سابق؛ بل عرفه المسلمون منذ الصّدر الأوّل من تاريخهم، ومن ذلك:

🇲🇦 ما كان يوم اليمامة من البراء بن مالك رضي الله عنه، وقد تحصّن بنو حنيفة بحديقة مُسَيّلمة؛ فجلس البراء على ترّس، وقال لأصحابه: (ارفعوني برماحكم؛ فألقوني إليهم)؛ فرفعه برماحهم؛ فألقوه من وراء الحائط؛ فأدركوه قد قتل منهم عشرة^(٤)، وفتح لهم الباب؛ فوجدوا في جسده بضعة وثمانين جرحاً، وأقام عليه خالد بن الوليد من يداويه، ودخل المسلمون الحديقة، وقتلوا مسيلمته^(٥).

(١) انظر: المرجع السابق: ص ٨٤-٩٤.

(٢) سنستقوي ببعضها عند الترجيح.

(٣) مجموع الفتاوى: ٢٨ / ٥٤٠.

(٤) البيهقي، السنن الكبرى، كتاب السير (٧٢)، باب من تبرّع بالتعرّض للقتل رجاء إحدى الحسينين (٣٤)، رقم: ١٧٧٠٠، ٩ / ٤٤.

(٥) انظر: الإصابة في تمييز الصحابة: ١ / ٢٨٠، الثقات، لابن حبان: ٢ / ١٧٤-١٧٥، تاريخ الطبري: ٢ / ٢٧٩، البداية والنهاية، لابن كثير: ٦ / ٣٢٥.

✚ ما كان يوم القسطنطينية كما يروي أبو داوود والترمذي عن أسلم أبي عمران قال: غزونا من المدينة نريد القسطنطينية، وعلى الجماعة عبد الرحمن بن خالد بن الوليد، والروم ملصقو ظهورهم بحائط المدينة؛ فحمل رجلٌ على العدو؛ فقال الناس: مه مه، لا إله إلا الله؛ يُلقى بيديه إلى التهلكة؛ فقال أبو أيوب: إنّما نزلت هذه الآية فينا معشر الأنصار؛ لما نصر الله نبيّه ﷺ وأظهر الإسلام؛ قلنا: هلمّ نُقيم في أموالنا ونصلحها؛ فأنزل الله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(١)؛ فالإلقاء بالأيدي إلى التهلكة أن نقيم في أموالنا ونصلحها، وندع الجهاد، قال أبو عمران: فلم يزل أبو أيوب يُجاهد في سبيل الله حتى دُفن بالقسطنطينية^(٢).

✚ ومثل ذلك ما رواه البيهقي وابن أبي شيبة عن مُدرك بن عوف: أنّه كان جالساً عند عمر ﷺ؛ فذكروا رجلاً شرى نفسه يوم نهاوند؛ فقال: ذاك والله يا أمير المؤمنين خالي؛ زعم الناس أنّه ألقى بيديه إلى التهلكة؛ فقال عمر ﷺ: (كذب أولئك؛ بل هو من الذين اشتروا الآخرة بالدنيا)^(٣).

✚ وروى ابن أبي شيبة والبيهقي أيضاً عن معاذ بن عفراء ﷺ قال: يا رسول الله؛ ما يضحك الرب من عبده؟ قال: (غمسه يده في العدو حاسراً)؛ فألقى معاذ درعاً كانت عليه، وقاتل حتى قُتل^(٤).

✚ وروى مسلم في صحيحه قصة الغلام المؤمن والملك الطّاغي، وفيها قول الغلام: (إنك لست بقاتلي حتى تفعل ما أمرك به، قال: وما هو؟ قال: تجمع الناس في صعيد واحد، وتصلبني على جذع، ثم خذ سهماً من كنانتي، ثم ضع السهم في كبد القوس، ثم قل: باسم الله ربّ الغلام، ثم ارمني؛ فإنك إذا فعلت ذلك قتلتني)، -ففعل؛ فمات الغلام-؛ فقال الناس: (آمنّا برّب الغلام، آمنّا برّب الغلام، آمنّا برّب الغلام)^(٥)، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وفيها أنّ الغلام أمر بقتل نفسه لأجل مصلحة ظهور الدّين، ولهذا جوّز الأئمة الأربعة أن ينغمس المسلم في صفّ الكفّار، وإن غلب على ظنّه أنّهم يقتلونه، إذا كان في ذلك مصلحة للمسلمين»^(٦).

(١) سورة البقرة: ١٩٥.

(٢) أبو داوود، كتاب الجهاد (٩)، باب في قوله ﷺ: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (٢٣)، رقم: ٢٥١٢، ١٦/٢، قال الألباني: (صحيح)، السلسلة الصحيحة: رقم: ٤٧/١، ١٣.

(٣) ابن أبي شيبة، كتاب الجهاد، باب ما ذُكر في فضل الجهاد والحثّ عليه، رقم: ١٩٣٥٦، ٢٠٨/٤.

(٤) ابن أبي شيبة، كتاب الجهاد، باب ما ذُكر في فضل الجهاد والحثّ عليه، رقم: ١٩٤٩٩، ٢٢٣/٤، ذكره ابن حجر في التلخيص، ولم يعلّق عليه، التلخيص الحبير: ١٠٥/٤، وصحّحه ابن حزم في المحلّى: ٣٤٥/٥.

(٥) مسلم، كتاب الزهد والرفق (٥٣)، باب قصة أصحاب الأعدود والسّاحر والزّاهب والغلام (١٧)، رقم: ٣٠٠٥، ٢٢٩٩/٤.

(٦) مجموع الفتاوى: ٥٤٠/٢٨.

ودلالات هذه النصوص واضحة جداً - كما ترى - في جواز التضحية بالنفس لمصلحة المسلمين، قال الإمام محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله: «لو حمل رجلٌ واحد على ألف رجلٍ من المشركين وهو وحده؛ لم يكن بذلك بأس؛ إذا كان يطمع في نجاة، أو نكاية في العدو... وإذا كان فيه نفعٌ للمسلمين؛ فتلفت نفسه لإعزاز دين الله، وتوهين الكفر؛ فهو المقام الشريف الذي مدح الله به المؤمنين في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ﴾^(١)»، وأقوال العلماء في جواز الانغماس في صفِّ العدو؛ ولو لم يرجُ النجاة؛ بل تحقيقاً للنكاية وإعزازاً للدين كثيرة والحمد لله^(٢)، ولعمري إنَّ الموت في عزّة؛ أشرف من ألف حياة في ذلّة، قال الأول:

لا تسقني ماء الحياة بذلّة بل فاسقني بالعزّ كأس الحنظل.

أما القول بالمنع؛ حتى يظهر أمير المؤمنين المُرجّي، وجيش الخلافة المنظم؛ ففيه معنى صحيح من جهة ما يرمي إليه من اشتراط التنظيم الجماعي المحكم، والتخطيط العسكري الدقيق، والتحذير من العفوية والتلقائية والفوضوية والعشوائية والفردية في الإنجاز؛ فإنَّ من شأن ذلك أن يعود على المصالح المرجّاة بالخرم والمعاكسة؛ بل قد يؤدي إلى مفسادٍ أعظم؛ لكن أن يتعلّق ذلك بالخلافة رأساً؛ فبعيدٌ جداً، وإحالة الناس على تكتيف الأيدي، وتسليم الرقاب للدّبح والتقتيل؛ حتى يجيء أمير المؤمنين؛ أمرٌ لا تستسيغه البدائى والطّباع؛ فضلاً عن حكم الشريعة الغراء؛ بل واجب المسلمين أن ينتظموا تحت ألوية علمائهم، ومن يثقون في خبراتهم، ثم يسدّدوا ويقاربوا، وليس أدلّ على مُصَيِّب الجهاد في الأمّة

(١) سورة التوبة: ١١١.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: ٣٥٩/٢.

(٣) قال الإمام الشافعي رحمه الله: «لا أرى ضيقاً على الرّجل أن يحمل على الجماعة حاسراً، أو يُبادر الرّجل وإن كان الأغلب أنّه مقتول؛ لأنّه قد بودر بين يدي رسول الله ﷺ، وحمل رجلٌ من الأنصار حاسراً على جماعة من المشركين يوم بدر بعد إعلام النبي ﷺ بما في ذلك من الخير؛ فقتل»، الأم: ٢٣٥/٤، وقال الإمام الغزالي رحمه الله: «فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾، قلنا: لا خلاف في أنّ المسلم الواحد له أن يهجم على صفِّ الكفّار، ويُقاتل وإن علم أنّه يُقتل، وهذا ربّما يُظنّ أنّه مخالفٌ لموجب الآية، وليس كذلك؛ فقد قال ابن عباس ؓ: (ليس التهلكة ذلك؛ بل ترك التّفقه في طاعة الله تعالى)، أي: من لم يفعل ذلك فقد أهلك نفسه... وإنما جاز له الإقدام إذا علم أنّه يُقاتل إلى أن يُقتل، أو علم أنّه يكسر قلوب الكفّار بمشاهدتهم جرائته، واعتقادهم في سائر المسلمين قلّة المبالاة، وحبّهم للشهادة في سبيل الله؛ فتكسر بذلك شوكتهم»، إحياء علوم الدين: ٣١٩/٢، وقال ابن خويز مناد رحمه الله: «فأما أن يحمل الرّجل على مائة، أو على جملة العسكر، أو جماعة اللّصوص والمحاربين والخوارج؛ فلذلك حالتان: إن علم وغلب على ظنّه أن سيقتل من حمل عليه وينجو فحسن، وكذلك لو علم وغلب على ظنّه أن يُقتل، ولكن سينكي نكاية، أو سيّلي، أو يؤثّر أثراً يتنفع به المسلمون فجائز أيضاً، وقد بلغني أنّ عسكر المسلمين لما لقي الفرس؛ نفرت خيل المسلمين من الفيلة؛ فعمد رجلٌ منهم فصنع فيلاً من طين، وأنس بن فرسه حتى ألقه؛ فلما أصبح لم ينفر فرسه من الفيل؛ فحمل على الفيل الذي كان يقدمها؛ فقبل له: إنّه قاتلك؛ فقال: (لا ضير أن أقتل ويُفتح للمسلمين)»، انظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: ٣٥٩/٢، وقال الإمام العزّ بن عبد السلام رحمه الله: «التغريز بالأرواح في إعزاز الدّين؛ جائز»، قواعد الأحكام: ٩٩/١.

الإسلامية إلى يوم القيامة؛ مع الخليفة وغير الخليفة؛ من قول النبي ﷺ: (لا تزال عصاة من أمتي يُقاتلون على أمر الله قاهرين لعدوهم؛ لا يضُرُّهم من خالفهم حتى تأتيهم الساعة وهم على ذلك)^(١).

كما أن التفريق بين أن يفجّر نفسه بيده، وأن يلقي بها في مهلكة العدو؛ لا عبرة به في وجه المصلحة المرجّاة، والعلماء لم يفرّقوا في مسألة الانغماس في جيش العدو بين أن يتيقن الهلاك أو يغلب على ظنه^(٢)، ولا وجه لمقايضة ذلك بالانتحار؛ لأنّ المنتحر إنّما يُبادر الله بنفسه في غير شرف ولا مَحْمَدَة؛ بل يدفعه لذلك اليأس والقنوط من روح الله ورحمته؛ فهو هَرَابٌ من ضنك الحياة ومضايق العيش؛ فرارٌ من تبعّة العبودية ومسؤولية التكليف؛ أمّا الفدائيّ فكلّه إيمان ويقين بوعد الله، وكلّه رجاءٌ وطمعٌ في جنّة عرضها السّموات والأرض.



(١) مسلم، كتاب الإمارة (٣٣)، باب قوله ﷺ: (لا تزال طائفة من أمتي...) (٥٣)، رقم: ١٩٢٤، ٣/١٥٢٤.

(٢) راجع كلام الشافعي والشيباني والغزالي وابن خويز منداد والعزّ بن عبد السلام -سحرا لله الجمع-: ص ١٩٠، هامش (٣).

الفصل الثالث

محتكمات التعامل مع الخلاف

بعد استقراره

المبحث الأول: لا إنكار في مسائل الاجتهاد.

المبحث الثاني: الاجتهاد لا يُنقض بالاجتهاد.

المبحث الثالث: لا يُنكر تغيير الأحكام بتغيير المناطات.

المبحث الرابع: مراعاة الخلاف.

المبحث الخامس: الاحتياط.

مَهَيِّدًا

لعلَّ الزُّبْدَةَ الْقِيَمَةَ الْمَخْلُوصَ إِلَيْهَا مِنْ مَبَاحِثَاتِ الْفَصْلِ السَّابِقِ: أَنَّ الْخِلَافَ وَإِنْ سَوَّغْتَهُ مَبَرَّرَاتٌ مُوَضُّوعِيَّةٌ وَشَرْعِيَّةٌ مِنْ حَيْثُ الْجُمْلَةُ؛ غَيْرَ أَنَّ شِقًّا مِنْهُ يَنْبَغِي أَنْ يَرْجِعَ إِلَى قَوْلٍ وَاحِدٍ؛ لَا إِلَى أَقْوَالٍ مُتَصَارِعَةٍ مُتَضَارِعَةٍ، وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يُصَوَّرَ هَذَا الشِّقُّ قَدْرًا مَحْتَمًا لَا مَدْرُوحَةً مِنْهُ؛ بَلْ يَجِبُ أَنْ يُجْتَهِدَ فِي رَفْعِهِ وَتَقْلِيلِهِ مَا أَمَكُنْ؛ وَإِلَّا فَفِيمَ تُؤَصَّلُ الشَّرِيعَةُ وَتُقَعَّدُ؟ وَفِيمَ تُكْتَنَهُ قُصُودُهَا وَتُعَدَّدُ؟ وَفِيمَ يُدْرَسُ مَنْطِقُهَا وَيُجَدَّدُ؟ لَا شَكَّ أَنَّ غَايَةَ هَذَا الصَّنِيعِ هِيَ إِغَاثَةُ الْمُنْفَقِّهِينَ بِفَصْلِ مِنَ الْقَوْلِ إِذَا شَجَّرَتْ حُجُجَ الْمَذَاهِبِ، وَتَبَارَتْ فِي مَضْمَارِهَا الْأَرَاجِيلَ وَالْمَقَانِبَ.

لَكِنَّا فِي الْوَقْتِ ذَاتِهِ؛ نُقَرِّرُ وَيَجِبُ أَنْ نُقَرِّرَ؛ أَنَّ شِقًّا آخَرَ مِنَ الْخِلَافِ؛ رَضِيَهُ اللَّهُ لِحَمَلَةِ دِينِهِ؛ إِذْ لَمْ يَنْصَبْ عَلَيْهِ أَحْكَامًا مَحْسُومَةً، وَحُدُودًا مَعَيَّنَةً مَرْسُومَةً؛ بَلْ تَوَعَّرَتْ فِيهِ مَسَالِكُ التَّرْجِيحِ، وَتَعَسَّرَ التَّمْيِيزُ بَيْنَ الْأَصْحَحِ وَالصَّحِيحِ، فَحَقُّ الْعُلَمَاءِ فِيهِ التَّعْدِيلُ بِلا تَجْرِيحِ، وَالتَّحْسِينُ بِلا إِنْكَارٍ وَلَا تَقْيِيحِ.

وَتَحْتَ هَذَا السَّرَادِقِ يَنْزُوي هَذَا الْفَصْلُ الْأَخِيرُ مِنْ دَرَاةِ الْمُحْتَكَمَاتِ؛ فَيَعْمَدُ إِلَى بَعْضِ الْقَوَاعِدِ وَالْأَصُولِ الَّتِي تُبَيِّنُ عَنْ سُبُلِ التَّعَامُلِ الرَّشِيدِ مَعَ الْخِلَافِ الْفَقْهِي الْمُسْتَتَبِّ؛ حَيْثُ تَعَدَّرَ رَفْعُهُ، وَلَمْ يَتَبَلَّجْ فِيهِ الْحَقُّ الْمَتَمَحِّضُ؛ فَيَجْمَعُ شَتِيَّتَيْهَا، وَيَلْمُ فَتِيَّتَيْهَا، ثُمَّ يَذَلُّهَا وَيُجَلِّلُهَا وَيُعَلِّلُهَا؛ سَالِكًا ذَاتَ الْمَنْهَجِ الْمَتَّبِعِ سَابِقًا؛ الْمَوْصُوفِ لِكَ أَنْفَاءً.

المبحث الأول

لا إنكار في مسائل الاجتهاد (١).

ملهيته

أول ما نستهل به محتكمات التعامل مع الخلاف الفقهي المستتب؛ هو التنويه بحكم الإنكار والتشنيع، وما يستتبعه أحياناً من تجاوزات إلى التفسير والتضليل والتبديع؛ فيما يجري بين المختلفين من تعدد الآراء؛ فيما يسوغ فيه الاجتهاد، ونبين -بحول الله- أن ترك الإنكار لا يعني أن الحق في المسألة متعدد كما قد يفهم؛ بل هو واحدٌ تعذر الوقوف عليه بيقين، ولا يعني كذلك أن الخلاف من حيث هو؛ معدودٌ في حجج الإباحة المانعة من مناقشة المخالف والرد عليه وتضعيف مذهبه حيث استحق التضعيف؛ بل يتوقف ذلك على التفريق الدقيق بين الخلاف القريب المعتبر، والآخر البعيد المحتقر؛ من خلال الموازنة بين الأدلة، والتميز بين مراتب الظنون قوةً وضعفاً.

المطلب الأول: إطلاقات القاعدة ومظاهرها.

نص على هذه القاعدة غير واحد من الأئمة بصيغٍ متقاربة تُؤدِّي معنى واحداً، ومظاهرها في كتب أهل العلم أكثر من أن تحصر، وأهم ذلك ما يأتي:

قال الإمام الماوردي رحمه الله: «وأما ما اختلف الفقهاء في حظره وإباحته؛ فلا مدخل له في إنكاره»^(١)، وقال الإمام الغزالي رحمه الله- في سياق حديثه عن شروط الحسبة: «الشرط الرابع: أن يكون كونه منكرًا؛ معلوماً بغير اجتهاد؛ فكل ما هو في محل الاجتهاد فلا حسبة [فيه]»^(٢)، وقال الإمام العز بن عبد السلام رحمه الله: «من أتى شيئاً مختلفاً في تحريمه؛ معتقداً تحريمه؛ وجب الإنكار عليه لانتهاك الحرمة... وإن اعتقد تحليله؛ لم يجز الإنكار عليه؛ إلا أن يكون مأخذاً المحلل ضعيفاً تنقض الأحكام بمثله؛ لبطلانه في الشرع»^(٣)، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «إذا لم يكن في المسألة سنة ولا إجماع، وللاجتهاد فيها مساع؛ لم تُنكر على من عمل بها مجتهداً أو مقلداً»^(٤)، وسئل عمّن يُقلد بعض العلماء في مسائل الاجتهاد؛ هل يُنكر عليه أم يهجر؟ وكذلك من يعمل بأحد القولين؟ فأجاب: «الحمد لله: مسائل الاجتهاد من عمل فيها بقول بعض العلماء لم يُنكر عليه، ولم يهجر، ومن عمل بأحد القولين لم يُنكر عليه، وإذا كان في

(١) وهو خير من القول: لا إنكار في مسائل الخلاف؛ لوجه يُبيِّنُه البحث في تحرير المفاهيم، انظر: ص ٢٠٧.

(٢) الأحكام السلطانية، للماوردي: ص ٢٩٩.

(٣) إحياء علوم الدين: ٢/ ٣٢٥.

(٤) قواعد الأحكام: ١/ ١٢٩.

(٥) الفتاوى الكبرى: ٦/ ٩٢، وانظر: إعلام الموقعين: ٣/ ٢٢٤.

المسألة قولان؛ فإن كان الإنسان يظهر له رجحان أحد القولين عمل به؛ وإلا قلّد بعض العلماء الذين يُعتمد عليهم في بيان أرجح القولين، والله أعلم»^(١)، وذكر القاعدة من غير هؤلاء جمًّا غفير من الفقهاء والأصوليين^(٢).

المطلب الثاني: ضبط المصطلحات.

الفرع الأوّل: تعريف الإنكار.

الإنكار شقٌّ ممّا يُعرف عند الفقهاء بالاحتساب، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٣)؛ فالإنكار هو النهي عن المنكر وتغييره^(٤)، والمنكر: هو كلّ قول أو فعل نهى الله ﷻ عن إتيانه^(٥)، والإنكار له مراتب: فقد يكون بالقهر والتعنيف، وقد يكون بالوعظ والتعريف^(٦)، وقد يكون بكراهة القلب من غير قول أو فعل، وهو أضعف الإيمان^(٧)، وبناءً عليه؛ يمكن أن يُقال: المقصود بالإنكار في مسائل الخلاف: أن يعتبر المجتهد قول غيره مخالفاً لشرع الله تعالى مخالفة صريحة؛ بسبب وهاء مأخذه، وضعف دليله ضعفاً فادحاً؛ فيُبين له مكمّن الضعف بياناً علمياً شافياً، وينهاه أن يستمرّ في الأخذ به؛ فإن لم ينته زُبماً عنّفه، وحذّر الناس من مساوقته في ذلك القول.

الفرع الثاني: تعريف مسائل الاجتهاد.

أمّا (الاجتهاد) فقد مرّ بك تعريفه قبل هذا الموضوع^(٨)، و(مسائل الاجتهاد) يُعبّر عنها في كتب الأصول بمصطلحات شتّى، منها: المسائل الفروعية أو مسائل الفروع^(٩)، الظنّيات أو المظنونيات^(١٠)، المجتهدات أو

(١) مجموع الفتاوى: ٢٠٧/٢٠.

(٢) انظر: شرح التّووي على مسلم: ٢٣/٢، المشور: ١٤٠/٢، ٣٦٣-٣٦٤، أشباه السّيوطي: ص ١٥٨، الآداب الشّرعية والمِنح المرعية، لابن مفلح: ١٦٦/١، فتح العليّ المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، لعليّش: ١/١٤٠، الفواكه الدّواني، للنقراوي: ٢/٢٩٩، التاج والإكليل، للمواق: ٢/٤٥٦، حاشية محمّد عليّ على فروق القرافي: ١/٢٢٠، مطالب أولي النهي في شرح غاية المنتهى، للرحبياني: ١/٦٦٣، كشاف القناع عن متن الإقناع، للبهوتي: ١/٤٧٩.

(٣) انظر: الأحكام السّلطانية، للمهاوردي: ص ٢٩٩، الطّرق الحكّمية، لابن القيم: ص ٢٤٥.

(٤) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية: ٧/٥١.

(٥) انظر: أحكام القرآن، للحصّاص: ٢/٥٢، الموسوعة الفقهية الكويتية: ٦/٢٤٧.

(٦) انظر: إحياء علوم الدّين: ٢/٣١٤.

(٧) لقوله ﷺ: (من رأى منكم منكراً فليغيّره بيده؛ فإن لم يستطع فبلسانه؛ ومن لم يستطع فبقلمه، وذلك أضعف الإيمان)، مسلم، كتاب الإيمان (١)، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان... (٢٠)، رقم: ٤٩، ٦٩/١.

(٨) راجع: ص ٧٢-٧٣.

(٩) انظر مثلاً: الإيهام: ٣/٢٥٧، كتاب الاجتهاد من كتاب (تلخيص التقريب)، للجويني: ص ٢٧، وصاحب التقريب هو القاضي الباقلاني، المحصول: ٦/٧.

(١٠) انظر: البرهان: ٢/٨٦١، المستصفي: ٣٤٨.

المجتهد فيه^(١)، الشرعيات أو الأحكام الشرعية^(٢)، ولاستخلاص حقيقة معناها؛ نذكر فيما يأتي بعض عبارات الأصوليين في تعريفها:

قال إمام الحرمين رحمه الله: «إعلم - وفكك الله - أن ما يجري فيه كلام العلماء ينقسم إلى: المسائل القطعية، وإلى المسائل الاجتهادية العارية عن أدلة القطع»^(٣)، وقال الإمام الغزالي رحمه الله: «والمجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي... وإنما نعني بالمجتهد فيه: ما لا يكون المخطئ فيه أثماً، ووجوب الصلوات الخمس، والزكوات، وما اتفقت عليه الأمة من جلييات الشرع فيها أدلة قطعية؛ يآثم فيها المخالف؛ فليس ذلك محل الاجتهاد»^(٤)، وكذلك بين الإمام الشاطبي رحمه الله - محال الاجتهاد بياناً دقيقاً عندما قال: «محال الاجتهاد المعتبر هي ما ترددت بين طرفين؛ وضح في كل واحد منهما قصد الشارع في الإثبات في أحدهما والنفي في الآخر؛ فلم تنصرف ألبتة إلى طرف النفي، ولا إلى طرف الإثبات... [فالخطاب إما] أن يظهر فيه للشارع قصد في النفي أو في الإثبات أولاً؛ فإن لم يظهر له قصد ألبتة؛ فهو قسم المتشابهات، وإن ظهر؛ فتارة يكون قطعياً، وتارة يكون غير قطعي؛ فأما القطعي؛ فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الإثبات، وليس محلاً للاجتهاد، وهو قسم الواضحات؛ لأنه واضح الحكم حقيقة، والخارج عنه مخطئ قطعاً، وأما غير القطعي؛ فلا يكون كذلك إلا مع دخول احتمال فيه أن يقصد الشارع معارضه أو لا... إلا أن هذا الاحتمال تارة يقوى في إحدى الجهتين، وتارة لا يقوى؛ فإن لم يقوى؛ رجع إلى قسم المتشابهات... وإن قوى في إحدى الجهتين؛ فهو قسم المجتهادات»^(٥)، ومن هذه الشروح والتعريفات يمكن أن نستخلص أمرين هما:

١. أهم ضابط تقيّد به المسألة الاجتهادية هو: ظنية الدليل الذي يُستند عليه في استنباط الحكم؛ سواءً من جهة الثبوت، أم من جهة الدلالة^(٦)، وبالتالي فإن قصد الشارع فيها لم يتمحّض لمعنى واحد، وحتى إن قوى في جهة ما؛ فيبقى احتمالها للمعنى المعارض قائماً.

٢. الإثم محطوط عمّن أخطأ الحكم الشرعي الصحيح في هذه المسائل؛ إذا استفرغ وسعه واجتهاده في الفهم.

(١) انظر: أصول البزدوي: ص ٢٠١، كتاب الاجتهاد من التلخيص، للجويني: ص ٥١، المستصفي: ص ٣٤٥، إحكام الأمدي: ٤/ ١٨٨، الإبهاج: ٣/ ٢٧٠، المحصول: ٦/ ٣٩.

(٢) انظر: إحكام الأمدي: ٤/ ١٨٨، التوضيح بحاشية التلويح: ٢/ ٢٤٢، البحر المحيط: ١/ ١٦٤.

(٣) كتاب الاجتهاد من التلخيص، للجويني: ص ٢٣.

(٤) المستصفي: ص ٣٤٥.

(٥) الموافقات: ٤/ ١٥٥-١٥٧.

(٦) راجع تعريف الظن: ص ٤٠، هامش (٣)، وتعريف الظنية: ص ٧٧.

وعليه يمكن تعريف المسألة الاجتهادية بأنها: المسألة التي لم يقم عليها دليل قطعي ثبوتاً ودلالة؛ فتجاذب قصد الشارع فيها طرفان أو أكثر، وهي بهذا ترادف تماماً ما يُسمّى بالظنّيات.

المطلب الثالث: تأصيل المحتكم.

يرجع إعمال الأئمة والعلماء لهذه القاعدة إلى أدلة عديدة من الكتاب والسنة وهدى الصحابة رضي الله عنهم؛ أهمّها ما يأتي:

١. قال الله تعالى مخبراً عن قصّة داوود وابنه سليمان -عليهما السلام-: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَخْتَصِمَانِ فِي الْخِزْيَانِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا ءَاتَيْنَاهُمْ حُكْمًا وَعِلْمًا ﴿٧٩﴾﴾^(١)، والشاهد منها أنّ نبيّ الله داوود عليه السلام أخطأ الحكم في مسألة اجتهادية^(٢)، وأصابه النبيّ سليمان عليه السلام، ومع ذلك فقد سكت الوحي عن التشريب والتكثير على المخطئ؛ بل شهد للجميع بالحكمة والعلم من حيث الجملة، قال الحسن البصري رحمه الله: «لولا هذه الآية لرأيت القضاة هلكوا، ولكنه تعالى أثنى على سليمان بصوابه، وعذر داود باجتهاده»^(٣)، وقال العلامة ابن عاشور رحمه الله: «وهذه الآية أصلٌ في اختلاف الاجتهاد، وفي العمل بالراجح، وفي مراتب الترجيح، وفي عذر المجتهد إذا أخطأ الاجتهاد أو لم يهتد إلى المعارض»^(٤).

٢. قول النبيّ صلى الله عليه وآله: (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثمّ أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثمّ أخطأ فله أجر)^(٥).

وهذا الحديث يقرّر مشروعية الاجتهاد رغم احتمال وقوع الخطأ من المجتهد، وهو يتضمّن عدم الإنكار على المخطئ؛ بل نصّ على أنّه مأجور على اجتهاده وبذله الوسع حتى لو أخطأ الحكم الصحيح، قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «ومذهب أهل السنة والجماعة أنّه لا إثم على من اجتهد وإن أخطأ»^(٦).

٣. وأقرّ النبيّ صلى الله عليه وآله معاذ بن جبل رضي الله عنه على اجتهاد الرّأي مع أنّه عرضة للخطأ؛ فقال عندما بعثه إلى اليمن: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: فإن لم تجد في

(١) سورة الأنبياء: ٧٨-٧٩.

(٢) أمّا أنّ داوود عليه السلام أخطأ؛ فبينني على مسألة جواز الخطأ على الأنبياء، وأكثر أهل السنة على جوازه بشرط أن لا يُقرّوا عليه، راجع لإحكام الأمدي: ٢٢١/٤، وأمّا أنّ المسألة اجتهادية، وليست من الوحي؛ فهو مختار أكثر المفسّرين، قال الشوكاني رحمه الله: «قال جماعة من العلماء: إنّ داوود حكم بوحى، وحكم سليمان بوحى نسخ الله به حكم داود؛ فيكون التفهيم على هذا بطريق الوحي، وقال الجمهور: إنّ حكمها كان باجتهاد، وكلام أهل العلم في حكم اجتهاد الأنبياء معروف»، فتح القدير: ٥٩٨/٣.

(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: ٢٦٩/١١.

(٤) التحرير والتنوير: ٢٧٣٠/١.

(٥) البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة (٩٩)، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (٢١)، رقم: ٦٩١٩، ٦/٢٦٧٦.

(٦) مجموع الفتاوى: ١٢٣/١٩.

سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو؛ فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله^(١).

٤. ولم ينكر النبي ﷺ على بعض الصحابة ﷺ بعض اجتهاداتهم؛ لكونها مما ساغ فيه النظر والاجتهاد، ومن ذلك:

✚ ما رواه أبو داود عن عمرو بن العاص ﷺ قال: احتلمت في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل؛ فأشفقت إن اغتسلت أن أهلك؛ فتيّمت ثم صليت بأصحابي الصبح؛ فذكروا ذلك للنبي ﷺ فقال: (يا عمرو صليت بأصحابك وأنت جنب؟)، فأخبرته بالذي منعني من الاغتسال، وقلت: إني سمعت الله يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾^(٢)؛ فضحك رسول الله ﷺ ولم يقل شيئاً^(٣).

✚ وعن ابن عمر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ يوم الأحزاب: (لا يُصَلِّينَ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قَرِيظَةَ)، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: (لا نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا)، وقال بعضهم: (بل نُصَلِّي ثُمَّ يَرِدُ مِنَّا ذَلِكَ)، فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يُعَنِّفْ واحداً منهم^(٤)، قال ابن حجر سرحه الله: «ما عنّف أحداً منهم من أجل الاجتهاد المسوغ والمقصد الصالح»^(٥)، وقال النووي سرحه الله: «وفيه أنه لا يُعَنِّفُ المجتهد فيما فعله باجتهاده إذا بذل وسعه في الاجتهاد»^(٦).

(١) أبو داود، كتاب الأفضية (١٨)، باب اجتهاد الرأي في القضاء (١١)، رقم: ٣٥٩٢، ٣٢٧/٢، قال ابن العربي سرحه الله: «اختلف الناس في هذا الحديث؛ فمنهم من قال: لا يصح، ومنهم من قال: هو صحيح، والدين: القول بصحته؛ فإنه حديث مشهور يرويه شعبة بن الحجاج، عارضة الأحوذى: ٧٢/٦، وقال ابن القيم سرحه الله: «فهذا حديث وإن كان عن غير مُسمّين؛ فهم أصحاب معاذ؛ فلا يضره ذلك؛ لأنه يدلّ على شهرة الحديث، وأن الذي حدّث به الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ؛ لا واحد منهم، وهذا أبلغ في الشهرة من أن يكون عن واحد منهم لو سُمّي؛ كيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالمحلّ الذي لا يخفى؟ ولا يُعرف في أصحابه متهم ولا كذاب ولا مجروح؛ بل أصحابه من أفضل المسلمين وخيارهم؛ لا يشكّ أهل العلم بالنقل في ذلك؛ كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث؟ وقد قال بعض أئمة الحديث: إذا رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدد يديك به، قال أبو بكر الخطيب: وقد قيل إن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به؛ فوقفنا بذلك على صحته عندهم؛ كما وقفنا على صحّة قول رسول الله ﷺ: (لا وصية لوارث)، وقوله في البحر: (هو الظهور ماؤه؛ الحلّ ميبته)، وقوله: (إذا اختلف المتبايعان في الثمن والسّلعَة قائمة؛ تحالفا وترادّا البيع)، وقوله: (الدية على العاقلة)، وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد؛ ولكن لما تلقّتها الكافّة عن الكافّة؛ غنوا بصحّتها عندهم عن طلب الإسناد لها؛ فكذلك حديث معاذ لما احتجوا به جميعاً؛ غنوا عن طلب الإسناد له»، إعلام الموقعين: ١/١٥٥.

(٢) سورة النساء: ٢٩.

(٣) أبو داود، باب إذا خاف الجنب البرد أتيتم؟ (١٢٦)، رقم: ٣٣٤، ١/١٤٥، والحاكم في المستدرک، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه»، رقم: ٦٢٨، ١/٢٨٥.

(٤) البخاري، كتاب المغازي (٦٧)، باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة ومحاصرته إيّاهم (٢٨)، رقم: ٣٨٩٣، ٤/١٥١٠.

(٥) فتح الباري: ١/٢٠٩.

(٦) شرح النووي على مسلم: ٩٨/١٢.

🌟 وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: خرج رجلان في سفر؛ فحضرت الصلاة وليس معها ماء؛ فتمتصها صعيداً طيباً؛ فصلياً، ثم وجدا الماء في الوقت؛ فأعاد أحدهما الصلاة والوضوء، ولم يعد الآخر، ثم أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرا ذلك له؛ فقال للذي لم يعد: (أصبت السنة، وأجزأتك صلاتك)، وقال للذي توضأ وأعاد: (لك الأجر مرتين)^(١).

٥. أما هدي الصحابة في عدم إنكار بعضهم على بعض فيما سبيله الاجتهاد؛ فشهير، قال إمام الحرمين رحمه الله: «نعلم قطعاً أن أئمة الصحابة كانوا يختلفون في المسائل، ثم يعظم بعضهم بعضاً، ولا يستجيز إطلاق اللسان في أصحابه؛ بل تنزيهه عن كل شين؛ على أنهم كانوا لا يعصون على ما لا يجوز الإعصاء عليه، كيف وقد كانوا يوجبون على كل مجتهد أن يأخذ بموجب اجتهاده؟ وهذا ثابت قطعاً في مذاهبهم»^(٢)، وقال الإمام القرافي رحمه الله: «أجمع الصحابة رضي الله عنهم على أن من استفتى أبا بكر وعمر - رضي الله عنهما - أو قلدهما؛ فله أن يستفتي أبا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما، ويعمل بقولهما من غير تكبر»^(٣).

المطلب الرابع: تحرير المفاهيم.

الفرع الأول: الحق عند الله واحد، ومصيبه واحد^(٤).

إن قضية الإنكار أو عدمه في مسائل الاجتهاد تشتبك ببحث أصولي عريق؛ ردحت به كتب الأصول أحقاباً من الزمن، وهو بحث التصويب والتخطئة، أعني إشكالية: هل كل مجتهد مصيب؛ لأن الحق لا يتعين عند الله إلا من خلال اجتهاد المجتهد، أم أن الحق واحد متعين، والمجتهد في طلبه إما مصيب وإما مخطئ؟ ووجه التشابك أن قاعدة عدم الإنكار؛ تستعقب في بعض الأذهان أن كل مجتهد في الظنات مصيب، ولذلك لا يجوز الإنكار، والواقع أن الأمر ليس كذلك؛ فناسب في مثل هذا المقام أن يزاح السجاف عن علاقة هذا بذاك؛ دفعاً للغموض وسوء الفهم.

أولاً: تحرير محل النزاع.

يُقَسِّم العلماء أحكام الدين إلى قسمين: العقيدة: وهي أركان الإيمان وما يلحق بها، والشريعة: وهي أحكام العبادات والمعاملات وما يلحق بها، قال الشيخ شلتوت رحمه الله - شارحاً هذا التقسيم: «العقيدة: هي الجانب النظري الذي يطلب الإيمان به أولاً وقبل كل شيء إيماناً لا يرقى إليه الشك، ولا تؤثر فيه شبهة، ومن طبيعتها تضافر النصوص

(١) سبق تحريجه: ص ٥٣، هامش (٣).

(٢) كتاب الاجتهاد من التلخيص، للجويني: ص ٥٣.

(٣) شرح تنقيح الفصول، للقرافي: ص ٢٨٥.

(٤) يقول الأستاذ عبد المجيد النجار حفظه الله - عن أهمية المسألة: «وقد تبدو المسألة غير ذات أهمية عملية... ولكنها في الحقيقة ليست كذلك، نظراً للمساحة المتسعة لما هو ظني من الدين، حيث تشمل أكثر الأحكام المصرفة لشؤون التعامل بين الناس...»، في فقه التدين فهماً وتنزيلاً: ٨٣/١، والبحث يسوقها لإثبات عكس ما ساقها الأستاذ من أجله، وهذا يؤكد أيضاً أهميتها.

الواضحة على تقريرها، وإجماع المسلمين عليها من يوم أن ابتدأت الدعوة... والشريعة: هي النظم التي شرعها الله أو شرع أصولها؛ ليأخذ الإنسان بها نفسه في علاقته بربه، وعلاقته بأخيه الإنسان، وعلاقته بالكون، وعلاقته بالحياة»^(١).

ومحل النزاع في مسألة التصويب والتخطئة ينحصر في القسم الثاني، أعني: أحكام الشريعة، لا أحكام العقيدة، أو بالأحرى: في المسائل غير القطعية؛ سواء كانت من العقديات أم من الشرعيات^(٢)، وإنما قصره على الشرعيات من باب التغليب؛ لأن أكثر مسائلها ظني؛ كما قال أبو الخطاب الكلوزاني رحمه الله: «أكثر الفروع لا نص فيها من القرآن ولا من السنة المتواترة ولا إجماع، وإنما يتناولها أخبار الآحاد وقياس مضمون العلة، وما فيها من آيات فتلك الآيات قد قابلها أخبار آحاد ومقاييس خصصتها؛ فصارت دلالة الآيات مضمونة أيضاً، ولهذا صارت هذه الفروع من مسائل الاجتهاد وساغ فيها الخلاف»^(٣)، أما العقديات فأكثرها قطعي إلا فروعاً قليلة كرؤية النبي ﷺ ربه ليلة الإسراء والمعراج، ورؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة... إلخ، وقد نقل غير واحد من الأصوليين إجماع الأمة على أن المصيب في القطعيات واحد، وأن المخطئ آثم؛ كافر أو مبتدع^(٤)، قال عبد العزيز البخاري رحمه الله: «محل النزاع الحوادث الفقهية المجتهد فيها؛ لا المسائل العقلية التي هي من أصول الدين؛ فإن الحق فيها واحد بالإجماع، والمخطئ فيها كافر مخلد في النار؛ إن كان على خلاف ملة الإسلام كاليهود والنصارى والمجوس، ومضلل مبتدع إن لم يكن؛ كأصحاب الأهواء من أهل القبلة»^(٥)، وقال الشهرستاني: «أما

(١) الإسلام عقيدة وشريعة: ص ٩-١٠.

(٢) واستدرك إمام الحرمين رحمه الله على إطلاق الأصول فقط على العقلية فقال: «الحذّ الصحيح الذي عول عليه فيما هو من أصول الدين أن قال: كل مسألة مجرم الخلاف فيها مع استقرار الشرع، ويكون معتقداً خلافاً جاهلاً فهي من الأصول، سواء استندت إلى العقلية أم لم تستند إليها»، كتاب الاجتهاد من التلخيص: ص ٢٥.

(٣) التمهيد في أصول الفقه، للكلوزاني: ٤/٣٤٠.

(٤) ولم يشد عن هذا إلا العنبري والجاحظ، أما العنبري فقال: كل مجتهد في العقلية مصيب، كما نقل عنه غير واحد من الأصوليين، واستبشعت كل الطوائف قوله هذا حتى المعتزلة، ولهذا حاول غير واحد من العلماء أن يتكلف له محملاً، قال إمام الحرمين رحمه الله: «وهذا لا بد أن نتكلف له محملاً وتبين له وجهاً، ثم نزيّفه، إذ لا يُظنّ بذي عقل أن يقول: الاجتهادات الواقعة في أصل الملل والنحل كالاجتهادات الواقعة في حدث العالم وقدمه ووجود الصانع كالاجتهاد في المظنونات، حتى يصوب فيه كل مجتهد، ولو قال هذا أحد لكان انسلالاً عن الدين بالكلية، وكيف يعتقد ذلك والعلم أحد الجانبين وما يعارضه جهل، فكيف يعتقد الجاهل مصيباً؟ ولعل هذا القائل أراد بذلك...»، انظر: البرهان: ٢/٨٦٠، وأما الجاحظ فقال: المصيب في العقلية واحد، لكن المخطئ إذا اجتهد فهو غير آثم، انظر: إحكام الأمدي: ٤/١٨٤، وهذا أيضاً تأولوه لشناعته، قال الأمدي رحمه الله: «وقد نُقل عن بعض المعتزلة أنهم أولوا قول الجاحظ وابن العنبري بالحمل على المسائل الكلامية المختلف فيها بين المسلمين ولا تكفير فيها، كمسألة الرؤية، وخلق الأعمال، وخلق القرآن، ونحو ذلك، لأن الأدلة فيها ظنية متعارضة... وما ذكره من التأويل إن صح أنه المراد من كلام الجاحظ وابن العنبري ففيه رفع الخلاف، والعود إلى الحق ولا نزاع فيه»، إحكام الأمدي: ٤/١٨٦-١٨٨.

(٥) كشف الأسرار: ٤/١٧.

المجتهدون في الفروع فاختلّفوا في الأحكام الشرعية من الحلال والحرام، ومواقع الاختلاف مظانّ غلبات الظنون بحيث يمكن تصويب كلّ مجتهد فيها»^(١).

ثانياً: خلفية المسألة، وعرض مجمل للتوجّهات.

إذا تبيّن أنّ محلّ النزاع هو الأحكام الظنيّة؛ فإنّ أصل المسألة هو: هل تُعتبر هذه الأحكام حقائق ثابتة معيّنة عند الله سلفاً؛ وبالتالي فهي مستقلّة عن الفهم البشري؛ فإنّما أن يدركها، وإنّما أن يخطئها، أم أنّها غير معيّنة؛ بل تابعة للفهم البشري؛ بحيث تعدّد بتعدّد الاجتهادات؟ وهذا ما يعبر عنه الأصوليون بقولهم: هل الله تعالى حكم في كلّ واقعة أم لا؟ أو قولهم: الحقّ عند الله واحد أو متعدّد؟ قال البيضاوي رحمه الله: «اختلف في تصويب المجتهدين في مسائل الفروع بناءً على الخلاف في أنّ لكلّ صورة حكماً معيّناً وعليه دليل قطعي أو ظني»^(٢).

وخلاصة الأمر أنّ النّاس انقسموا في هذه المسألة إلى فرقتين:^(٣)

١. المصوّبة: وهم القائلون: كلّ مجتهد في الظنّيات مصيب، وهؤلاء انقسموا إلى طائفتين:

✚ إحداهما: تعتقد أنّه ليس لله حكم بعينه في كلّ واقعة مطلقاً، وهذا مذهب الغلاة منهم^(٤).

✚ والأخرى: ترى أنّ الله حكماً بعينه؛ إذ لو شاء أن يحكم لم يحكم إلّا به، وهو المشهور ب: القول بالأشبه، وهو المراد من قولهم: واحد من الجملة أحقّ^(٥).

وقال بمذهب التصويب بعض المتكلّمين من الأشاعرة كأبي الحسن الأشعري والقاضي الباقلاني، والمعتزلة البصريون: كأبي الهذيل العلاف، والجُبائِيَيْن: أبي علي، وابنه أبي هاشم، وأبي الحسين البصري، وحمل الإمام الغزالي رحمه الله - راية الاستدلال والمدافعة عنه بمنتهى القوّة والمغالاة^(٦) في كتابه المستصفي.

(١) الملل والنحل، للشهرستاني: ١/ ٢٠٠.

(٢) الإبهاج: ٣/ ٢٥٧.

(٣) ما أذكره من التفصيل مأخوذ من المراجع التالية: الفصول في الأصول: ٤/ ٢٩٦، المعتمد: ٢/ ٣٧٠ وما بعدها، التبصرة: ص ٤٩٨ وما بعدها، البرهان: ٢/ ٢٦١ وما بعدها، المستصفي: ص ٣٤٧ وما بعدها، المحصول: ٦/ ٤٧ وما بعدها، إحكام الآمدي: ٤/ ١٨٩ وما بعدها، المسوّدة: ص ٢٤٢ وما بعدها، كشف الأسرار: ٤/ ١٦ وما بعدها، الإبهاج: ٣/ ٢٥٨ وما بعدها، البحر المحيط: ٨/ ٢٨٢ وما بعدها، وغيرها.

(٤) كما قال إمام الحرمين رحمه الله: «وأما الغلاة فإنّهم قالوا: لا مطلوب في الاجتهاد»، البرهان: ٢/ ٨٦٢، وسأهم في الإبهاج: «الخُلّص من المصوّبة»، الإبهاج: ٣/ ٢٥٩.

(٥) انظر: كشف الأسرار: ٤/ ١٨.

(٦) فهو يعتبر التصويب مسألة قطعية، ويؤثّم من قال بخلافها، قال في المستصفي: «والمختار عندنا وهو الذي نقطع به ونخطئ المخالف فيه، أنّ كلّ مجتهد في الظنّيات مصيب، وأنّها ليس فيها حكم معيّن لله تعالى»، المستصفي: ص ٣٥٢، والإثم والخطأ عنده متلازمان، فإنّه يقول: «والذي نختاره أنّ الإثم والخطأ متلازمان، فكُلّ مخطئ آثم، وكلّ آثم مخطئ، ومن انتفى عنه الإثم انتفى عنه الخطأ»، المستصفي: ص ٣٤٧-٣٤٨.

٢. المخطئة: وهم القائلون: إنَّ الله في كلِّ واقعة حكماً، والمجتهد إمَّا أن يصيبه أو يخطئه؛ فإنَّ أخطأه فهو معذورٌ مأجورٌ أجراً واحداً، وهذا مذهب الأئمة الأربعة، وجمهور الفقهاء والأصوليين والمتكلمين، قال ابن الحاجب رحمه الله: «ونقل -أي: مذهب التخطئة- عن أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد؛ فإنَّ كان فيها نصٌّ فقصر في طلبه؛ فمخطئٌ آثم، وإن لم يقصر فالصحيح مخطئٌ غير آثم»^(١)، وقال ابن عبد الشكور رحمه الله: «وهذا -أي كون الحق واحداً- هو الصحيح عند الأئمة الأربعة»^(٢).

وافترقوا: هل نصب الله على الحكم دليلاً أو لا؟ إلى ثلاث فئات:

الأولى: قالت: لم ينصب عليه دليلاً ولا أمانة؛ بل هو كدفين يُعثر عليه بمحض الاتفاق، قال القرافي رحمه الله: «وهو قول جماعة من الفقهاء والمتكلمين، ونُقل عن الشافعي»^(٣).

والثانية: قالت: بل نصب عليه أمانة ظنية، وبعض هؤلاء قالوا: والمجتهد مكلف بإصابة ذلك الدليل الظني قطعاً؛ فإنَّ أخطأه لم يؤجر؛ لكنَّه لا يأثم تخفيفاً، وقال: ابن فورك والإسفرائيني: يؤجر أجراً واحداً، وبعض آخر قال: المجتهد ليس مكلفاً بإصابة الدليل لغموضه وخفائه؛ فإنَّ أخطأه فهو معذورٌ مأجورٌ أجراً واحداً، وإن أصابه فهو مأجور مرتين.

والثالثة: قالت: نصب الله على الحكم دليلاً قطعياً، والمجتهد مكلف بإصابته، وهو قول بشر المريسي، وأبو بكر الأصبم، وابن عليّة، وأبو الطيب الطبري، وبعض هؤلاء حطَّ الإثم عن المجتهد إذا أخطأ الحكم، وقال بشر المريسي: يأثم.

ثالثاً: تقويم وترجيح.

إنَّ مذهب المخطئة القائلين بوحدة الحق، ووحدة المصيب، وحطَّ الإثم عن المجتهد في الظنيات، هو الحق الحريّ بالترجيح لاعتبارات كثيرة، وإذا اقتصرنا على فذلِّكة أهمَّ عناصر القضية، وتجاوزنا المناقشة التفصيلية للأدلة التقلية والعقلية لكلِّ فريق^(٤)؛ يمكن أن نُجمل أسباب الترجيح فيما يأتي:

(١) مختصر ابن الحاجب: ص ٢١٢.

(٢) مسلم الثبوت بحاشية فواتح الرِّحمت: ٣٨١ / ٢.

(٣) وانظر تحقيق نسبة القول بالتخطئة للأئمة الأربعة في: نظرية التقريب والتغليب، للأستاذ الرِّيسوني: ص ١٨٨-١٩١.

(٤) شرح تنقيح الفصول، للقرافي: ص ٤٣٨.

(٥) راجع أدلة كلِّ فريق ومناقشتها في: الفصول في الأصول: ٤ / ٢٩٦، المعتمد: ٢ / ٣٧٠ وما بعدها، التبصرة: ص ٤٩٨ وما بعدها، البرهان: ٢ / ٢٦١ وما بعدها، المستصفي: ص ٣٤٧ وما بعدها، المحصول: ٦ / ٤٧ وما بعدها، إحكام الأمدي: ٤ / ١٨٩ وما بعدها، المسوِّدة: ص ٢٤٢ وما بعدها، كشف الأسرار: ٤ / ١٦ وما بعدها، الإجهاج: ٣ / ٢٥٨ وما بعدها، البحر المحيط: ٨ / ٢٨٢ وما بعدها، وغيرها.

١. الأحكام الشرعية حقائق ثابتة معينة عند الله ﷻ سلفاً، وإدراكها هو المطلوب الذي يبحث عنه المجتهد، والقول: إن الوقائع تخلو من أحكام معينة سلفاً؛ يتضمّن إهداراً بالغاً لقيمة الاجتهاد، ونسفاً له في مهبّ الرّيح؛ لأنّ المجتهد إذا لم يبحث عن مطلوب بعينه، وكانت غاية جدواه أن يحصل له مطلق الظنّ بالحكم، والظنون على مذهب التصويب متساوية^(١)، ولا فضل لأحدها على الآخر؛ لأنّ الكلّ صواب، فما فائدة هذا الاجتهاد؟^(٢)

وقد ردّ إمام الحرمين رحمه الله- على هذه الفكرة؛ من خلال مناقشته لأحد كبراء المصوّبة، أعني: القاضي الباقلاني رحمه الله-؛ فقال يخاطبه: «وإن عنيّ به -أي بالتصويب- أن لا حكم لله تعالى في الوقائع على التعيين؛ فهذا أيضاً جحد؛ لأنّ الطّلب لا يستقلّ بنفسه، ولا بدّ من مطلوب، ويستحيل فرض طلب لا مطلوب له؛ فإنّ الباحث عن كون زيد في الدار يُقدّر كونه فيها، ويُقدّر أيضاً خلافه، ثمّ يطلب الوقوف على أحد الأمرين الذي هو الحقيقة؛ فكذلك المجتهد إذا وقعت واقعة، يطلب النّصوص من الكتاب والسنة ثمّ الإجماع، ثمّ إن أعوز المطلوب فيه؛ فينظر في قواعد الشريعة يحاول إلحاقاً، ويريد جمعاً، ويطلب شيئاً...»^(٣).

٢. ينبني مذهب التصويب على إخلاء الأدلة الظنيّة من كلّ قيمة علمية ذاتية^(٤)، يدلكّ على ذلك قول الغزالي - رحمه الله-: «الظنّيات لا دليل فيها؛ بل ترجع إلى ميل النّفوس، ورُبّ كلام تميل إليه نفس زيد؛ وهو بعينه ينفر عنه قلب عمرو»^(٥)، ويقول: «لا دليل في الظنّيات على التحقيق، وما يُسمّى دليلاً فهو على سبيل التجوّز بالإضافة إلى ما مالت نفسه إليه؛ فإذا أصل الخطأ في هذه المسألة -يعني التصويب والتخطئة- إقامة الفقهاء للأدلة الظنية وزناً؛ حتّى ظنّوا أنّها أدلّة في أنفسها لا بالإضافة، وهو خطأ محض؛ يدلّ على بطلانه البراهين القاطعة»^(٦)، ويقول: «وإنّما الظنّ عبارة عن ميل النّفوس إلى شيء، واستحسان المصالح كاستحسان الصّور؛ فمن وافق طبعه صورةً مال إليها، وعبر عنها بالحسن، وذلك

(١) نقل الشّيرازي عن أبي الطّيب الطّبري فيما ردّ به على هذا المذهب قوله عن معتزلة البصرة: «وهم الأصل في هذه البدعة -يعني: التصويب- قالوا ذلك لجهلهم بمعاني الفقه، وطرقه الصّحيحة الدّالة على الحقّ الفاصل بينه وبين ما عدها من الشّبه الباطلة، فقالوا: ليس فيها -أي: الأدلّة الظنيّة- طريق أولى من طريق، ولا أمانة أقوى من أمانة، والجميع متكافئون، وكلّ من غلب على ظنّه شيء حكم به، فحكموا فيما لا يعلمون وليس من شأنهم»، شرح اللّمع: ١٠٤٨/٢-١٠٤٩، وقال الزّركشي رحمه الله-: «إنّ الظنّيات ليس فيها ترتيب وتقديم وتأخير؛ وليس فيها خطأ في نفس الأمر؛ كما يقول ذلك المصوّبة»، البحر المحيط: ١/٥٢-٥٣.

(٢) انظر: نظرية التقريب والتغليب: ص ١٩٩.

(٣) البرهان: ٢/٨٦٥.

(٤) انظر: نظرية التقريب والتغليب: ص ١٩٨.

(٥) المستصفي: ص ٢٩٦.

(٦) نفس المرجع: ص ٣٥٤.

قد يخالف طبع غيره فيعبر عنه بالقبح؛ حيث ينفر عنه؛ فالأسمر حسن عند قوم قبيح عند قوم؛ فهي أمور إضافية ليس لها حقيقة في نفسها... فهذه الحقيقة في الظنون ينبغي أن تُفهم حتى ينكشف الغطاء»^(١).

وتشبيه استحسان المصالح الشرعية باستحسان الصور والألوان والأذواق قولٌ خطير يضع الاجتهاد على حافة السَّيْب والفلتان، واعتبر إمام الحرمين نقلاً عن الأستاذ الإسفراييني^(٢) هذا القول سفسطةً وزندقةً مفضية إلى التحلل من أحكام الشرع، وإثبات الخيرة للمجتهد، قال إمام الحرمين رحمه الله: «وعن هذا قال الأستاذ - يقصد الإسفراييني -: آخره زندقه، أي: إثبات الخيرة ورفع الحجّة، وتفويض الأمر إلى اختيار المرید، وأوله سفسطة: فإنه تحليل شيء محرم وعلى العكس»^(٣)، ولم يكن هذا المال الشنيع محض تخوف من المخطئة؛ بل قال به بعض رؤوس المصوّبة فعلاً كما جاء في المسوّدة: «وقال الجبائي: يتخير المجتهد في أقوال المجتهدين، وهذا خرق للإجماع المنعقد على وجوب الاجتهاد على المجتهدين، ويداني هذا: قول موسى بن عمران: كان للنبي ﷺ أن يفتي في الحوادث بما يشتهي، والآن لصاحي الأمة أن يفتوا في الحوادث بما يشتهون من غير اجتهاد»^(٤).

٣. كما أن قول المصوّبة: لو كان الحق عند الله واحداً لنصب عليه دليلاً قطعياً؛ حسماً للحجّة كما هو المؤلف من عادة الشرع^(٥)، وما دام الأمر واقعاً بخلاف ذلك؛ فإن التكليف بإصابة الحق تكليفٌ بما لا يُطاق^(٦)، إنَّما يستقيم لو قالت المخطئة: إنَّ المجتهد مكلف بإصابة الحق قطعاً؛ فإن أخطأه فهو آثم، والصحيح أنه مكلف بالإصابة على جهة الظنّ الغالب، قال العلامة ابن عاشور رحمه الله- في معرض التعليق على المبالغين في التورّع عن تفسير القرآن خشية الوقوع في الخطأ: «والحق أن الله ما كلّفنا في غير أصول الاعتقاد بأكثر من حصول الظنّ المستند إلى الأدلة، والأدلة متنوّعة على حسب أنواع المستند فيه، وأدلة فهم الكلام معروفة وقد بينّاها»^(٧)، وقال: «فإن الله تعالى ما تعبدنا في مثل هذا إلا ببذل

(١) المستصفي: ص ٣٦٢.

(٢) وهذا المذهب ينحدر من النظرية الأشعرية في نفي الحسن والقبح الذاتيين، يؤكّد ذلك الغزالي رحمه الله- فيقول: «وإنما غلط فيه الفقهاء من حيث ظنّوا أنّ الحلال والحرام وصف للأعيان، كما ظنّ قوم أنّ الحسن والقبح وصف للذوات»، المستصفي: ص ٣٦٢، وقد بيّنا في مبحث سابق حقيقة هذه النظرية، راجع: ص ١٢٨-١٣٢.

(٣) فيما ردّوا به على سلف الغزالي رحمه الله-، أعني: القاضي الباقلاني رحمه الله-.

(٤) البرهان: ٢/ ٨٦٢.

(٥) المسوّدة: ص ٤٤٨.

(٦) انظر: أحكام الأمدي: ٤/ ١٩٩.

(٧) انظر: المستصفي: ص ٣٥١.

(٨) التحرير والتنوير: ١/ ١٥.

الْوُسْعَ مَعَ ظَنِّ الْإِصَابَةِ»^(١)، أمّا التلازم بين وَحْدَةِ الْحَقِّ وَنَسْبِ الدَّلِيلِ الْقَطْعِيِّ فَعَبْرَ مُسَلِّمٍ؛ بَلْ لَا يُنَافِي وَحْدَةَ الْحَقِّ أَنْ يَنْسَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ دَلِيلًا ظَنِيًّا، وَهُوَ فِي ذَلِكَ حِكْمَةٌ بِالْغَةِ؛ لَعَلَّ بَعْضَهَا: إِفْعَامُ الْإِمْتِحَانِ الَّذِي يَحْيَاهُ النَّاسُ فِي هَذِهِ الدَّارِ بِمَزِيدٍ مِنَ التَّكْلِيفِ وَالْإِبْتِلَاءِ؛ بِحَيْثُ يَلْزِمُهُمُ الْجَهْدُ فِي طَلْبِ الْحَقِّ أَوَّلًا؛ فَضْلًا عَنِ الْعَمَلِ بِهِ، وَبِذَلِكَ يَحْصُلُ التَّمَايِزُ وَالتَّفَاضُلُ بَيْنَ الْعِبَادِ، قَالَ الْإِمَامُ الشَّاطِبِيُّ سَرَحَهُ اللَّهُ: «وَقَدْ كَانَ مِنَ الْجَائِزِ أَنْ تُتَعَبَّدَ الْأُمَّةُ بِالْوُقُوفِ عِنْدَمَا حُدَّ مِنْ غَيْرِ اسْتِنْبَاطٍ ... وَلَكِنَّ اللَّهَ مِنْ عَلَى الْعِبَادِ بِالْخُصُوصِيَّةِ الَّتِي خَصَّ بِهَا نَبِيِّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ إِذْ قَالَ تَعَالَى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَبَكَ اللَّهُ﴾»^(٢)، وَقَالَ فِي الْأُمَّةِ: ﴿لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾»^(٣)...»^(٤)، وَقَالَ ابْنُ الْعَرَبِيِّ سَرَحَهُ اللَّهُ - مَعْلَقًا عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالْمُطَلَقَاتُ يَرَبِّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾»^(٥): «هَذِهِ الْآيَةُ مِنْ أَشْكَالِ آيَةِ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ الْأَحْكَامِ، تَرَدَّدَ فِيهَا عُلَمَاءُ الْإِسْلَامِ، وَاخْتَلَفَ فِيهَا الصَّحَابَةُ قَدِيمًا وَحَدِيثًا، وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَبَيَّنَّ طَرِيقَهَا وَأَوْضَحَ تَحْقِيقَهَا، وَلَكِنَّهُ وَكَّلَ دَرْكَ الْبَيَانِ إِلَى اجْتِهَادِ الْعُلَمَاءِ لِيُظْهِرَ فَضْلَ الْمَعْرِفَةِ فِي الدَّرَجَاتِ الْمَوْعُودِ بِالرَّفْعِ فِيهَا»^(٦).

٤. وَرَجَعًا إِلَى مَسْأَلَةِ عَدَمِ الْإِنْكَارِ فِي مَسَائِلِ الْجَهْدِ؛ قَدْ يَقُولُ قَائِلٌ: تَرْجِيحُ مَذْهَبِ الْمَخْطِئَةِ يَعُودُ عَلَى مَا يُرَادُ تَقْرِيرُهُ مِنْ عَدَمِ الْإِنْكَارِ فِي مَسَائِلِ الْجَهْدِ بِالْمَعَاكِسَةِ؛ لِأَنَّ تَخْطِئَةَ الْمُجْتَهِدِ تَتَضَمَّنُ الْإِنْكَارَ وَالتَّائِبِ، وَجَوَابُهُ أَنْ يُقَالُ: هُنَا نَكْتَةُ الْمَسْأَلَةِ؛ فَإِنَّ الْخَطَأَ وَالْإِثْمَ غَيْرَ مُتَلَازِمِينَ عَلَى مَذْهَبِ الْمَخْطِئَةِ، وَأَصْلُ ذَلِكَ قَوْلُهُ ﷺ: (إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ)^(٧)، وَهُوَ صَرِيحٌ فِي حُطِّ الْإِثْمِ عَلَى الْمَخْطِئِ كَمَا أَشْرْنَا أَنْفَاءً، وَالْقَوْلُ بِتَلَازِمِ الْإِثْمِ وَالْخَطَأِ مُصَادِمٌ تَمَامًا لَمَّا تَقَرَّرَ الْآيَاتُ فِي رَفْعِ الْجَنَاحِ عَلَى مَنْ لَمْ يَقْصِدِ الْخَطَأَ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ، وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾^(٨)، قَالَ ابْنُ حَزْمٍ سَرَحَهُ اللَّهُ: «فَصَحَّ بِالنَّصِّ أَنَّ الْخَطَأَ مَرْفُوعٌ عَنَّا - يَقْصِدُ: مَرْفُوعٌ عَنَّا إِثْمُهُ -؛ فَمَنْ حَكَمَ بِقَوْلٍ لَمْ يَعْرِفْ أَنَّهُ خَطَأٌ، وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى خَطَأٌ؛ فَقَدْ أَخْطَأَ وَلَمْ يَتَعَمَّدِ الْحَكْمَ بِمَا يَدْرِي أَنَّهُ خَطَأٌ؛ فَهَذَا لَا جُنَاحَ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى، وَهَذِهِ الْآيَةُ عَمُومٌ دَخَلَ فِيهِ الْمُفْتُونَ وَالْحُكَّامُ وَالْعَامِلُونَ وَالْمُعْتَقِدُونَ ...»^(٩)، وَذَكَرْنَا فِي أُدْلَةِ الْقَاعِدَةِ مَا يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ تَأْتِيمِ الْمُجْتَهِدِ وَعَدَمِ تَعْنِيفِهِ إِنْ أَخْطَأَ فِيمَا يَسُوغُ فِيهِ الْخَطَأَ؛

(١) التحرير والتنوير: ١٣/١.

(٢) سورة النساء: ١٠٥.

(٣) سورة النساء: ٨٣.

(٤) الموافقات: ٢/٢٤٩.

(٥) سورة البقرة: ٢٢٨.

(٦) أحكام القرآن، لابن العربي: ١/٢٥٠.

(٧) البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة (٩٩)، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (٢١)، رقم: ٦٩١٩، ٦/٢٦٧٦.

(٨) سورة الأحزاب: ٥.

(٩) أحكام ابن حزم: ٨/٥٩٠.

فليراجع ثم^(١)، هذا إن علم أنه أخطأ، والواقع في مسائل الاجتهاد أن الخطأ والصواب غير معلومين لدى المجتهدين على جهة الحسم واليقين؛ بل يبقى احتمال الحقيّة في كلّ واحد من الأقوال وارداً، ولئن أمكننا درك ضعف الاحتمال أو قوّته - كما نبين في الفرع الآتي - فإنه لا يمكننا إلغاؤه بالكلية؛ لأجل ذلك منعنا النكير فيما قوي فيه الاحتمال، وظهر ظهوراً بيّناً.

رابعاً: ثمرة هذا البيان.

حاصل ما أريد الخلوص إليه من هذا الفرع؛ أن تخطئة المجتهد لا تستلزم النكير عليه، وبالتالي فلسنا بحاجة لمذهب التصويب حتى نحرر الطاقات الاجتهادية في الأمة؛ ونرفع الحرج عن المجتهدين؛ كما ظنّه بعض الأساتذة الفضلاء، أعني: الأستاذ عبد المجيد النجار - حفظه الله -؛ فإنه يقول: «وبالنظر إلى وضع المسلمين اليوم؛ فإنّ مذهب التصويب أنسب لمعالجة عللهم؛ إذ هو يدفع إلى أن يجتهد العلماء في فهم الظنّيات من الأحكام؛ ليصدروا منها بأفهام تسدّد الأوضاع الكثيرة المائلة عن سمت الدين؛ وتكون هذه الأفهام مبنية على ما فيه صلاح هذه الأوضاع؛ اعتباراً بمستجدات عناصرها، ومتشابهك ملاساتها، ومتحرّرة من أفهام اجتهادية قد تكون صدرت عن مجتهدين قدامى في ذلك النوع من القضايا ... ثمّ تؤخذ هذه الأفهام على أنّها مراد إلهي ... وعلى هذا الأساس فإننا نعتبر الاجتهاد في الفهم يناسبه في واقع المسلمين اليوم أن يقوم على خلفية تصويبية؛ تنأى به عن التقليد، وتدفعه إلى التجديد مع استصحاب التحرّي الذي يعصم من مدخلات الهوى ومفاتن الشيطان»^(٢).

بل ينبغي أن يُقال: قد يكون مذهب التصويب أقتل لتجدد الاجتهاد، وأكبت للتحرّر من آصار التقليد؛ لأنّه يعتبر الآراء جميعاً صائبة؛ فالحاجة فيه لإعادة النظر فيما توصل إليه الآخرون ليس وارداً أصلاً؛ أمّا القول بالتخطئة فيولد الحرص المستمرّ على نقد الآراء، وينتج عنه سعيّ دائم، وبحثٌ حثيث عن إصابة الحقّ الواحد والحووم حول حماه، وهذا من شأنه أن يرقى بالعملية الاجتهادية إلى مُنتهى درجات الدقّة والتحرّي؛ فتكون نتائج البحث العلمي أقرب إلى الحقّ والصواب ممّا لو قيل: كلّ مجتهد مصيب^(٣).

الفرع الثاني: الخلاف لا ينتصب دليلاً.

يغلط بعض الناس عندما يستخلص من قاعدة (عدم الإنكار) أن مجرد وقوع الخلاف في مسألة ما وتعدّد أقوال العلماء فيها؛ يكفي الناظر حتى ينتحل أيّ رأي من آرائهم؛ فيتّخذ ديناً، أو سلماً يرقى به أسباب المنافع والأغراض.

(١) انظر: ص ١٩٧-١٩٩.

(٢) في فقه التدوين فهماً وتنزيلاً: ٨٩/١.

(٣) انظر هذا المعنى في: نظرية التقريب والتغليب: ص ٢٠٦-٢٠٧.

وحذاراً من أن يتهمَّ القارئ فيرتع هذا المرتع؛ يلزم أن يُقال -فضلاً عما ذكر من وحدة الحقِّ والمصيب-:

إنَّ مجرد وقوع الخلاف ليس حجة تُفَضُّ بها المناقشات الفقهية؛ فلا يُقال: لا يجوز الإنكار لأنَّ المسألة خلافية؛ بل يتوقف الأمر على النَّظر في الأدلَّة والحجج ثبوتاً ودلالة؛ فتُقيَّم قوَّة وضعفاً، وتوزن بمقاييس الترجيح، وقواعد المقاربة والتغليب؛ فإن ترسخ فيها احتمال الوجهة والسداد؛ فهذه التي لا تُنكر، أمَّا إن تهاوت مأخذها، وانسدت منافذها؛ فلا تكون من نُكات العلم، ولا من مُسك الديانة، قال الإمام العزَّ بن عبد السلام سرحه الله: «وقد أطلق الفقهاء أنَّ اختلاف العلماء شبهة، وليس ذلك على إطلاقه؛ إذ ليس عين الخلاف شبهة؛ بدليل أنَّ خلاف عطاء في جواز وطء الجوارى بالإباحة خلافٌ محقق، ومع ذلك لا يُدرأ الحد، وإنَّما الشبهة الدارئة للحد؛ ففي مأخذ الخلاف وأدلته المتقاربة»^(١)، ومن هذا المنطلق فرَّق العلماء في اعتذارهم للمجتهد بين الخلاف القويِّ المعبر، والخلاف الضَّعيف الشاذِّ، قال الإمام الماوردي سرحه الله: «أمَّا ما اختلف الفقهاء في حظره وإباحته؛ فلا مدخل له في إنكاره؛ إلاَّ أن يكون ممَّا ضعف الخلاف فيه»^(٢)، وقال الإمام العزَّ بن عبد السلام سرحه الله: «من أتى شيئاً مختلفاً في تحريمه؛ معتقداً تحريمه؛ وجب الإنكار عليه لانتهاك الحرمة... وإن اعتقد تحليله؛ لم يجز الإنكار عليه؛ إلاَّ أن يكون مأخذ المحلِّل ضعيفاً تُنقض الأحكام بمثله؛ لبطلانه في الشَّرْع»^(٣)، وخطأً شيخ الإسلام ابن تيمية سرحه الله -إطلاق القول بعدم الإنكار في مسائل الخلاف، وفرَّق بين مسائل الخلاف ومسائل الاجتهاد؛ فلم يعتبر كلَّ ما اختلف فيه مساعاً للاجتهاد؛ لإمكان التيقن في كثير من مسائل الخلاف من صواب أحد الرَّاين دون الآخر^(٤)، وقد ذكر لذلك أمثلة عديدة، قال سرحه الله: «وقولهم: مسائل الخلاف لا إنكار فيها؛ ليس بصحيح»^(٥)؛ فإنَّ الإنكار إمَّا أن يتوجَّه إلى القول بالحكم، أو العمل، أمَّا الأوَّل: فإذا كان القول يخالف سنَّة أو إجماعاً قديماً؛ وجب إنكاره وفاقاً، وإن لم يكن كذلك؛ فإنَّه يُنكر بمعنى: بيان ضعفه عند من يقول المصيب واحد، وهم عامَّة السلف والفقهاء، وأمَّا العمل: فإذا كان على خلاف سنَّة أو إجماع وجب إنكاره أيضاً بحسب درجات الإنكار... وإنَّما دخل هذا اللبس من جهة أنَّ القائل يعتقد أنَّ مسائل الخلاف هي مسائل الاجتهاد؛ كما اعتقد ذلك طوائف من النَّاس، والصَّواب الذي عليه الأئمة أنَّ مسائل الاجتهاد ما لم يكن فيها دليل يجب العمل به وجوباً ظاهراً مثل حديث صحيح لا

(١) قواعد الأحكام: ١١٠ / ٢.

(٢) الأحكام السُّلطانية، للماوردي: ص ٢٩٩.

(٣) قواعد الأحكام: ١٢٩ / ١.

(٤) لأجل هذا قلنا: لا إنكار في مسائل الاجتهاد؛ لأنَّها أخصَّ من مسائل الخلاف.

(٥) لا شكَّ أنَّ هذا الكلام محمولٌ على الخلاف الضَّعيف المعاند للأدلَّة الصَّريحة، وليس على الخلاف الوجيه، ويدلُّك على هذا قوله: «وأمَّا إذا لم يكن في

المسألة سنَّة ولا إجماع، وللاجتهاد فيها مساع، لم يُنكر على من عمل بها مجتهداً أو مقلداً»، الفتاوى الكبرى: ٩٢ / ٦، وقال: «مسائل الاجتهاد من عمل فيها

بقول بعض العلماء لم يُنكر عليه ولم يُهجر»، مجموع الفتاوى: ٢٠ / ٢٠٧.

معارض من جنسه؛ فيسوغ له - إذا عدم ذلك فيها - الاجتهاد لتعارض الأدلة المتقاربة، أو لخفاء الأدلة فيها»^(١)، وقال ابن عبد البر رحمه الله: «الاختلاف لا يوجب حكماً؛ إنَّما يوجب الإجماع أو الدليل من الكتاب والسنة، وبذلك أمرنا عند التنازع»^(٢)، كما انشغل الإمام الشاطبي رحمه الله - بهذه القضية غاية الانشغال في كتابه الموافقات في سياق ردّه على من استجاز تتبّع رُخص المذاهب؛ فقال: «وقد زاد هذا الأمر على قدره الكفاية؛ حتّى صار الخلاف في المسائل معدوداً في حُجج الإباحة، ووقع فيما تقدّم وتأخّر من الرّمان الاعتماد في جواز الفعل على كونه مختلفاً فيه بين أهل العلم؛ لا بمعنى مراعاة الخلاف؛ فإنّ له نظراً آخر؛ بل في غير ذلك؛ فربّما وقع الإفتاء في المسألة بالمنع؛ فيقال: لم تمنع والمسألة مختلفٌ فيها؟ فيجعل الخلاف حجّة في الجواز لمجرد كونها مختلفاً فيها؛ لا لدليل يدلّ على صحّة مذهب الجواز، ولا لتقليد من هو أولى بالتقليد من القائل بالمنع، وهو عين الخطأ على الشريعة؛ حيث جعل ما ليس بمعتمد معتمداً، وما ليس بحجّة حجّة»^(٣)، وأكد الإمام الزركشي رحمه الله - هذا المعنى؛ فقال: «إعلم أنّ عين الخلاف لا ينتصب شبهة ولا يُراعى»^(٤)؛ بل النظر إلى المأخذ وقوّته»^(٥)، والحاصل من هذه النقول: أنّ الخلاف الذي لا يُنكر؛ هو الذي قوي مستنده، وكان الرّأي فيه متّجهاً يَحتمل الصّواب والرّجحان احتمالاً ظاهراً؛ أمّا الضّعيف المتهافت؛ فلا يكون حجّة؛ ولا يُدان الله به.

ويدلّك على هذا المعنى أنّ النبي ﷺ أنكر على بعض الصّحابة ﷺ بعض آرائهم التي لم يسُخ فيها إلاّ السّؤال أو الوقوف على الحكم المنصوص من غير اجتهاد، ومن أشهر ذلك:

✚ ما رواه جابر ﷺ قال: خرجنا في سفر فأصاب رجلاً منّا حجرٌ؛ فشجّه في رأسه، ثمّ احتلم فسأل أصحابه فقال: هل تجدون لي رخصة في التيمّم؟ فقالوا: ما نجد لك رخصة وأنت تقدر على الماء؛ فاغتسل فمات، فلمّا قدمنا على النبي ﷺ أخبر بذلك فقال: (قتلوه قتلهم الله؛ ألا سألوا إذ لم يعلموا؛ فإنّما شفاء العي السّؤال)^(٦).

✚ وعن أسامة بن زيد ﷺ قال: بعثنا رسول الله ﷺ في سرية؛ فصبّحنا الحرقات من جهينة؛ فأدرت رجلاً فقال: لا إله إلاّ الله؛ فطعنته؛ فوقع في نفسي من ذلك؛ فذكرته للنبي ﷺ؛ فقال رسول الله ﷺ: (أقال لا إله إلاّ الله وقتلته؟) قلت: يا

(١) الفتاوى الكبرى: ٩٢/٦، وانظر نفس الكلام في إعلام الموقعين: ٣/٢٢٣-٢٢٤.

(٢) الاستذكار: ٤٢٤/١.

(٣) الموافقات: ١٤١/٤.

(٤) ليس المقصود نفي مراعاة الخلاف بإطلاق، كما سيبيّن في مبحث قادم - بحول الله -، انظر: ص ٢٦١.

(٥) البحر المحيط: ٣١١/٨.

(٦) أبو داود، كتاب الطّهارة (١)، باب في المجروح يتيمّم (١٢٧)، رقم: ٣٣٦، ١/١٤٥، قال الألباني: (صحيح)، انظر: الجامع الصّغير وزيادته، رقم:

٧٨١١، ص ٧٨٢.

رسول الله إنّها قالها خوفاً من السّلاح، قال: (أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا؟)، فما زال يُكرّرها عَلَيَّ؛ حتّى تمّيت أيّ أسلمت يومئذ^(١).

وأنكر بعض الصّحابة ﷺ على بعض خلافاتٍ معاكسةً لجلّيات النّصوص ومعروفات الأحكام، ومن ذلك:

✚ إنكار عائشة - رضي الله عنها - على عبد الله بن عمرو وﷺ أمره النّساء إذا اغتسلن بنقض رؤوسهنّ، وقالت: (يا عجباً لابن عمرو هذا! يأمر النّساء إذا اغتسلن أن يتقضن رؤوسهنّ؛ أفلا يأمرهنّ أن يخلقن رؤوسهنّ؟! لقد كنت أغتسل أنا ورسول الله ﷺ من إناءٍ واحد، ولا أزيد على أن أفرغ على رأسي ثلاث إفراغات)^(٢).

✚ وأنكرت على زيد بن أرقم ﷺ بيعه جاريةً له بيع العينة^(٣)، وقالت لأمّ محبّة؛ وهي المشتريّة: (بئس ما اشتريت، وبئس ما اشتري، أبلغني زيدياً أنّه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إن لم يتب)^(٤).

✚ وأنكر عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - نهى أبيه عن التمتع بالعمرة إلى الحجّ، وردّ على سائله القائل: (إنّ أباك قد نهى عنه)؛ فقال: (أرأيت إن كان أبي نهى عنها وصنعها رسول الله ﷺ؛ أم أمر أبي نتبع، أم أمر رسول الله ﷺ؟)؛ فقال الرّجل: (بل أمر رسول الله ﷺ)؛ فقال: (لقد صنعها رسول الله ﷺ)^(٥).

✚ وأنكر أبو طلحة وﷺ وأبيّ بن كعب وﷺ على أنس بن مالك وﷺ وضوءه ممّا مسسته النّار؛ فقد دخلا عليه عند مقدّمه من العراق؛ فقربّ لهما طعاماً قد مسّته النّار؛ فأكلوا منه؛ فقام أنس فتوضّأ؛ فقال أبو طلحة وأبيّ بن كعب: (ما هذا يا أنس؛ أعراقية؟!؛ فقال أنس: (ليتني لم أفعل)، وقام أبو طلحة وأبيّ بن كعب؛ فصلّيا ولم يتوضّأ)^(٦).

✚ وأنكر عليّ وﷺ على ابن عبّاس - رضي الله عنهما - قوله بجلّ نكاح المتعة في أوّل أمره، وقال له: (إنّك امرؤ تائه، إنّ رسول الله ﷺ نهى عنها يوم خيبر، وعن لحوم الحُمُر الإنسية)^(٧).

(١) مسلم، كتاب الإيمان (١)، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله (٤١)، رقم: ٩٧ / ١.

(٢) مسلم، كتاب الطّهارة (٢)، باب حكم ضفائر المغتسلة (١٢)، رقم: ٣٣١ / ١، ٢٦٠.

(٣) انظر تعريف العينة: ص ٣١٢.

(٤) البيهقي، السنن الكبرى، كتاب البيوع (٢١)، باب الرّجل يبيع الشيء إلى أجل ثمّ يشتريه بأقلّ (٧٤)، رقم: ١٠٥٨٠ / ٥، ٣٣٠ / ٥، قال الزّيلعي: «قال في (التنقيح): هذا إسناد جيّد وإن كان الشّافعي قال: لا يثبت مثله عن عائشة، وكذلك الدارقطني قال في العالية: هي مجهولة لا يحتجّ بها، فيه نظر، فقد خالفه غيره، ولولا أنّ عند أمّ المؤمنين علماً من رسول الله ﷺ أنّ هذا محرّم لم تستجز أن تقول مثل هذا الكلام بالاجتهاد. انتهى، وقال ابن الجوزي: قالوا: العالية امرأة مجهولة لا يقبل خبرها، قلنا: بل هي امرأة معروفة جلييلة القدر ذكرها ابن سعد في الطبقات فقال: العالية بنت أيفع بن شراحيل امرأة أبي إسحاق السبيعي سمعت من عائشة. انتهى»، نصب الزّاية: ٤ / ٢٤.

(٥) الترمذي، كتاب الحجّ (٧)، باب ما جاء في التمتع ١٢، رقم: ٨٢٤ / ٣، ١٨٤، قال الألباني: صحيح الإسناد، انظر: صحيح سنن الترمذي: ١ / ٢٤٧.

(٦) مالك، كتاب الصّلاة (٣)، باب ترك الوضوء ممّا مسّته النّار (٥)، رقم: ٥٦ / ١، ٢٧.

(٧) عبد الرزاق، المصنّف، رقم: ١٤٠٣٢ / ٧، ٥٠١، واللفظ له، والبيهقي، السنن الكبرى، رقم: ١٣٩٢٤ / ٧، ٢٠١، وأصله في مسلم، كتاب النّكاح (١٦)، باب نكاح المتعة وبيان أنّه أبيع ثمّ نُسخ... (٣)، رقم: ١٤٠٧ / ٢، ١٠٢٧، ولم يُسمّ ابن عبّاس - رضي الله عنهما -.

والوقائع التي حملت هذا المعنى فيها جرى بين الصحابة رضي الله عنهم؛ فضلاً عن التابعين والفقهاء من بعد؛ تجيء في مؤلف لو جمعت، وأحسب أن ما يرمي إليه البحث من التفريق بين ما خفي فيه الدليل، واحتمل تعدد وجهات الرأي والنظر؛ فلا يُنكر، وبين ما هو أقرب إلى معاندة الأدلة ومعاكسة قواعد الشريعة؛ فيُنكر؛ قد وضح واستبان.

والحق أن هذا التمييز تعتوره النسبية والاعتبارية؛ إذ لا يمكن أن يُحدَّ بما لا مُتقدَّم عنه ولا مُتأخَّر؛ لأنَّه لا معنى للظنِّ إلاَّ ازدحام الخيارات، واضطراب الاحتمالات في ذهن المجتهد؛ لكن ينبغي أن يُقال:

مع ذلك؛ فإنَّ مراتب الظنون متفاوتة؛ يقوى بعضها فيتحكم القواطع والمُتبيِّنات؛ حتَّى لا يكون بينها وبينها إلاَّ قدر الطُفافة، ويخفُّ بعضها فيُسامت الشكُّ، أو يصير أدنى إلى خطرات الوهم وبنات الخرافة، قال ابن السبكي - رحمه الله -: «قد يظهر الضعف أو القوَّة بأدنى تأمل، وقد يحتاج إلى تأمل وفكر»^(١)، وقال الإمام الشاطبي رحمه الله -: «مراتب الظنون في النَّفي والإثبات تختلف بالأشدِّ والأضعف؛ حتَّى تنتهي إمَّا إلى العلم، وإمَّا إلى الشكِّ»^(٢)، ويوضِّح الأستاذ عبد الرحمن حَبَنَكَة الميداني هذا المعنى أكثر فيقول: «ودون مرتبة اليقين؛ مرتبة الظنِّ الرَّاجح... وهو الذي يقارب اليقين؛ حتَّى لا يكاد يخطر على الفكر أن نقيضه ربَّما كان ممكناً... وتتنازل الدرجات حتَّى تنتهي بأدناها؛ وهي التي ليس بينها وبين الشكِّ درجة»^(٣)، ومن هذا الباب سمَّى الحنفية أقصى درجات الظنِّ علم طمأنينة^(٤)، وميزوه عن علم اليقين، وعن مطلق الظنِّ، قال صدر الشريعة رحمه الله -: «وهو علم تطمئنُّ به النَّفس وتظنُّه يقيناً»^(٥)، ومنه أيضاً اعتبر الفقهاء والأصوليون الظنَّ الضَّعيف البيِّنَ خطؤه؛ مطرَّحاً لا عبرة به، وقعدوا لذلك قاعدةً معروفة هي قولهم: «لا عبرة بالظنِّ البيِّنِ خطؤه»^(٦).

ولا شكَّ أن كثيراً من الخلافات يتيسر درك أوجه الضَّعف والمرجوحية فيها بعد عرضها على الأدلة ومناهج الاستنباط وقواعد الترجيح، ويسهل تمييزها عن الخلافات القويَّة والوجيهة، وفيما يأتي مثالات تزيد المراد وضوحاً وجلاءً.

(١) الأشباه والنظائر، لابن السبكي: ١١٣/١.

(٢) الموافقات: ١٥٦/٤.

(٣) ضوابط المعرفة وطرق الاستدلال، للميداني: ص ١٢٥.

(٤) انظر: أصول البردوي مع كشف الأسرار: ٣٦٢/٢، أصول السرخسي: ٢٨٤/١، وأطلقوا ذلك على ما يفيد الخبر المشهور، الذي هو دون المتواتر، وفوق الآحاد.

(٥) التوضيح بحاشية التلويح: ٤/٢.

(٦) انظر: أشباه السيوطي: ص ١٥٧، المنشور: ٣٥٣/٢.

المطلب الخامس: مناقشة بعض الخلافات الفقهية على ضوء ما تقرّر.

من المناسب ههنا أن أرجع إلى بعض الأمثلة التي سبق أن سُقَّتْهَا دَعْرَقَةٌ بِلَا عَنَتٍ^(١) في مبحث: (لا اجتهاد مع النص)، أعني تلك التي ذكرتها في جملة الخلافات غير المصادمة للنصوص القاطعة^(٢)، وَأَحَلَّتْ حينها على هذا الموضوع للتفريق بين الخلاف الضعيف والخلاف القوي؛ فهذا أوان الوفاء بالعرض الموعد.

ولتتكمال صورة التفريق بين القطعيات والظنيات، ثم بين مراتب الظنيات؛ أنتخب من هاتيك الأمثلة ذاتها ما يمكن اعتباره خلافاً ضعيفاً، وما يمكن عدّه خلافاً قوياً؛ مبيّناً وجه الاعتبار في كلٍّ؛ فإليك ذلك.

الفرع الأوّل: مثال على الخلاف البعيد^(٣).

القول بوجوب مسح اليدين في التيمّم إلى المرفقين.

قال الحنفية^(٤) والشافعية^(٥): يمسح إلى المرفقين وجوباً، وقال الحنابلة^(٦): إنّما يجب مسح الكفّين، وهو قول المالكية، وزادوا: استحباب المسح إلى المرفقين^(٧).

وإذا التزمنا أنّ الخلاف لا يتصب دليلاً، ثمّ تفحصنا أدلّة الباب بدقّة ونصّفة؛ فلن نعثر للقائلين بالوجوب على مستند إلاّ القياس وضعاف المنقولات^(٨).

فأمّا القياس: فكما قاله الإمام الطحاوي رحمه الله: «اختلف في الدّراعين هل يُيمّمان أم لا؟ فرأينا الوجه يُيمّم بالصّعيد كما يُغسل بالماء، ورأينا الرّأس والرّجلين لا يُيمّم منهما شيء؛ فكان ما سقط التيمّم عن بعضه سقط عن كلّه، وكان ما وجب فيه التيمّم كان كالوضوء سواء؛ لأنّه جُعل بدلاً منه؛ فلمّا ثبت أنّ بعض ما يُغسل من اليدين في حال وجود

(١) أعني: سُقَّتْهَا سَوْقاً جُمْلِيّاً.

(٢) راجع: ص ٨٧-٨٨.

(٣) أقصد: هو بعيدٌ من جهة الدليل، وإنكاره يعني أن يُبين ضعفه، لكن لا شكّ أنّ قائله معذورٌ حيث خفي عليه ضعف دليله؛ فظنّه صحيحاً.

(٤) انظر: المبسوط: ١/١٠٧، تبين الحقائق: ١/٣٨، فتح القدير: ١/١٢٦، بدائع الصّنائع: ١/٤٥-٤٦، حاشية ابن عابدين: ١/٢٣٠.

(٥) انظر: الأم: ١/٦٥، مغني المحتاج: ١/٢٦٤، نهاية المحتاج: ١/٣٠٠، حاشية البجريمي على الخطيب: ١/٢٩٠، حاشيتا قليوبي وعميرة: ١/١٠٤.

(٦) انظر: المغني: ١/٢٩١، شرح منتهى الإرادات: ١/٩٨، كشاف القناع: ١/١٧٤-١٧٥، مطالب أولي النهى: ١/٢١١.

(٧) انظر: التمهيد: ١٩/٢٨٢، حاشية الصّاوي: ١/١٩٨، حاشية الدّسوقي: ١/١٥٥، مواهب الجليل: ١/٣٥٦، منّح الجليل: ١/١٥١، الفواكه

الدّواني: ١/١٥٢، بداية المجتهد: ص ١٠٥.

(٨) سأنقل كلام الأئمة في تضعيفها بالتفصيل؛ حتّى تقوم البيّنة على الدّعوى، ويكون البحث عميقاً ودقيقاً.

الماء يُيَمَّم في حال عدم الماء؛ ثبت بذلك أن التيمم في اليدين إلى المرفقين قياساً ونظراً على ما بيننا من ذلك، وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد -رحمهم الله تعالى-^(١).

وأما النقل: فجماعه أحاديث ثلاثة؛ لا مُستزاد عنها:

١. حديث ابن عمر رضي الله عنهما: (التيمم ضربتان: ضربة للوجه، وضربة لليدين إلى المرفقين)^(١)، ويُروى أيضاً عن جابر رضي الله عنه^(٢)، وعن عائشة -رضي الله عنها-^(٣).

(١) شرح معاني الآثار: ١/١١٣، وانظر قول الإمام الشافعي رحمه الله: «ومعقول إذا كان التيمم بدلاً من الوضوء على الوجه واليدين؛ أن يؤتى بالتيمم على ما يؤتى بالوضوء عليه فيهما، وإن الله تعالى إذا ذكرهما فقد عفا في التيمم عما سواهما من أعضاء الوضوء والغسل، ولا يجوز أن يتيمم الرجل إلا أن يُيَمَّم وجهه وذراعيه إلى المرفقين، ويكون المرفقان فيما يُيَمَّم، فإن ترك شيئاً من هذا لم يُجِرَّ عليه التراب قلَّ أو كثر، كان عليه أن يُيَمَّمه، وإن صلى قبل أن يُيَمَّمه أعاد الصلاة...»، الأم: ١/٦٥.

(٢) الحاكم في المستدرک، وقال: «ولا أعلم أحداً أسنده عن عبيد الله غير علي بن زبيان وهو صدوق، وقد أوقفه يحيى بن سعيد وهشيم بن بشير وغيرهما، وقد أوقفه مالك بن أنس عن نافع في الموطأ بغير هذا اللفظ»، رقم: ٦٣٤، ١/٢٨٧، والدارقطني في السنن، وقال: «كذا رواه علي بن زبيان مرفوعاً، ووقفه يحيى بن القطان وهشيم وغيرهما، وهو الصواب»، رقم: ١٦، ١/١٨٠، والبيهقي في السنن الكبرى، وقال: «رواه علي بن زبيان عن عبيد الله بن عمر فرفعه، وهو خطأ، والصواب بهذا اللفظ عن ابن عمر موقوف»، رقم: ٩٤٢، ١/٢٠٧، وقول الحاكم: علي بن زبيان صدوق، لا يوافق عليه؛ بل قال الهيثمي: «علي بن زبيان ضعفه يحيى بن معين فقال: كذاب خبيث»، مجمع الزوائد: ١٤١٦، ١/٥٩١، وقال الزيلعي: «وقد ضعف بعضهم هذا الحديث بعلي بن زبيان، قال في (الإمام): قال ابن نمير: يخطئ في حديثه كله، وقال يحيى بن سعيد أو أبو داود: ليس بشيء، وقال النسائي وأبو حاتم: متروك، وقال أبو زرعة: واهي الحديث، وقال ابن حبان: يسقط الاحتجاج بأخباره»، نصب الرأية: ١/١٣٦، وقال ابن حجر: «علي بن زبيان ضعفه القطان وابن معين وغير واحد»، التلخيص الحبير: ١/١٥١، وما يرويه الحاكم عن سليمان بن أرقم عن الزهري عن سالم عن أبيه، رقم: ٦٣٥، أيضاً لا يصح، قال ابن الجوزي: «سليمان ليس بشيء بإجماعهم»، التحقيق في أحاديث الخلاف: ١/٢٣٧، وما يرويه الحاكم أيضاً عن سليمان بن أبي داود الحراني عن سالم ونافع عن ابن عمر، رقم: ٦٣٦، أيضاً لا يصح لضعف سليمان بن أبي داود، قال ابن الجوزي: «وسليمان ضعيف، وقال أبو حاتم الرازي: ضعيف جداً، وقال ابن حبان: روى عن الأئمة ما يخالف حديث الثقات حتى خرج عن حد الاحتجاج به»، التحقيق في أحاديث الخلاف: ١/٢٣٧.

(٣) الحاكم في المستدرک، وقال: «إسناده صحيح»، رقم: ٦٣٧، ١/٢٨٨، والدارقطني وقال: «رجاله كلهم ثقات، والصواب موقوف»، رقم: ٢٢، ١/١٨٢، وما قاله الحاكم من أنه صحيح الإسناد، لا يوافق عليه، قال ابن الجوزي: «وأما حديث جابر فقد نُكِّم في عثمان بن محمد»، التحقيق في أحاديث الخلاف: ١/٢٣٧، وابن دقيق وإن اعترض على تضعيف عثمان بن محمد، لكنه اعتبر روايته هذه شاذة، قال ابن حجر: «قال ابن دقيق العيد: لم يتكلم فيه أحد، نعم روايته شاذة، لأن أبا نعيم رواه عن عزة موقوفة»، التلخيص الحبير: ١/١٥٢.

(٤) قال ابن حجر: «تفرّد به -أي بحديث عائشة- الحريش بن الخريت، عن ابن أبي مليكة عنها، قال أبو حاتم: حديث منكر، والحريش شيخ لا يُحتجّ بحديثه»، التلخيص الحبير: ١/١٥٣، وقال الزيلعي: «وأما حديث عائشة فرواه البزار في مسنده... قال البزار: لا نعلمه يروى عن عائشة إلا من هذا الوجه، والحريش رجل من أهل البصرة أخو الزبير بن الخريت. اهـ، ورواه ابن عدي في الكامل وأسند عن البخاري أنه قال: حريش بن الخريت فيه نظر، قال: وأنا لا أعرف حاله، فإني لم أعتبر حديثه. اهـ»، نصب الرأية: ١/١٣٦، وقال ابن حجر: «قال البخاري: فيه نظر -أي في الحريش-، وقال أبو زرعة: واهي الحديث، وقال أبو حاتم: لا يحتجّ بحديثه، وقال الدارقطني: يعتبر به، وقال ابن عدي: لا أعرف له كثير حديث فأعتبر حديثه حتى أعرف صدقه من كذبه... وقال الساجي: فيه ضعف، وقال يحيى: ليس به بأس، وقال البخاري في تاريخه: أرجو أن يكون صالحاً»، تهذيب التهذيب: ٢/٢١١.

٢. حديث الأسلع رضي الله عنه قال: (كنت أخدم النبي صلى الله عليه وسلم؛ فأتاه جبريل بآية التيمم؛ فأراني رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف المسح للتيمم؛ فضربت بيدي الأرض ضربة واحدة؛ فمسحت بهما وجهي، ثم ضربت بهما الأرض فمسحت بهما يدي إلى المرفقين^(١)).

٣. حديث أبي جهيم رضي الله عنه قال: أقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم من نحو بئر جمل؛ فلقى رجل فسلم عليه؛ فلم يردّ عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم السلام؛ حتى أقبل على الجدار؛ فمسح بوجهه وذراعيه، ثم ردّ عليه السلام^(٢)، ومثله حديث نافع رضي الله عنه قال: (انطلقت مع ابن عمر في حاجته إلى ابن عباس؛ فلما أن قضى حاجته كان من حديثه يومئذ قال: بيننا النبي صلى الله عليه وسلم في سكة من سكك المدينة؛ وقد خرج النبي صلى الله عليه وسلم من غائط أو بول؛ فسلم عليه رجل؛ فلم يردّ عليه، ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم ضرب بكفيه فمسح بوجهه مسحة، ثم ضرب بكفيه الثانية فمسح ذراعيه إلى المرفقين...)^(٣).

والتقييد الذي في هذه الأحاديث بمختلف طرقها ورواياتها بكون المسح إلى المرفقين؛ لا يصحّ منه شيء مرفوع؛ حتى ما حكم الحاكم بصحّته في المستدرک، وغاية ما يصحّ ما رواه الإمام مالك رحمه الله - في الموطأ موقوفاً على ابن

(١) البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الطهارة (١)، باب كيف التيمم؟ (٢٢٥)، رقم: ٩٤٤، ٢٠٨/١، واللفظ له، والدارقطني، كتاب الطهارة (١)، باب التيمم (٥٩)، رقم: ١٤، ١٧٩/١، قال ابن الجوزي: «وأما حديث الأسلع ففي إسناده الزبيد بن بدر، قال أبو حاتم الرازي: لا يشتغل به، وقال النسائي والدارقطني: متروك الحديث»، التحقيق في أحاديث الخلاف: ٢٣٧/١، قال الزبيدي: «وقال النسائي والدارقطني: متروك، وقول البيهقي: إنه لم يتفرد به؛ لا يكفي في الاحتجاج حتى يُنظر مرتبته، ومرتبة مشاركته؛ فليس كل من يوافق مع غيره في الرواية يكون موجِباً للقوة والاحتجاج»، نصب الرّاية: ١٣٦/١، وانظر: التلخيص الحبير: ١٥٣/١، مجمع الزوائد: ٥٩٠/١.

(٢) الدارقطني، كتاب الطهارة (١)، باب التيمم (٥٩)، رقم: ٦، ١٧٧/١، قال ابن الجوزي: «أما حديث أبي جهيم، فإنّ أبا عصمة وخارجه متكلّم فيها، وقد روي من حديث كاتب الليث، وهو مطعون فيه، وإنّما حديثه الذي في الصّحاحين... (فمسح بوجهه ويديه، ثم ردّ عليه)»، التحقيق في أحاديث الخلاف: ٢٣٦/١.

(٣) أبو داود في السنن، وقال: «سمعت أحمد بن حنبل يقول: روى محمد بن ثابت حديثاً منكرًا في التيمم»، كتاب الطهارة (١)، باب التيمم في الحضر (١٢٤)، رقم: ٣٣٠، ١٤٢/١، وقال الزبيدي: «قال الشيخ تقي الدّين في (الإمام): وردت هذه الرواية بالكلام في محمد بن ثابت، فعن يحيى بن معين: ليس بشيء، وقال أبو حاتم: ليس بالمتين، وقال البخاري: خولف في حديثه عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً في التيمم... وقال النسائي: محمد بن ثابت يروي عن نافع؛ ليس بالقوي، وقال ابن عدي: عامّة حديثه لا يُتابع عليه، قال: وذكر البيهقي في تقوية هذه الرواية أشياء ذكرها، ونحن نذكر ما يمكن أن يقوله مخالفوه، مع الاستعاذة بالله من تقوية الباطل أو تضعيف حقّ، قال البيهقي: وقد أنكر بعض الحفاظ رفع هذا الحديث على محمد بن ثابت العبدي، فقد رواه جماعة عن نافع من فعل ابن عمر، والذي رواه غيره عن نافع من فعل ابن عمر إنّما هو التيمم فقط، فأما هذه القصة فهي عن النبي صلى الله عليه وسلم مشهورة برواية أبي الجهم الحرب بن الصّمة وغيره، قال الشيخ: وينبغي أن يُتأمل فيما أنكره هذا الحافظ، هل هو أصل القصة أو روايتها من حديث ابن عمر، أو رفع محمد بن ثابت للمسح إلى المرفقين؟ وفي كلام البيهقي إشارة إلى أنّ المنكر إنّما هو رفع مسح اليدين إلى المرفقين لا أصل القصة ولا روايتها من حديث ابن عمر، لأنّه قال: والذي رواه غيره عن نافع من فعل ابن عمر إنّما هو التيمم فقط، وكيف يمكن أن يتأتى رواية هذه القصة على هذا الوجه موقوفة على ابن عمر، فيتعيّن أن يكون المنكر عند من أنكر هو رفع المسح إلى المرفقين، وأنّ التعليل برواية غيره موقوفة؛ فإنّه إذا كان المشهور أصل القصة من رواية أبي الجهم، وليس فيها ذكر المرفقين، فليس ينعف ذلك في تقوية رواية محمد بن ثابت؛ بل قد عدّه خصومه سبباً للتضعيف، وأنّ الذي في (الصّحاح) في قصة أبي جهيم: (ويديه)، وليس فيه: (وذراعيه)، والله أعلم»، نصب الرّاية: ١٣٦/١.

عمر رضي الله عنه ^(١)، وقد بين ذلك في التخريج غاية البيان، وأهم من ذلك أن هذه الرويات معارضة بالمنطوق الصحيح في جواز الاكتفاء بمسح الكفين؛ كما يرويه البخاري عن عمّار بن ياسر رضي الله عنه أنه قال لعمر رضي الله عنه: تَمَعَّكَتْ [أي: في التراب]؛ فأُتيت النبي صلى الله عليه وسلم؛ فقال: (يكفيك الوجه والكفين) ^(٢)، وهذا الحديث تنقطع به كل حجة يُتوسَّل بها إلى إيجاب المسح إلى المرفقين؛ فهو نص حاسم في الباب، وقياس من قاس التيمم على الوضوء؛ كان يسلم لولا ورود هذا النص، أما وقد صادمه صداماً واضحاً؛ فهو فاسد الاعتبار كما قال ابن حجر رحمه الله:- «وأما ما استدلَّ به من اشتراط بلوغ المسح إلى المرفقين؛ من أن ذلك مشترط في الوضوء؛ فجوابه: أنه قياس في مقابلة النص؛ فهو فاسد الاعتبار» ^(٣)، وقد نقل بعض الشافعية أن الإمام الشافعي رحمه الله- علق القول بإجزاء الاقتصار على الكفين على صحة حديث عمّار هذا، وقد صحَّ، وعليه اعتمد بعضهم كالنوّوي رحمه الله- في ترجيح مذهب الكفين، قال الإمام النّوّوي رحمه الله:- «وهذا القول وإن كان قديماً مرجوحاً عند الأصحاب؛ فهو القوي في الدليل، وهو الأقرب إلى ظاهر السنة الصحيحة» ^(٤)، وقال الحصني رحمه الله:- «وفي قول قديم يمسخ الكفين فقط، واحتج له بقول النبي صلى الله عليه وسلم لعمّار: (إنما يكفيك أن تقول بيديك هكذا: ثم ضرب بيديه الأرض ضربة واحدة: ثم مسح الشمال على اليمين، وظاهر كفيه ووجهه)، وهو حديث صحيح رواه الشيخان، وقد علق الشافعي في القديم الاقتصار على الكفين على صحة حديث عمّار، وقد صحَّ؛ فهو مذهب الإمام أحمد ومالك واختاره النّوّوي ... وقال ابن الرّفعة بعد كلام ذكره الإمام: يتعين ترجيح القديم والله أعلم» ^(٥)، واعتبر الإمام ابن رشد رحمه الله- الاقتصار على مسح الكفين مذهباً بيناً، وآته لا معنى للاحتجاج بالقياس في هذا الموضوع، ولا بالأحاديث التي لم تثبت؛ فقال: «إنّ الصّواب هو أن يُعتقد أنّ الفرض إنّما هو الكفّان فقط ... فأما أن يُغلب القياس ههنا على الأثر؛ فلا معنى له، ولا أن تُرَجَّح به أيضاً أحاديث لم تثبت بعد؛ فالقول في هذه المسألة بيّن من الكتاب والسنة؛ فتأمل» ^(٦).

ولك أن تقول: غاية ما تفيده أحاديث المسح إلى المرفقين إذا افترضنا -جدلاً- حُسنها أو صحّتها؛ وكذا ما صحَّ موقوفاً على ابن عمر -رضي الله عنهما-؛ هو الاستحباب وليس الوجوب؛ جمعاً بينها وبين حديث عمّار رضي الله عنه؛ وهذا وجه ما ذهب إليه سادتنا المالكية، ولا أحسبك بهذا إلا وافقت على ضعف مأخذ القائلين بالوجوب، والله أعلم.

(١) مالك، كتاب الطهارة (٢)، باب العمل في التيمم (٢٤)، رقم: ١٢١، ٥٦/١.

(٢) البخاري، كتاب التيمم (٧)، باب التيمم للوجه والكفين (٤)، رقم: ٣٣٤، ١٣٠/١.

(٣) فتح الباري: ٤٤٦/١.

(٤) المجموع شرح المهذب: ٢٤٣/٢.

(٥) كفاية الأخيار، للحصني: ص ٩٣-٩٤.

(٦) بداية المجتهد: ص ١٠٥.

الفرع الثاني: مثال على الخلاف القريب.

عدم اشتراط الولاية في مباشرة عقد النكاح.

أذكر أنّ المراد من مطارحة هذه المسألة هو ضربُ المثال على مذهب يكون للمخالف فيه وجه؛ بحيث ترى له في الأدلة معتصماً، وفي رحاب النظر مجالاً ومزدهجاً، ولو كان الراجح خلافه، ويدلّك على اشتباك مآخذ الاستدلال في هذه المسألة قول الإمام ابن رشد سرحه الله - شارحاً سبب الخلاف فيها: «وسبب اختلافهم أنّه لم تأت آية ولا سنة هي ظاهرة في اشتراط الولاية في النكاح؛ فضلاً عن أن يكون في ذلك نص؛ بل الآيات والسُّنن التي جرت العادة بالاحتجاج بها عند من يشترطها هي كلّها محتملة، وكذلك الآيات والسُّنن التي يحتجّ بها من يشترط إسقاطها هي أيضاً محتملة في ذلك، والأحاديث مع كونها محتملة في ألفاظها؛ مختلف في صحتها؛ إلاّ حديث ابن عباس^(١)، وإن كان المسقط لها ليس عليه دليل؛ لأنّ الأصل براءة الذمّة»^(٢).

وأنت إذا نظرت إلى أدلة الجمهور^(٣) من الكتاب؛ صدقت الإمام ابن رشد سرحه الله - فيما قال؛ فحاصل ما عندهم آيات ظاهرة^(٤) في إسناد الإنكاح إلى الأولياء لا إلى النساء، كقوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾^(٥)، وقوله: ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَنْ أَجْلِهِنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٦).

(١) يقصد قوله ﷺ: (الأيّم أحقّ بنفسها من وليّها، والبكر تُستأذن في نفسها وإذنها صماتها)، مسلم، كتاب النكاح (١٦)، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت (٩)، رقم: ١٤٢١، ١٠٣٧/٢، ومالك، الموطأ، كتاب النكاح (٢٨)، باب استئذان البكر والأيّم في أنفسهما (٢)، رقم: ١٠٩٢، ٥٢٤/٢.

(٢) بداية المجتهد: ص ٦٧٥.

(٣) ومما يدلّك أيضاً على أنّه خلاف قويّ المدرك؛ أنّ بعض القائلين ابتداءً ببطلان النكاح بلا وليّ؛ صحّحوه بعد الدخول مراعاةً لرأي الخنفيه، ولا يُراعى من الخلاف إلاّ ما كان قويّ المدرك كما يتقرّر - بحول الله - في مبحث مراعاة الخلاف، انظر: ص ٢٨١، قال ابن عبد البرّ سرحه الله - نقلاً عن إسماعيل بن إسحاق - سرحه الله: «فإن نكحت المرأة بغير وليّ ففسخ النكاح؛ فإن دخل وفات الأمر بالدخول وطول الزّمن والولادة لم يفسخ؛ لأنّه لا يفسخ من الأحكام إلاّ الحرام اليقيني، أو يكون خطأ لا شك فيه؛ فأما ما يجتهد فيه بالرأي، وفيه الاختلاف فلا يفسخ»، الاستذكار: ٣٩٥/٥، ولم يشترطوا في قول آخر طول الزّمن والولادة، واعتبروا الدخول وحده كفيلاً بعدم الفسخ، المرجع السابق، كما يدلّك على قوّة مأخذه؛ أنّ من وقع فيه ذرئ عنه الحدّ لشبهة الخلاف، والخلاف لا ينتصب شبهة إلاّ إذا قوي مدركه، قال الإمام العزّ سرحه الله: «إنّما الشبهة الدائرة للحدّ ففي مأخذ الخلاف وأدلّته المتقاربة؛ كاختلاف في النكاح بلا وليّ ولا شهود... فإنّ الأدلة فيه متقاربة؛ لا يبعد كلّ واحد من المجتهدين إصابة خصمه عند الله عزّ وجلّ»، قواعد الأحكام: ١١٠/٢.

(٤) أركز على مناقشة أدلة الجمهور، لأنّ المشترط للولاية هو الذي عليه سؤق الدليل، أمّا المسقط لها فلا عليه إلاّ أن يستصحب أصل البراءة، كما سبق في كلام ابن رشد سرحه الله -.

(٥) المراد الظهور الاصطلاحي، بمعنى: ما دلّ على معناه دلالة ظنية راجحة في نظر المستدلّ، مع احتمال معناه آخر مرجوحاً في نظره، انظر: المناهج الأصولية: ص ١٤٣، تفسير النصوص: ٢١٥/١.

(٦) سورة النور: ٣٢.

(٧) سورة البقرة: ٢٣٢.

وقوله: ﴿فَأَنْكِحُوهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾^(١)، وقوله: ﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا﴾^(٢)... إلخ، ولا تخلو استدلالات الجمهور بهذه الآيات من خُرُوم يوردها عليهم السادة الحنفية^(٣)؛ كما إتهم -أعني: الحنفية- يستدلون على إسناد الإنكاح للنساء دون الأولياء بمثل ما استدلل به الجمهور من الظواهر، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾^(٤)، وقوله: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا يُنَاجِحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٥)، وقوله: ﴿وَأَمْرًا مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ...﴾^(٦)... وغير ذلك.

وأما استدلال الجمهور من السنة؛ فلم يُسلم بها الحنفية من جهة الثبوت؛ فضلاً عن جهة الدلالة، ولتستبين المعنى الذي أتأمم؛ أفق معك هنيهة على مناقشة أقوى ما عند الجمهور وأصرحه في استدلالهم على اشتراط الولاية، أعني: قول النبي ﷺ: (أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها؛ فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل...)^(٧).

فهذا حديث يطعن فيه الحنفية من جهة أن مداره على الإمام الزهري، وقد سأله عنه ابن جريج فقال: (لا أعرفه)، روى ذلك الإمام الطحاوي رحمه الله - بسنده فقال: «ذكر ابن جريج أنه سأل عنه ابن شهاب فلم يعرفه؛ حدثنا بذلك ابن أبي عمران؛ قال: أخبرنا يحيى بن معين عن ابن علي عن ابن جريج بذلك»^(٨)، وإنكار الراوي لمرويّه مثلثة يضعف بها الحديث^(٩)، قال الإمام الطحاوي رحمه الله: «وهم يسقطون الحديث بأقل من هذا»^(١٠)، وقال الإمام الترمذي رحمه الله: «وقد تكلم بعض أصحاب الحديث في حديث الزهري عن عروة عن عائشة عن النبي ﷺ، قال ابن جريج: ثم لقيت الزهري فسألته فأنكره؛ فضعفوا هذا الحديث من أجل هذا»^(١١)، فإن قال الجمهور -على لسان ابن عبد البر مثلاً-: «لو نسيه الزهري لم يضره ذلك شيء؛ لأن النسيان لا يعصم منه إنسان... ومن حفظ فهو حجة على من نسي؛ فإذا روى الخبر

(١) سورة النساء: ٢٥.

(٢) سورة البقرة: ٢٢١.

(٣) انظر: المبسوط: ١٠/٥ وما بعدها، فتح القدير: ٢٥٦/٣ وما بعدها، بدائع الصنائع: ٢٤٧/٢ وما بعدها، حاشية ابن عابدين: ٥٤/٣ وما بعدها.

(٤) سورة البقرة: ٢٣٠.

(٥) سورة البقرة: ٢٣٤.

(٦) سورة الأحزاب: ٥٠.

(٧) الترمذي، كتاب النكاح (٩)، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي (١٤)، رقم: ١١٠٢، ٤٠٧/٣، قال الترمذي: (هذا حديث حسن)، نفس المرجع.

(٨) شرح معاني الآثار: ٧/٣-٨.

(٩) انظر: الفصول في الأصول: ١٨٣/٣، أصول السرخسي: ٣/٢، أصول البزدوي مع كشف الأسرار: ٦٠/٣.

(١٠) شرح معاني الآثار: ٧/٣-٨.

(١١) سنن الترمذي: رقم: ١١٠٢، ٤٠٧/٣.

ثقة عن ثقة؛ فلا يضره نسيان من نسيه»^(١)؛ أجاب الحنفية - على لسان الجصاص - : «ويحتمل أن يكون الراوي نسي؛ فظن أنه سمعه منه، وهو إنما سمعه من غيره؛ فالنسيان جائزٌ عليها جميعاً؛ فلم جعلت المروي عنه أولى بالنسيان من الراوي؟»^(٢)، وقال العيني رحمه الله: «قال الترمذي: هذا حديث حسن، قلت: من أين له الحسن وقد أنكره الزهري؛ فإن قلت: إنكاره لا يعين التكذيب؛ بل يحتمل أنه رواه فنسيه؛ إذ كل محدث لا يحفظ ما رواه؛ قلت: إذا احتمل التكذيب والنسيان فلا يبقى حجة»^(٣)، وقالوا: ثم هو معارض بحديث مقطوع بصحته، وهو قوله ﷺ: (الأيّم أحقّ بنفسها من وليها)^(٤)، قال ابن الهمام رحمه الله: «إمّا أن يجري بين هذا الحديث وما رَوَوْا - يقصد: حديث .. فنكاحها باطل)، وحديث (لا نكاح إلا بولي)^(٥) - حكم المعارضة والترجيح، أو طريقة الجمع؛ فعلى الأول يترجح هذا - يقصد حديث (الأيّم أحقّ بنفسها) - بقوة السند وعدم الاختلاف في صحته؛ بخلاف الحديثين فإنهما: إمّا ضعيفان ... وإمّا حسنان ... وعلى كلا التقديرين فالتقدمة للصحيح»^(٦)، ثم ذكر طريق الجمع، وهو حمل البطلان على نفي الكمال والسنة، والولي على من يتوقف على إذنه؛ لينفي نكاح الكافر المسلمة والمعتوهة والأمة، وقالوا أيضاً: وعلى فرض صحته؛ فغاية ما فيه اشتراط الإذن من الولي، وليس فيه أنها لا تلي العقد بنفسها^(٧)، كما اعتبروا الحديث معارضاً بفعل عائشة - وهي راوية الحديث - لمرويها؛ عندما (زوّجت حفصة بنت عبد الرحمن المنذر بن الزبير، وعبد الرحمن غائب بالشّام)^(٨)، قال الكاساني رحمه الله: «وإذا كان مذهبها في هذا الباب هذا؛ فكيف تروي حديثاً لا تعمل به؟»^(٩)، والعبرة عندهم بما رأى الراوي لا بما روى^(١٠)، ثم إن عبد الرحمن ﷺ أنفذ العقد وأمضاه بعد رجوعه من الشّام، وهذا دليل صحته؛ إذ لو كان باطلاً من أساسه لم يجز إمضاؤه؛ فغاية الأمر أن يكون صحيحاً موقوفاً على إذنه، وتوقف النفاذ لا يُنافي الصحة^(١١).

(١) التمهيد: ١٩ / ٨٦.

(٢) الفصول في الأصول: ٣ / ١٨٥ (بتصرف يسير).

(٣) عمدة القاري: ٢٠ / ١٢٨.

(٤) سبق تخريجه: ص ٢١٥، هامش (١).

(٥) الترمذي، كتاب النكاح (٩)، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي (١٤)، رقم: ١١٠١، ٣ / ٤٠٧، قال أبو عيسى: (فيه اختلاف)، نفس المرجع.

(٦) فتح القدير: ٣ / ٢٥٩ - ٢٦٠، وانظر: حاشية ابن عابدين: ٣ / ٥٦.

(٧) انظر: بداية المجتهد: ص ٦٧٥.

(٨) الموطأ، كتاب النكاح (٢٨)، باب ما لا يبين من التملك (٥)، رقم: ١١٦٠، ٢ / ٥٥٥.

(٩) بدائع الصنائع: ٢ / ٢٤٩.

(١٠) انظر: الفصول في الأصول: ٣ / ٢٠٣، أصول السرخسي: ٢ / ٣، أصول البزدوي مع كشف الأسرار: ٣ / ٦٠.

(١١) انظر: بحوث مقارنة، للدربيني: ٢ / ٥٥٦.

ولن أتمكّن من سرد جميع مناقشات الحنفية لهذا الدليل، ولا لغيره من الأدلة، وهي أضعف من حديث الزهري عن عائشة - رضي الله عنها - إمّا من جهة السند أو من جهة الدلالة؛ كما لن أتمكّن من توفية الجمهور حقهم من الردّ على أدلة الحنفية، وعلى ما ناقشوههم فيه^(١)؛ لكنّ البحث يريد أن يقول:

المسألة من جهة الصّناعة الفقهية تقبل الأخذ والردّ كما رأيت، وتعتورها مرجّحات من خارج الأدلة الثّقليّة، والحقّ - والله أعلم - أنّ كلّ طرف قد أخذ بمسكّة من الصّواب الذي لا يُستنزَل عنه؛ فأما الحقّ الذي في جانب الجمهور؛ فهو أنّ النّصوص بمجموعها، وباستقراء مقاصدها في باب النّكاح؛ لا تُسعف المرأة بالاستئثار بتزويج نفسها من غير إذن وليّها ولا رضاه، وهذا الحمى لا يجوز أن يُطرق، والحذار الحذار من أن يُستهان به فيُخرق، وقد جعله العلامة ابن عاشور - رحمه الله - أوّل أمانة يُفرّق بها بين نكاح الإسلام وأنكحة الجاهلية، وهو آيلٌ إلى حفظ مقصود الشريعة من شرعة النّكاح، قال - رحمه الله -: «وقد استقرت ما يُستخلص منه مقصدُ الشريعة في أحكام النّكاح الأساسية والتفريعية؛ فوجدته يرجع إلى أصلين: الأصل الأوّل: اتّضح مخالفة صورة عقد [النّكاح] لبقية صور ما يتفق في اقتران الرّجل بالمرأة ... وقد راعت الشريعة فيه - أي: في هذا الأصل - تلك الصّور المشروحة في حديث عائشة - رضي الله عنها - التي قوامها التفرقة بينه وبين غيره من المقارنة المذمومة المعرّضة للشكّ في النسب، وقوام ذلك أمورٌ ثلاثة: أحدها: أن يتولّى عقد المرأة وليّها خاصّاً إن كان أو عامّاً؛ ليظهر أنّ المرأة لم تتولّى الرّكون إلى الرّجل وحدها دون علم ذويها؛ لأنّ ذلك أوّل الفروق بين النّكاح والزّنا والمخادنة والبغاء والاستبضاع؛ فإنّها لا يرضى بها الأولياء في عرف النّاس الغالب عليهم، ولأنّ تولّى عقد مولاته يبيّئه إلى أن يكون عوناً على حراسة حالها وحصانتها، وأن تكون عشيرته وأنصاره وغاشيته وجيرته عوناً له في الذّب عن ذلك»^(٢)، وأمّا الحقّ الذي دندن حوله الحنفية؛ فهو أنّ النّصوص بمنطوقها فضلاً عن مقصودها؛ لا تُسعف الوليّ بالتفرد بقرار تزويج مولاته البالغة الرّاشدة من غير إذنها ولا رضاها، وليس كما يُقال: إنّه لا يُشترط استئذانها؛ فكيف باسترضائها؟! قال ابن القيم - رحمه الله -: «إنّ البكر البالغة العاقلة الرّشيّدة لا يتصرّف أبوها في أقلّ شيء من مالها إلاّ برضاها، ولا يجبرها على إخراج اليسير منه بدون رضاها؛ فكيف يجوز أن يُرقّها ويخرج بُضعها منها بغير رضاها إلى من يريده هو، وهي من أكره النّاس فيه، [وهو] أبغض شيء إليها؟ ... ومعلومٌ أنّ إخراج مالها كلّها بغير رضاها؛ أسهل عليها من تزويجها بمن لا تختاره بغير رضاها ... وأمّا موافقته لمصالح الأُمّة؛ فلا يخفى مصلحة البنت في تزويجها بمن تختاره وترضاها، وحصول مقاصد النّكاح لها به، وحصول ضدّ ذلك بمن تبغضه وتنفّر عنه، فلو لم تأت السنّة الصّريحة بهذا القول؛ لكان القياس الصّحيح وقواعد الشريعة لا تقتضي غيره»^(٣).

(١) انظر مناقشة المسألة بتفصيل في: بحوث مقارنة: ٥٣١ / ٢ - ٥٦٧.

(٢) مقاصد ابن عاشور: ص ٤٣٥.

(٣) زاد المعاد: ٥ / ٨٧.

فإذا حصرنا جوهر الخلاف في الإذن والرّضا؛ أمكننا أن نجتمع الرّأيين على اشتراط رضا الطّرفين، أعني: الوليّ والمرأة؛ بحيث لا يستأثر أحدهما دون الآخر بالقرار^(١)؛ لأنّ أبعاد مشروع الزّواج أكبر من أن تجمع مجرد شخصين؛ فينبغي لكلّ العائلة مرؤوسة بالوليّ أن تشارك في اتّخاذها، وعندئذ تغدو قضية مباشرة العقد أمراً شكلياً؛ لكن يحسن أن تُصان المرأة عن مجلسه؛ لأنّ طبيعة الأنوثة، وخصلة الحياء فيها تنافيان ذلك.

وهكذا نتيقن أنّ خلاف الحنفية هذا؛ ليس ممّا يُشنع ويُنكر بإطلاق؛ بل فيه من الوجاهة ما ينبغي اعتباره، والجمع بينه وبين مذهب الجمهور، والله أعلم.



(١) قال الأستاذ الدّريني - حفظه الله -: «وهو رأي الإمام محمّد من الحنفية»، بحوث مقارنة: ٢ / ٥٥٧.

المبحث الثاني

الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد

ملهيد

من حسن ما تقرّر في الشريعة من طرائق التعامل مع الخلاف الفقهي الذي لم يتسنّ رفعه؛ المنع من نقض اجتهادات المجتهدين بعضها ببعض؛ في كلّ ما كان مظهرًا، ولم يُصادم نصًّا، أو إجماعًا، أو قياسًا جليًّا، أو قاعدةً كليّة، وهذا أصلٌ بديع؛ قصدت به الشريعة المحافظة على استقرار الأحكام الشرعية، ورعي مصالح المستفتين المُنبئية على اجتهادات فقهية معتبرة؛ من أن تُخرم باجتهادات لاحقة؛ لا تربو في قيمتها العلمية على تلك السابقة؛ بل تُساويها من حيث احتمالية الصواب والخطأ في الجملة، ومن شأن هذه القاعدة أن تُعزز ثقة العامة في فتاوى الأئمة والمجتهدين، وتصونها من أن تصدع الصدع الذي لا يُرأب؛ لو فُتح باب نقض الأحكام وإبطال الاجتهادات بعضها ببعض، هذا ما نحاول استقصائه والتدليل عليه في هذا المبحث بحول الله؛ فأليك بيانه.

المطلب الأوّل: إطلاقات القاعدة ومظاهرها.

يُعدّ الإمام الكرخي -رحمه الله- أوّل من عرّف عنه تدوينه لقاعدة بهذا المعنى؛ فقد جاء في (أصوله) قوله: «الأصل أنّه إذا مضى بالاجتهاد لا يُفسخ باجتهاد مثله، ويُفسخ بالنص»^(١)، وذكرها شمس الأئمة السرخسي -رحمه الله- في (مبسوطه) فقال: «ما أمضى بالاجتهاد لا يُنقض باجتهاد مثله»^(٢)، والبزدوي -رحمه الله- فقال: «الأصل أنّه إذا مضى بالاجتهاد؛ لا يُفسخ باجتهاد مثله، ويُفسخ بالنص»^(٣)، وتناولها الإمام الغزالي -رحمه الله- في كتابه المستصفى في مسألة نقض الاجتهاد، وقال: «حكم الحاكم لا يُنقض، ولكن بشرط أن لا يخالف نصًّا ولا دليلاً قاطعاً»^(٤)، ونصّ عليها الكاساني -رحمه الله- في البدائع وقال: «ما أمضى بالاجتهاد لا يُنقض باجتهاد مثله»^(٥)، والرّازي -رحمه الله- في المحصول وقال: «واعلم أنّ قضاء القاضي لا ينتقض؛ بشرط أن لا يخالف دليلاً قاطعاً؛ فإن خالفه نقضناه»، وبحثها ابن قدامة^(٦)

(١) أصول الكرخي مع تأسيس النّظر: ص ١٧١.

(٢) المبسوط: ٦/١٤٤.

(٣) أصول البزدوي: ص ٣٧٤.

(٤) المستصفى: ص ٣٦٧، (بتصرّف يسير).

(٥) بدائع الصّنائع: ١/١٢١.

(٦) انظر: روضة الناظر: ص ٣٨٠-٣٨١، المغني: ١١/٤٠٤.

والآمدي^(١) وابن الحاجب^(٢) والنووي^(٣) والقرافي^(٤) والبيضاوي وابن السبكي^(٥) والزركشي^(٦) وابن فرحون^(٧) والسيوطي^(٨) وابن نجيم^(٩) وابن النجار^(١٠)، وغيرهم من الفقهاء والأصوليين^(١١).

وهي قاعدة فقهية أساساً، وأكثر من يستشهد بها في معرض الاستدلال على ثبات الأفضية والأحكام التي مضى بها العمل هم الفقهاء؛ غير أن لها في الأصول نسباً؛ من أجل أنها تسهم في تأصيل موضوع الاجتهاد، وهو من أعرق مباحث الأصوليين كما لا يخفى.

المطلب الثاني: ضبط المصطلحات.

الفرع الأول: تعريف النقض لغة واصطلاحاً.

أولاً: النقض لغة.

مصدرٌ من نَقَضَ يَنْقُضُ، وهو إفسادٌ ما تمَّ إبرامه من عَقْدٍ وَحَبْلٍ وَبِنَاءٍ، يُقَالُ: نَقَضَ الْبِنَاءَ؛ أي: هدمه، ونقض اليمين؛ أي: أبطله، ونقض الغزل؛ أي: حلَّ طاقاته وعُقده^(١)، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَا﴾^(٢)، وقوله: ﴿وَلَا نَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾^(٣).

(١) انظر: إحكام الآمدي: ٢٠٩/٤.

(٢) انظر: مختصر ابن الحاجب: ٣٠٠/٢.

(٣) انظر: المجموع شرح المهذب: / .

(٤) الفروق: ١٠٣/٢، وانظر كتابه: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام: ص ٤٦ وما بعدها.

(٥) الإبهاج: ٢٦٥/٣.

(٦) المنتور: ٩٣/١.

(٧) انظر: تبصرة الحكّام في أصول الأفضية والأحكام، لابن فرحون: ٧٨/١.

(٨) أشباه السيوطي: ص ١٠١.

(٩) أشباه ابن نجيم مع غمز العيون: ٣٢٥/١.

(١٠) انظر: شرح الكوكب المنير: ص ٦١٢.

(١١) انظر: دُرر الحكّام في شرح مجلّة الأحكام: المادّة ١٦، ٣٤/١.

(١٢) انظر: لسان العرب: ٢٤٢/٧.

(١٣) سورة النَّحْل: ٩٢.

(١٤) سورة النَّحْل: ٩١.

ثانياً: النقص اصطلاحاً.

يتفق الباحث بمصطلح (النقص) عند الأصوليين في مبحث قواعد العلة من باب القياس؛ باعتبار (النقص) أحد هذه القوادح كما هو معلوم، ومدلوله في ذلك السياق مختلف عما يُراد بحثه في هذا المحتكم؛ فهم إنَّها يقصدون به: «تخلف الحكم في بعض الصور مع وجود ما ادَّعاه المُعلَّل علة»^(١)، وهو يقدر في كون الوصف المعلَّل به علة؛ كما لو قال المستدل لمن لا يرى تبييت النية من الليل في الصيام: تعرَّى أول صومه عن النية فلا يصح؛ فيجعل علة الفساد لمن لم يبيت النية هي: تعرَّى أول صومه عن النية؛ فيقول المعترض بالنقص: ما ادَّعيت كونه علةً موجود في صيام التطوع، والحكم الذي رتبته على ذلك، وهو فساد الصوم غير موجود؛ إذ إنَّ صيام التطوع يصح من غير تبييت النية؛ فدل ذلك على أنه ليس علة^(٢).

أمَّا نقض الاجتهاد؛ فلا يخرج مدلوله عن المعنى اللغوي الذي تمَّ بيانه، وهو الإبطال والإفساد بعد العقد والإبرام، وعرفه بعض المعاصرين بأنه: «تحوُّل المجتهد عن رأيٍ سابقٍ انتهى إليه باجتهاد؛ إلى رأيٍ آخرٍ مضافاً له؛ اقتضاه اجتهادٌ لاحقٌ بعد تبيّن الخطأ له في الأوّل»^(٣)، والمتأمل في المسائل المطروقة في بحث (نقض الاجتهاد) عند العلماء يجدها تشمل:

✚ نقض المجتهد لاجتهاده هو شخصياً.

✚ ونقض المجتهد لاجتهاد غيره.

وبناءً عليه يمكن تعريف نقض الاجتهاد بأنه: إبطال المجتهد اجتهاده^(٤) السابق أو اجتهاد غيره إذا تبين له خطؤه؛ باجتهاد جديد راجح عليه، ويستتبع ذلك ترك العمل بالاجتهاد السابق، والتحلُّل من آثاره المترتبة عليه.

وتأسيساً على هذا؛ فإنَّ معنى القاعدة - محلُّ الدراسة - أنَّ الأصل في اجتهاد المجتهد أنه لا يُنقض؛ بل يسوغ العمل بالاجتهادات السابقة واللاحقة؛ إذ لا أولوية لأحدها على الآخر؛ لأنَّها شريكة في الظنِّ والاحتمال، ولا يجوز النقص إلا في حالات مخصوصة؛ نبيتها في ضبط المفاهيم - بحول الله -.

وتقريباً للصورة أكثر؛ نضرب المثل الآتي:

(١) البرهان: ٦٣٤ / ٢، وانظر: المستصفي: ص ٣٣٢، روضة الناظر: ص ٣٤٢، إحكام الأمدي: ٩٢ / ٤، الإبهاج: ٨٤ / ٣، التعريفات: ص ٣١٥.

(٢) انظر: الإبهاج: ٨٩ / ٣.

(٣) الأصول العامة للفقهاء المقارن، لمحمد تقي الحكيم: ص ٦٢٧.

(٤) راجع تعريف الاجتهاد: ص ٧٢-٧٣.

لو رأى المجتهد أنّ الخلع^(١) فسخ وليس طلاقاً^(٢)، وقضى بذلك في خصوص واقعة ما؛ ثمّ تغير اجتهاده فرأى أنّه طلاقٌ وليس فسخاً^(٣)؛ فإنّ حكمه الأوّل لا يُنقض^(٤)؛ بل يمضي على أنّه فسخ، ولا يُعدّل عمّا ترتّب عن ذلك من آثار تختلف عمّا لو فُضي بأنّه طلاق.

المطلب الثالث: تأصيل المحتكم.

يرجع هذا الأصل؛ أعني: عدم نقض الاجتهادات بعضها ببعض؛ إلى إدراك ما يمكن أن يُسمّى: نسبية الصّواب في الاجتهاديات، طبعاً لا يُقصد القول بتعدّد الحقّ كما تُقرّره نظرية التصويب، ولا ينبغي أن يُوافق عليه كما مرّ في المحتكم السّابق^(٥)؛ لكنّ المقصود: ما هو معلومٌ من أنّ الجزم بحقّية اجتهاد ما أو بطلانه فيما سبيله الظنُّ؛ أمرٌ متعذّر قطعاً؛ لتعذّر الوقوف على المراد الإلهي من النصّ الظنيّ على وجه الحسم واليقين، وقد سبق أن تقشّعت غمامة الغموض عن علاقة هذه النسبية بخصوصية الاحتمال الدلالي الذي حفلت به أكثر أدلة الشريعة، وتبيّن لنا كيف نجمت عن ذلك ظاهرة التعارض الظاهري بين الأدلّة، وكيف استتبع هذه المسوّغات تنوّع الفهوم وتخالّف طرائق النّظر والاستنباط؛ كلّما تنوّعت القرائح وتخالفت العقول والمُدركات^(٦).

تشرّبت فهوم الصّحابة ﷺ هذه المعاني، وتصرّعت بها أقضيّتهم، وصارت شرعية عدم انتقاض الاجتهاد بمثله؛ مشدودة العقْد بحبلٍ من كلام أهل العلم، وجُعلت في صِوانٍ هو الإجماع الذي لا يُقدح رنّده.

أولاً: هدي الصّحابة ﷺ وإجماعهم.

أما الشّاهد على رتعة هذا الأصل في خصيب فقه السلف فكثير، ومن ذلك ما يأتي:

(١) الخلع فرقة بين الزوجين على عوض تبذله المرأة لزوجها، ويكون بلفظ الطلاق أو الخلع أو ما في معناه، انظر: المبسوط: ١٧١ / ٦، حاشية الصّاوي على الشّرح الصغير: ٥١٧ / ٢، مغني المحتاج: ٤ / ٤٣٠، الإنصاف: ٨ / ٣٨٢.

(٢) والفرق بين الفسخ والطلاق أنّ الفسخ فرقة تكون من قبل الزّوجة، أو من قبل الزوج وتملك الزّوجة مثلها من غير تسليط منه، والفسخ لا يُحسب في عدد الطّلاقات التي يملكها الزوج في حال الرجعة والتّسام الحياة الزّوجية من جديد، أمّا الطّلاق ففرقة تكون من قبل الزوج، ولا تملك الزّوجة إيقاع مثلها إلاّ بتسليط منه، ويعتدّ به في جملة الطّلاقات التي يملكها الزوج، انظر: الأحوال الشخصية في التشريع الإسلامي، لأحمد الغندور: ص ٢٩٥.

(٣) الذين اعتبروا الخلع طلاقاً هم الجمهور: أبو حنيفة ومالك والشافعي في الجديد وهي رواية عن أحمد، واعتبره الشافعي في القديم فسخاً، وهي الرواية الأخرى عن أحمد، انظر: المبسوط: ١٧١ / ٦، حاشية الصّاوي على الشّرح الصغير: ٥١٧ / ٢، مغني المحتاج: ٤ / ٤٣٠، الإنصاف: ٨ / ٣٨٢.

(٤) ويختلف الأمر عمّا لو كان المخالِع هو المجتهد نفسه؛ إذا تغير اجتهاده، وسيأتي بيان ذلك بُعيد حين بحول الله.

(٥) راجع ص ٢٠٢-٢٠٦.

(٦) راجع عنوان: الاحتمال الدلالي ونشوء التعارض الظاهري: ص ٤٠.

✚ قضى عمر بن الخطاب رضي الله عنه في امرأة تُوفيت وتركت زوجها وأمتها وإخوتها لأمتها وإخوتها لأبيها وأمتها - أي الأشقاء - فأشرك عمر رضي الله عنه بين الإخوة للأُم والإخوة للأب والأُم في الثلث ^(١)؛ فقال له رجل: إنك لم تشرك بينهم عام كذا وكذا؛ فقال عمر: (تلك على ما قضينا يومئذ، وهذه على ما قضينا) ^(٢)، ورُوي أيضاً أن علياً رضي الله عنه كان لا يشركهم؛ وكان عثمان رضي الله عنه يشركهم ^(٣).

والشاهد أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم ينقض اجتهاده السابق؛ فلم يستدع من حَكَم لهم بعدم التشريك ليستدرك ويُشركهم؛ بل أمضى قضاءه السابق على ما هو عليه من عدم التشريك؛ مع أنه جدّد نظره في واقعة مشابهة وقضى بالتشريك، كما لم يثبت أن علياً رضي الله عنه نقض اجتهاد عثمان رضي الله عنه؛ بل نفذ كل اجتهاد كما قضى به.

✚ وقضى عمر بن الخطاب رضي الله عنه في ميراث الجدّ قضيّاتٍ مختلفة، ولم ينقض بعضها ببعض، ورُوي عنه أنه قال: (إنّي قد قضيت في الجدّ قضيّاتٍ مختلفة لم أَل فيها عن الحق) ^(٤).

✚ وكان أبو بكر رضي الله عنه يقسم المغنم بين النَّاس بالسويّة؛ لا يفضّل بينهم بالهجرة والجهاد وسبق الإسلام، وكان يقول: «إنما أجورهم على الله؛ إننا هذا مغنم، والأسوة في المغنم أفضل من الأثرة» ^(٥) أمّا عمر رضي الله عنه فكان يفضّل ويقول: «قد كان لأبي بكر في هذا المال رأي، ولي آخر؛ لا أجعل من قاتل رسول الله صلى الله عليه وآله كمن قاتل معه» ^(٦)، وهو مع ذلك لم ينقض اجتهاد أبي بكر رضي الله عنه ولم يبطله.

✚ ونقل ابن القيم رحمه الله - في إعلام الموقعين أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لقي رجلاً فقال: ما صنعت؟ فقال: قضى عليّ و زيدٌ بكذا، قال: لو كنت أنا لقضيت بكذا، قال فما منعك والأمر إليك، قال: «لو كنت أردك إلى كتاب الله أو إلى سنّة نبيه صلى الله عليه وآله لفعلت، ولكنني أردك إلى رأيي، والرأي مشترك» ^(٧)، ولم ينقض اجتهاد زيد وعليّ - رضي الله عنهما -.

(١) وهي معروفة في علم الفرائض بالمسألة المشرّكة، أو الحمارية، أو الحجرية، قال ابن عبد البر رحمه الله: «متى اجتمع في المسألة أربعة شروط فهي

المشتركة، وذلك أن يكون فيها زوج، وأمّ أو جدّة مكان الأمّ، واثنان من الإخوة للأُم فصاعداً، وأخ أو إخوة لأب وأمّ»، الاستذكار: ٣٣٧/٥.

(٢) عبد الرزاق، المصنّف، رقم: ١٩٠٠٥، ١٠/٢٤٩، واللفظ له، والبيهقي، السنن الكبرى، رقم: ١٢٢٤٧، ٦/٢٥٥، وابن أبي شيبة، المصنّف، رقم:

٣١٠٩٧، ٦/٢٤٧.

(٣) عبد الرزاق، المصنّف، رقم: ١٩٠١١، ١٠/٢٥١، والبيهقي، السنن الكبرى، رقم: ١٢٢٥٢، ٦/٢٥٥.

(٤) عبد الرزاق، المصنّف، رقم: ١٩٠٤٥، ١٠/٢٦٢، واللفظ له، والبيهقي، السنن الكبرى، رقم: ١٢١٩٣، ٦/٢٤٥.

(٥) شرح معاني الآثار، رقم: ٥٠٢٨، ٣/٣٠٤.

(٦) البزار، المسند، رقم: ٢٨٦، ١/٤٠٧.

(٧) انظر: إعلام الموقعين: ١/٥٢، ويذكر غيره أن القاضي هو أبو الدرداء رضي الله عنه، انظر: فتح القدير، لابن الهمام: ٧/٣٠٤، غمز عيون البصائر: ١/٣٢٥.

✚ وحكى بعض العلماء إجماع الصحابة على هذا الأصل، قال ابن قدامة رحمه الله: «إذا تغير اجتهاده من غير أن يخالف نصاً ولا إجماعاً، أو خالف اجتهاده اجتهاداً من قبله؛ لم ينقضه لمخالفته؛ لأن الصحابة ﷺ أجمعوا على ذلك»^(١)، وقال السيوطي رحمه الله: «الأصل في ذلك إجماع الصحابة ﷺ»^(٢).

ثانياً: إجماع العلماء.

وأما العلماء من بعد الصحابة ﷺ فما نُقل عنهم إلا التواطؤ والوفاق على أن الاجتهاد لا يُنقض بمثله، قال ابن الحاجب رحمه الله: «لا يُنقض الحكم في الاجتهاديات منه ولا من غيره باتفاق»^(٣)، وقال ابن السبكي رحمه الله: «لا يُنقض الحكم في الاجتهاديات وفاقاً»^(٤).

ثالثاً: ضرورة المحافظة على استقرار الأحكام.

لو جاز نقض الاجتهاد الأول بالثاني؛ لجاز أيضاً نقض الاجتهاد الثاني باجتهاد ثالث، والثالث برابع، وهكذا؛ فيكون النقص مستلزماً للدور والتسلسل، وهو مفضي إلى الفوضى وعدم استقرار الأحكام، ويؤول ذلك إلى تضعف الثقة في أحكام المجتهدين والقضاة والمُتَمَيِّن، وهو بابُ فسادٍ عظيم؛ ينبغي أن تُصان عنه أحكام الشريعة، قال الإمام الغزالي رحمه الله: «إنه لو نُقض الاجتهاد بالاجتهاد؛ لُنقض النقص أيضاً ولتسلسل؛ فاضطربت الأحكام؛ ولم يُوثق بها»^(٥)، وقال الكاساني رحمه الله - مجلياً هذه الفكرة بوضوح أكثر: «الضرورة تُوجب القول بلزوم القضاء المبني على الاجتهاد، وأن لا يجوز نقضه؛ لأنه لو جاز نقضه برفعه إلى قاضٍ آخر يرى خلاف رأي الأول؛ فينقضه، ثم يرفعه المدعي إلى قاضٍ آخر يرى خلاف رأي القاضي الثاني؛ فينقض نقضه، ويقضي كما قضى الأول؛ فيؤدّي إلى أن لا تندفع الخصومة والمنازعة أبداً، والمنازعة سبب الفساد، وما أدّى إلى الفساد فساداً؛ فإن كان ردّه القاضي الثاني؛ فرفعه إلى قاضٍ ثالث نفذ قضاء القاضي الأول، وأبطل قضاء القاضي الثاني؛ لأن قضاء الأول صحيح، وقضاء الثاني بالرد باطل»^(٦).

(١) المغني: ١١/٤٠٤.

(٢) أشباه السيوطي: ص ١٠١.

(٣) مختصر ابن الحاجب: ٢/٣٠٠.

(٤) جمع الجوامع مع شرح المحلّي بحاشية العطار: ٢/٤٣٠.

(٥) المستصفي: ص ٣٦٧، وانظر: إحكام الأمدي: ٤/٢٠٩.

(٦) بدائع الصنائع: ٧/١٤.

رابعاً: الظن لا يُرفع بظن مثله.

لا يسوغ نقض الاجتهادات ببعضها حيث لا أولوية لأحدها على الآخر؛ لأنها جميعاً تمت إلى الظن والاحتمال بذات السبب، فهي بهذا الاعتبار متساوية في الرتبة^(١)، قال الآمدي رحمه الله: «لو كان حكمه -أي المجتهد- مخالفاً لدليل ظني من نص أو غيره؛ فلا يُنقض ما حكم به بالظن؛ لتساويهما في الرتبة»^(٢)، وقال ابن السبكي رحمه الله: «ولو بان دليل ظني معارضٌ لدليل حكمه؛ فلا التفات إليه قطعاً؛ لأنه اجتهاد غير مستقر؛ بل يجوز أن يصير الرجح مرجوحاً، والمرجوح راجحاً»^(٣).

المطلب الرابع: تحرير المفاهيم.

الفرع الأول: شروط عدم النقص.

نص الأصوليون على بعض شرائط عدم نقض الاجتهاد صراحة، وبعضها مضمّن في دقائق عباراتهم، وتفصيل ذلك ما يأتي:

أولاً: عدم مصادمة الأدلة القطعية.

وقصدوا بالأدلة القطعية: النص من الكتاب أو السنة؛ إذا كان قطعي الثبوت والدلالة معاً، والإجماع القطعي، والقياس الجلي، وزاد المالكية: القواعد والكليات المتفق عليها، قال الآمدي رحمه الله: «وإنما يمكن نقضه -أي الاجتهاد- بأن يكون حكمه مخالفاً لدليل قاطع من نص، أو إجماع، أو قياس جلي»^(٤)، وقال الإمام القرافي رحمه الله: «كل شيء أفتى فيه المجتهد؛ فخرجت فتياه فيه على خلاف الإجماع، أو القواعد، أو النص، أو القياس الجلي السالم عن المعارض الرجح؛ لا يجوز لمقلده أن ينقله للناس، ولا يفتي به في دين الله تعالى؛ فإن هذا الحكم لو حكم به حاكم لنقضناه»^(٥)، وقال ابن السبكي رحمه الله: «القاعدة المقررة أن حكم الحاكم في المجتهادات لا يُنقض إلا إذا خالف النص، أو الإجماع، أو القياس الجلي، أو القواعد الكلية»^(٦).

(١) لا يُقصد ما ذهب إليه المصوّبة من كون الظنيات متساوية من كل وجه؛ ولا مزية لبعضها على بعض؛ بل المقصود ههنا: ما كانت الظنون فيه متقاربة لا يتميز قوتها من ضعفها، راجع: ص ٢١٠.

(٢) إحكام الآمدي: ٢٠٩/٤.

(٣) فتاوى السبكي: ٤٣٦/٢-٤٣٧.

(٤) إحكام الآمدي: ٢٠٩/٤.

(٥) الفروق: ١٠٩/٢، وقال قريباً من ذلك في شرح تنقيح الفصول: ص ٤٤١، وفي نفائس الأصول: ١٣١١/٤، وفي الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام: ص ٤٦.

(٦) فتاوى السبكي: ٣٦٩/١.

و نقض ما خالف القطعيات لا يفتقر إلى طول استدلال؛ لأنه متى استبان إرادة المشرّع من الدليل على نحو حاسم كما في القطعيات؛ لم يبق مجال للتردد في الإنفاذ؛ بخلاف الدليل الظني؛ فإنه محطّ لتقلّبات الأنظار، وتجاذبات الأفكار، وفي هدي السلف ﷺ ما يدلّك على هذا المعنى دلالة واضحة، ومن ذلك:

✚ ما جاء في كتاب عمر بن الخطّاب ﷺ إلى أبي موسى الأشعري ﷺ: «... لا يمنعك قضاء قضيتته بالأمس؛ راجعت فيه نفسك، وهديت فيه لرشدك؛ أن تراجع الحقّ؛ فإنّ الحقّ قديم، وإنّ الحقّ لا يُبطله شيء، ومراجعة الحقّ خيرٌ من التهادي في الباطل»^(١).

✚ وكان ابن عبّاس -رضي الله عنهما- يقول بجلّ نكاح المتعة في أوّل أمره، ثمّ نقضه ورجع عنه عندما تبين له أنّه منسوخ^(٢)، قال الترمذي -رحمه الله-: «وإنّما روي عن ابن عبّاس شيء من الرخصة في المتعة، ثمّ رجع عن قوله حيث أخبر عن النبي ﷺ»^(٣)، وروى عنه أنّه قال: «إنّما كانت المتعة في أوّل الإسلام؛ كان الرّجل يقدم البلدة؛ ليس له بها معرفة؛ فيتزوّج المرأة بقدر ما يرى أنّه يقيم؛ فتحفظ له متاعه وتصلح له شيء، حتّى إذا نزلت: ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾^(٤) قال ابن عبّاس: فكلّ فرج سوى هذين فهو حرام»^(٥).

✚ وكان ابن عبّاس -رضي الله عنهما- يرى جواز ربا الفضل، وأنّه لا يجرم إلّا النسيئة، ثمّ أبطل اجتهاده ونقضه عندما بلغه النصّ في ذلك، أخرج الحاكم عن عبيد الله العدوي قال: سألت أبا مجلز عن الصّرف؛ فقال: كان ابن عبّاس -رضي الله عنهما- لا يرى به بأساً زماناً من عمره؛ ما كان منه عيناً، يعني: يداً بيد؛ فكان يقول: إنّما الرّبا في النسيئة؛ فلقبه أبو سعيد الخدري؛ فقال له: يا ابن عبّاس؛ ألا تتقي الله؟ إلى متى تُؤكل النّاس الرّبا؟ أما بلغك أنّ رسول الله ﷺ قال ذات يوم وهو عند زوجته أمّ سلمة: (إنّي لأشتهي تمر عجوة)؛ فبعثت صاعين من تمر إلى رجل من الأنصار؛ فجاء بدل الصّاعين بصاع من تمر عجوة؛ فقامت فقدمته إلى رسول الله ﷺ؛ فلما رآه أعجبه؛ فتناول ثمرة ثمّ أمسك فقال: من أين لكم هذا؟

(١) الدارقطني، رقم: ١٦، ٤/٢٠٧، والبيهقي، السنن الكبرى، رقم: ٢٠١٥٩، ١٠/١١٩، قال الزّيلعي رحمه الله: «سأفه ابن حزم من طريقتين؛ وأعلّهما بالانقطاع؛ لكنّ اختلاف المخرّج فيها ممّا يقوّي أصل الرّسالة؛ لا سيما وفي بعض طرقه أنّ راويه أخرج الرّسالة مكتوبة»، نصب الرّاية: ٤/١٩٦.

(٢) ودليل النسخ قوله ﷺ: (يا أيّها النّاس؛ إنّي قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النّساء؛ وإنّ الله قد حرّم ذلك إلى يوم القيامة، فمن كان عنده منهنّ شيء؛ فليخّل سبيله، ولا تأخذوا ممّا آتيتموهنّ شيئاً)، مسلم، كتاب النّكاح (١٦)، باب نكاح المتعة وبيان أنّه أبيض ثمّ نسخ... (٣)، رقم: ١٤٠٦، ٢/١٠٢٣.

(٣) الترمذي، كتاب النّكاح (٩)، باب ما جاء في تحريم نكاح المتعة (٢٨)، رقم: ١١٢١، ٣/٤٢٩.

(٤) سورة المؤمنون: ٦.

(٥) الترمذي، كتاب النّكاح (٩)، باب ما جاء في تحريم نكاح المتعة (٢٨)، رقم: ١١٢٢، ٣/٤٣٠، وفي البخاري أنّه رجع إلى القول بحلّها فقط عند الصّورة، عن أبي حمزة قال: (سمعت ابن عبّاس يُسأل عن متعة النّساء فرخص؛ فقال له مولى له: إنّما ذلك في الحال الشّديد؛ وفي النّساء قلة؟ أو نحوه؛ فقال ابن عبّاس: نعم)، كتاب النّكاح (٧٠)، باب نهى رسول الله ﷺ عن نكاح المتعة آخرًا (٣٢)، رقم: ٤٨٢٦، ٥/١٩٦٧.

فقال أم سلمة: بعثت صاعين من تمر إلى رجل من الأنصار؛ فأتانا بدل الصاعين هذا الصاع الواحد، وها هو كُـلٌّ؛ فألقى التمرة بين يديه؛ فقال: (رُدُّوه؛ لا حاجة لي فيه، التمر بالتمر، والحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والذهب بالذهب، والفضة بالفضة، يدًا بيد، عينًا بعين، مثلاً بمثل؛ فمن زاد فهو ربا)، ثم قال: (كذلك ما يُكـالُ ويوزن أيضًا)، فقال ابن عباس: جزاك الله يا أبا سعيد الجنة؛ فإنك ذكرتني أمرًا كنت نسيت، أستغفر الله وأتوب إليه. فكان ينهى عنه بعد ذلك أشدَّ النهي^(١).

أمَّا نقض الاجتهاد إذا خالف الإجماع القطعي؛ فيضرب له الفقهاء مثلاً بما لو قضى المجتهد في تركة اجتمع فيها الجد والأخ؛ بالمال كله للأخ؛ بناءً على أن الأخ يُدلي بالبنوة، والجد يدلي بالأبوة، والبنوة مقدّمة على الأبوة؛ فإنَّ اجتهاده يُنقض؛ لأنَّ العلماء إنَّما اختلفوا على قولين هما^(٢): تشريك الأخ مع الجد، أو توريث الجد دون الأخ، أمَّا حرمان الجد مطلقاً فلم يقل به أحد؛ فهو خلاف الإجماع^(٣).

ومن الاجتهاد المنقوض لمخالفته القياس الجلي^(٤): ما لو قضى الشافعي بصحة نكاح المفقود زوجها بعد مضي أربع سنين ومدّة العدة؛ فإنه يُنقض؛ لأنَّ المفقود يُجعل حياً في المال في مذهبه؛ فلا يُقسم بين ورثته؛ فكيف يُجعل ميتاً في النكاح، وتُزوّج امرأته؟^(٥)، ومثله لو حكم بقبول شهادة النصراني؛ فإنه يُنقض؛ لأنَّ شهادة الفاسق لا تُقبل اتفاقاً، والنصراني فاسق وزيادة؛ لأنّه كافر أصلاً^(٦).

ومثال ما يُنقض لمخالفة القواعد: ما لو حكم فيمن قال لزوجته: إذا طلقك؛ فأنت طالق قبله ثلاثاً؛ بَعْدَ وقوعه ثلاثاً^(٧)؛ لأنَّ الطلاق لا يصادف محلاً لو قيل: إنَّ البتة التي قبله تقع ثلاثاً؛ فهذا يُنقض لمخالفته القاعدة في أن الشرط لا بدَّ

(١) الحاكم، المستدرک، وقال: (هذا حديث صحيح الإسناد؛ ولم يخرجاه بهذه السِّيَاقَة)، رقم: ٢٢٨٢، ٤٩/٢.

(٢) انظر المسألة في: المغني: ٦٤/٧، بداية المجتهد: ص ١١٥٧.

(٣) انظر: تبصرة الحکّام: ٧٨-٧٩، الشرح الكبير بحاشية الدسوقي: ١٥٣/٤.

(٤) القياس الجلي ما كانت العلة فيه منصوبة، أو مقطوعاً فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع، كتحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف لهما بعلّة كفت الأذى عنهما، وكإلحاق الأمة بالعبد في تقويم النصب، للقطع بعدم التفات الشارع إلى فارق الذكورة في أحكام العتق، انظر: إحكام الأمدي: ٦/٤، قال الغزالي رحمه الله: «فلو خالف الحاكم قياساً جلياً؛ هل يُنقض حكمه؟ قلنا: قال الفقهاء: يُنقض. فإن أرادوا به ما هو في معنى الأصل؛ ممّا يُقطع به؛ فهو صحيح، وإن أرادوا به قياساً مظنوناً؛ مع كونه جلياً؛ فلا وجه له»، المستصفي: ص ٣٦٨.

(٥) انظر: روضة الطالبين، للتووي: ١١/١٥١.

(٦) انظر: تبصرة الحکّام، لابن فرحون: ٧٩/١، الشرح الكبير بحاشية الدسوقي: ١٥٣/٤.

(٧) وتُسمّى المسألة السريجية، لأن ابن سريج من الشافعية حكم هكذا، انظر: تبصرة الحکّام: ٧٩/١، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ١٥٣/٤.

أن يجتمع مع الشروط وإلا ألغى^(١)، ومثله ما لو حكم بالبيّنة النافية دون البيّنة المثبتة؛ فإنه يُنقض؛ لأن القاعدة أن تُقدّم المثبتة على النافية^(٢).

ثانياً: أن يكون اجتهاداً ماضياً؛ لا أن يُراد العمل به في المستقبل.

فإذا اجتهد المجتهد في مسألة ما؛ فتبدّى له فيها رأيٌ أوّل؛ وعزم أن يفتي به في المستقبل؛ ولم يحكم به بعد، ثم عمّق البحث والنظر؛ فتجلّى له رأيٌ آخر أرجح من الأوّل؛ فإنّ المعوّل عليه فيما يعمل به مستقبلاً؛ إنّما هو الرّاجح منها عنده؛ وهو الثاني، ولا يُقال: يعمل بأيّهما شاء؛ إذ الكلّ اجتهاد؛ والاجتهاد لا يُنقض بمثله؛ لأنّه مفضّ إلى العمل بما يعتقده مرجوحاً أو خطأً، وهذا لا يجوز اتّفاقاً، قال ابن قدامة رحمه الله: «إذا تغيّر اجتهاده قبل الحكم؛ فإنّه يحكم بما تغيّر اجتهاده إليه، ولا يجوز أن يحكم باجتهاده الأوّل؛ لأنّه إذا حكم؛ فقد حكم بما يعتقد أنّه باطل»^(٣)، ونقض الاجتهاد إنّما مُنع محافظةً على استقرار الأحكام التي سبق القضاء بها؛ حسماً للفوضى، ومنعاً لاهتزاز الثقة في الأقضية وفتاوى المجتهدين كما سبق بيانه^(٤)، أمّا الاجتهادات التي لم يُقض بها بعد؛ فلا معنى لعدم نقضها إذا اعتبرها المجتهدون أنفسهم مرجوحة وعدّلوها بأراء جديدة، ولهذا اعتبر العلماء تغيّر رأي المجتهد بمنزلة انتساخ النصّ، قال الكاساني رحمه الله- في سياق الكلام عمّن بان له الخطأ في القبلة: «إذا صلّى إلى جهة من الجهات بالتحريّ، ثمّ ظهر خطؤه؛ فإن كان قبل الفراغ من الصّلاة استدار إلى القبلة، وأتمّ الصّلاة ... لأن تبدّل الرّأي في معنى انتساخ النصّ»^(٥).

ثالثاً: أن لا يكون الحكم متعلّقاً بالمجتهد نفسه.

والمقصود: أنّ المجتهد إذا رأى في المسألة التي تخصّه شخصياً؛ رأياً فقهياً ما، وأخذ به في حقّ نفسه، ثمّ تغيّر اجتهاده، ورأى رأياً مخالفاً للأوّل؛ فإنّ الذي عليه جمهور العلماء^(٦)؛ أنّ رأيه الأوّل يُنقض بالثاني، ويجب عليه التحلّل من آثاره وتبعاته، ومثال ذلك: ما لو خالع امرأته، وكان يرى الخلع فسخاً؛ فنكحها بعد ذلك من غير مُحلّل^(٧)، ثمّ تغيّر اجتهاده، وصار يرى الخلع طلاقاً بائناً؛ فإنّه يلزمه تسريحها، ولا يجوز له البقاء معها؛ وإلاّ كان مستديماً لحلّ الاستمتاع بما

(١) انظر: تبصرة الحكّام: ٧٩/١، الشرح الكبير بحاشية الدسوقي: ١٥٣/٤.

(٢) انظر: الشرح الكبير بحاشية الدسوقي: ١٥٣/٤.

(٣) المغني: ٤٠٧/١١.

(٤) راجع: ص ٢٢٥.

(٥) بدائع الصّنائع: ١١٩/١.

(٦) وحكى ابن النّجار رحمه الله- خلافاً بصيغة التمرّيص، فقال: «وقيل: لا تحريم مطلقاً، حكاه ابن مفلح في فروع»؛ شرح الكوكب المنير: ص ٦١٣،

وانظر: فروع ابن مفلح: ٤٩١/٦.

(٧) أمّا على اعتبار الخلع طلاقاً بائناً؛ فلا يجوز له مراجعتها حتّى تنكح زوجاً آخر؛ كما هو معروف.

يراه حراماً، قال الغزالي رحمه الله: «المجتهد إذا أداه اجتهاده إلى أن الخلع فسخ؛ فنكح امرأة خالعه ثلاثاً، ثم تغير اجتهاده؛ لزمه تسريحها، ولم يجر له إمساكها على خلاف اجتهاده»^(١)، وقال ابن السبكي رحمه الله: «يجب عليه مفارقتها؛ لأن الظنّ المصاحب له الآن قاضٍ بأنّ اجتهاده الأوّل خطأ؛ فليعمل به»^(٢).

ومثله ما لو تزوّج امرأة من غير وليّ، وهو يعتقد صحّة النكاح بلا وليّ، ثمّ تغير اجتهاده وصار يرى بطلانه؛ فلا يحلّ له المكث معها، قال الآمدي رحمه الله: «والأّ كان مستديماً لحلّ الاستمتاع بها على خلاف معتقده، وهو خلاف الإجماع»^(٣).

أمّا إن تعلّق الحكم بغير المجتهد، أعني: بالمقلّد، ثمّ تغير اجتهاد المجتهد؛ فهل ينتقض تقليد المقلّد بحيث يلزمه العدول عن الرّأي الأوّل إلى الثاني، أو لا؟ اختلف العلماء في هذا على قولين:^(٤)

الأوّل: أنّه يلزمه النّقض، ويجب عليه العدول إلى الرّأي الجديد، ولا يجوز له الاستمرار في تقليد الرّأي السابق، وقال به الغزالي^(٥) والرّازي^(٦) والآمدي^(٧) وابن الحاجب^(٨) وابن السبكي^(٩) والزرکشي^(١٠).

واستدلّوا على ذلك بالقياس على وجوب أتباع المقلّد لمقلّده إذا تغير اجتهاده في القبلة، قال الغزالي رحمه الله: «إذا نكح المقلّد بفتوى مُفتٍ؛ وأمسك زوجته بعد دور الطّلاق؛ وقد نجز الطّلاق بعد الدّور، ثمّ تغير اجتهاد المفتي؛ فهل على المقلّد تسريح زوجته؟ هذا ربّما يُتردّد فيه، والصّحيح أنّه يجب تسريحها؛ كما لو تغير اجتهاد مقلّده عن القبلة في أثناء الصّلاة؛ فإنّه يتحوّل إلى الجهة الأخرى؛ كما لو تغير اجتهاده في نفسه»^(١١).

(١) المستصفى: ص ٣٦٧.

(٢) الإبهاج: ٣ / ٢٦٥.

(٣) إحكام الآمدي: ٤ / ٢٠٩.

(٤) ولا خلاف في عدم نقضه إذا اتّصل به حكم حاكم.

(٥) انظر: المستصفى: ص ٣٦٧.

(٦) انظر: المحصول: ٦ / ٩١.

(٧) انظر: إحكام الآمدي: ٤ / ٢١٠.

(٨) انظر: مختصر ابن الحاجب: ٢ / ٣٠٠.

(٩) الإبهاج: ٣ / ٢٦٥.

(١٠) انظر: البحر المحيط: ٨ / ٣١٣.

(١١) المستصفى: ص ٣٦٧.

والقول الثاني: أنه لا ينتقض تقليده، ويجوز له الاستمرار في العمل به، واختاره ابن قدامة^(١) والطوفي^(٢) وابن النجار^(٣)، قال ابن قدامة رحمه الله: «أما إذا نكح المقلد بفتوى مجتهد؛ ثم تغير اجتهاد المجتهد؛ فهل يجب على المقلد تسريح زوجته؟ الظاهر أنه لا يجب»^(٤) واستدلوا عليه بأمرين:^(٥)

١. أن المقلد عمل أولاً باجتهاد صحيح معتبر؛ وقد ثبت في حقه أنه حكم الله تعالى في المسألة؛ فلا ينقض باجتهاد آخر.

٢. عمل المقلد بفتوى المجتهد جار مجرى حكم الحاكم؛ فلا يُنقض كما لا ينقض حكم الحاكم.

والأحرى بالقبول والترجيح في هذا البحث: أنه لا يلزم المقلد نقض ما جرى عليه عمله؛ ما دام مستنداً إلى اجتهاد معتبر مستوف لشرائطه، ووجه هذه الأحرورية أن القول بالنقض يستتبع التحلل والبراءة مما ترتب عن الاجتهاد الأول من نتائج وآثار، وهو زعزاعُ ترتجُج به مصالح العامة من المقلدين، وضعفُ تنخرم به أوضاعهم وأحوالهم؛ خصوصاً ما تعلق منها بالقضايا الأسرية كالنكاح والطلاق، وبالعقود والتعاملات المالية؛ كما أن ثقتهم في المفتين تنصدع الصدع الذي لا يُرأب، وهذا معاكسٌ تماماً لما تُغيّيه قاعدة (عدم نقض الاجتهاد) من ثبات الأحكام، وقرار الأفضية، وجري المصالح على نحو مُستتب.

رابعاً: أن لا تقتضي المصلحة نقض الاجتهاد.

معلوم أن أفضية المجتهدين لا تنفك غالباً عن الارتباط بتشخصات الواقعة المُفتى فيها، ولا تنأى عن التأثر بمحتقات القرائن وتلبّسات الأحوال وتغيّرات الزمان والمكان، ومعروف أن الأحكام إنما شرعت لمصالح الناس العاجلة والآجلة إجماعاً^(٦)، ولا يخفى أن التلازم بين القضية^(٧) ونتائج المصلحة الشرعية المرجاة منها؛ تلازمٌ وقتيٌّ غالباً؛ محكوم بديمومة الظروف التي استدعت ذالكم النتائج، لأن الحياة في صيرورة لا تنقطع، وتبدل لا يحبس، ومن شأن ذلك أن يقضي على أسباب التواءم بين الحكم المشخص ومصالحته؛ الأمر الذي يفرض اجتهاداً دؤوباً في متابعة التناسق بين

(١) انظر: روضة الناظر، لابن قدامة: ص ٣٨١.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي: ٦٤٩/٣.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير: ص ٦١٣.

(٤) روضة الناظر: ص ٣٨١.

(٥) انظر: روضة الناظر: ص ٣٨١، شرح مختصر الروضة: ٦٤٩/٣.

(٦) راجع: ص ١١٤-١١٦.

(٧) أقصد واحدة القضايا؛ بمعنى الأفضية.

الفتوى ومناطقها؛ حتى إذا اختل هذا التناسق تغيرت الأحكام بتغير المناطق، أو كما يقولون: بتغير الزمان والمكان^(١)، صوناً للعدل ومصلحية الشريعة من التخلف والتوقف.

بناءً على هذا الأساس؛ جاز نقض كل اجتهاد تخلف عنه المصلحة الشرعية المعبرة؛ بل توجب العدول عنه إلى ما يكفل استجلابها؛ خصوصاً حيث تعلق الأمر بسياسة شؤون الرعية، وصون الصالح العام للأمة، ويضرب الفقهاء على ذلك مثلاً بمشروعية حمي الحمى^(٢) للإمام؛ إذا رأى فيه مصلحة للأمة، ويجوز للإمام بعده أن ينقض ما حماه الأول، ويشيع الانتفاع به؛ إذا رأى المصلحة قد تغيرت، والعكس أيضاً مقبول؛ أي أن يحمي الإمام اللاحق ما كان مشاعاً غير حمي في زمن الإمام السابق، قال السيوطي رحمه الله: «للإمام الحمي، ولو أراد من بعده نقضه؛ فله ذلك في الأصح؛ لأنه للمصلحة، وقد تغيرت»^(٣)، وقد صح أن النبي ﷺ: (حمي النقيع، وأن عمر حمي الشرف والرّبذة)^(٤)، وزاد عثمان رضي الله عنه في الحمي لما زادت إبل الصدقة^(٥).

الفرع الثاني: ثمرة هذا البيان.

أحسبنا ازددنا بهذا الأصل اهتداءً إلى سبيل من سبيل التعامل مع الخلاف القار الذي استغلقت منافذ القضاء عليه، وتعدّر فيه إعطاء الأولوية المطلقة لبعض الأقوال دون بعض، ودلنا ذلك بوضوح أن الشريعة لا تهدف إلى استئصال هذا النوع من الخلاف ولا إلى إلغائه بالكلية؛ بل على العكس من ذلك؛ فهي تؤصل لبقائه وبقاء ما انبنى عليه من الأحكام الشرعية، على نحو يضمن عدم شيوع الفوضى، ويحافظ على مصالح المكلفين المستهدفة بالتشريع أصالة.



(١) وهو أصل جليل؛ يُعترم إفراده بالبحث والمناقشة في المحتكم الآتي بحول الله، انظر: ص ٢٣٣.

(٢) موضع ماء وكلاً مشاع لا يملكه أحد، يمنعه الإمام عن الناس؛ فلا يرعوا فيه دوابهم، ويختصه بخيل الجهاد وإبل الصدقة ونحو ذلك مما يعود نفعه على عامة الرعية، انظر: المغني: ٦ / ١٨٥.

(٣) أشباه السيوطي: ص ١٠٤.

(٤) البخاري، كتاب المساقاة (٤٧)، باب لا حمي إلا لله ولرسوله ﷺ (١٢)، رقم: ٢٢٤١، ٢ / ٨٣٥.

(٥) الحاكم، المستدرک، وقال: (صحيح على شرط مسلم؛ ولم يخرجاه)، رقم: ٣٣٠٠، ٢ / ٣٦٩.

المبحث الثالث

لا يُنكر تغيير الأحكام بتغيير المناطات

مَهَيِّدًا

متابعة لما يُراد تقريره في هذا الشق الثاني من الرسالة، أعني: ترشيد التعامل مع الخلاف الفقهي الذي لم يُطالب بإزالته ولا بالقضاء عليه؛ أفف في هذا المبحث على أحد المعاني الفقهية والمقصدية الجليلة التي يكفل فهمها تحاشي كثير من العِراكات الطائشة، والسِّجالات الضيقة المفرغة من كل قيمة علمية.

وهاأنذا أعود الدندنة حول إشكالية استنكار قول المخالف، واستشناع رأيه واستبشاعه؛ كَلِّمَّا خِيَل للمعتز أن مخالفه يقارع الأدلة الصريحة بكل فجاجة، ويحمل معاويل هدم الشريعة بلا هوادة.

إن من جملة الأغالط الموقعة في هذا التعجُّل في الحكم على آراء الآخرين؛ الغفلة عن حقيقة ابتناء الأحكام الشرعية على أنواط ومتعلقات ثابتة من حيث معانيها ومضامينها المصلحية؛ لكنّها ليست ثابتة من حيث رسومها الشكلية والمظهرية المذكورة في النصوص الشرعية على سبيل مخاطبة من عاصروا التنزيل بما عاهدوه من مسميات الأعيان وأنماط المعيشة؛ لا على سبيل القصد إلى التعبد بهاتيك الأنماط؛ لأنّها تخضع لسنة التغيير الذي يطال سائر شعاب الكون والحياة، ولا يشك عارف بوضع الشريعة أن الشارع الحكيم لا يستحيي ألا يلفت إلى أشكال مهها استعظمتها العيون؛ إذا كرت على مضامينها بالهدم والإبطال؛ ومن ثمّ فإنّ مساوقة هذه الإرادة الشرعية؛ يُحتم على الفقيه أن ينتجع موارد هاتيك المضامين؛ ويُشيع عن شكليات الأنواط التي لم تُقصد لذاتها؛ إسهاماً في ترسيخ معنى صلوحية الشريعة وقيوميتها على الحياة.

هذا المعنى هو الذي يحاول البحث تقريره وبيانه في هذا المبحث قدر المستطاع؛ فإنّ فهمه يزيع من الأذهان إشكالات وغموضات كثيرة.

المطلب الأوّل: إطلاقات القاعدة ومظاهرها والقواعد ذات الصلة.

أصل هذا المحتكم هو القاعدة المعروفة: (لا يُنكر تغيير الأحكام بتغيير الزمان والمكان)، وقد نصّ عليها أعلام أهل الشريعة، وخطّ رحلتها في أضاميم أسفارهم، وحظيت عندهم بالكلاءة وكنف الصون والعناية، وعن أهميتها يقول ابن القيم رحمه الله: «هذا فصل عظيم النفع جدًّا؛ وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة؛ أوجب من الحرج والمشقة

وتكليف ما لا سبيل إليه؛ ما يُعلم أنّ الشريعة الباهرة التي في أعلى رُتب المصالح لا تأتي به؛ فإنّ الشريعة مبناها وأساسها على الحُكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلّها، ورحمةٌ كلّها، ومصالحُ كلّها، وحكمةٌ كلّها...»^(١).

لكنّ الملاحظ أنّها ارتبطت غالباً بالعرف والعادة؛ حتّى لم تكد تطبيقاتها تخرج عن هذا الموضوع، وتقترب منها في هذا السّياق قواعدُ جَمّة مثل: العادة محكّمة^(٢)، المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً^(٣)، التعيين بالعرف كالتعيين بالنص^(٤)، استعمال النَّاس حُجّةٌ يجب العمل به^(٥)، مطلق الكلام فيما بين النَّاس ينصرف إلى المتعارف^(٦)، الأيمان تُبنى على العرف^(٧)... إلخ.

والبحت إذ يسوقها كمحتكم من محتكمات التعامل مع الخلاف الفقهي المُستتب؛ لا يحفل بانحسار تطبيقاتها على تفريعات العرف والعادة؛ لأنّه يعتبر المنشأ الأصلي والمُدرك الفعلي في تغيّر الأحكام هو تغيّر موجباتها ومتعلقاتها التي انبنت عليها أساساً؛ كما يتبيّن في غضون هذا المبحث بحول الله، والعرف والعادة ليسا في الواقع إلاّ مظهران من مظاهر تغيّر المناطات، وتغيّر الأعراف والعوائد إنّما استدعى تغيّر الحكم؛ لأنّه لم يُشرع لتقيّد به تصرّفات الإنسان من الناحية الشّكلية الخالية من أيّ معنى مقصود في نفسه؛ بل لتنضبط به مضامين تلك التصرّفات ونتائجها من حيث المصلحة والمفسدة الدّينية والدّنيوية؛ فكلّما أفضى التصرف إلى مصلحة شرعية كان مقبولاً مهما تغيّرت شكلياته، وكلّما عاكس المصلحة الشّريعة أو أفضى إلى نقيضها؛ كان مردوداً مهما تغيّرت شكلياته أيضاً، قال الأستاذ الزّرقا سرحه الله:- «اتفقت كلمة الفقهاء على أنّ الأحكام التي تتبدّل بتبدّل الزّمان وأخلاق النَّاس هي الأحكام الاجتهادية من قياسية ومصليحية؛ أي التي قرّرها الاجتهاد بناءً على القياس أو على دواعي المصلحة، وهي المقصودة بالقاعدة آنفة الذكر»^(٨)، وقال في موضع آخر: «إنّ تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان ليس فقط لتغيّر العرف؛ بل للمصالح المرسلّة»^(٩)؛ فإن سلّمنا بهذا

(١) إعلام الموقعين: ١١/٣.

(٢) انظر: المشهور: ٣٥٦/٢، أشباه السيوطي: ص: ٨٩، أشباه ابن نجيم مع غمز العيون: ١/٢٩٥، مجلّة الأحكام مع درر الحكام: المادّة (٣٦): ٤٥/١، وجيز البورنو: ص: ٢٧٠.

(٣) انظر: أشباه ابن نجيم مع غمز العيون: ١/٣٠٧، مجلّة الأحكام مع درر الحكام: المادّة (٤٣): ٥١/١، وجيز البورنو: ص: ٣٠٦.

(٤) انظر: مجلّة الأحكام: المادّة (٤٥): ٥١/١، وجيز البورنو: ص: ٣٠٦.

(٥) انظر: مجلّة الأحكام: المادّة (٣٧): ٤٧/١، وجيز البورنو: ص: ٢٩٢.

(٦) انظر: تبصرة الحُكّام: ٧٣/٢، معين الحُكّام: ص: ١٢٩، حاشية محمّد عليّ على فروق القرافي: ١/٨٢، وتصاغ أيضاً بعبارة: (الحقيقة تترك بدلالة العادة)، انظر: مجلّة الأحكام: المادّة (٤٠): ٤٨/١، وجيز البورنو: ص: ٢٩٩.

(٧) غمز العيون: ١/١٨٧.

(٨) المدخل الفقهي العام: ٢/٩٢٥.

(٩) نفس المرجع: ٢/٩٣٧.

المنطق؛ جوّزنا أن يتغيّر الحكم بتغيّر متعلّقه الشرعي حتّى في صورة فردية؛ لا يلزم أن تكون عُرفاً أو عادةً متكرّرة، وسندلّل على جميع هذا بحول الله، وتغيّر المتعلّق الشرعي هو الذي يُسمّى أصولياً بـ: (تغيّر المناط).

ومن ثمّ؛ فإنّ قصر الأحكام القابلة للتغيّر؛ على تلك المستندة إلى العُرف دون غيرها؛ مسلكٌ يُنابذ الدقّة وتنازله، ولا يلوح له وجه في النّظر والاستدلال.

قد يفهم هذا القصر من كلام الشّيخ عليّ الحفيظ رحمه الله - حيث قال: «ليس في اختلاف الزّمان والمكان تأثيرٌ في اختلاف الأحكام إلّا من ناحية أنّ اختلافها يتبعه اختلاف في العُرف»^(١)، ومن كلام الأستاذ عليّ حيدر رحمه الله -: «إنّ الأحكام التي تتغيّر بتغيّر الأزمان؛ هي الأحكام المستندة إلى العُرف والعادة»^(٢)، ومن قول الدكتور عبد الكريم زيدان - وفقه الله -: «وهذا التّغيير في الأحكام لا يتناول إلّا الأحكام المبنية على العُرف»^(٣).

من هذا المنطلق اختار الباحث صوغ القاعدة بلفظ: (تغيّر الأحكام بتغيير المناطات)؛ اعتباراً بأعمّية مصطلح (المناط)، وأولويّته على مصطلحي العادة والعرف، وهو خير من التعبير بـ: (الزّمان والمكان)؛ لما فيه من العدول عن استعمال المجاز في إضافة التبدّل إلى الزّمان والمكان؛ إذ الحقيقة أنّها ثابتان لا يتغيّران، وإنّما هما طرفان يستوعبان التغيّرات، وقد وجدتُ في عبارة بعض الأعلام ما ينمّ عن هذا التحقيق والبعد الدقيق؛ أعني ما بحثه الإمام العزّ بن عبد السلام - رحمه الله - تحت قوله: «قاعدة في اختلاف أحكام التصرّفات لاختلاف مصالحتها»^(٤).

المطلب الثاني: ضبط المصطلحات.

الفرع الأوّل: المقصود بتغيّر المناطات.

أولاً: تعريف المناط لغة.

المناط: ما نيظ به الشّيء، أي: ما علّق به، تقول: نُظْتُ الحبل بالوتد، أنوطه نوطاً، أي: علّقتّه، والأنواط: المعاليق، ومنه قول رِقَاع بن قيس الأسدي: بلادها نيظت عليّ تمامي وأوّل أرض مسّ جلدي تراها^(٥).

ثانياً: تعريف المناط اصطلاحاً.

يُطلق المناط اصطلاحاً على معنيين هما:

(١) أسباب اختلاف الفقهاء، للحفيظ: ص ٢٤٣.

(٢) دُرر الحُكّام شرح مجلّة الأحكام: ٤٧/١.

(٣) الوجيز في شرح القواعد الفقهية: ص ٢٥٩.

(٤) قواعد الأحكام: ١٤٣/٢.

(٥) انظر: لسان العرب: ٤١٨/٧.

١ / علة حكم شرعي في مسألة جزئية معينة.

ويدلّك على هذا الإطلاق قول الإمام الغزالي رحمه الله: «اعلم أنّا نعني بالعلة في الشرعيات مناط الحكم، أي ما أضاف الشّرْع الحكم إليه، وناطه به، ونصبه علامةً عليه»^(١)، وقول الآمدي رحمه الله: «خاتمة في أنواع النّظر والاجتهاد في مناط الحكم، وهو العلة»^(٢)، وقول العلامة عبد الله الشنقيطي رحمه الله: «والمناط: العلة التي نيط الحكم بها، أي علّق»^(٣)، ومثاله أن يُقال: الإسكار مناط تحريم الخمر، والقتل عمداً وعدواناً مناط القصاص، والافتيات والادّخار مناط تحريم الرّبا في الأصناف الستة عند المالكية ... إلخ.

٢ / مضمون قاعدة عامة أو أصل كُلي^(٤).

ويدلّك على استعمال مصطلح (المناط) في هذا المعنى قول ابن قدامة رحمه الله: «أمّا تحقيق المناط فنوعان: أولهما: لا نعرف في جوازه خلافاً، ومعناه: أن تكون القاعدة الكلّية متّفقاً عليها، أو منصوصاً عليها، ويُتهدّ في تحقيقها في الفرع»^(٥)، وقول الإمام الشاطبي رحمه الله: في تعريف تحقيق المناط: «ومعناه أن يثبت الحكم بمُدركه الشّرعي، لكن يبقى النّظر في تعيين محلّه»^(٦)، ومعلوم أن مدارك الأحكام الشّرعية قد تكون نصوصاً جزئية، وقد تكون قواعد وأصولاً عامة كلّية، سواء كانت لفظية أم معنوية^(٧)، والشاطبي رحمه الله لم يفرّق، وسمّى جميع ذلك (مناطاً)، وقال الأستاذ الدّريني حفظه الله: بأصح عبارة: «يطلق المناط على مضمون القاعدة التشريعية أو الفقهية أو معنى الأصل الكُلي الذي رُبط به حكم كلّ منها»^(٨).

ثالثاً: مفهوم (تغيّر المناط) مُركّباً.

يُقصد به: تحقّق مناط الحكم في محلّ ما؛ بعد أن كان متّصفاً فيه، أو انتفاؤه بعد أن كان متحقّقاً فيه.

(١) المستصفي: ص: ٢٨١.

(٢) إحكام الآمدي: ٣ / ٣٣٥.

(٣) نشر البنود على مراقي السّعود، للشنقيطي: ١٠٩ / ٢.

(٤) انظر: بحوث مقارنة، للدّريني: ١ / ١٢٢، هامش (٣).

(٥) روضة الناظر: ص ٢٧٧.

(٦) الموافقات: ٤ / ٩٠.

(٧) راجع مبحث الكلّيات والجزئيات: ص ١٤٨.

(٨) بحوث مقارنة: ١ / ١٢٢، هامش (٣).

و(تحقق المناط) هو: ثبوت علّة الأصل في الفرع، أو مضمون القاعدة الكلية في جزئها^(١)، مما يستتبع تعدية الحكم إلى المحلّ الجديد، و(انتفاء المناط) هو عكس ذلك، ويستتبع قصر الحكم على محله الأصلي من غير تعدية.

ومثال تغيير المناط من التحقق إلى الانتفاء: أن يكون الرجل قادراً على الزواج، ولا يخشى على نفسه العنت والوقوع في الحرام؛ فإنّ مثل هذا تحقق فيه مناط التكليف بالزواج على جهة الندب؛ فإذا افتقر وصار مُعدماً غير قادر على أبسط أعباء الزواج؛ فقد انتفى عنه مناط الندب، وتحقق فيه مناط جديد؛ هو مناط الحرمة والمنع من الزواج؛ لما يفضي إليه من ظلم الزوجة وفساد المعاشرة.

وتغيير المناط من الانتفاء إلى التحقق: أن يكون الرجل مُعدماً، ويصير قادراً على الزواج في المثال السابق، وفي مثال آخر: أن يكون في الناس رغبة عيش، وسعة رزق، فلا يمتنعون من ادّخار لحوم الأضاحي؛ لأنّ مناط النهي عن الادّخار منتف، وهو الضنك والفاقة؛ فإذا دفت بهم دافة، وصاروا في ضيق وحاجة؛ مُنعوا من الادّخار لتحقيق مناط النهي.

الفرع الثاني: المقصود بتغيير الأحكام.

وأما المقصود بتغيير الحكم فهو: انتقاله من أحد أقسامه الخمسة المعروفة إلى قسم آخر؛ تبعاً لتغيير مناطه، وأعني بأقسام الحكم الشرعي: الوجوب والحرمة والندب والكراهة والإباحة، ففي المثالين السابقين؛ انتقل الحكم في أولهما من استحباب الزواج إلى حرمة، وفي ثانيهما انتقل من إباحة الادّخار إلى حرمة.

المطلب الثالث: تأصيل المحتكم.

الفرع الأوّل: الشريعة واقعية؛ جارية على مقتضى المصالح.

ليست الشريعة مثلاً طنانة هامت بها سُبُحات الفكر والخيال في مُنقطعٍ عن مُصطَرع الحياة و مُضطَرَبه، وليست عُرفاً بدوياً مبتوت العلائق والعُرى بأسباب الحضارة والتمدّن؛ لكنّ الشريعة قانونٌ خالدٌ يستهدف الإصلاح البشريّ على كَرّ العصور؛ مهما تَرَقّت بالنّاس الحضارات، ومهما تبدّلت بهم طرائق العيش وأساليب الحياة؛ إذ هي قائمةٌ على الاعتراف بحقيقة كونية لا تتخلّف؛ هي سنّة التغيير الذي يطال سائر شعاب الكون والحياة والإنسان؛ حتّى يوشك أن يقضي على أوجه الشبه من حركة الحياة كُليّة، قال العلامة ابن خلدون سرحه الله: «أحوال العالم و الأمم، وعوائدهم و نحلّهم؛ لا تدوم على وتيرة واحدة، ومنهاج مستقرّ؛ إنّما هو اختلافٌ على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات و الأمصار؛ فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدّول؛ سنّة الله التي قد خلت في عباده»^(٢).

(١) انظر: بحوث مقارنة: ١/ ١٢٢-١٢٣.

(٢) المقدمة: ص ٢٨.

ومن هذا المنطلق؛ لم تكن اهتمامات التشريع الإسلامي عينية أو نمطية أو جزئية محكوماً عليها بالمحدودية والظرفية الزمانية والمكانية، ولم يستهدف قط إيجاد أحكام تجريدية مقطوعة الصلة بغاياتها^(١)؛ بل جاءت أكثر أحكامه في سياقات عامة وأصول كلية؛ غير مضبوطة برسوم شكلية؛ بل بغاشية من المصالح والمقاصد والعلل والغايات الجوهرية التي تشكّلت منها المناطات الفعلية للأحكام، قال الإمام الشاطبي رحمه الله: «الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمورٌ أُخرٌ هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها»^(٢)، وقال العلامة ابن عاشور رحمه الله: «مقصد الشريعة من أحكامها كلها إثبات أجناس تلك الأحكام لأحوال وأوصاف وأفعال من التصرفات خاصتها وعامتها؛ باعتبار ما تشتمل عليه تلك الأحوال والأوصاف والأفعال من المعاني المنتجة صلاحاً ونفعاً، أو فساداً وضرراً؛ قويين أو ضعيفين، فإياك أن تتوهم أن بعض الأحكام منوط بأسماء الأشياء أو بأشكالها الصورية غير المستوفية للمعاني الشرعية؛ فتقع في أخطاء في الفقه»^(٣)، ومن ثم لم تعتسف الشريعة في قسر العصور التالية لزمن الرسالة على التعديل من أوضاعها لتطابق تفصيلات ذلك الزمن^(٤)؛ إذ ليس جديراً بحال «أن يكون معنى صلوحية الشريعة للبشر؛ أن الناس يُحملون على اتباع أحوال أمة خاصة؛ مثل أحوال العرب زمان التشريع، ولا على اتباع تفرعات الأحكام وجزئيات الأقضية المراعى فيها صلاح خاص لمن كان التشريع بين ظهرانيهم؛ سواء لآم ذلك أحوال بقية الأمم والعصور، أو لم يلائم؛ فتكون صلوحيتها مشوبةً بحرج، ومخالفةً ما لا يستطيع الناس الانقطاع عنه»^(٥)؛ لكنّها استوعبت خصوصيات الأزمنة والأمكنة مهما شسعت نأياً وبعاداً، ولم تضيق بما تولد فيها من محدثات الممارسات وبدائع التصرفات؛ ما دامت مصالح الخلق مُستتَبَّةً غير منخرقة؛ جاريةً على سنن التشريع العام.

هذه المرونة هي التي سمحت لأهل الشريعة أن يجزموا أنّ لها في كلّ واقعة حكماً؛ رغم أنّ النصوص محدودة معدودة، قال إمام الحرمين رحمه الله: «الرأي المبتوت المقطوع به عندنا؛ أنّه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى»^(٦)، وقال الأستاذ الدريني حفظه الله: «لقد ملك التشريع الإسلامي القدرة العجيبة على إمداد الحياة الإنسانية مهما تطوّرت بها

(١) انظر: اعتبار المآلات، للسنوسي: ص ٥٨-٦١.

(٢) الموافقات: ٢/٣٨٥.

(٣) مقاصد ابن عاشور: ص ٣٤٦.

(٤) انظر: اعتبار المآلات، للسنوسي: ص ٥٨-٦١.

(٥) كلام للعلامة ابن عاشور رحمه الله، انظر: مقاصد ابن عاشور: ص ٣٢٦، وقال رحمه الله: «فتعيّن أن يكون معنى صلوحية شريعة الإسلام لكلّ زمان؛ أن تكون أحكامها كليات ومعاني مشتملة على حكم ومصالح صالحة لأن تنفّرع منها أحكاماً مختلفة الصور متّحدة المقاصد؛ ولذلك كانت أصول التشريع الإسلامي تتجنّب التفرّيع والتحديد»، مقاصد ابن عاشور: ص ٣٢٧.

(٦) البرهان: ٢/٤٨٥.

الظروف والحضارات؛ بالحلول والأحكام لكل ما يطرأ من وقائع»^(١)، ولولا ذلك لم تنصلح أن تكون رسالة عالمية كما أرادها الله تعالى في قوله: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾^(٢)، ولا شاملة كما أخبر عنها في قوله: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾^(٣)، ولا تامة غير منقوصة كما ختمها بقوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(٤).

وقد تبدت هذه الواقعية في سنن بأكملها؛ تضامنت فيه الدلائل، وتضافرت على إنتاجه الشواهد؛ حتى لم يسع الصحابة رضي الله عنهم والعلماء من بعد إلا أن يلتجئوا بمجموعين متفقين مشدودين أيادهم بعضها ببعض، وبيان ذلك ما يأتي:

الفرع الثاني: سنن التشريع في مراعاة الظروف ومناطات الأحكام.

أولاً: مراعاة الظرف العام.

بدت هذه الخصيصة للعيان؛ مذ تاهب الوحي للتنزل على البشر لأول مرة في عهد الرسالة الخاتمة، وتجلت ذلك بمتهى الوضوح في مواضع ومظاهر جمّة؛ نُجمل أهمها فيما يأتي:

١. التدرج التشريعي وتنجيم تنزيل الوحي.

كانت العرب قبل الإسلام تخبط في مُعْتَكِرٍ من الظلام الأدْمَسِ، وتضطّرع في داجية من الضلال الأَحْمَسِ، وقد رضيت من دين الآباء والأسلاف، ومن موروث العوائد والأعراف؛ ما لو نُوزِعَتْه جُمْلَةً؛ لقرعت لذلك الطُّبُولِ، وركبت متن الخيول، وأطعمت نيرانها أغماد النُّصُولِ؛ فكان من حكمة الشريعة أنّها لم تُجابه هذا الوضع المتوحّل في معاكسة كلّ الحقائق؛ دفعةً واحدة؛ بل ترقّت في إصلاح نَائِدِهِ دُرْجَةً دُرْجَةً، وقد تبدى ذلك في أكثر من مظهر؛ أبرزها أنّ النبي صلى الله عليه وسلم لم يُؤمر في بدء الدعوة بإعلانها للناس جميعاً؛ بل خصّ بها أولاً أفراداً معيّنين، ثم أنذرهم عشيرته الأقربين؛ حتى إذا قويت بهم شوكتهم، وكثرت عُصْبَتُهُ، وصاروا له سَنَدًا وِرْدَةً، وبايعوه على أن يمنعوه ممّا يمنعون منه أنفسهم وأبناءهم؛ رمى بها مجلجلةً بين أظهر العرب والعجم، وناوءهم على أن يظهر أمرها أو يهلك دونه، أمّا محتوى الرسالة؛ فلم يتركز بداءةً إلا على اجتثاث أصول الشُّركِ، وتقويم ما انتكس من حقائق الألوهية، وما ارتكس من معاني العبودية وقيومية الربّ الواحد على تصارييف الكون، فلما ثاب الناس وآبوا؛ نزل الحلال والحرام، وأخذ يقتلع مُتَجَدِّراتِ الخبائث، ويستأصل أمّات الرذائل شيئاً فشيئاً، أمّا أحكام التعاملات فلم تكتمل إلا في الحِقْبَةِ المدنيّة؛ عندما صار الإسلام دولةً

(١) نظرية التعسّف، للدرييني: ص ١٠.

(٢) سورة الأعراف: ١٥٨.

(٣) سورة الأنعام: ٣٨.

(٤) سورة المائدة: ٣.

ذات راية، ولا يعزب عن علمك في هذا السِّيَاق؛ أشهر مثل مضروب في شأن التدرّج، أعني ما كان من أمر التنفير من الخمر مرّة بعد مرّة؛ حتى حرّمت^(١)، وقد بيّنت عائشة - رضي الله عنها - حكمة ذلك؛ فقالت: (إنّما نزل أوّل ما نزل منه - أي من القرآن - سورة من المفصّل؛ فيها ذكر الجنّة والنّار؛ حتى إذا تاب النّاس إلى الإسلام؛ نزل الحلال والحرام، ولو نزل أوّل شيء لا تشربوا الخمر؛ لقالوا: لا ندع الخمر أبداً، ولو نزل لا تزئوا؛ لقالوا: لا ندع الزّنا أبداً)^(٢)، وقدم وفدٌ ثقيف على رسول الله ﷺ؛ فأنزله المسجد ليكون أرقّ لقلوبهم؛ فاشترطوا على النبي ﷺ أن لا يُحشروا ولا يُعشروا ولا يُجَبّوا^(٣) ولا يُستعمل عليهم غيرهم، فقال: (إنّ لكم أن لا تُحشروا، ولا تُعشروا، ولا يُستعمل عليكم غيركم، ولا خير في دين لا ركوع فيه)^(٤)، وفيه أبلغ الدّلالة على انتهاج النبي ﷺ مسلك التدرّج في تبليغ الدّعوة وإقناع النّاس بحقيقتها؛ رعيّاً لبعض ظروف المدعوّين، وقد تفرّس فيهم ﷺ ما يردّهم عن شرطهم إذا أسلموا، فقبل منهم بعض ما شرطوا وقال: (سيتصدّقون ويجاهدون إذا أسلموا)^(٥).

كما كان الوحي في تنزله؛ يَنْتَجِع موارد الأحداث والمناسبات، وارتبطت كثيرٌ من أحكامه بما يُعرف بأسباب النزول، وتَنَجَّم نزوله تبعاً لترقّب المستجدّات في ثلاث وعشرين سنة؛ ممّا يدلّك بوضوح؛ أنّه كان يستهدف إصلاح الواقع وتسخيره لأحكامه على ضوء الظروف القائمة فيه، قال الأستاذ محمّد شلبي: «وأما مجيء الأحكام عند المناسبات وتجدّد الحوادث؛ فيرشدنا إلى أنّ التشريع يسير مع المصالح، وليس كلّ ما فيه لازماً لا يتغيّر؛ وإلّا لجاء مرّة واحدة،

(١) كما يروي البيهقي وغيره أنّه: لما نزل تحريم الخمر قال عمر ﷺ: اللّهم بيّن لنا في الخمر بيان شفاء؛ فنزلت الآية التي في البقرة: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا آكْرَبُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾؛ فدُعي عمر ﷺ فقرأت عليه، قال: اللّهم بيّن لنا في الخمر بيان شفاء؛ فنزلت الآية التي في النّساء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾، فكان منادي رسول الله ﷺ إذا أقيمت الصّلاة يُنادي: أن لا يقربن الصّلاة سكران؛ فدُعي عمر ﷺ فقرأت عليه فقال: اللّهم بيّن لنا في الخمر بيان شفاء؛ فنزلت هذه الآية: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾، قال عمر ﷺ: انتهينا. أخرجه البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الأشربة والحدّ فيها (٧١)، باب ما جاء في تحريم الخمر (١)، رقم: ١٧١٠١، ٢٨٥/٨، واللفظ له، والحاكم في المستدرک، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، رقم: ٧٢٢٤، ١٥٩/٤.

(٢) البخاري، كتاب فضائل القرآن (٦٩)، باب تأليف القرآن (٦)، رقم: ٤٧٠٧، ٤/١٩١٠.

(٣) قال الشّوكاني - رحمه الله -: «والمراد بالحشر: جمعهم إلى الجهاد والتّفير إليه، وبقوله: (يُعشروا): أخذ العُشور من أموالهم صدقةً، وبقوله: (ولا يُجَبّوا) بفتح الجيم وضمّ الباء الموحّدة المشدّدة، وأصل التّجبيّة: أن يقوم الإنسان مقام الرّاع، وأردوا أنّهم لا يُصلون»، نيل الأوطار: ٦/٨.

(٤) أبو داود، كتاب الخراج والفيء والإمارة (١٤)، باب ما جاء في خبر الطّائف (٢٦)، رقم: ٣٠٢٦، ١٧٨/٢، والبيهقي، رقم: ٤٤٤/٢، وأحمد في المسند، قال شعيب الأرنؤوط: رجاله ثقات رجال الصّحیح؛ غير أنّ في سماع الحسن من عثمان اختلاف، رقم: ١٧٩٤٢، ٢١٨/٤، وقال الألباني: «رجالهم كلّهم ثقات رجال مسلم، فهو صحيح إن كان الحسن سمعه من عثمان»، الثمر المستطاب في فقه السنّة والكتاب: ص ٧٧٥.

(٥) أبو داود، كتاب الخراج والفيء والإمارة (١٤)، باب ما جاء في خبر الطّائف (٢٦)، رقم: ٣٠٢٥، ١٧٨/٢، قال الألباني: (صحيح)، السّلسلة الصّحيحة، رقم: ١٨٨٨، ٥٠٩/٤.

أحكامه مدوّنة مختومة بختم الدّوام وعدم التغيير، وهذا إرشاد من الشّارع الحكيم لؤلاة الأمور أن يلاحظوا الأحوال والظروف في أحكامهم وأقضيتهم»^(١).

٢. ظاهرة النسخ.

وشكّلت ظاهرة انتساح الأحكام واستبدال بعضها ببعض زمن التشريع؛ أقطع البيّنات على أن المعترف في التشريع هو المصالح، وأن تبدّلها هو المناط الفعليّ في تبدّل الأحكام، قال الإمام الماوردي -رحمه الله-: «المصالح قد تختلف باختلاف الزّمان؛ فيكون المنسوخ مصلحة في الزّمان الأوّل دون الثاني، ويكون النّاسخ مصلحة في الزّمان الثاني دون الأوّل؛ فيكون كلّ واحد منهما مصلحة في زمانه، وحسنًا في وقته؛ وإن تضادّا»^(٢)، وقال الآمدي -رحمه الله- في سياق إثبات النسخ على منكره: «إذا عُرف جواز اختلاف المصلحة باختلاف الأزمان؛ فلا يمتنع أن يأمر الله تعالى المكلف بالفعل في زمان؛ لعلمه بمصلحته فيه، وينهاه عنه في زمن آخر؛ لعلمه بمصلحته فيه، كما يفعل الطبيب بالمريض؛ حيث يأمره باستعمال دواء خاصّ في بعض الأزمنة، وينهاه عنه في زمن آخر؛ بسبب اختلاف مصلحته عند اختلاف مزاجه، وكما يفعل الوالد بولده من التأديب له وضربه في زمان، واللّين له والرّفق به في زمان آخر؛ على حسب ما يترأى له من المصلحة»^(٣).

٣. اعتبار الخصوصيات الاجتماعية.

ومّا برزت فيه واقعية الشريعة وتوّطها الأحكام بالمصالح؛ تَلَفَّتْها إلى خصوصيات المجتمعات، واعتبارها بمألوفهم ومغروقات طبائعهم؛ وإن كرّ ذلك على بعض الرّسوم الشّكلية بالنقض والإهمال.

🏴‍☠️ لقد ترك النبي ﷺ تجديد بناء الكعبة كما كانت عليه زمن إبراهيم عليه السلام؛ إذ إن قريشاً في الجاهلية استقصرت في إعادة بنائها لقلّة ما كان عندها من المال؛ فكان الأصل أن ترجع إلى ما بُنيت عليه أوّل الأمر؛ تعظيماً لها وإجلالاً؛ غير أنّ حداثة عهد القرشيين بالإسلام؛ حالت دون رغبة النبي ﷺ في ذلك؛ إذ إن هدم الكعبة وبناءها من جديد؛ أمرٌ قد تَسْتَفْضِعُهُ النَّفْسُ، وَتَسْتَبْشِعُهُ الْعَوَاطِفُ، وَمِنْ شَأْنِ ذَلِكَ أَنْ يُضْعَضِعَ ثِقَةَ الْمُؤْمِنِينَ الْأَحْدَاثَ فِي دِينِهِمُ الْجَدِيدِ، وَفِي هَذَا تَرَوِي عَائِشَةَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا- أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَهَا: (لَوْلَا حَدَاثَةُ قَوْمِكَ بِالْكَفْرِ؛ لِنَقَضْتُ الْبَيْتَ، ثُمَّ لَبْنَيْتَهُ عَلَى أَسَاسِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ فَإِنَّ قَرِيشًا اسْتَقْصَرَتْ بِنَاؤَهُ، وَجَعَلَتْ لَهُ خَلْفًا)^(٤).

(١) تعليل الأحكام: ص ٣٠٧.

(٢) أدب القاضي، للماوردي: ١/ ٣٣٥.

(٣) إحكام الآمدي: ٣/ ١٢٨.

(٤) البخاري، كتاب الحجّ (٣٢)، باب فضل مكّة وبنائها (٤١)، رقم: ١٥٠٨، ٥٧٤/٢.

وتقاضاه الموسوع ذاته؛ أن يقسم غنائم حنين فقط بين القرشيين؛ تأليفاً لقلوبهم، ولم يعط الأنصار منها شيئاً؛ بل وكلهم إلى سبق بذرتهم في الإسلام، ورسوخ جذرتهم في الإيمان، يدلّك على ذلك أنه لما علم اغتياض بعضهم؛ جمعهم فقال: (ما حديثٌ بلغني عنكم؟)، فقال فقهاء الأنصار: أما رؤساؤنا يا رسول الله؛ فلم يقولوا شيئاً، وأما ناسٌ منا حديثاً أسنانهم؛ فقالوا: يغفر الله لرسول الله ﷺ؛ يعطي قريشاً ويتركنا، وسيوفنا تقطر من دمائهم؛ فقال النبي ﷺ: (فإني أعطي رجالاً حديثي عهد بكفر؛ أتألفهم؛ أما ترضون أن يذهب الناس بالأموال، وتذهبون بالنبي ﷺ إلى رحالكم؟ فوالله لما تنقلبون به خيرٌ مما ينقلبون به)^(١).

ومنع من زيارة القبور؛ حيث كانت تفضي إلى الشرك، وتهدد بانتقاص عرى التوحيد، ثم رخص فيها عندما تمكنت العقيدة من القلوب، وقال: (نهيتكم عن زيارة القبور؛ فزوروها، ولا تقولوا هجرًا)^(٢).

وهم أن يحرم الغيلة في الرضاع، أي أن يأتي الرجل امرأته وهي ترضع؛ فذكر أن بعض الأقوام يفعلونه ولا يضرّ أبناءهم؛ فامتنع عن ذلك، كما يروي الإمام مالك رحمه الله - في الموطأ عن جذامة بنت وهب أنها أخبرت عائشة - رضي الله عنها - أن النبي ﷺ قال: (لقد هممت أن أنهي عن الغيلة؛ حتى ذكرت أن الروم وفارس يصنعون ذلك؛ فلا يضرّ أولادهم)، قال الإمام مالك رحمه الله -: والغيلة أن يمسه الرجل امرأته وهي ترضع^(٣).

ولم ينكر على الأنصار الغناء وضرب الدفوف في أعراسهم؛ لأنهم قومٌ يعجبهم اللهو، كما يروي البخاري عن عائشة - رضي الله عنها - : أنها زفت امرأةً إلى رجل من الأنصار؛ فقال نبي الله ﷺ: (يا عائشة ما كان معكم؟ لهُو؟ فإن الأنصار يُعجبهم اللهُو)^(٤).

٤. الرخص والمستثنيات.

كما لم تجمد الشريعة في أحكامها على نظم واحد لا حيدة عنه ولا معدلة؛ بل فتحت أبواباً عريضة من الرخص والمستثنيات، وسنت أبداع الطرائق في كفيات التعامل مع الضرورات والحاجات والظروف الطارئات، قال الإمام العزّين عبد السلام رحمه الله -: «إعلم أن الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة؛ تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في ملابسته مشقة شديدة، أو مفسدة تربو على تلك المصالح، وكذلك شرع لهم السعي في درء مفسد في الدارين أو في أحدهما؛ تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في اجتنابه مشقة شديدة، أو مصلحة

(١) البخاري، كتاب المغازي (٦٧)، باب غزوة الطائف (٥٣)، رقم: ٤٠٧٦، ١٥٧٤/٤.

(٢) مالك، الموطأ، كتاب الضحايا (٢٣)، باب ادخار لحوم الأضاحي، (٤)، رقم: ١٠٣١، ٤٨٥/٢.

(٣) مالك، الموطأ، كتاب الرضاع (٣٠)، باب جامع ما جاء في الرضاة (٣)، رقم: ١٢٦٩، ٦٠٧/٢.

(٤) البخاري، كتاب النكاح (٧٠)، باب النسوة اللاتي يهدين المرأة إلى زوجها (٦٣)، رقم: ٤٨٦٧، ١٩٨٠/٥.

تربو على تلك المفاسد، وكلُّ ذلك رحمة بعباده ونظر لهم ورفق ... وذلك جارٍ في العبادات والمعاوضات وسائر التصرفات»^(١).

لقد رخصت الشريعة لفاقد الماء والمتضرر باستعماله في التيمم، ورخصت في مسح الخفاف والعمائم والعصائب والجبائر، ورخصت لمن لا يقدر على الصلاة قائماً أن يصلي قاعداً أو مضطجعا، ورخصت في الجمع بين الظهرين والعشاءين عند المطر، وفي الإبراد بالظهر عند شدة الحر، وفي تأخير العشاء إذا حضر العشاء، ورخصت للمسافر والحامل والمرضع ومن لا يقدر على الصيام في الفطر؛ على أن يقضي أو يفدي، ورخصت للمعضوب^(٢) أن يُناب عنه في الحج على مذهب بعضهم، وللضعفة والنساء أن يدفعوا من مزدلفة قبل الفجر، وللرعاة وأهل السقاية من آل العباس في ترك البيات بمنى، وللمتأذي من رأسه أن يفدي ولا يخلق، وللمتعجل في الانصراف إلى بلده أن يرمي في يومين لا في ثلاث، ورخصت للمضطر في المخمصة أن يأكل الميتة ويدفع الغصة بالخمر، ورخصت لأولي الضرر في ترك الجهاد، وللمكروه في التلقظ بكلمة الكفر، ورخصت لصاحب الحكمة في لبس الحرير، واستثنى النبي ﷺ الإذخر من تحريم نبات الحرم؛ لحاجتهم إليه، والسلم والإجارة من تحريم بيع المعدوم، والعرايا من النهي عن المزابنة لأنها ربا، والغرر اليسير من أصل تحريم الغرر؛ كما في بيع الغائب المستقصى الأوصاف، وبيع الجوز في قشره، واللبن في ضرعه، والمسك في فأرته، والقمح في سنبله، والقرض من أصل اشتراط القبض والحلول في التعاملات، وحق الشفعة من أصل حرية التصرف في الملك، وإنفاذ الوصية من امتناع التصرف فيما لا يملك ... إلخ^(٣).

ولا شك أن هذه الرخص والمستثنيات محكومة برعي التغيير في الظروف والمناطق؛ قائمة على أصل اجتناب المصالح ودرء المفاسد والمضرات؛ كلما قعدت عن تحصيل ذلك الأحكام الأصلية، والقواعد العامة النظرية بسبب طروء العوارض، يقول الأستاذ الدريني حفظه الله: «إذا عجزت القاعدة النظرية العامة عن تحقيق العدل والمصلحة إبان تطبيقها على بعض جزئياتها لظروف ملائمة؛ بحيث أضحت تطبيق حكمها يفضي إلى التقيض من مقصودها، أو الغرض المرجو من أصل تشريعها، أو إلى نتائج ضربية راجحة؛ تستثنى تلك الجزئية ليطبق عليها أصل آخر؛ هو أجدر بتحقيق العدل والمصلحة؛ إذ (لا ضرر ولا ضرار)»^(٤).

(١) قواعد الأحكام: ١٦١/٢ - ١٦٢.

(٢) قال ابن عبد البر رحمه الله: «المعضوب: الضعيف الهرم الذي لا يقدر على النهوض»، التمهيد: ١٢٨/٩.

(٣) هذه أمثلة مشهورة، وانظر غيرها في قواعد الأحكام: ١٦٢/١ - ١٩٨.

(٤) نظرية التعسف، للدريني: ص ١٨.

تقسيم اقتضاء الأدلة للأحكام إلى أصلي وتبعي.

ويكرس علماء الشريعة هذا التفريق بين حالات طرود العوارض، وتغيير الظروف والقرائن المحتفة بالوقائع والمحال، وحالات البقاء على الأصل؛ من خلال تقسيم اقتضاء الأدلة للأحكام إلى قسمين: اقتضاء أصلي، واقتضاء تبعي، وفي بيان معنى ذلك يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: «اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين: أحدهما: الاقتضاء الأصلي قبل طرود العوارض. وهو الواقع على المحل مجرداً عن التوابع والإضافات، كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة وسنّ النكاح وندب الصدقات غير الزكاة وما أشبه ذلك، والثاني: الاقتضاء التبعي: وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والإضافات، كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له في النساء، ووجوبه على من خشي العنت، وكرهية الصيد لمن قصد فيه اللهو، وكرهية الصلاة لمن حضره الطعام، أو لمن يدافعه الأخبثان، وبالجملة كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي»^(١).

ثانياً: مراعاة الظرف الخاص.

إذا تجمّع لديك ما فيه مقلع من اليقين بأن الشريعة راعت تبدل مناسبات الأحكام في تقلبات أحوال الأمم والمجتمعات؛ فلتتبع أيضاً بأنها لم تغفل ذلك حتى في حويصة كل فرد على حدته، وفي بعض ما مرّ معك ما يصلح شاهداً على هذا المدعى^(٢)؛ لكننا نحيلك على مثلثات آخر؛ هي في هذا السياق أجلى وأولى؛ فازدّد بها ثقة إلى ثقتك:

١ / اختلاف إجابات النبي ﷺ في المسألة الواحدة باختلاف الأشخاص.

كان رسول الله ﷺ يُسأل السؤال الواحد؛ فيجيب عنه إجابات شتى؛ تختلف باختلاف أحوال السائلين، ومن ذلك: أنه سُئل عن أفضل الأعمال؛ فأجاب تارة بقوله: (إيمان بالله ورسوله)، قيل: ثم ماذا؟ قال: (الجهاد في سبيل الله)، قيل: ثم ماذا؟ قال: (حجّ مبرور)^(٣)، وتارة بقوله: (الصلاة على وقتها)، قال [السائل]: ثم أي؟ قال: (ثم برّ الوالدين)، قال: ثم أي؟ قال: (الجهاد في سبيل الله)^(٤)، وتارة بقوله: (رجلٌ جاهد بنفسه وماله، ورجلٌ في شعبٍ من الشعب يعبد ربّه، ويدع الناس من شرّه)^(٥)، وتارة بقوله: (عليك بالصوم؛ فإنه لا عدل له)^(٦)، وتارة بقوله: (تطعم الطعام، وتقرأ السلام على من

(١) الموافقات: ٣/ ٧٨-٧٩.

(٢) أعني ما أوردته من أمثلة الرخص والمستثنيات، ص: ٢٤٣.

(٣) البخاري، كتاب الإيمان (٢)، باب من قال: إن الإيمان هو العمل (١٦)، رقم: ٢٦، ١/ ١٨.

(٤) البخاري، كتاب مواقيت الصلاة (١٣)، باب فضل الصلاة لوقتها (٤)، رقم: ٥٠٤، ١/ ١٩٧.

(٥) البخاري، كتاب الرقاق (٨٤)، باب العزلة راحة من خلّاط السوء (٣٤)، رقم: ٦١٢٩، ٥/ ٢٣٨١.

(٦) الحاكم، المستدرک، وقال: (صحيح الإسناد، ولم يخرجاه)، رقم: ١٥٣٣، ١/ ٥٨٢.

عرفتَ ومن لم تعرف^(١)، وسُئِلَ عن خير النَّاسِ فقال مرَّةً: (كُلُّ مَحْمُومِ الْقَلْبِ صَدُوقُ اللِّسَانِ)، قالوا: صَدُوقُ اللِّسَانِ نَعْرَفُهُ؛ فَمَا مَحْمُومُ الْقَلْبِ؟ قال: (هُوَ التَّقِيُّ النَّقِيُّ؛ لَا إِثْمَ فِيهِ وَلَا بَغْيِي وَلَا غِلٌّ وَلَا حَسَدٌ)^(٢)، وقال أُخْرَى: (مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَبِيَدِهِ)^(٣)، واستوصاه رجلٌ فقال له: (لَا تَغْضَبْ)؛ فَرَدَّدَ مِرَارًا؛ قال: (لَا تَغْضَبْ)^(٤)، وأوصى غيره فقال: (قَلَّ آمَنَتْ بِاللَّهِ فَاسْتَقَمَ)^(٥)، واستدلَّه رجلٌ على عملٍ يُدْخِلُهُ الْجَنَّةَ؛ فقال له: (تَعْبُدُ اللَّهَ وَلَا تَشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَتَقِيمُ الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ، وَتُؤَدِّي الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ، وَتَصُومُ رَمَضَانَ)، قال: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ؛ لَا أَزِيدُ عَلَى هَذَا؛ فَلَمَّا وُلِّيَ؛ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: (مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ؛ فَلْيَنْظُرْ إِلَى هَذَا)^(٦)، وقال لِأَخْرَجَ جَوَابًا عَنْ ذَاتِ السُّؤَالِ: (تَقُولُ الْعَدْلَ وَتُعْطِي الْفَضْلَ)، قال: وَاللَّهِ مَا أَسْتَطِيعُ أَنْ أَقُولَ الْعَدْلَ كُلَّ سَاعَةٍ، وَمَا أَسْتَطِيعُ أَنْ أُعْطِيَ فَضْلَ مَالِي، قال: (تُطْعِمُ الطَّعَامَ وَتُفْشِي السَّلَامَ)، قال: هَذِهِ أَيْضًا شَدِيدَةٌ؛ فقال: (فَهَلْ لَكَ إِبِلٌ؟) قال: نَعَمْ، قال: (فَانظُرْ إِلَى بَعِيرٍ مِنْ إِبِلِكَ وَسِقَاءٍ، ثُمَّ اعْمُدْ إِلَى أَهْلِ بَيْتٍ لَا يَشْرَبُونَ الْمَاءَ إِلَّا غَبًّا؛ فَاسْقِهِمْ؛ فَلَعَلَّكَ لَا تَهْلِكُ بَعِيرُكَ، وَلَا تَحْرُقُ سِقَاؤُكَ حَتَّى تَجِبَ لَكَ الْجَنَّةُ)^(٧)، وَرَدَّ عَلَى نَفْسِ الْمَسْأَلَةِ فِي مَرَّةٍ مَغَايِرَةً فَقَالَ لِلسَّائِلِ: (اعْزِلِ الْأَذَى عَنِ طَرِيقِ الْمُسْلِمِينَ)^(٨)، وَدَلَّ رَجُلًا آخَرَ فَقَالَ: (ازْهَدْ فِي الدُّنْيَا يَجُبُّكَ اللَّهُ، وَازْهَدْ فِيهَا فِي أَيْدِي النَّاسِ يَجْبُوكُ)^(٩).

وَمَا كَانَتْ الشَّرِيعَةُ مَعْصُومَةً مِنَ التَّنَاقُضِ وَالِاخْتِلَافِ؛ دَلَّ هَذَا التَّنَوُّعَ عَلَى أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَجِيبُ وَيُرْشِدُ وَيُوجِّهُ كُلَّ فَرْدٍ إِلَى مَا هُوَ أَصْلَحُ لِدِينِهِ، قَالَ الْإِمَامُ الشَّاطِبِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ- بَعْدَ إِيْرَادِهِ نَحْوًا مِنْ هَذِهِ الْأَمْثَلَةِ: «... إِلَى أَشْيَاءَ مِنْ هَذَا النَّمَطِ؛ جَمِيعُهَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ التَّفْضِيلَ لَيْسَ بِمَطْلُوقٍ، وَيُشْعِرُ إِشْعَارًا ظَاهِرًا بِأَنَّ الْقَصْدَ إِنَّمَا هُوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْوَقْتِ، أَوْ إِلَى حَالِ السَّائِلِ»^(١٠).

(١) البخاري، كتاب الإيمان (٢)، باب إطعام الطعام من الإسلام (٥)، رقم: ١٢، ١٣/١.

(٢) ابن ماجه، كتاب الزُّهْد (٣٧)، باب الورع والتَّقْوَى (٢٤)، رقم: ٤٢١٦، ١٤٠٩/٢، قال الألباني: (صحيح)، السُّلْسَلَةُ الصَّحِيحَةُ، رقم: ٩٤٨، ٦٣٢/٢.

(٣) البخاري، كتاب الإيمان (٢)، باب أيُّ الإسلام أفضل (٤)، رقم: ١١، ١٣/١.

(٤) البخاري، كتاب الأدب (٨١)، باب الحذر من الغضب (٧٦)، رقم: ٥٧٦٥، ٢٢٦٧/٥.

(٥) مسلم، كتاب الإيمان (١)، باب جامع أوصاف الإسلام (١٣)، رقم: ٣٨، ٦٥/١.

(٦) البخاري، كتاب الزَّكَاةِ (٣٠)، باب وجوب الزَّكَاةِ (١)، رقم: ١٣٣٣، ٥٠٦/٢.

(٧) الطبراني، المعجم الكبير، رقم: ٤٢٢، ١٨٧/١٩، قال الهيثمي: (ورجاله رجال الصَّحِيحِ)، مجمع الزَّوَاهِدِ، رقم: ٤٧٢٩، ٣/٣٢٣.

(٨) مسلم، كتاب البرِّ والصَّلةِ والأَدَابِ (٤٥)، باب فضل إزالة الأذى عن الطَّرِيقِ (٣٦)، رقم: ٢٦١٨، ٤/٢٠٢١.

(٩) ابن ماجه، السنن، كتاب الزُّهْد (٣٧)، باب الزُّهْدِ فِي الدُّنْيَا (١)، رقم: ٤١٠٢، ١٣٧٣/٢، قال الألباني: (صحيح)، الجامع الصَّغِيرُ وَزِيَادَتُهُ، رقم: ٩٢٤، ٩٣/١.

(١٠) الموافقات: ٤/١٠٠.

٢ / اختلاف الأحكام باختلاف أحوال المكلفين.

والشواهد على هذا الباب كثيرة جداً، وأمّا جلياًتها ومهمّاتها فما يأتي:

✚ سأل النبي ﷺ رجلاً عن المباشرة حال الصيام؛ فرخص له، وأتاه آخر فسأله فيها؛ فإذا الذي رخص له شيخ، والذي نهاه شاب^(١)، ووجه ذلك أن الشيخ أملك لأربه؛ إذ لا يُحشى عليه أن يستدرجه التقبيل والمداعبة إلى الواقعة، بخلاف الشاب؛ فإنّه يُحشى عليه ذلك.

✚ وأخبر النبي ﷺ معاذ بن جبل ؓ أنّه: (ما من أحد يشهد أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً رسول الله صدقاً من قلبه؛ إلاّ حرّمه الله على النَّار)، فقال معاذ: أفلا أخبر به النَّاس فيستبشروا؟ فمنعه وقال: (إذن يتكلوا)، وأخبر بها معاذ عند موته تأثماً^(٢).

✚ وقيل من بعض الصحابة ؓ انخلاءه من كلّ ما يملك في سبيل الله؛ كما كان من شأن أبي بكر ؓ، يروي ذلك عمر ؓ فيقول: «أمرنا رسول الله ﷺ أن نتصدّق... وأتى أبو بكر بكلّ ما عنده؛ فقال: يا أبا بكر ما أبقيت لأهلك؟ قال: أبقيتُ لهم الله ورسوله...»^(٣)؛ لكنّه لم يقبل ذلك من بعضهم الآخر، وحثّهم على الاحتفاظ بما يتعيّشون به، وحثّهم من التكفّف والعالة؛ كما يروي جابر بن عبد الله الأنصاري -رضي الله عنهما- قال: كنّا عند رسول الله ﷺ إذ جاءه رجل بمثل بيضة من ذهب فقال: يا رسول الله أصبت هذه من معدن؛ فخذها فهي صدقة؛ ما أملك غيرها... فأخذها رسول الله ﷺ فخذفها بها [أي رمى بها عليه]؛ فلو أصابته لأوجعته ولعقرته؛ فقال رسول الله ﷺ: (يأتي أحدكم بما يملك فيقول: هذه صدقة، ثم يقعد يستكفّ النَّاس، خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى)^(٤)، وقال لسعد بن أبي وقاص ؓ وقد أحبّ أن يوصي بهاله كلّهُ أو شطره أو ثلثه: (الثلث، والثلث كثير، إنك إن تدع ورثتك أغنياء؛ خير من أن تدعهم عالة يتكفّفون النَّاس في أيديهم)^(٥).

(١) أبو داود، باب كراهيته [أي التقبيل والمباشرة] للشباب (٣٥)، رقم: ٢٣٨٧، ٧٢٦/١، قال الألباني: (حسن صحيح)، صحيح أبي داود، رقم: ٤٥٣/٢، ٢٠٩٠.

(٢) البخاري، باب من خصّ بالعلم قومًا دون قوم كراهية أن لا يفهموا (٤٩)، رقم: ١٢٨، ٥٩/١.

(٣) الترمذي، وقال: (حسن صحيح)، كتاب المناقب (٥٠)، باب في مناقب أبي بكر وعمر -رضي الله عنهما- كليهما (١٦)، رقم: ٣٦٧٥، ٦١٤/٥.

(٤) الحاكم، المستدرک، وقال: (صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه)، رقم: ١٥٠٧، ٥٧٣/١.

(٥) البخاري، كتاب الوصايا (٥٩)، باب أن يترك ورثته أغنياء، خير من أن يتكفّفوا النَّاس (٢)، رقم: ٢٥٩١، ١٠٠٦/٣.

وَدَعَا لِحَادِمِهِ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِكَثْرَةِ الْمَالِ فَقَالَ: (اللَّهُمَّ ارزقه مالاً وولداً وبارك له)، قال أنس: فَإِنِّي لَمِنَ أَكْثَرِ الْأَنْصَارِ مَالاً^(١)؛ لَكِنَّهُ حَتَّى غَيْرِهِ عَلَى الْإِسْتِقْلَالِ مِنَ الدُّنْيَا؛ فَقَالَ: (أَيُّهَا النَّاسُ هَلُمُّوا إِلَى رَبِّكُمْ، مَا قَلَّ وَكَفَى؛ خَيْرٌ مِمَّا كَثُرَ وَأَهْلَى)^(٢).

وَحَضَّ عَلَى كِفَالَةِ الْيَتَامِ، وَعَلَى الْإِمَارَةِ وَالْقِسْطِ فِيهَا أَعْظَمَ الْحَضِّ؛ فَقَالَ فِي الْأُولَى: (أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ فِي الْجَنَّةِ هَكَذَا)، وَقَالَ بِإِصْبَعِيهِ السَّبَّابَةِ وَالْوَسْطَى^(٣)، وَفِي الثَّانِيَةِ: (سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ فِي ظِلِّهِ: الْإِمَامُ الْعَادِلُ...)^(٤)، وَقَالَ: (الْمَقْسُطُونَ عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى مَنَابِرٍ مِنْ نُورٍ عَنِ يَمِينِ الرَّحْمَنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٍ، الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وَكَلُوا)^(٥)؛ لَكِنَّهُ نَهَى أَبَا ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنْ يَكْفَلَ يَتِيمًا، أَوْ يَتَأَمَّرَ حَتَّى عَلَى مَجْرَدِ رَجُلَيْنِ؛ فَقَالَ: (يَا أَبَا ذَرٍّ، إِنِّي أَرَاكَ ضَعِيفًا، وَإِنِّي أَحَبُّ لَكَ مَا أَحَبُّ لِنَفْسِي؛ لَا تَأْمَرَنَّ عَلَى اثْنَيْنِ، وَلَا تَوَلَّيَنَّ مَالَ يَتِيمٍ)^(٦).

وَجَاءَهُ الْأَعْرَابِيُّ الَّذِي مَسَّ أَهْلَهُ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ؛ فَأَمَرَهُ بِالْمُكْفَرَاتِ؛ فَلَمَّا لَمْ يَجِدْ عِنْدَهُ مَا يُكْفِّرُ بِهِ؛ أَتَاهُ بَعْرُقُ فِيهِ تَمْرٌ؛ قَالَ: (خُذْ هَذَا فَتَصَدَّقْ بِهِ)؛ فَقَالَ الرَّجُلُ: أَعَلَى أَفْقَرِ مِنِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَوَاللَّهِ مَا بَيْنَ لَابَتَيْهَا - يُرِيدُ الْحَرَّتَيْنِ - أَهْلُ بَيْتِ أَفْقَرٍ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي؛ فَضَحِكَ النَّبِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حَتَّى بَدَتْ أَنْيَابُهُ، ثُمَّ قَالَ: (أَطْعِمْهُ أَهْلَكَ)^(٧).

وَأَمَرَ النَّبِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِالْعَفْوِ عَنِ الْكِرَامِ وَذَوِي الْهَيْئَاتِ، أَيِ مَنْ كَانَ ذَا فَضْلٍ وَسَبَقَ إِلَى الْخَيْرَاتِ؛ إِذَا صَدَرَ مِنْهُ الْعَثْرُ وَالزَّلَلُ، فَقَالَ: (أَقِيلُوا ذَوِي الْهَيْئَاتِ عَثْرَاتِهِمْ، إِلَّا الْخُدُودَ)^(٨)، وَقَدْ أَقَالَ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عِنْدَمَا قَتَلَ مِنْ بَنِي جَذِيمَةَ؛ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَحْسِنُوا أَنْ يَقُولُوا أَسْلَمْنَا؛ فَقَالُوا: صَبَأْنَا صَبَأْنَا؛ فَلَمْ يَعَاقِبْهُ بِشَيْءٍ مَعَ أَنَّهُ تَبَرَّأَ مِنْ صَنْيَعِهِ وَقَالَ: (اللَّهُمَّ إِنِّي أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِمَّا صَنَعَ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ)^(٩).

(١) البخاري، كتاب الصَّوْمِ (٣٦)، باب من زار قومًا فلم يُفطر عندهم (٦٠)، رقم: ١٨٨١، ٢/٦٩٩.

(٢) ابن حَبَّانٍ فِي صَحِيحِهِ، كِتَابُ الزَّكَاةِ (١١)، بَابُ صَدَقَةِ النَّطْوَعِ (٩)، قَالَ مُحَقِّقُهُ شَعِيبُ الْأَرْنَؤُوطِ: (إِسْنَادُهُ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ)، رَقْمٌ: ٣٣٢٩، ٨/١٢١.

(٣) البخاري، كِتَابُ الْأَدَبِ (٨١)، بَابُ فَضْلِ مَنْ يَعُولُ يَتِيمًا (٢٤)، رَقْمٌ: ٥٦٥٩، ٥/٢٢٣٧.

(٤) البخاري، كِتَابُ الْجَمَاعَةِ وَالْإِمَامَةِ (١٥)، بَابُ مَنْ جَلَسَ فِي الْمَسْجِدِ يَنْتَظِرُ الصَّلَاةَ وَفَضَلَ الْمَسَاجِدَ (٨)، رَقْمٌ: ٦٢٩، ١/٢٣٤.

(٥) أَحْمَدُ، الْمُسْنَدُ، قَالَ مُحَقِّقُهُ: شَعِيبُ الْأَرْنَؤُوطِ: (إِسْنَادُهُ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ)، رَقْمٌ: ٦٤٩٢، ٢/١٦٠.

(٦) مُسْلِمٌ، كِتَابُ الْجِهَادِ وَالسَّيْرِ (٣٢)، بَابُ كِرَاهَةِ الْإِمَارَةِ بِغَيْرِ ضَرُورَةٍ (٤)، رَقْمٌ: ١٨٢٦، ٣/١٤٥٧.

(٧) البخاري، كِتَابُ الصَّوْمِ (٣٦)، بَابُ إِذَا جَامَعَ فِي رَمَضَانَ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَيْءٌ... (٣٠)، رَقْمٌ: ١٨٣٤، ٢/٦٨٤.

(٨) أَبُو دَاوُدَ، كِتَابُ الْخُدُودِ (٣٢)، بَابُ فِي الْخُدْيِ شَفْعِ (٤)، رَقْمٌ: ٤٣٧٥، ٢/٥٣٨، قَالَ الْأَلْبَانِيُّ: (صَحِيحٌ)، السَّنَسَلَةُ الصَّحِيحَةُ، رَقْمٌ: ٦٣٨، ٢/٢٣١.

(٩) البخاري، كِتَابُ الْأَحْكَامِ (٩٧)، بَابُ إِذَا قَضَى الْحَاكِمُ بِجُورٍ أَوْ خِلَافَ أَهْلِ الْعِلْمِ فَهُوَ رَدٌّ (٣٥)، رَقْمٌ: ٦٧٦٦، ٦/٢٦٢٨.

هذا، وأحسبني في مَعْنَى عن بيان وجه الاستدلال عند كل واحد من هذه الأدلة على حدة؛ إذ هي صريحة وافية تماماً بإنتاج المطلوب الذي يُرام تقريره، أعني: ما فيها من الالتفات إلى حال المكلف وظروفه، ثم إصدار الحكم الشرعي بناءً على تلك الحال؛ بما يضمن تحقق الغاية والمصلحة من تشريعه.

تقسيم تحقيق المناط إلى عام وخاص.

وباستقراء هذه المثل وأشباهاها؛ خلص العلماء إلى تقسيم تحقيق المناط إلى قسمين: عام، وخاص، قال الإمام الشاطبي رحمه الله: «تحقيق المناط على قسمين: تحقيق عام... وتحقيق خاص من ذلك العام»^(١)، وبيان ذلك ما يأتي:

معروف أن الحكم الشرعي يتسم بالتجريد والعموم، ومعنى التجريد: أنه يقع في الذهن متعلقاً بمدركه مجرداً عن تحققه في الواقع الخارجي؛ كما يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: «لو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد - يقصد: تحقيق المناط - لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن»^(٢)، وأما العموم: فلائنه لا يتعلق بشخص دون شخص أو حال دون حال؛ بل يشمل جميع المكلفين على حد سواء^(٣)، فإذا نظر المجتهد في واقعة بين يديه؛ فوجدها محلاً قابلاً ليتنزل فيه الحكم الشرعي العام المجرد؛ لكن بغض النظر عما يلابسها من ظروف خاصة أو استثنائية؛ سُمي هذا النظر: تحقيق المناط العام، ووجه ذلك في حديث الأعرابي الذي واقع أهله في نهار رمضان - مثلاً -: أن جماعه متعمداً منتهكاً حرمة الشهر؛ محل صالح تماماً لينطبق عليه حكم وجوب الكفارة؛ لكن إذا أبصر المجتهد في الواقعة عوارض طارئة؛ تجعل من تلك الواقعة محلاً غير قابل لتنزيل الحكم العام المجرد؛ بل توجه للبحث عن حكم آخر يتناسب والعوارض الجديدة؛ سُمي هذا النظر: تحقيق المناط الخاص، ووجهه في المثال السابق: ما لاحظته النبي ﷺ من عجز الأعرابي عن التكفير بأي نوع من أنواع المكفرات؛ فلم يُصِرَّ على إعناته وإلزامه بالكفارة مهما كلفه الأمر؛ بل عدل بالحكم إلى نظر جديد؛ فتصدَّق عليه بعرق التمر على أن يتصدَّق به على غيره؛ فيكون ذلك كفارةً له؛ فإذا به يلحظ عارضاً آخر، وهو أن الأعرابي وأهله أفقر من في المدينة من الناس؛ فلو تصدَّق الأعرابي بعرق التمر؛ فعلى من هو أحسن منه حالاً؛ فعُدل النبي ﷺ مجدداً عن فتواه، وانتهى به النظر إلى أن يأخذ الأعرابي التمر لأهله؛ فيطعمهم وإياهم، قال الإمام الشاطبي رحمه الله: «وعلى الجملة؛ فتحقيق المناط الخاص؛ نظرٌ في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية؛ بحيث يتعرَّف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى، والحظوظ العاجلة؛ حتى يُلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرُّز من تلك المداخل، هذا بالنسبة

(١) الموافقات: ٩٧/٤.

(٢) الموافقات: ٩٣/٤.

(٣) انظر: بحوث مقارنة: ١٣٣/١.

إلى التكليف المنحتم وغيره، ويختص غير المنحتم بوجه آخر، وهو النظر فيما يصلح بكلّ مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص؛ إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد^(١).

ولا شك أنّ هذا النوع من الاجتهاد لا يستغني عنه فقيه ولا حاكم ولا مجتهد ذو كِبَاة يُرَجِّي سداد الرّأي وسلامة العاقبة عند الله، قال ابن القيم رحمه الله: «ولا يتمكّن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحقّ إلاّ بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقّه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتّى يحيط به علماً... فالعالم من يتوصّل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله^(٢)، واعتبره الإمام الشّاطبي رحمه الله - ثمرة من ثمرات التقوى، وجدوة من مقبسة الحكمة التي من أوتيتها فقد أوتي خيراً كثيراً؛ فقال رحمه الله: «وهو في الحقيقة ناشئ عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾^(٣)، وقد يُعبّر عنه بالحكمة، ويشير إليها قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾^(٤)... فصاحب هذا التحقيق الخاصّ هو الذي رُزق نوراً يعرف به النفوس ومراميتها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحمّلها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها؛ فهو يحمل على كلّ نفس من أحكام النصوص ما يليق بها؛ بناءً على أنّ ذلك هو المقصود الشرعي في تلقّي التكليف^(٥).

وها أنذا أختتم هذا التأصيل بذكر إجماع الصحابة والعلماء على سلوك هذا النهج.

الفرع الثالث: إجماع الصحابة ومن بعدهم.

لقد ورث أصحاب النبي ﷺ هذا المنهج في رعي مناسبات الأحكام وتجديد الاجتهاد كلّما تجددت وتغيّرت؛ قال الأستاذ محمد شلبي: «كان أصحاب رسول الله ﷺ ينظرون إلى الأمر وما يحيط به من ظروف، وما يحفّ به من مصالح ومفاسد، ويشرعون له الحكم المناسب؛ وإن خالف ما كان في عهد رسول الله، وليس هذا إعراباً منهم عن شريعة الله أو مخالفة لرسول الله؛ بل هو سرّ التشريع الذي فهموه، ولولا علمهم بجواز مثل هذا؛ لما أقدموا عليه متشاورين، وبعد المشاركة مجمعين^(٦)».

(١) الموافقات: ٩٨/٤.

(٢) إعلام الموقعين: ٦٩/١.

(٣) سورة الأنفال: ٢٩.

(٤) سورة البقرة: ٢٦٩.

(٥) الموافقات: ٩٨/٤.

(٦) تعليل الأحكام: ص ٣٠٨.

وصدق الأستاذُ القالةُ حقاً، وما نُقل إلينا من منهجهم في الفتوى والاجتهاد خيرٌ بيّنة على ذلك، ولو كان الأمر مقتصرًا على الشاهد والشاهدين والخمسة والعشرة؛ لسقناها، ولكنّه بحرٌ طامٌّ، وسيلٌ جارفٌ عُرّامٌ من الوقائع التي جدّدوا فيها الفتوى؛ حتّى لو خالف ذلك ما كان عليه الأمر زمن النبي ﷺ، لقد جمعوا القرآن، وأوقعوا طلاق الثلاث ثلاثاً، وضمّنوا الصنّاع، وجعلوا الدّية على أهل الديوان، وقتلوا الجماعة بالواحد، وزادوا في حدّ شرب الخمر، والتقطوا ضالّة الإبل، ومنعوا النّساء الخروجَ إلى المساجد، وجمعوا النّاس على التراويح، ومنعوا التزوّج بالكتائب، وتركوا قسمة سواد العراق، وزادوا الأذان على الأسواق يوم الجمعة... إلخ، وجميع ذلك لم يكن زمن النبي ﷺ.

ثمّ سلك التابعون هذا المسلك أيضاً؛ فقالوا بجواز التسعير مع نهى النبي ﷺ عنه، وردّوا شهادة الوالد لولده، والزّوج لزوجته، والأخ لأخيه؛ مع تجويز من قبلهم لذلك، ولم يقبل بعضهم توبة المحارب مطلقاً سواءً أخذ بعد القدرة أو قبلها^(١) مع تصريح الآية بالقبول قبل القدرة^(٢)، وفي ذلك يقول عروة: «لو قبل ذلك منهم اجترؤا عليه وكان فساداً كبيراً»^(٣)، وسئل شريح القاضي: «ما الذي أحدثت في القضاء؟» فقال: «إنّ النّاس قد أحدثوا فأحدثت»^(٤)، وقال عمر بن عبد العزيز ﷺ: «تحدث للنّاس أفضية بقدر ما أحدثوا من الفجور»^(٥)، قال الإمام القرافي رحمه الله: «ولم يُرد ﷺ نسخ حكم؛ بل المجتهد فيه - أي في الحكم - ينتقل له الاجتهاد لاختلاف الأسباب»^(٦).

وجاء الأئمّة من بعد؛ فنزعوا في ذلك عن قوس واحدة، وخالفوا الصّحابة والتابعين في بعض اجتهاداتهم، قال ابن حزم رحمه الله: «أصحاب مالك خالفوا أبا بكر ممّا روّوا في الموطأ خاصّة؛ في خمسة مواضع، وخالفوا عمر في نحو ثلاثين قضية؛ ممّا روّوا في الموطأ خاصّة»^(٧)؛ بل خالف تلاميذ الأئمّة أمتهم أيضاً لما اختلفت الأزمنة، قال العلامة ابن عابدين رحمه الله: «كثيرٌ من الأحكام تختلف باختلاف الزّمان لتغيّر عُرف أهله، ولحدوث ضرورة، أو فساد أهل الزّمان؛ بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أوّلاً لزم منه المشقّة والضّرر بالنّاس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضّرر والفساد... ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نصّ عليه المجتهد في مواضع كثيرة؛ بناها على ما كان في زمنه؛ لعلمهم بأنّه لو كان في زمنهم؛ لقال بما قالوا به أخذاً من قواعد مذهبه»^(٨)، واتّخذ الإمام ابن أبي

(١) انظر: تعليل الأحكام: ص ٣٠٩-٣١٠.

(٢) وهي قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدُرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَفُوٌّ رَحِيمٌ﴾، سورة المائدة: ٣٤.

(٣) انظر معناه في: مصنّف عبد الرزاق، رقم: ١٨٥٤٨، ١٠/١١٠.

(٤) انظر: الطّرق الحكيمية، لابن القيم: ص ٢١٤.

(٥) انظر: رسالة ابن أبي زيد مع الفواكه الدّواني: ٢/٢٢١، الاعتصام: ١/١٣٣.

(٦) الفروق: ٤/١٧٩.

(٧) إحكام ابن حزم: ٦/٢٤٣.

(٨) مجموعة رسائل ابن عابدين: ٢/١٢٥.

زيد القيرواني المالكي رحمه الله - كلباً للحراسة حين سقط حائطُ داره، وكان يخاف على نفسه من الشيعة؛ فقيل له: كيف تتخذُه ومالك رحمه الله - نهى عن اتِّخاذ الكلاب؟ فقال: «لو أدرك مالك زماننا؛ لاتَّخذ أسداً ضارياً»^(١).

وخلاصة القول أن الأئمة أجمعوا على نوط الأحكام بمتعلقاتها الحقيقية؛ أعني المقصدية والمصلحية، ولم يجمدوا على ظاهر المرويات؛ فضلاً عن آراء الأئمة ومنقولات الكتُب؛ بل اعتبروا المتردّد على ذلك خابطاً في عماية، ناهلاً من معين الضلالة والغواية؛ عاثراً عشرة لا لعلها؛ نسأل الله السلامة، وليت شعري من لي بأمثال ابن إدريس رحمه الله - إذ قال: «فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك ... والجمود على المنقولات أبداً ضلالٌ في الدين، وجهلٌ بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»^(٢)، أو بأنداد ابن القيم رحمه الله - حيث قال: «ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضلَّ وأضلَّ»^(٣)، وصدق بهذا قول الأستاذ الدريني حفظه الله -: «التشريع الإسلامي لا يعمل في فراغ نظري أو منطقي، وإنما التشريع للواقع بظروفه وملايساته»^(٤).

المطلب الثالث: تحرير المفاهيم.

الفرع الأول: تغير الأحكام بتغير مناطاتها ليس نسخاً ولا تبديلاً.

تعجز قرائح بعض المساكين من قُصر العقول وعُشاق الطنطنة والتهاويل؛ أن تجد فيها سبق تقريره محمل حقّ أبداً؛ فلا تراه عيونهم المطموسة، وفهومهم المنكوسة المركوسة؛ إلا ضغثاً على إبالة؛ لا يلقي إليها الجامد الجلدُ بآله؛ إذ هو عندهم تحريق لسربال الشريعة، وإعراض صُراخ عن الكتاب والسنة؛ كلما عنت عناية الرأى والمصلحة.

والحقُّ أن تغير الأحكام بتغير مناطاتها؛ ليس من نسخ الشريعة وتبديلها في شيء^(٥)؛ فالنسخ رفع للحكم وإلغاء له بالكليّة بحيث لا يسوغ العود إلى العمل به مطلقاً، وليس ذلك من حقّ أحد غير الباري ﷻ؛ أمّا ما نحن بصدده؛ فمُدركه الدوران مع العِلل والمتعلقات الفعلية للأحكام وجوداً وعمداً؛ فإنّ فهم نفس الشّرع يوجب ذلك^(٦)، ولا يمتنع العمل بالحكم على صورته الأصلية قبل التغير؛ إذا رجع مناطه كما كان أول الأمر، ومن أجل هذا منع العلماء اعتبار اجتهادات الصحابة رضي الله عنهم التي تقاضتها ظروف لم تكن زمن النبي ﷺ؛ نسخاً للأحكام الأولى التي شرعت زمن النبوة؛ فاجتهادهم -

(١) الفواكه الدواني: ٢/ ٣٤٤.

(٢) الفروق: ١/ ١٧٦-١٧٧.

(٣) إعلام الموقعين: ٣/ ٦٦.

(٤) نظرية التعسف: ص ١٣.

(٥) انظر: نظرية التعسف: ص ١٥٩، تعليل الأحكام: ص ٣١٥.

(٦) راجع إن شئت مبحث: الأصل في الشريعة التعليل والمعقولة: ص ١٠٦.

مثلاً- في إيقاع الطلاق الثلاث ثلاثاً، وفي منع الزواج بالكتايبات، وتوقيف سهم المؤلّفة قلوبهم، ومنع النساء من المساجد، لا ينسخ إيقاع الطلاق الثلاث واحدة، وإباحة الزواج بالكتايبات، وإعطاء المؤلّفة قلوبهم، وجواز ذهاب النساء إلى المساجد؛ بل هذه أحكام خالدة يُعمل بها كلّما انتفت العوارض التي دفعت الصحابة ﷺ للاجتهد فيها من جديد، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:- «وما شرعه النبي ﷺ شرعاً مُعلّقاً بسبب؛ إنّما يكون مشروعاً عند وجود السبب، كإعطاء المؤلّفة قلوبهم؛ فإنّه ثابت بالكتاب والسنة، وبعض الناس ظنّ أنّ هذا نسخ؛ لما روي عن عمر أنّه ذكر أنّ الله أغنى عن التألّف؛ فمن شاء فليؤمّن، ومن شاء فليكفر، وهذا الظنُّ غلط؛ ولكنّ عمر استغنى في زمنه عن إعطاء المؤلّفة قلوبهم؛ فترك ذلك لعدم الحاجة إليه لا لنسخه؛ كما لو فرض أنّه عُدّم في بعض الأوقات ابن السبيل والغارم ونحو ذلك»^(١)، وقال ابن القيم رحمه الله- معلّقاً على نحو من هذه الاجتهادات المأثورة عن السلف: «والمقصود أنّ هذا وأمثاله سياسةٌ جزئيةٌ بحسب المصلحة؛ تختلف باختلاف الأزمنة؛ فظنّها من ظنّها شرائعٌ عامّةٌ لازمةٌ للأمة إلى يوم القيامة»^(٢)؛ فليست الأحكام المتغيّرة شدّادة عن فلك الشريعة؛ بل هي من لبّها بلا مرية.

الفرع الثاني: ليست كلّ الأحكام قابلةً للتغيّر.

لا يخفى أنّ القرآن الكريم في نظمه البليغ المعجز؛ ذو وجوه في المعاني كما تبيّن في غير هذا الموضوع^(٣)، ومن ثمّ تعيّن على المجتهدين استقصاء تلك الوجوه وإعمال الرأى في الترجيح بينها؛ بما يُناسب مصالح الناس في كلّ زمن^(٤)؛ إذ إنّ مصالح الخلق في الدّين والدّنيا هي الأنواع الفعلية للأحكام؛ كما لا يشكّ الفطن الفهيم؛ لكنّ الشّارع الحكيم استبعد بعض هاتيك المصالح عن معرّكات التقدير وزعازع الاحتمال؛ من خلال نصّه على جزئياتها وتفريعاتها نصّاً مُحكماً صريحاً لا يطرّفه الرّيب، ولا يمتل في الفهم إلاّ وجهاً واحداً؛ مخالفاً ههنا منهجَه المعهودَ في التعريف بالأحكام^(٥)؛ قاصداً بذلك أن يجعل منها مرسىً للشوايت، وقاعدة تتوحد على أساسها أصول النّظام الشّرعي العامّ؛ بحيث لا يفترض العقل تبدّلها إلاّ إذا استجاز انقلاب العدل ظلماً، والصّلاح فساداً، والحقّ باطلاً، والهدى غيياً وضلالاً^(٦)، وهذا ما علّقت الشريعة أبوابه في مثل هذه الأحكام، وعلى هذا المحمل يفهم بئتها تحريم الرّبا والغرر والتبرّج والزّنا والخمر والميتة والسّرقة والقتل والظلم، وتحليلها البيع والقرض والرّهن والإجارة والزّواج والطلاق، وإيجابها الصّلاة والزّكاة والصّيام والحجّ

(١) مجموع الفتاوى: ٩٤ / ٣٣.

(٢) الطُّرُق الحكمية: ص ٢٥.

(٣) راجع: ص ٤٠، وانظر: بحوث مقارنة، للدريني: ١ / ١٦١.

(٤) انظر: بحوث مقارنة، للدريني: ١ / ١٦١.

(٥) منهج القرآن في التعريف بالأحكام أن يصوغها في شكل قواعد و كليات عامّة قطعية، يندرج تحتها ما لا يتناهى من الجزئيات والصّور، أو في شكل جزئيات ظنيّة محكومة بتلك الكليات، أمّا الأحكام التي أرادها الشّارع أن لا تتغيّر فصاغها في شكل جزئيات قطعية، وهذا وجه المخالفة، راجع: ص ٣٨.

(٦) راجع: ص ٣٨، وانظر: بحوث مقارنة، للدريني: ١ / ١٦٨-١٦٩.

والحجاب، وتحديدُها الأنصبة والمقادير، وسُنُّها الحدود والعقوبات، وحسْمُها مظنَّات النزاع في الموارِيث والتعاملات ... إلخ، قال ابن القيم رحمه الله: «الأحكام نوعان: نوعٌ لا يتغيَّر عن حالة واحدة هو عليها؛ لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة؛ كوجوب الواجبات، وتحريم المحرَّمات، والحدود المقدَّرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك؛ فهذا لا يتطرَّق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وُضع عليه، والنوع الثاني: ما يتغيَّر بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً؛ كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها؛ فإنَّ الشارع يُنوع فيها بحسب المصلحة»^(١).

فمن زعم أنَّ هذه التشريعات الثابتة إنما صلحت للعرب زمن النبوة، وقد تغيَّرت الآن مصلحتها؛ فمهزومٌ مهزورٌ الثقة في دينه؛ مذهولٌ بواقع غير المسلمين؛ يُريد محاكاته ومجاراته، وجوابه أنَّ الشريعة جاءت بإصلاح الواقع؛ لا بالترضوخ لسياسة الأمر الواقع بعلاَّته وهنَّاته؛ يكفيننا دليلاً على ذلك قول الله ﷻ: ﴿فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾ وَأِنْ أَحْكَم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَأَحْذَرَهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْتُمْ أَنَّا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ﴿٤٩﴾ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾﴾^(٢).

المطلب الرَّابع: مناقشة بعض الخلافات الفقهية على ضوء ما تقرَّر.

إثبات أوائل الشهور القمرية بالحساب الفلكي المعاصر.

هذه زبَاء ذات وبر؛ عنت بها المسلمون منذ زمن، ولم تبتَّ فيها المجامع قولاً واحداً إلى يومنا هذا؛ فلا يزال قرنها يذُرُّ على الأمة طالع كلِّ رمضان من كلِّ سنة، ولما كان مثار الخلاف فيها دائراً على تخريج المناط^(٣) وتحقيقه، وما طرأ على الثاني^(٤) من التغيُّر والتبدُّل؛ ناسب أن يزجَّ الباحثُ بسية قوسه في هذا النَّضال؛ مستلوحاً أعدل ما فيه من الأقوال؛ على ضوء ما تأصل من أنه لا يُنكر تغيُّر الأحكام بتغيُّر المناطات.

(١) إغاثة اللهفان: ١/ ٢٣٠-٢٣١.

(٢) سورة المائدة: ٤٨ - ٥٠.

(٣) تخريج المناط كما يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: «راجع إلى أن النَّص الدَّال على الحكم لم تعرَّض للمناط، فكأنه أُخرج بالبحث، وهو الاجتهاد

القياسي»، الموافقات: ٤/ ٩٦.

(٤) أعني: تحقيق المناط.

الفرع الأوّل: إشكال تخريج المناط ومختار البحث في ذلك.

أمّا النزاع الذي في تخريج المناط فوجهه: هل علق الشّارع وجوب الصّوم على تولّد الهلال وإمكان رؤيته، أو على ثبوت الرّؤية البصرية ذاتها؛ لا على التولّد والإمكان؟ والفرق بينهما: أنّ اعتبار التولّد مناطاً للحكم؛ يستتبع وجوب الصّوم؛ إذا تيقنّا تولّد الهلال بحيث تُمكن رؤيته؛ ولو لم تحصل هذه الرّؤية فعلاً؛ سواءً كان ذلك لغمّ، أم لاحتمال التقصير في الرّصد والتحرّي، أمّا إذا اعتبرنا الرّؤية البصرية هي المناط؛ فإنّ الصّوم لا يجب إلّا بثبوتها فعلاً؛ فإن لم تثبت فلا صوم؛ حتّى لو تيقنّا تولّد الهلال، وقد استمسك من رأى هذا الرّأي بظاهر قوله ﷺ: (صُومُوا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته؛ فإن غبّي عليكم فأكملوا عدّة شعبان ثلاثين)^(١)، قالوا على لسان ابن حجر سرحه الله- وغيره: «ظاهر السّياق يُشعر بنفي تعليق الحكم بالحساب أصلاً»^(٢).

والبحت يميل إلى نوط الحكم بالتولّد لا بنفس الرّؤية؛ اعتباراً بما يأتي:

١. ثبت عن النبي ﷺ ما يُشير إلى علة الاعتماد على الرّؤية دون غيرها، وهو قوله: (إنّا أمة أميّةٌ لا نكتب ولا نحسب، الشّهر هكذا وهكذا)^(٣)، وهذه عبارة يقفز منها إلى الذّهن الصّحيح مباشرةً من غير تكلف أو تعسّف؛ تعليل إناطة الحكم بالرّؤية البصرية زمن الخطاب بتعدّد المعرفة اليقينية بتولّد الهلال آنئذ؛ فكأنّه ﷺ قال: المناط الحقيقي هو تولّد الهلال، ودرك ذلك ممكنٌ بالحساب؛ إلّا أنّنا لا نكتب ولا نحسب؛ فاعتبروا بالرّؤية، وإن غمّ عليكم فأكملوا العدّة ثلاثين؛ تخفيفاً عليكم وتيسيراً؛ أمّا إذا كتبت يوماً أو حسبتهم؛ فصوموا لتولّد الهلال، قال العلامة أحمد شاكر سرحه الله-: «الأمر باعتماد الرّؤية وحدّها؛ جاء مُعللاً بعلّة منصوطة، وهي أنّ الأمة أميّةٌ لا تكتب ولا تحسب، والعلّة تدور مع المعلول وجوداً وعدمًا»^(٤).

فإن قيل: بل الظاهر من العبارة أنّها سيقّت مساق الإخبار؛ فلا تُحمل على التعليل إلّا بدليل^(٥)؛ فالجواب أن يُقال: ماذا يُرضيك من الأدلّة إذا لم تحتفل أولاً بأنّ التعلُّد في الأحكام الشّرعية - خصوصاً ما كان منها من باب الوسائل - خلاف الأصل؟! والأصل المبتوت فيه بتّ لا يوشك أن يتخلف إلّا في نزر قليل من الأحكام؛ ينذر تصويره جدّاً^(٦)؛ أنّها منوطة

(١) البخاري، كتاب الصّوم (٣٦)، باب قول النبي ﷺ: (إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا) (١١)، رقم: ١٨١٠، ٢/٦٧٤.

(٢) فتح الباري: ٤/١٢٧.

(٣) البخاري، كتاب الصّوم (٣٦)، باب قول النبي ﷺ: (لا نكتب ولا نحسب) (١٣)، رقم: ١٨١٤، ٢/٦٧٥.

(٤) أوائل الشهور العربية: هل يجوز شرعاً إثباتها بالحساب الفلكي؟ للشّيخ أحمد شاكر: ص ١٣.

(٥) انظر: بحث الشّيخ بكر عبد الله أبي زيد سرحه الله-: حكم إثبات أول الشهر القمري بالحساب، وتوحيد الرّؤية، مجلّة مجمع الفقه الإسلامي:

مج ٢/٨١٥-٨٤١، ومختاره ألا يُعتمد إلّا على الرّؤية.

(٦) راجع كلام الجويني: ص ١١٦.

بِعِلل معلومة مفهومة؛ تترسخ من خلالها قناعة المكلف بمعاني التكليف وجدواه، وأنه متى دار الحكم بين التبعيد والتعليل؛ فحملة على التعليل أولى؛ حتى لو كانت مسالكة ظنيّة^(١)، ومن اشترط مسلك النص القاطع في كلّ تعليل؛ فقد خرق الإجماع ولم يشعر^(٢)، وأقل ما في مسلكنا ههنا أن العلة مومّعة إليها، ووجه ذلك أنه ذكر وصفاً ظاهراً (وهو الأمية) في محلّ الحكم (وهو حصر طريقة إثبات الشهر في الرؤية أو إكمال العدة)، ولا حاجة لذكر ذلك الوصف لو لم يكن مؤثراً في الحكم؛ فلو قال: (الشهر هكذا وهكذا) لأغنى؛ لو لم يشأ التعليل، قال الأمدي رحمه الله: «لا يخفى أن الأصل إنما هو انتفاء العبث عن العاقل في فعله وكلامه ونسبة ما لا فائدة فيه إليه؛ لكونه عارفاً بوجوه المصالح والمفاسد؛ فلا يُقدّم في الغالب على ما لا فائدة فيه، وإذا كان ذلك هو الظاهر من آحاد العقلاء؛ فمن هو أهل للرسالة عن الله تعالى ونزول الوحي عليه وتشريع الأحكام أولى»^(٣)، ونظائر التعليل بهذا الوجه كثيرة جداً^(٤)، ألا تراهم علّلوا طهارة الهرة بالتطواف لقوله ﷺ: (إنها ليست بنجس؛ إنما هي من الطوافين عليكم والطوافات)^(٥)؟ وعلّلوا جواز الوضوء بالماء المتبذ بالتمر ببقاء وصف الطهورية فيه؛ لقوله ﷺ: (ثمره طيبة وماء طهور)^(٦)، وعلّلوا جواز الصلاة للمستحاضة بكون دمها دم عرق؛ لقوله ﷺ: (إنما ذلك عرق)^(٧)، وعلّلوا حرمة الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها بإفضائه إلى تقطيع الأرحام؛ لقوله ﷺ: (إنكم إذا فعلتم ذلك فقد قطعتم أرحامكم)^(٨)، وعلّلوا سؤال بني إسرائيل تعيين البقرة بالشابه؛ لقوله تعالى: ﴿قَالُوا أَدْعُ نَارِيكَ بَيْنَ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقْرَ شَبَّهَ عَلَيْنَا﴾^(٩)، وجميع هذه العلل مسوقة على مذهب المعترض مساق الإخبار، ولا وجه لعليتها إلا التمعّن والاستنباط، ولازم قوله أن يضرب بها عرض الحائط، وهي عشرة بيّنة إذا أصرّ عليها، والأستاذ شاكر رحمه الله - قفز التعليل إلى ذهنه المُنْتَقِد قفزاً تلقائياً؛ حتى أغفل التقسيم الاصطلاحي للعلل إلى نصية واستنباطية؛ فاعتبرها منصوصة كما رأيت، والتزام التقسيم يقضي بكونها استنباطية لا نصية.

إذا تقرّر هذا؛ علام تُجعل الرؤية البصرية تبعداً لا يُدرك معناه ولا يفقه مغزاه، وتعليلها ميسورٌ مُتَّجِهٌ مِتْيَاحٌ؟!

(١) راجع مبحث الأصل في الشريعة التعليل والمقولية: ص ١٠٦.

(٢) راجع كلام الغزالي والأمدي والزركشي والبخاري: ص ١١٥.

(٣) إحكام الأمدي: ٢٨١/٣.

(٤) انظر: مباحث العلة في القياس، للسعدي: ص ٣٧٠ وما بعدها.

(٥) مالك، الموطأ، كتاب الطهارة (٢)، باب الطهور للوضوء (٣)، رقم: ٤٢، ٢٢/١.

(٦) أبو داود، كتاب الطهارة (١)، باب الوضوء بالنبيذ (٤٢)، رقم: ٨٤، ٦٩/١، قال الألباني: (ضعيف)، مشكاة المصابيح، رقم: ٤٨٠، ١٠٤/١، لكن يهتّمنا منه الطريقة الأصولية في استخراج العلة، ولا تأثير للصحة والضعف على ذلك كما لا يخفى.

(٧) البخاري، كتاب الحيض (٦)، باب الاستحاضة (٨)، رقم: ٣٠٠، ١١٧/١.

(٨) الطبراني، المعجم الكبير، رقم: ١١٩٣١، ٣٣٧/١١.

(٩) سورة البقرة: ٧٠.

٢. أمره ﷺ بتقدير الهلال في قوله: (فإن غمّ عليكم فاقدروا له)؛ يدلّك بوضوح أنّ المعبر هو التأكد من وجود الهلال وتولّده؛ إذ إنّ لفظ (التقدير) يشمل من حيث الوضع اللغويّ كلّ ما يتوصّل به إلى التيقن من وجود الهلال أو عدم وجوده؛ فإن قيل: بل هو مجملٌ مفسّر في روايات أخر بإكمال العِدَّة؛ فلم يفتقر بعد ذلك إلى التأويل^(١)؛ كما في قوله ﷺ: (فاقدروا له ثلاثين)^(٢)؛ فالجواب أن يُقال: إنّ تعليل الاعتماد على الرُّؤية بالأُمّية وتعدُّر سُبُل المعرفة اليقينية؛ لا يناسبه أن يُفسّر (التقدير) بما لا يُتاح لهم فعله؛ ففسره بإكمال العِدَّة؛ لأنّها الوسيلة الوحيدة للتقدير القطعي وقتئذ؛ فهو خطابٌ للحاضرين بما يفهمون؛ لكنّه يبقى أشملّ مدلولاً من ذلك من حيث الوضع، قال الشيخ القرضاوي حفظه الله:-
 «(التقدير) المأمور به؛ يمكن أن يدخل فيه اعتبار الحساب لمن يحسنه ويصل به إلى أمر تطمئنّ الأنفس إلى صحّته، وهو ما أصبح في عصرنا في مرتبة القطعيّات»^(٣)، وليس هذا الفهم بدعاً من الأقاويل؛ بل سبق إلى قريبٍ منه أعلامٌ مشهورون؛ لا يُتَّهَمون في دين، ولا يُجْحَرُون في علم؛ على رأسهم إمام الشافعية في عصره؛ أبو العباس ابن سريج رحمه الله- حيث فسّر (التقدير) بحساب المنازل، وأنّه خطابٌ لمن خصّه الله بهذا العلم، وأنّ (إكمال العِدَّة) خطابٌ للعامة ممّن لا يعرف الحساب^(٤)، واستظهر العلامة أحمد شاكر رحمه الله- هذا التفسير، واعتبره من اختلاف الحكم باختلاف المكلفين، وأنّ مثله في الشريعة كثير^(٥)، ثمّ اتَّخذ تكَأًةً بنى عليها رأيه في وجوب الاعتماد على الحساب في غالب الأحوال، ونفي الاعتماد على الرُّؤية إلّا في حالات نادرة يستعصي فيها العلم بالحساب، قال رحمه الله:- «فقولي هذا يكاد ينظر إلى قول ابن سريج؛ إلّا أنّه -يقصد ابن سريج- جعله خاصّاً بما إذا غمّ الشهر؛ فلم يره الرّاؤون، وجعل حكم الأخذ بالحساب للأقلّين على ما كان في وقته من قلة عدد العارفين به، وعدم الثقة بقولهم وحسابهم... أمّا قولي فإنّه يقضي بعموم الأخذ بالحساب الدقيق الموثوق به، وعموم ذلك على الناس؛ بما يسّر في هذه الأيام من سرعة وصول الأخبار وذيوعتها، ويبقى الاعتماد على الرُّؤية للأقلّ النادر؛ ممّن لا يصل إليه الأخبار، ولا يجد ما يثق به من معرفة الفلك ومنازل الشمس والقمر»^(٦)، ورجّح إناطة الحكم بالتولّد؛ إمام المحقّقين، وعمدة المالكية والشافعيين؛ تقي الدّين بن دقيق العيد رحمه الله- فقال: «إذا دلّ الحساب على أنّ الهلال قد طلع من الأفق على وجه يُرى لولا وجود المانع كالغيم مثلاً؛ فهذا يقتضي الوجوب لوجود السبب الشرعي، وليس حقيقة الرُّؤية بشرط من اللزوم؛ لأنّ الاتّفاق على أنّ المحبوس في المظمورة إذا

(١) انظر: بحث الشيخ بكر عبد الله أبي زيد رحمه الله:- حكم إثبات أوّل الشهر القمري بالحساب، وتوحيد الرُّؤية، مجلّة مجمع الفقه الإسلامي: مج

٢/ ٨١٥-٨٤١.

(٢) مسلم، رقم: ١٠٨٠، ٢/ ٧٥٩.

(٣) كيف تتعامل مع السنّة النبوية، للشيخ القرضاوي: ص ١٥٢.

(٤) شرح النووي على مسلم: ٧/ ١٨٩، فتح الباري: ٤/ ١٢٢، طرح الثريب: ٤/ ١١٢.

(٥) انظر: أوائل الشهور العربية: هل يجوز شرعاً إثباتها بالحساب الفلكي؟: ص ١٥.

(٦) أوائل الشهور العربية: هل يجوز شرعاً إثباتها بالحساب الفلكي؟: ص ١٦.

علم بإكمال العِدَّة أو بالاجتهاد بالإمارات أنَّ اليوم من رمضان؛ وجب عليه الصَّوم، وإن لم ير الهلال ولا أخبره من رآه»^(١).

٣. استدلال المخالف على إناطة الحكم بنفس الرؤية؛ بكون الأحكام الشرعية لا تجب إلاً بيقين، وسبيل ذلك في إثبات الهلال هو الرؤية أو إكمال العِدَّة^(٢)؛ لا مُستروح إليه؛ بل هو استدلالٌ يُنتج عكس مطلوبه؛ لأنَّ الرؤية إنما تثبت بشهادة الشهود من غير اشتراط للتواتر والاستفاضة عند أكثر الفقهاء، وهذا مسلكٌ ظنيٌّ تماماً؛ إذ إنَّ الخطأ والكذب جائزان على الشهود عقلاً وعادةً ما لم يتواتر عددهم، وهذا معروفٌ من مسألة ظنية خبر الواحد، وإنما استرخصوا التعويل على شهادة الآحاد لأنَّ اليقين متعذرٌ، وهي حالٌ يجوز فيها البناء على غالب المظنة لئلا تُهدر الأحكام، أما التيقن الذي سبيله إكمال العِدَّة؛ فيرد عليه جواز التخلف عن موعد العبادة المقدَّر شرعاً بظهور الهلال؛ إمَّا لمانع الغيم مثلاً، أو للتقصير في الرصد والتحرِّي، وهذا التخلف مناقضٌ لإقامة الشرع الأهله موقيت للناس؛ كما في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ

عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوْقِيتٌ لِلنَّاسِ وَالْحَجَّ﴾^(٣)، ومقصد التوقيت هو الضبط والتدقيق ما أمكن، وإنما رُخص للأمة زمن الخطاب في التعويل على إكمال العِدَّة حالة الغيم؛ تيسيراً عليها ووضعاً لعنت ومشقة التكليف بتعلم الحساب وهي زمانئذ لا تحسن مجرد القراءة والكتابة؛ أمَّا إذا حصل التخلف لتقصير في الرصد والتحرِّي؛ فلا شك أنَّ الأمة آثمةٌ بذلك؛ إذ الرصد في حقها من فروض الكفايات؛ لآته مقدّمة واجب لا يتم إلاً بها، أما وقد تيسر الأخذ بأسباب العلوم، وارتفعت عن ذلك الكلفة والخرج؛ فعلام ندع اليقين بظنية خبر الرائي؟! وعلام نؤخر فرضاً موقوتاً أهلاً هلاله بلا مرية؟!^(٤)

الفرع الثاني: إشكال تحقيق المناط ومختار الباحث في ذلك.

الآن وقد رجح البحث أن المناط الفعلي لوجوب الصَّوم هو تولد الهلال؛ فالسؤال المطروح هو: ماذا علينا من غضاضة إذا اعتمدنا وسيلة الحساب الفلكي المعاصر في إثبات هذا التولد؟ أو بعبارة أخرى: هل يتحقق المناط بوسيلة الحساب أم لا يتحقق؟

يسوق بعض الرافضين لإثبات الشهر بالحساب عارضة طويلة من مقالات علماء المذاهب الأربعة في ذم الاعتماد على الحساب إلى حدّ تبديع من فعله؛ معتصمين لفرط الزهو بإجماع لم يُصادف محلّ الدعوى، ومن المقالات التي يتطوَّع البحث بذكرها: قول ابن عابدين رحمه الله - من الحنفية: «مطلب لا عبرة بقول المؤقتين في الصَّوم: أي في وجوب الصَّوم

(١) إكمال الأحكام، لابن دقيق: ٨/٢.

(٢) انظر: بحث الشيخ بكر عبد الله أبي زيد رحمه الله - حكم إثبات أول الشهر القمري بالحساب، وتوحيد الرؤية، مجلّة مجمع الفقه الإسلامي: مج ٢/٨١٥-٨٤١.

(٣) سورة البقرة: ١٨٩.

على النَّاسِ؛ بل في المعراج: لا يُعتبر قولهم بالإجماع، ولا يجوز للمنجم أن يعمل بحساب نفسه»^(١)، وقول الباجي رحمه الله- من المالكية: «روى ابن نافع عن مالك في المزنية في الإمام لا يصوم لرؤية الهلال ولا يفطر لرؤيته، وإنما يصوم ويفطر على الحساب: أنه لا يُقتدى به ولا يُتبع»^(٢)، وقول النووي رحمه الله- من الشافعية: «من قال بحساب المنازل فقوله مردود... لأنَّ النَّاسَ لو كُفِّوا بذلك ضاق عليهم؛ لأنَّه لا يعرف الحساب إلا أفراد من النَّاسِ في البلدان الكبار؛ فالصَّواب ما قاله الجمهور»^(٣)، وقول ابن قدامة رحمه الله- من الحنابلة: «لو بنى على قول المنجمين وأهل المعرفة بالحساب فوافق الصَّواب؛ لم يصحَّ صومه وإن كثرت إصابتهم، لأنَّه ليس بدليل شرعي يجوز البناء عليه، ولا العمل به؛ فكان وجوده كعدمه»^(٤)، وقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله-: «إنَّا نعلم بالاضطرار من دين الإسلام أنَّ العمل في رؤية هلال الصَّوم أو الحجِّ أو العدة أو الإيلاء أو غير ذلك من الأحكام المعلقة بالهلال بخبر الحاسب أنه يرى أو لا يرى؛ لا يجوز، والنُّصوص المستفيضة عن النَّبيِّ بذلك كثيرة، وقد أجمع المسلمون عليه، ولا يُعرف فيه خلاف قديم أصلاً، ولا خلاف حديث»^(٥)، وقال أيضاً: «المعتمد على الحساب في الهلال ضالٌّ في الشريعة مبتدع في الدِّين»^(٦).

والجواب عن هذا الاعتراض هو محور تعلق هذه المسألة بمبحث تغير الأحكام بتغير المناطات، وبيان ذلك ما يأتي:

الحسابُ الفلكي المعاصر ليس هو التنجيم المجمع على أطراحه في بناء الأحكام.

لا يرتاب ذو طويّة سويّة في أنّ الحساب الملعون فيما سُقِّته وما لم أسقّه من كلام الأئمة والعلماء؛ ليس هو الحساب الفلكي المعاصر؛ لا شكلاً ولا مضموناً، والمتتبع لإنكارات السلف للحساب يجدها واقعة على أحد أمرين:

الأوّل: التنجيم الذي بمعنى الكهانة وأدعاء معرفة المستقبل.

وهذا لا يقوم على أساس علمية أو مقاييس تجريبية مُتطرّدة؛ بل هو ضربٌ من التخمين والكهانة؛ لا ينبنى على أية دراسة للأسباب والمسببات؛ فهو لا يرقى إلى الظنّ فضلاً عن القطع، قال الإمام الغزالي رحمه الله-: «أحكام النُّجوم تخمينٌ محض؛ ليس يدرك في حقّ آحاد الأشخاص لا يقيناً ولا ظناً؛ فالحكم به حكمٌ بجهل؛ فيكون ذمُّه على هذا من حيث إنَّه جهل؛ لا من حيث إنَّه علم»^(٧).

(١) حاشية ابن عابدين: ٣٨٧/٢.

(٢) المنتقى: ٣٨/٢، وانظر: الفروق: ١٧٨/٢، فتح العليّ المالك: ١٦٩/١.

(٣) المجموع شرح المهذب: ٢٧٦/٦.

(٤) المغني: ٢٤/٣.

(٥) مجموع الفتاوى: ١٣٢/٢٥-١٣٣.

(٦) مجموع الفتاوى: ٢٥/٢٠٧، (بتصرف طفيف).

(٧) إحياء علوم الدِّين: ٣٠/١.

ويدلّك على اقتران مفهوم الحساب بمعنى الكهانة عند الفقهاء نصوصٌ عدّة؛ فمثلاً يقول السرخسي رحمه الله:-
«ومنه من قال يُرجع إلى قول أهل الحساب عند الاشتباه، وهذا بعيد؛ فإنّ النبي ﷺ قال: (من أتى كاهناً أو عرافاً فصدّقه بما يقول؛ فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ)»^(١)، ويقول ابن حجر رحمه الله:- «قال ابن بزيمة: وهو-أي الأخذ بالحساب- مذهبٌ باطل؛ فقد نهت الشريعة عن الخوض في علم النجوم؛ لأنّها حدس وتخمين ليس فيها قطع ولا ظنٌّ غالب»^(٢)، ووجه الاقتران واضح لا يُشكل كما ترى.

الثاني: علم الحساب الظني.

معروفٌ أنّ بعض مبادئ علم الفلك والحساب كانت موجودة منذ القديم؛ فالعلوم تتراكم ولا تولد مرّة واحدة كما لا يخفى، وعلم الفلك من حيث هو لا مدّة فيه لذاته؛ كما ذكر غير واحد من الأئمّة، قال الإمام الشاطبي رحمه الله:-
«واعلم أنّ العرب كان لها اعتناء بعلوم ذكرها الناس... فمن علومها: علم النجوم، وما يختصُّ بها من الاهتداء في البرّ والبحر، واختلاف الأزمان باختلاف سيرها، وتعرف منازل سير النيران [الشمس والقمر]، وما يتعلّق بهذا المعنى، وهو معنى مقرّر في أثناء القرآن في مواضع كثيرة»^(٣)، وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله:- «قال صاحب الهداية في كتابه مختارات التوازل: وأمّا علم النجوم فهو في نفسه حسن غير مذموم؛ إذ هو قسمان: حسابي: وإنّه حقّ، وقد نطق به الكتاب، قال تعالى: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾»^(٤)، أي: سيرهما بحسبان، واستدلالي: بسير النجوم وحركة الأفلاك على الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره، وهو جائزٌ كاستدلال الطيّب بالنّبض على الصّحة والمرض، ولو لم يعتقد بقضاء الله تعالى أو ادّعى علم الغيب بنفسه يكفر»^(٥)، وجاء في الموسوعة الفقهية الكويتية: «ولا خلاف بين الفقهاء في جواز ممارسة التنجيم بهذا المعنى... بل ذهب جمهورهم إلى أنّ ذلك فرض كفاية»^(٦).

ولما كانت الطرائق الحسابية القديمة قاصرةً من حيث نتائجها عن مرتبة القطع؛ نفر الفقهاء من التعويل عليها في إثبات مواقيت العبادة المبنية أصلاً على اليقين لا على الظنّ، قال البدر العيني رحمه الله- نقلاً عن ابن بطّال رحمه الله:-
«وإنّما لنا أن ننظر في علم الحساب ما يكون عياناً أو كالعيان، وأمّا ما غمض حتى لا يُدرك إلا بالظنون وبكشف الهيئات

(١) أحمد، المسند، رقم: ٩٥٣٢ / ٢ / ٤٢٩، قال: شعيب الأرنؤوط: (حسن، رجاله ثقات رجال الصحيح)، نفس المرجع.

(٢) المبسوط: ٧٨ / ٣.

(٣) فتح الباري: ١٢٧ / ٤.

(٤) الموافقات: ٧١ / ٢.

(٥) سورة الرّحمن: ٥.

(٦) حاشية ابن عابدين: ٢٤٣ / ٤.

(٧) الموسوعة الكويتية، حرف (التاء)، كلمة (تنجيم): ٥٣ / ١٤.

الغائبة عن الأبصار فقد نُهينا عنه وعن تكلفه»^(١)، فإن قيل: بل عرفوا قطعية الحساب ولم يعولوا عليه، كما ذكر الإمام القرافي رحمه الله- فقال: «إذا دلَّ حساب تسيير الكواكب على خروج الهلال من الشُّعاع من جهة علم الهيئة؛ لا يجب الصَّوم ... مع أن حساب الأهلَّة والكسوفات والخسوفات قطعي»^(٢)، فالجواب أن يُقال: هذا مردُّه إلى الخلاف في تخريج المناط كما سبق ذكره، يدلُّك عليه قول الإمام رحمه الله- بعد أن جَوَّز الاعتماد على الحساب في إثبات مواقيت الصَّلَاة: «وأما الأهلَّة؛ فلم ينصب صاحب الشَّرع خروجها من الشُّعاع سبباً للصَّوم؛ بل رؤية الهلال خارجاً من شُعاع الشَّمس هو السَّبب»^(٣)، والمختار في تخريج المناط خلاف هذا كما مرَّ معك.

الآن وقد عرفنا أيَّ حسابٍ قصد الفقهاء ذمَّه؛ فليعلم أن علوم الفلك المعاصر قد بلغت من مستويات القطع والدقَّة في دراساتها مبلغاً عظيماً؛ لا ينكره رجلٌ إلاَّ عَرَّض نفسه للمسخرة، وعقله للطيَّش والاستخفاف^(٤)، وهذا التبدُّل الطَّارئ على حقيقة الحساب الفلكي يجعله محلاً يتحقَّق من خلاله مناط التولُّد المرغوب في إثباته، وهذا ما جعل الأستاذ شاكر رحمه الله- يتعقَّب قول الحافظ ابن حجر رحمه الله-: «والمراد بالحساب هنا حساب النُّجوم وتسييرها، ولم يكونوا يعرفون من ذلك أيضاً إلاَّ النُّز اليسير، فعلق الحكم بالصَّوم وغيره بالرؤية؛ لرفع الحرج عنهم في معاناة حساب التسيير، واستمرَّ الحكم في الصَّوم؛ ولو حدث بعدهم من يعرف ذلك...»^(٥)، فقال: رحمه الله-: «هذا التفسير صوابٌ في أن العبرة بالرؤية لا بالحساب -أي: زمن الخطاب-، والتأويل خطأً في أنه لو حدث من يعرف ذلك (استمرَّ الحكم في الصَّوم)، لأنَّ الأمر باعتماد الرؤية جاء معللاً بعلة منصوصة، وهي أن الأمة أُمِّيَّة لا تكتب ولا تحسب، والعلة تدور مع المعلول وجوداً وعمداً؛ فإذا خرجت الأمة عن أميَّتها وصارت تكتب وتحسب، أعني: صارت في مجموعها ممَّن يعرف هذه العلوم، وأمكن النَّاس عامَّتهم وخاصَّتهم أن يصلوا إلى اليقين والقطع في حساب أول الشَّهر، وأمكن أن يثقوا بهذا الحساب ثقتهم بالرؤية أو أقوى، إذا صار هذا شأنهم في جماعتهم وزالت علة الأميَّة؛ وجب أن يرجعوا إلى اليقين الثابت وأن يأخذوا في إثبات الأهلَّة بالحساب وحده، وألَّا يرجعوا إلى الرؤية إلاَّ بعد أن يستعصي عليهم العلم به، كما إذا كان ناسٌ في بادية أو قرية؛ لا تصل إليهم الأخبار الصَّحيحة الثابتة عن أهل الحساب»^(٦)، وهذا ما ركن إليه البحث، والله أعلم.



(١) عمدة القاري: ١٠/٢٨٧.

(٢) الفروق: ٢/١٧٨.

(٣) نفس المرجع: ٢/١٧٩.

(٤) انظر: بحث فريق علماء جامعة الملك عبد العزيز، قسم علوم الفلك، مجلَّة مجمع الفقه الإسلامي: مج ٢/ ٨٧٥-٨٨٧.

(٥) فتح الباري: ٤/١٢٧.

(٦) أوائل الشُّهور العربية: هل يجوز شرعاً إثباتها بالحساب الفلكي؟: ص ١٤.

المبحث الرابع

مراعاة الخلاف

ملهيته

إن من إثر الشريعة الغراء فيما سنته من أصول التعامل مع الخلاف المُجَلَّل بأبهة المشروعية، المكتسي جلاب الرضا وحلة المقبولية؛ ظاهرة علمية سَمِيَّة؛ لها في المذاهب كلها سيُدودَةٌ جليَّة؛ على تفاوت بينهم في التُّجَع منها؛ فمنهم مُدِلُّ مُغْرَق، ومنهم مقتصد مشفق، أعني: قاعدة مراعاة الخلاف.

إن هذه القاعدة تفسح بشكلٍ باهرٍ مجالاً رُحْباً للعمل بأبعض مُقتضيات الأدلة الشرعية حيث تعارضت؛ أعني: أن يأخذ المجتهد ببعض مقتضى دليله، وبعض مقتضى دليل مخالفه؛ تحقيقاً لإحدى مصلحتين:

- مصلحة إبراء الذمة والخروج من عهدة التكليف خُرُوجاً يقينياً، وهذا يكون قبل وقوع الفعل من المكلف.

- مصلحة تلافي الضرر المتوقع لحوقه بالمكلف في حالة معاملته بلوازم الدليل الأصلي، ويكون هذا بعد وقوعه فيما كان ينبغي اجتنابه ابتداءً.

هذا ما يُراد ببيان حقيقته في هذا المبحث، والوقوف على ما يسندُه من الأدلة والبراهين، والتعرّف على قيوده وضوابطه، واستكشاف أثره التطبيقي في الفروع والاجتهادات الفقهية.

المطلب الأول: ضبط المصطلحات.

الفرع الأول: تعريف مراعاة الخلاف لغةً واصطلاحاً.

أولاً: المراعاة لغة.

المُراعَاة مصدر رَاعَى يُرَاعِي مُراعَاة، والرَّعْي مصدر رَعَى يَرَعَى رَعِيّاً ورِعَايَةً، والرَّعْي والمُراعَاة مترادفان، ومعانيها التي في المعاجم هي المراقبة والملاحظة والنظر في الأمر لإم يصير، وكذا الحفظ والحياطة^(١)، ومنه قوله تعالى:

﴿فَمَارِعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾^(٢)، وقوله ﷺ: (كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رِعْيَتِهِ)^(٣)، وقال أبو عمرو بن العلاء:

إن كان هذا السحر منك فلا تُرعي عليّ وجددي سحراً^(٤).

(١) انظر: لسان العرب: ١٤/٣٢٥-٣٢٩.

(٢) سورة الحديد: ٢٧.

(٣) البخاري، كتاب العتق (٥٤)، باب العبد راعٍ في مال سيده (١٩)، رقم: ٢٤١٩، ٢/٩٠٢.

(٤) انظر: لسان العرب: ١٤/٣٢٧.

أما تعريف الخلاف فقد مرّ بك في أوالي هذه الرسالة فراجعه ثم^(١).

ثانياً: مراعاة الخلاف اصطلاحاً.

مراعاة الخلاف لها حالتان: أولاهما: قبل وقوع الفعل، والأخرى: بعد وقوع الفعل، وفهم التعريف ومتعلقاته مرتبط جداً بالتمييز بين الحالتين؛ لذا سنبيّن ذلك بإيجاز هو الآتي:^(٢)

١. حالة قبل الوقوع:

وصورتها: أن يجد المجتهد في دليل مخالفه قوّة في المأخذ، وصحّة في جهة التمسك؛ تداني قوّة دليله؛ حتّى يعزّ عليه أن يطرحها بالكلية؛ لمكان وجاهتها من نفسه؛ فيصدّر في فتواه عن أخذ ببعض مقتضاها على نحو تبرأ به الذمّة من عهدة التكليف براءة يقينية؛ قبل أن يتورّط المكلف في الفعل؛ فإذا كان مقتضى دليل المخالف هو: الوجوب مثلاً، ومقتضى دليله هو: عدم الفعل أصلاً؛ توسّط بين القولين؛ فأفتى المكلف باستحباب الامتثال.

٢. حالة بعد الوقوع:

وصورتها: أن يفتي المجتهد ابتداءً - قبل وقوع الفعل من المكلف - بحكم معيّن إزاء مسألة من المسائل؛ فإذا وقع التصرف من المكلف على غير فتواه؛ عدل عن ترتيب آثارها الأصلية عليه؛ أخذاً في ذلك برأي مخالفه الذي كان مرجوحاً أولاً؛ فصار الآن راجحاً بالنظر للعوارض الحادثة في محلّ الفتوى بعد وقوع الفعل.

فإذا امتهد هذا؛ أمكن أن نعرج على تعريف مراعاة الخلاف اصطلاحاً؛ فنقول:

عرّفها ابن عبد السلام التونسي المالكي^(٣) - رحمه الله - بقوله: «هو إعطاء كلّ من الدليلين ما يقتضيه من الحكم مع وجود المعارض»^(٤)، وبمثله تقريباً عرّفها أحمد بن قاسم القبّاب^(٥) - رحمه الله - فقال: «إعطاء كلّ واحد من الدليلين حكمه»^(٦)، وعرّفها الإمام الشاطبي رحمه الله - بأنّه: «إعطاء كلّ واحد من الدليلين ما يقتضيه الآخر أو بعض ما

(١) راجع: ص ١٩.

(٢) انظر: مراعاة الخلاف، للسّنوسي: ص ٦٥ - ٦٨.

(٣) محمد بن عبد السلام بن يوسف الهواري التونسي المالكي، أبو عبد الله، قاضي الجماعة بتونس، له شرح مختصر ابن الحاجب المسمّى: تنبيه الطالب لفهم ألفاظ جامع الأمّهات لابن الحاجب، توفي سنة ٧٤٩ هـ، انظر: الدّيباج المذهب، لابن فرحون: ص ٣٣٦-٣٣٧.

(٤) شرح حدود ابن عرفة: ص ١٨٣، شرح المنهج المنتخب، للمنحور: ص ٢٥٥.

(٥) أحمد بن قاسم أبو العباس الفاسي المالكي المعروف بالقبّاب، إمام المغرب وإفريقيا في وقته، أخذ عن ابن فرحون والفشتالي، وعنه أخذ الشاطبي، وقد راسله في خصوص هذه المسألة - أعني: مراعاة الخلاف - كما ذكر في الاعتصام: ١/ ٣٩٠، من تأليفه: مختصر أحكام النظر، لابن القطّان، وشرح قواعد عياض ويوبع ابن جماعة، انظر: الدّيباج المذهب: ص ٤١.

(٦) المعيار المعرب: ٦/ ٣٨٨.

يقتضيه»^(١)، ولا تخلو هذه التعريفات من بعض النقوص والقابلية للنقد والاستدراك^(٢)، أمّا التعريف الذي تناقله المتأخرون خصوصاً من المالكية، ودار عليه قطب الرّحى؛ فهو تعريف الإمام محمد بن محمد بن عرفة^(٣) -رحمه الله- وهو قوله: «إعمال دليل [المخالف] في لازم مدلوله الذي أُعمل في نقيضه دليل آخر»^(٤)، وبيانه ما يأتي: ^(٥)

ضمير الهاء في (مدلوله) يعود على الدليل، والضمير في (نقيضه) يعود على المدلول، ويمكننا فك الغموض عن التعريف من خلال المثال الآتي:

يرى الإمام مالك -رحمه الله- أنّ نكاح الشُّغار^(٦) يُفسخ لأنّه منهيٌّ عنه^(٧)؛ ولأنّ النهي عنده يقتضي الفساد؛ فالدليل: هو النصّ النّاهي عن الشُّغار، وقاعدة النهي يقتضي الفساد، ومدلول هذا الدليل: هو فسخ النكاح، ولازم هذا المدلول: هو عدم ثبوت التوارث بين الزوجين؛ لكنّ الإمام -رحمه الله- جاء إلى دليل المخالف^(٨) وهو: أنّ النهي لا يقتضي الفساد، ومدلول هذا الدليل: أنّ النكاح لا يُفسخ، ولازمه: ثبوت التوارث بين الزوجين؛ فأعمله في لازم مدلوله، أي أخذ باللازم الذي هو إثبات التوارث، وأعمل في نفس الوقت دليله (وهو اقتضاء النهي الفساد) في مدلوله (الذي هو فسخ النكاح) دون لازمه (الذي هو عدم إثبات التوارث)؛ فقال -رحمه الله-: يُفسخ النكاح ويثبت التوارث مراعاة للخلاف.

ويُمكن أن يُقال في صياغة عبارة ابن عرفة -رحمه الله- بطريقة أسهل: أخذ المجتهد بلازم مدلول دليل المخالف؛ مع مدلول دليله هو.

وأهمّ اعتراض يرد على هذا التعريف أنّه قصر مفهوم المراعاة في صورة واحدة هي: الجمع بين مدلول الدليل المعتمد في المذهب، ولازم مدلول دليل المخالف، والحقّ أنّ المراعاة التي تواضع العلماء على اعتبارها أوسع من هذا؛ قال

(١) الموافقات: ٤ / ١٥١، (بتصرّف طفيف).

(٢) انظر: مراعاة الخلاف عند المالكية، لمحمد أحمد شقرون: ص ٥٥-٧٣، الأصول الاجتهادية التي يُبنى عليها المذهب المالكي، لحاتم داود باي: ص ٣٢٠-٣٢٦، (رسالة دكتوراه غير مطبوعة، نوقشت بالجامعة الأردنية سنة: ٢٠٠٦م).

(٣) محمد بن محمد بن عرفة، أبو عبد الله الورغمي التونسي المالكي، ولد سنة ٧١٦ هـ، كان فقيهاً منطقياً فرضياً نحويّاً، أشهر مؤلفاته: مختصر المذهب، الذي عُني فيه بضبط حدود الحقائق الفقهية، وهو المعروف بـ(حدود ابن عرفة) الذي شرحه تلميذه محمد بن قاسم الرصاع، توفي سنة ٨٠٣ هـ، انظر: الديباج: ص ٢٧٤.

(٤) حدود ابن عرفة مع شرح الرصاع: ص ١٧٧.

(٥) انظر: شرح الرصاع على حدود ابن عرفة: ص ١٧٧.

(٦) قال ابن عبد البر -رحمه الله-: «معناه في الشريعة: أن يُنكح الرجل وليّته رجلاً على أن يُنكحه الآخر وليّته، ولا صداق بينهما إلا بُضع هذه يُبضع هذه».

الاستذكار: ٥ / ٤٦٥.

(٧) انظر: المدوّنة: ٢ / ٩٨.

(٨) وهم الحنفية، انظر: المبسوط: ٥ / ١٠٥.

الدكتور السنوسي - رحمه الله -: «وقد تناقل متأخرو المالكية عبارة ابن عرفة - هذه - دون أن ينبّهوا على ما فيها؛ رغم أنّ نصوص متقدميهم تدلّ على ما هو أوسع من هذا المعنى الضيق»^(١)، وأنت إذا أدّرت اللّحاظ في تعريف ابن عبد السلام والقبّاب والشاطبي؛ لم تجد هذا الضيق والمحدودية في العبارة؛ فضلاً عمّا هو مبثوث في المدوّنات الفقهية من فروع وتطبيقات مبنية على صور عديدة لرعي الخلاف.

وقد توهم بعض الأئمّة في المذهب أنّ الخلاف إنّما يُراعى بعد الوقوع لا قبله، ولعلّ منشأه التضييق الذي في تعريف ابن عرفة - رحمه الله -؛ لأنّ عبارته لا تتضمّن المراعاة إلاّ بعد الوقوع، توهم ذلك الشيخ المغربي الزرويلي^(٢) - رحمه الله - في سياق تعليقه على قول ابن رشد - رحمه الله -: «وقول مالك - رحمه الله -: (إنّه إذا سلّم الإمام، وأدرك ركعة من الظّهر يقرأ بأتمّ القرآن وسورة؛ فإذا ركع وسجد جلس؛ فإذا قام قرأ بأتمّ القرآن وسورة)، إنّما أجب بأنّ ما أدرك مع الإمام أوّلها، ورأى أن يحتاط بزيادة السّورة في الثالثة رعيّاً للخلاف»^(٣)، قال المغربي: «وفيه إشكال لكونه راعى الخلاف قبل الوقوع؛ وإنّما يُراعى الخلاف بعد الوقوع»^(٤)، وليس الأمر كما قال؛ بل راعى المالكية الخلاف قبل الوقوع وبعده، قال الإمام المقرئ - رحمه الله -: «والصّحيح قبل الوقوع توقّياً واحترازاً... وبعده تبرّئاً وإنفاذاً»^(٥).

وبناءً عليه يمكننا تعريف مراعاة الخلاف بأنّها: الأخذ ببعض مقتضى دليل المخالف بسبب قوته؛ سواءً قبل وقوع الفعل أو بعد وقوعه^(٦).

الفرع الثاني: تعريف الخروج من الخلاف.

(الخروج من الخلاف) مصطلحٌ تقيّد من حيث الاستعمال الفقهي بحالة مراعاة الخلاف فيما قبل وقوع الفعل؛ فهو أخصّ منها - أعني: من المراعاة - من حيث إنّها تُطلق على حالة ما قبل الوقوع وحالة ما بعده، ويدلّك على إطلاقها على حالة ما قبل الوقوع نصوص كثيرة^(٧) عند فقهاء المالكية^(٨) وغير المالكية^(٩)، أمّا إطلاقها على حالة ما بعد الوقوع فواضحٌ غير مشكل، وبناءً على هذا نستطيع القول: (الخروج من الخلاف) و(مراعاة الخلاف فيما قبل الوقوع) مصطلحان

(١) اعتبار المآلات، للسنوسي، ص: ٣٢٢.

(٢) أبو الحسن عليّ بن عبد الحقّ الزرويلي، الشّهير عند أهل إفريقيا بالمغربي، له شرح على التهذيب للبرادعي، توفي سنة ٧١٩هـ، انظر: الديباج: ص ٢١٢.

(٣) نقلاً عن شرح حدود ابن عرفة، ص: ١٧٧-١٧٨.

(٤) نفس المرجع.

(٥) قواعد المقرئ: ١/ ٢٣٦-٢٣٧، (بتصرّف طفيف).

(٦) يختار الباحث أنّ (المراعاة) تُطلق على ما قبل الوقوع وما بعده، في حين يختصّ مصطلح (الخروج) بما قبل الوقوع كما سيّتين.

(٧) وليس كما قد يُظنّ من أنّه وقع من بعضهم على جهة النّدرة، وكفيك أن تنظر مصنّفات المالكية حتّى تراه في عشرات المواضع.

(٨) انظر مثلاً: المنتقى: ١/ ٢٠٩، ٣/ ١١٧، منّح الجليل: ١/ ٢٨٩، مواهب الجليل: ١/ ٧١.

(٩) انظر مثلاً: الأشباه والنظائر، للسيوطي: ص ١٣٦-١٣٧، حاشية ابن عابدين: ١/ ١٤٧.

مترادفان تماماً ليس بينهما فرق، وعلى هذا المحمل يُمكننا فهم كلام الدكتور السنوسي -وفقه الله- حيث قال: «مراعاة الخلاف والخروج من الخلاف هما إطلاقان مترادفان تماماً»^(١)؛ خصوصاً وأنه ساق الكلام في سياق نفي اختصاص المراعاة بما بعد الوقوع كما توهمه من ذكرته من المالكية؛ فقال: «بل ها هي مطولات الفقه تصدح بالبناء على ما قبل الوقوع فيما لا يُحصى من الفروع؛ ومع ذلك يُطلق عليهما أولئك الأعلام المصطلح نفسه»^(٢)؛ فهذا لا إشكال فيه؛ لكن الإشكال في استصحاب الترادف إلى حالة ما بعد الوقوع، وقد حاول البحث أن يجد إطلاقاً واحداً لمصطلح (الخروج) على حالة المراعاة بعد الوقوع؛ فلم يُوفق لذلك، وتأسيساً على هذا يمكننا القول: حالة المراعاة بعد الوقوع لا تُسمى (خروجاً من الخلاف)؛ بل تُسمى (مراعاة الخلاف)، وهكذا يكون كل خروج مراعاة، وليست كل مراعاة خروجاً، والله أعلم.

هذا من حيث الاستعمال؛ أما من حيث المدلول الاصطلاحي؛ فإن تعريف (المراعاة) المخلوص إليه في الفرع السابق يشمل معنى (الخروج) من حيث هو أخذٌ ببعض مقتضى دليل المخالف؛ فالخروج من الخلاف أن يجمع المجتهد بين مقتضى دليله ومقتضى دليل المخالف بالتوسط بينهما^(٣)، ومثال ذلك: أن يفتي المالكي باستحباب قراءة البسملة في الصلاة، ومقتضى دليله أنها لا تُقرأ؛ خروجاً من خلاف الشافعي الذي يرى وجوب قراءتها؛ فهنا أخذ بمقتضى دليل المخالف من حيث الامتثال، ولم يأخذ به من حيث الآثار المترتبة على الترك، أعني: التأثيم وبطلان الصلاة، ومثله قول المالكية بكراهة استعمال الماء الطاهر عندهم؛ النجس عند المخالف؛ أخذاً ببعض مقتضى دليل النجاسة وهو ترك الاستعمال ابتداءً، وبعض مقتضى دليل الطهارة، وهو الإجزاء في حالة الاستعمال.

وبناءً على هذا؛ لا يرى البحث (الخروج من الخلاف) مفتقراً إلى الاختصاص بتعريف مستقل؛ اللهم إلا إذا رُوعي شيوع استعماله فيما قبل وقوع الفعل، وعُض الطرف عما بينه وبين المراعاة من فروق لا يُشترط ذكرها في التعريف؛ فيقال: هو الأخذ ببعض مقتضى دليل المخالف بسبب قوته؛ قبل وقوع الفعل.

الفرع الثالث: الفرق بين المراعاة قبل الوقوع (الخروج)، والمراعاة بعد الوقوع من حيث المُدرَك والحكم.

أولاً: الفرق من حيث المُدرَك.

يجسن أن نشير أولاً إلى اشتراكهما في مناط الاعتبار، وهو قوة دليل المخالف، إذ لا مراعاة مطلقاً -قبل الوقوع وبعده- إذا كان الدليل ضعيفاً بيّن الضعف؛ كما نذكر -بحول الله- في مبحث الشروط، وبعده:

(١) اعتبار المآلات، للسنوسي: ص ٣٢٢.

(٢) نفس المرجع.

(٣) انظر: مراعاة الخلاف، للسنوسي: ص ٦٧.

فإن مُدْرَكَ المِرَاعَةِ قَبْلَ وَقُوعِ الفِعْلِ هُوَ التَّوَرُّعُ وَالاِحْتِيَاظُ فِي امْتِثَالِ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، وَالاِسْتِبْرَاءَ لِلدِّينِ بِالخُرُوجِ مِنْ عَهْدَةِ التَّكْلِيفِ خُرُوجاً يَاقِينِيّاً لَا يَبْقَى مَعَهُ اِحْتِمَالٌ تَخَلُّفٌ أَوْ تَقْصِيرٌ، قَالَ الإِمَامُ العَزَّازُ بنَ عَبْدِ السَّلَامِ سَرِحَهُ اللهُ: «الاحتياط ضربان: أحدهما: ما يُنْدَبُ إِلَيْهِ، وَيُعْبَرُ عَنْهُ بِالْوَرَعِ... كَالخُرُوجِ مِنْ خِلَافِ العُلَمَاءِ عِنْدَ تَقَارُبِ المَأْخِذِ»^(١)، وَقَالَ تَلْمِيذُهُ الإِمَامُ القُرَافِيُّ سَرِحَهُ اللهُ: «الورع من أفعال الجوارح، وهو ترك ما لا بأس به حذرًا مما به البأس... وهو مندوبٌ إليه، ومنه الخروج عن خلاف العلماء بحسب الإمكان»، وَقَالَ الزَّرْكَاشِيُّ سَرِحَهُ اللهُ: «قد راعى الشافعي وأصحابه خلاف الخصم في مسائل كثيرة... وأكثره من باب الاحتياط والورع، وهذا من دقيق النظر والأخذ بالحزم»^(٢).

أَمَّا المِرَاعَةُ بَعْدَ الوُقُوعِ؛ فليس منشؤها الورع والاحتياط؛ بل ربّما عاكست منطق الورع تماماً؛ يبدو ذلك من تأمل مراعاة المالكية - مثلاً - مذهب أبي حنيفة في تصحيح النكاح بغير ولي؛ فقالوا بعدم فسخه بعد الدخول، ورتّبوا عليه آثار الصّحة كاستحقاق المرأة المهر، وثبوت التوارث بين الزوجين، وثبوت نسب الولد، ومقتضى الورع أن يفسخ هذا النكاح؛ لأنّ الدليل يقتضي بطلانه؛ بل يقتضي عدم التفريق بينه وبين الرّنا كما في ظاهر قوله ﷺ: (لا تزوّج المرأة المرأة، ولا تزوّج المرأة نفسها، فإنّ الزّانية هي التي تزوّج نفسها)^(٣)؛ فالحكم باستمراره حكم باستمرار الحرام، والمخرج من الخلاف حيث اختلفوا في الجواز والتحريم يكون بالاجتناب كما لا يخفى^(٤)؛ لكنّهم عدّوا عن هذا النّظر؛ لأنّه يفضي لو سلكوا مسلكه إلى حقوق ضرر ومفسدة أعظم من مقتضى النهي^(٥)؛ ينتج ذلك عن القرائن الحادثة بإفضاء الزوجين إلى بعضهما، وبياتهما في لحاف واحد على مِخْدَةٍ واحدة عَشَعَشَتْ تَحْتِهَا الأذْمَةُ والألْفَةُ والمودّة، وهذا النكاح من حيث هو؛ ليس فيه بعد وقوعه ما يهدم قصد الشّرع منه بالكلّية؛ غير تخلف بعض شرائطه الكفيلة ابتداءً بضمان سيرورته أحسن مسار، ومن خصائص الشريعة أنّها عملية؛ تسعى إلى تحصيل مقاصدها كلّها أمكن ذلك^(٦)، وليس إيقاع المكلف لبعض الممنوعات سبباً نستجيز به الحيف عليه، والمبالغة في زجره وعقوبته بما لم يُشرع^(٧)؛ لأنّ الشريعة لا تقصد النكايّة^(٨)، وهو وإن خالف الأمر والنهي في عمله؛ فمنشأ ذلك الجهل أو أتباع الشهوة الجامحة، ولا يتنافى ذلك مع دخوله مداخل أهل

(١) قواعد الأحكام: ١٨/٢.

(٢) البحر المحيط: ٣١٠/٨.

(٣) ابن ماجه، كتاب النكاح (٩)، باب لا نكاح إلا بولي (١٥)، رقم: ١٨٨٢، ٦٠٦/١، قال الألباني: (صحيح دون الجملة الأخيرة)، يقصد -عبارة: فإنّ الزّانية هي التي تزوّج نفسها-، إرواء الغليل: رقم: ١٨٤١، ٢٤٨/٦، قال ابن حجر سرحه الله: «رواه الدارقطني... فبين أنّ هذه الزيادة من قول أبي هريرة»، التلخيص الحبير: ١٥٧/٣.

(٤) انظر قواعد الأحكام: ٢٥٣/١، المشور: ١٢٨/٢.

(٥) انظر الموافقات: ٢٠٤/٤.

(٦) انظر: مقاصد ابن عاشور: ص ٣٣٧.

(٧) انظر: الموافقات: ٢٠٢/٤ - ٢٠٣.

(٨) انظر: مقاصد ابن عاشور: ص ٣٣٧.

الإسلام، ورضاه بحكم الشرع وقيوميته؛ فناسب أن يُتلافى له حكمٌ يصحح به ما أفسده بخطئه وجهله^(١)، وما أتىحه في مذهب المخالف، والله ما أبدع فقه الإمام ابن العربي -رحمه الله- إذ قال: «ينبغي للفقهاء المجتهدين إذا جاءهم من وقع في ورطة من يمين؛ أن يخلصه بمسألة ظاهرة بين الصحابة والتابعين؛ إذا رأى أنه إن لم يخلصه بها؛ وقع في أشد منها، وهو أن يستهين بالمسألة ويقتحم فيها ما لا يجوز؛ فالأفضل للمفتي أن يفتح له باباً ويمشي به على طريق؛ فإنه إن سد عليه باب الشرع؛ فتح هو باباً إلى الحنث يقتحمه، وأخذ في طريق من المعصية يسلكه، ويرى أنه قد وقع في ورطة فلا يبالي ما صنع بعد ذلك...»^(٢)، وتصور أي باب يقتحم الزوجان إذا فرقناهما ولم نسلك بهما هذا المسلك، أو تصور ماذا يلحق المرأة -خصوصاً- من ضرر لو فسخنا نكاحها، وحرمانها المهر والميراث، ورددناها إلى أمها مفضوضة عذرتها، مذبولة كعبتها؛ تجر الخيبة وصفر العيبة.

إن هذه القرائن تُعتبر عند الأريب اللبيب بمثابة الأدلة الجديدة التي يتعين إقحامها وإعمالها في معمعة الموازنة الفقهية، قال أبو عبد الله الفشتالي -رحمه الله-: «الإمام مالك -رحمه الله- إذا ترجح عنده دليل المنع من الإقدام مثلاً؛ أطلق المنع والتحریم ولم يُراع ما خالفه لمرجوحته؛ وهذا قبل الوقوع؛ فإذا وقع الفعل الممنوع، وأردنا ترتيب آثار المنع من عدم الإجزاء في العبادات، وعدم ترثب آثار العقود عليها في المعاملات؛ وجدنا هناك أدلة جديدة نشأت لم تكن موجودة حال قبل الوقوع»^(٣).

والحاصل من هذا البيان؛ أن المدرك الرئيس في مراعاة الخلاف بعد الوقوع هو أصل اعتبار المآل بما يرتكز عليه أساساً من رعي المصلحة وتلافي الضرر والمفسدة، وصيرورة المرجوح راجحاً على ضوء ما استجد من القرائن.

ثانياً: الفرق من حيث الحكم.

تُجمع كلمة الراعين للخلاف أن حكمه قبل وقوع الفعل هو الندب والاستحباب، ولا غرابة إذ تقرّر أن مدركه الورع والاحتياط، وهو في هذا الموضع غير واجب ولا إلزام فيه كما يُعلم؛ نطقت بذلك عبارات ابن عبد السلام والقرافي والزركشي كما مر معك قبيل حين^(٤)، وتواطأ العلماء على نقل ذلك من بعد، قال الراعي الأندلسي -رحمه الله-: «وأما استحباب الخروج من الخلاف فمسلّم حيث أمكن»^(٥)، وقال الشيوطي -رحمه الله-: «القاعدة الثانية عشر: الخروج

(١) انظر: الموافقات: ٤/ ٢٠٥.

(٢) العواصم من القواصم: ص ٥٠٠.

(٣) المعيار المعرب: ٦/ ٣٩٢.

(٤) راجع ص: ٢٧٦-٢٧٧.

(٥) انتصار الفقير السالك لترجيح مذهب الإمام مالك، للراعي الأندلسي: ص ٣٠١.

من الخلاف مستحب^(١)، وقال الملاء عليّ القاري رحمه الله: «الخروج من الخلاف مستحبٌ بالإجماع»^(٢)، وقال الحصكفي رحمه الله: «مراعاة الخلاف مندوبةٌ بشرط عدم ارتكاب مكروه مذهبه»^(٣).

أما المراعاة بعد الوقوع: فحكمها مختلف عمّا قبل الوقوع، وحيث تفصّل النظر عن مُدركها الوشيح الصّلة باعتبار المأل، وصيرورة المرجوح راجحاً تأثراً بالقرائن الجديدة؛ كما قال الإمام الشّاطبي رحمه الله: «يرجع الأمر إلى أنّ النهي كان دليلاً أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع؛ لما اقترن من القرائن المرجّحة»^(٤)؛ فإنّ المراعاة ههنا صارت ضرباً من العمل بالدليل الرّاجح، وحكم ذلك الوجوب بالإجماع، قال أبو الحسين البصري رحمه الله: «أجمعوا على أنّه لا يجوز إذا غلب على ظنّه أنّ الأمانة أقوى من غيرها؛ أن لا يعمل عليها، وأن يعمل على الأمارات الأضعف في ظنّه»^(٥)، وقال الجويني رحمه الله: «أجمعوا على التعلّق بالترجيح»^(٦)، وقال الطّوفاني رحمه الله: «العمل بالأرجح متعيّن عقلاً وشرعاً، وقد عملت الصّحابة بالترجيح مجمعين عليه، والترجيح دأب العقل والشّرع حيث احتاجا إليه»^(٧)، وقال أبو العباس القبّاب رحمه الله: «العمل بالرّاجح متعيّن عند كلّ عالم»^(٨)، وبناءً على هذا قال الرّصاع رحمه الله: «فإن قلت: فهل تجب مراعاة الدليل أو تجوز؟ قلت: يظهر وجوب ذلك عند المجتهد»^(٩).

المطلب الثاني: تأصيل المحتكم.

إنّ اختلاف المراعاة قبل الوقوع عنها بعده من حيث المدرك والحكم؛ يستتبع أنّ لكلّ منهما تأصيلاً مختلفاً عن الآخر من جهة الاستدلال؛ إذ متعلّق الأولى مندوبية الورع، ومتعلّق الثانية وجوب العمل بالرّاجح من الظنّ بعد النظر في المأل وتحقيق المناط الخاصّ.

(١) أشباه السيوطي: ص ١٣٦.

(٢) المسلك المتقسط في المسك المتوسّط، للملاء عليّ القاري: ص ٨٨.

(٣) الدرّ المختار مع حاشية ابن عابدين: ١/١٥٢، وانظر: حاشية ابن عابدين: ١/١٤٧.

(٤) الموافقات: ٤/٢٠٤.

(٥) المعتمد: ٢/٣٧٣.

(٦) البرهان: ٢/٥٣٨.

(٧) نقلاً عن شرح الكوكب المنير: ص ٦٣٧.

(٨) المعيار المعرب: ١١/٤٧.

(٩) شرح حدود ابن عرفة: ص ١٨٣، (مع تصرّف طفيف).

الفرع الأول: أدلة الخروج من الخلاف قبل وقوع الفعل.

أولاً: عموم أدلة الورع والاحتياط.

بما أن الخروج من الخلاف ضربٌ من ضروب الورع، ومسلك من مسالك الاحتياط؛ فإنه يقوم ويقعد على أدلة شرعية الورع والاحتياط في الدين، ولأننا أفردنا لقاعدة الاحتياط مبحثاً قائماً برأسه؛ نظراً لجلالتها وشدة تعلقها بموضوع الدراسة؛ فإننا نحيلك على أدلتها الموثقة في مطلب التأصيل^(١)، إذ لا داعي لاستباق تفصيلها في هذا الموضوع.

ثانياً: أدلة تتصل بصورة الخروج من الخلاف مباشرة.

ومن ذلك ما يأتي:

١. عن عائشة -رضي الله عنها- قالت: كان عتبة عهد إلى أخيه سعد؛ أن ابن وليدة زمعة مني؛ فاقبضه إليك؛ فلمّا كان عام الفتح أخذه سعد فقال: ابن أخي؛ عهد إليّ فيه، فقام عبد بن زمعة فقال: أخي وابن وليدة أبي؛ وُلد على فراشه؛ فتساوقا إلى النبي ﷺ فقال سعد: يا رسول الله؛ ابن أخي؛ قد كان عهد إليّ فيه، فقال عبد بن زمعة: أخي، وابن وليدة أبي؛ وُلد على فراشه؛ فقال النبي ﷺ: (هو لك يا عبد بن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحجر)، ثمّ قال لسودة بنت زمعة: (احتجبي منه)؛ لما رأى من شبهه بعتبة؛ فما رآها حتّى لقي الله ﷻ^(٢).

والشاهد منه أن النبي ﷺ راعى شبهة الخلقة بين الولد وعتبة بن أبي وقاص؛ فأمر سودة بنت زمعة -رضي الله عنها- أن تحتجب منه؛ رغم أن لازم الحكم الذي قضى به استناداً لأصل إثبات النسب بالفراش لا بالشبه: أنه أخوها (ابن أبيها: زمعة)، والأخ لا يُحتجب منه، قال الإمام ابن دقيق العيد -رحمه الله-: «الفراش مقتضى لإلحاقه بزمعة، والشبه البيّن مقتضى لإلحاقه بعتبة؛ فأعطي النسب بمقتضى الفراش وألحق بزمعة، ورُوعي أمر الشبه بأمر سودة بالاحتجاب منه»^(٣).

وذكرتُ هذا الحديث في أدلة المراعاة قبل الوقوع؛ تقديراً للفعل الذي لم يقع بعد؛ بتكشّف أم المؤمنين سودة -رضي الله عنها- أمام ابن زمعة بعد أن ظهر شبهه بعتبة، ولأن أمره ﷺ إيّاها بالاحتجاب ليس إلاّ من باب الورع والاحتياط كما ذكر النووي -رحمه الله- فقال: «وأما قوله ﷺ: (واحتجبي منه يا سودة)؛ فأمرها به ندباً واحتياطاً»^(٤)، ونقل ابن عبد البر -رحمه الله- عن الإمام المُرَني -رحمه الله- أنه قال: «قال الشافعي -رحمه الله-: إن رؤية ابن زمعة سودة مباح في الحكم؛

(١) انظر: ص ٢٩٣.

(٢) البخاري، كتاب البيوع (٣٩)، باب تفسير المشبهات (٣)، رقم: ١٩٤٨، ٢/٧٢٤.

(٣) إحكام الأحكام: ٢/٢٠٤.

(٤) شرح النووي على مسلم: ٣٩/١٠.

ولكنه كرهه لشبهه، وأمر بالتنزه اختياراً^(١)، وهذا مُدرك المراعاة قبل الوقوع لا بعده، والحديث يصلح دليلاً للمراعاة بعد الوقوع إذا قدرنا أن الواقع الجديد هو ظهور شبه ابن وليدة زمعة بعتبة بن أبي وقاص، مع دعوى سعد أن عتبة عهد به إليه؛ لكن يعكّر عليه أن المراعاة ههنا غير واجبة، والله أعلم.

٢. أثر عن الصحابة رضي الله عنهم أخذ بعضهم برأي بعض إذا كان فيه قطع للنزاع واجتناب للخلاف، وهو كثير تقتصر منه على مثاليين:

✚ صلى عبد الله بن مسعود رضي الله عنه خلف عثمان رضي الله عنه بمنى أربع ركعات؛ مع أنه عاب عليه إتمام الصلاة إذ السنة المنقولة في ذلك هي القصر، وذكر أنه صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم ركعتين، ومع أبي بكر ركعتين، ومع عمر ركعتين، فقيل له: عبت على عثمان ثم صليت أربعاً، قال: الخلاف شر^(٢).

✚ وسئل أبو بكر رضي الله عنه عن الكلالة فقال: إني سأقول فيها برأبي؛ فإن يك صواباً فمن الله، وإن يك خطأ فمني ومن الشيطان؛ أراه ما خلا الولد والوالد؛ فلما استخلف عمر رضي الله عنه قال: إني لأستحيي الله أن أردد شيئاً قاله أبو بكر^(٣).

إنّ المعنى الدقيق الذي استلهمه الأئمة من مثل هذه النقول؛ أن رجحان إحدى الجهتين على الأخرى في ظنّ المجتهد؛ لا يقضي على احتمال رجحان الجهة الأخرى وكونها هي المقصودة للشارع قضاءً مبرماً، ولهذا استحسنا أن يُراعى هذا الاحتمال ما أمكن ذلك؛ حذراً من أن يكون الصواب مع الخصم؛ قال الإمام ابن العربي رحمه الله: «القضاء بالراجح لا يقطع حكم المرجوح بالكليّة؛ بل يجب العطف على المرجوح بحسب رتبته لقوله صلى الله عليه وسلم: (واحتجبي منه يا سودة)^(٤)»، وقال الإمام الشاطبي رحمه الله: «إنّ الجهتين معاً -أي: الراجحة والمرجوحة- عند المجتهد معتبرتان؛ إذ كلّ واحدة منهما يمتثل أن تكون هي المقصودة للشارع، ونحن إنّما كُلفنا بما يتقدح عندنا أنّه مقصود للشارع؛ لا بما هو مقصوده في نفس الأمر؛ فالراجحة وإن تراجحت لا تقطع إمكان كون الجهة الأخرى هي المقصودة للشارع؛ إلا أنّ هذا الإمكان مطّرح في التكليف إلاّ عند تساوي الجهتين؛ وغير مطّرح في النظر، ومن هنا نشأت قاعدة مراعاة الخلاف^(٥).

(١) التمهيد: ١٨٨/٨.

(٢) أبو داود، كتاب الصلاة (٢)، باب الصلاة بمنى (٧٦)، رقم: ١٩٦٠، ١/٦٠٢، قال الألباني: (صحيح)، صحيح أبي داود، رقم: ١٧٢٦.

(٣) البيهقي، كتاب الفرائض (٤١)، باب حجب الإخوة والأخوات (١١)، رقم: ١٢٠٤٣، ٦/٢٢٣، قال ابن حجر رحمه الله: «رجاله ثقات إلاّ أنه منقطع، ورواه بن أبي حاتم في تفسيره، والحاكم بإسناد صحيح عن ابن عباس عن عمر»، التلخيص الحبير: ٨٩/٣.

(٤) سبق تحريجه: ص ٢٦٩، هامش (٢).

(٥) المعيار العرب: ٣٧/١٢.

(٦) الموافقات: ٣١-٣٢/٢.

الفرع الثاني: أدلة مراعاة الخلاف بعد وقوع الفعل.

أولاً: الأدلة الثقلية.

١. قال النبي ﷺ في حديث إبطال النكاح بغير ولي: (فإن دخل بها؛ فلها المهر بما استحلت من فرجها) (١).

الشاهد منه: أنه ﷺ حكم أولاً ببطلان العقد، وأكدّه بالتكرار ثلاثاً، وسماه زناً، وأقل مقتضياته عدم اعتبار هذا العقد جملة؛ لكنه ﷺ عقبه بما اقتضى اعتباره بعد الوقوع؛ وأعمل فيه لازم الصحة؛ وهو استحقاق المهر (٢).

قال الإمام الشاطبي رحمه الله: «وهذا تصحيحٌ للمنهى عنه من وجه، ولذلك يقع فيه الميراث ويثبت النسب للولد» (٣)، وفيه الحكم باللازم مع إبطال ملزومه، وله في الشريعة نظائر أخرى، منها قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا لَا يُحِلُّوا شَعِيرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَئِدَ وَلَا أَمْثِينَ الْحَرَامَ يَنْتَعُونَ فَضْلاً مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا﴾ (٤)، فعلل النهي عن استحلاله بابتغائهم فضل الله ورضوانه مع كفرهم بالله تعالى الذي لا يصحّ معه عبادة ولا يقبل عمل، وإن كان هذا الحكم الآن منسوخاً فذلك لا يمنع الاستدلال به في هذا المعنى (٥).

وشبيهه به في إعمال اللازم مع إبطال ملزومه قول أبي بكر ﷺ ليزيد بن أبي سفيان مبيّناً له أحكام القتال وآدابه: (إنك ستجد قوماً زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله؛ فذرهم وما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم له) (٦)، فقد أمره بأن يخلي بين الراهب وصومعته مساوقةً له في زعمه أنه حبس نفسه لله، مع أننا نقطع ببطلان عبادته وضلال دينه (٧).

٢. ما أثر عن الصحابة رضي الله عنهم من المغايرة في الحكم بين ما قبل الوقوع وما بعده، ومن ذلك:

فتواهم في المرأة يتزوجها رجلان، ولا يعلم الآخر بتقدم نكاح غيره إلا بعد البناء؛ فأبانها على الأول عمر ومعاوية والحسن البصري رضي الله عنهم إذا لم يكن الأول بنى بها؛ اعتباراً ببناء الثاني، ومقتضى القياس أن دخول الثاني بها دخول بزواج غيره، وكيف يكون غلظه على زوج غيره مبيحاً على الدوام، ومصححاً لعقده الذي لم يصادف محلاً، ومبطلاً لعقد نكاح مجمع على صحته (٨).

(١) الترمذي، وقال: (هذا حديث حسن)، كتاب النكاح (٩)، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي (١٤)، رقم: ١١٠٢، ٤٠٧/٣.

(٢) انظر: الاعتصام: ١٤٨-١٤٩.

(٣) الموافقات: ٢٠٤/٤.

(٤) سورة المائدة: ٢.

(٥) انظر: الاعتصام: ١٤٨-١٤٩.

(٦) الموطأ، كتاب الجهاد (٢١)، باب النهي عن قتل النساء والولدان في الغزو (٣)، رقم: ٩٦٥، ٤٤٧/٢.

(٧) انظر: الاعتصام: ١٤٨-١٤٩.

(٨) انظر: الاعتصام: ١٤٧/٢.

فتواهم في مسألة امرأة المفقود: أنه إن قديم المفقود قبل نكاحها؛ فهو أحقّ بها، وإن كان بعد نكاحها والدخول بها؛ بانت منه، وهذا أيضاً مخالف لاستصحاب أصل بقائها في ذمة الرجل الأول؛ اعتباراً بدخول الثاني بها؛ صوتاً لمصلحته ومصلحتها من هذا النكاح، وتلافياً لضرر الفسخ^(١).

ثانياً: تخرّيج مراعاة الخلاف على جملة من الأصول الشرعية.

١/ تخرّيج مراعاة الخلاف على قاعدة الاستحسان.

أ/ حقيقة الاستحسان:

من أشهر تعريفاته تعريف الإمام الكرخي رحمه الله- وهو قوله: «الاستحسان هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه؛ لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأوّل»^(٢)، وهو تعريف واف بمحصلة الاستحسان؛ لكن تنقصه بعض التدقيقات في بيان نوع الدليل المعدول عنه، والدليل المعدول إليه، وقد أبان عن ذلك الإمام الأبياري رحمه الله- فقال: [هو] «استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي؛ فهو تقديم للاستدلال المرسل على القياس»^(٣)، وارتضى هذا الإمام الشاطبي رحمه الله- في الموافقات عندما قال: «هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس؛ فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً؛ إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك»^(٤).

فالخاص من حقيقة الاستحسان: أن يعدل المجتهد عن العمل بالدليل الأصلي في المسألة؛ سواء كان هذا الدليل عموماً لفظياً، أو معنوياً (قاعدة كلية)، أو قياساً خاصاً؛ منعاً لما يفضي إليه من الضرر أو فوات المصلحة؛ مستمسكاً بدليل آخر قوامه المصلحة ومراعاة قصد الشارع.

ب/ علاقة مراعاة الخلاف بالاستحسان.

يعدّ بعض العلماء مراعاة الخلاف صورة من صور الاستحسان كما نقل ذلك الإمام الشاطبي رحمه الله- فقال: «قالوا: إن من جملة أنواع الاستحسان مراعاة خلاف العلماء»^(٥)، وأفصح الإمام القبّاب رحمه الله- عن وشج العرق

(١) انظر: الاعتصام: ٢/ ١٤٧.

(٢) كشف الأسرار: ٤/ ٣.

(٣) انظر: التوضيح شرح التنقيح، لابن حلولو: ص ٤١٠.

(٤) الموافقات: ٤/ ٢٠٦.

(٥) الاعتصام: ٢/ ١٤٥.

بينهما؛ فقال معلّقاً على استشكالات الإمام الشاطبي رحمه الله - مراعاة الخلاف أول الأمر: «كلّها إراداتٌ شديدةٌ صادرةٌ عن قريحة قياسية منكّرة لطريقة الاستحسان»^(١)، وقد ارتكز في ردّه على هذه الاستشكالات على أدلّة الاستحسان كما قال الشاطبي رحمه الله -: «انتهى ما كتب لي به، وهو بسط أدلّة شاهدة لأصل الاستحسان»^(٢)، وقال أبو يحيى بن عاصم - رحمه الله -: «قد تخلص من البحث والنظر أنّ المسألة - أي: مراعاة الخلاف - من الاستحسان الذي يقول فيه مالك: تسعة أعشار العلم»^(٣).

ووجه العلاقة بينهما: أنّ المراعاة بما تبين من كونها عدولاً عن الدليل الأصلي الذي اعتمد عليه المجتهد بداءةً قبل وقوع الفعل إلى مقتضى دليل المخالف بسبب صيرورته راجحاً بالنظر إلى القرائن الحادثة بعد الوقوع؛ أخذةً من حقيقة الاستحسان بوجه هو هذا الاشتراك في العدول عن الدليل الأصلي إلى دليل آخر اعتباراً بما استجدّ من القرائن، وكلاهما يرتكز على أصل اعتبار المآل وتلافي الضرر؛ فهما متفرعان عن منطق اجتهادي واحد^(٤).

ومن هذا المنطلق؛ يسعنا أن نستدلّ على شرعية مراعاة الخلاف بعد الوقوع؛ بما يُستدلّ به على شرعية الاستحسان؛ غير أنّنا نكتفي من طول ذلك بالنتيجة المخلوص إليها من بحث إشكالية شرعية الاستحسان وما عرض فيها من عراقك أصولي لم يتوارد أغلبه على ذات المحلّ، وهي أنّ الاستحسان مقولٌ به عند جميع المذاهب؛ بما فيهم الشافعية؛ حملة لواء الغارة عليه؛ فمن أصرّ على أطراحه لم يلتفت إلى قوله، قال الدكتور السنوسي - رحمه الله -: «من خلال هذا البيان لحقيقة الاستحسان ووظيفته المآلية؛ يمكنك أن تخلص إلى أنّه لا عبرة بقول من أنكره، ولا اعتداد بخلاف من لم يحتجّ به؛ لأنّه مخالف بذلك لمقتضى الاستقراء اليقيني لنصوص الشريعة ومواردها؛ ومناقض لما هو من صميم المقاصد الجوهرية القطعية، وما تفتنّ إليه الشاطبي رحمه الله - من كون الخلاف في الذرائع ليس خلافاً في أصلها وإنّما هو في أمر آخر هو تحقيق المناط^(٥)؛ ينسحب أيضاً على قاعدة المآل الكبرى التي هي الاستحسان»^(٦).

(١) الاعتصام: ١٤٥/٢.

(٢) نفس المرجع: ١٤٥/٢.

(٣) تحفة الفوائد: لأبي يحيى بن عاصم: ص ١٧، مخطوطة بالخزانة الملكية بالرباط، رقم: ٩٨٥٦، نقلًا عن: الاحتياط، لإلياس بلكا: ص ٣٤٢.

(٤) هذا لا يعني أنّها شيء واحد لا فرق بينهما، بل بينهما فروق من حيث طبيعة الدليل المعدول عنه، والدليل المعدول إليه: فالاستحسان عدول عن دليل عامّ (عموم لفظي أو معنوي) أو عن قياس جزئي، إلى دليل قوامه المصلحة ورعي مقصود الشارع، أمّا المراعاة فقد تكون عدولاً عن دليل خاصّ إلى دليل خاصّ آخر، انظر هذا المعنى في الأصول الاجتهادية، لحاتم داود باي: ص ٣٣٢.

(٥) انظر الموافقات: ٢٠١/٤.

(٦) اعتبار المآلات، للسنوسي: ص ٣٠٩-٣١٠.

وحيث تقرّر أنّ مراعاة الخلاف تنزع والاستحسان عن قوس واحدة؛ فيمكن الجزم بأنّ المذاهب جميعاً لم تغفل في تخرجاتها الفقهية عن مراعاة الخلاف بعد الوقوع وقبله؛ فضلاً عن أن تنبذه وتردّه، وسنذكر شواهد على ذلك عند الردّ على دعوى اختصاص المالكية بهذا الأصل بحول الله^(١).

٢/ تخرّيج مراعاة الخلاف على أصل اعتبار المآل.

وهذا من الواضح بمكان؛ وقد ألمح البحث إلى معناه في غضون الأسطر الفارطة؛ عندما فرّق بين المراعاة قبل الوقوع والمراعاة بعد الوقوع من حيث المُدرِك؛ فلا نستزيد ههنا إلاّ نزرّاً قليلاً لا يحصل به التكرار.

لقد جعل الإمام الشاطبي رحمه الله - قاعدة المراعاة من جملة القواعد المتفرّعة عن أصل اعتبار المآل فقال: «وهذا الأصل - يقصد: اعتبار المآل - ينبني عليه قواعد»^(٢)، ثمّ قال: «ومنها قاعدة مراعاة الخلاف»^(٣)، ووجه ذلك باختصار: أنّ وقوع المنهيّ عنه تنتج عنه آثارٌ جديدة لم يكن لها في الابتداء وجود؛ وهذا باعث حثيث على إعمال الموازنة بين الأدلّة من جديد؛ إذ يمكن أن يفضي طرد الاستدلال القديم إلى عسْفٍ مقطوع بنفيه في الشريعة؛ كما في مثال فسخ النكاح بغير وليّ بعد وقوعه؛ فكان لزاماً على المجتهد أن يتلافى هذا المآل الضّرري بالتعديل من رأيه ولو تقاضاه ذلك أن يأخذ ببعض مذهب مخالفه الذي اختلجت وجاهته في نفسه حتّى قبل وقوع الفعل، وبالتعمّن في هذه الفذلّة؛ نجد أنّ الإبقاء على تسميتها (مراعاة الخلاف)؛ لا يخلو من بعض التجوّز؛ لأنّ الحقيقة أنّ الخلاف قد ارتفع، وصار المذهبان مذهباً واحداً، ويظنّ البحث أنّ الإمام الرضّاع رحمه الله - قصد التنبيه على هذا حينما قال: «وإذا حُقّق فليس بمراعاة للخلاف ألبتة، وإنّما هو إعطاء كلّ من الدليلين ما يقتضيه من الحكم»^(٤).

واعلم أنّ أصل اعتبار المآل؛ قامت على شرعيته الأدلّة القواطع، والحجج السّواطع؛ فليس إلى خرمة سبيل بعيد ولا قريب، قال الإمام الشاطبي رحمه الله -: «النّظر في مآلات الأفعال معتبرٌ مقصودٌ شرعاً؛ كانت الأفعال موافقة أو مخالفة ... وهو مجال للمجتهد صعب المورد؛ إلاّ أنّه عذب مذاق، محمود الغبّ؛ جار على مقاصد الشريعة»^(٥)، وفي الكتاب والسنة وهدى السلف وإجماعهم مقنّع من القطع واليقين باعتباره.

(١) انظر عنوان: دعوى اختصاص المالكية بمراعاة الخلاف بعد الوقوع: ص ٢٧٧.

(٢) الموافقات: ٤/ ١٩٨.

(٣) الموافقات: ٤/ ٢٠٢.

(٤) شرح حدود ابن عرفة: ص ١٨٣.

(٥) الموافقات: ٤/ ١٩٤-١٩٥.

٣/ تخريج مراعاة الخلاف على تحقيق المناط الخاص.

كما يمكننا الاستدلال على وجوب مراعاة الخلاف بعد الوقوع بما تقرّر في المبحث السابق من التفريق بين المناط العامّ والمناط الخاصّ، وبين مقتضى الدليل الأصلي ومقتضاه التبعي، وقد ذكرنا الشواهد المستفيضة على انتحاء الشريعة هذا السنن في بناء الأحكام، وخلصنا إلى اعتباره أدقّ أنواع الاجتهاد؛ بله نوراً يختصّ به الله المتّقين من حملة دينه كما قال الشاطبي رحمه الله-^(١)، ومورد خصوصية المناط فيما نحن بصددده هو الاختلاف الطارئ على حال المكلف بعد وقوعه في المنهي عنه؛ تماماً كما كان من شأن الأعرابي الذي واقع أهله في نهار رمضان، ولم يجد ما يكفر به عن ذنبه؛ فتصدّقت عليه الشريعة بتمر؛ أمرته أن يتصدّق به على نفسه وأهله مراعاةً لفقره وحاجته^(٢).

الفرع الثالث: اعتراضات بعض المالكية على مراعاة الخلاف ومناقشتها.

لقد استشكل بعض الأئمة والعلماء مراعاة الخلاف من وجوه ظنّت من جملة مدارك المراعاة، وليست في الحقيقة كذلك، قال الإمام القباّب رحمه الله-: «وقد استشكل كثيرٌ من العلماء القول بمراعاة الخلاف... وربّما عدّه المعترض بما يقبح به هذا المذهب»^(٣)، وتلافياً لما قد يعرض من جرّاء هذه الاعتراضات من تشكُّك يرجع على ما تكلفنا تقريره بالهدم والاطّراح؛ لزمنا أن نكشف قصورها وعودها عن الطعن الصحيح فيما تأصل؛ اللهم إلا على مذهب من ينزل الأدلة التجريدية على النوازل مُشيحاً بوجهه عن خصوصياتها وما ينجّر عنها من آثار قد تُحمد وقد لا تُحمد، ومذهب هذا مفضوحٌ عورّه، بيّن ضعفه وخورّه، ولا يقصده المستشكلون قطعاً، وحاصل هذه الاعتراضات وأجوبتها ما يأتي:

أولاً: الخلاف ليس حجّة في ذاته^(٤)، وفي مراعاته جمع بين متناقضين.

أورد هذا الاعتراض الإمام ابن عبد البر رحمه الله- عندما قال: «وأظنُّ قائل هذا القول من أصحابنا في أكل كلّ ذي ناب من السّباع راعى اختلاف العلماء في ذلك، ولا يجوز أن يُراعى الاختلاف عند طلب الحجّة؛ لأنّ الاختلاف ليس منه شيءٌ لازم دون دليل، وإنّما الحجّة اللاّزمة الإجماع لا الاختلاف؛ لأنّ الإجماع يجب الانقياد إليه... والاختلاف يجب طلب الدليل عنده من الكتاب والسنة»^(٥).

(١) انظر: الموافقات: ٩٨/٤.

(٢) راجع: عنوان: مراعاة الظرف الخاصّ: ص ٢٤٤.

(٣) المعيار المعرب: ٣٨٧/٦.

(٤) انظر: ص ٢٠٦.

(٥) التمهيد: ١٤٣/١.

وجوابه: أن المرعى ليس هو الخلاف لذاته؛ بل هو قوّة دليل المخالف الذي لا يمكن أطراحه بالكليّة، لما فيه من الوجاهة المحتملة للصواب، قال الرصاع سرحه الله: «المرعى في حقيقة الأمر إنّما هو الدليل؛ لا قول القائل»^(١).

وذكر هذا الاعتراض الإمام الشاطبي سرحه الله - فقال: «إعلم أنّ المسألة قد أشكلت على طائفة منهم ابن عبد البر؛ فإنّه قال: الخلاف لا يكون حجّة في الشريعة، وما قاله ظاهر؛ فإنّ دليلي القولين لا بُدّ أن يكونا متعارضين؛ كلّ واحد منهما يقتضي ضدّ ما يقضيه الآخر، وإعطاء كلّ واحد منهما ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه هو معنى مراعاة الخلاف، وهو جمع بين متنافيين»^(٢)، وقد راسل أهل المغرب بخصوص هذا الاستشكال وغيره؛ فأجابوه بما ذكر من أنّ المرجوح صار راجحاً بعد الوقوع؛ فيكون المجتهد عاملاً بكلّ دليل في وجه مختلف عن الآخر، قال الشاطبي سرحه الله: «دليل المسألة يقتضي المنع ابتداءً ويكون هو الرّاجح، ثمّ بعد الوقوع يصير الرّاجح مرجوحاً لمعارضة دليل آخر يقتضي رجحان دليل المخالف؛ فيكون القول بأحدهما في غير الوجه الذي يقول فيه بالقول الآخر؛ فالأوّل فيما بعد الوقوع، والآخر فيما قبله، وهما مسألتان مختلفتان فليس جمعاً بين متنافيين ولا قولاً بهما معا... وبه يندفع سؤال اعتبار الخلاف»^(٣).

ثانياً: مراعاة الخلاف تركٌ للدليل الرّاجح بالمرجوح.

وقد أورد هذا الاعتراض القاضي عياض سرحه الله - فقال: «القول بمراعاة الخلاف لا يعضده القياس، وكيف يترك العالمُ مذهبه الصّحيح عنده، ويُفتي بمذهب غيره المخالف لمذهبه، هذا لا يسوغ إلاّ عند عدم الترجيح وخوف فوت النّازلة فيسوغ له التقليد ويسقط عنه التكليف في تلك الحادثة»^(٤)، وعرض الإشكال ذاته للإمام الشاطبي سرحه الله - في أوّل أمره حيث قال: «ولقد كتبت في مسألة مراعاة الخلاف إلى بلاد المغرب وإلى بلاد إفريقية لإشكال عرض فيها من وجهين: أحدهما مما يخصّ هذا الموضوع على فرض صحّتها، وهو ما أصلها من الشريعة وعلام تبنى من قواعد أصول الفقه؛ فإنّ الذي يظهر الآن أنّ الدليل هو المتّبع؛ فحيثما صار صير إليه، ومتى رجح للمجتهد أحد الدليلين على الآخر - ولو بأدنى وجوه الترجيح - وجب التعويل عليه، وإلغاء ما سواه على ما هو مقرّر في الأصول؛ فإذا رجوعه - أعني المجتهد - إلى قول الغير؛ إعمال لدليله المرجوح عنده، وإهمال للدليل الرّاجح عنده؛ الواجب عليه اتّباعه وذلك على خلاف القواعد»^(٥).

(١) شرح حدود ابن عرفة: ص ١٧٧.

(٢) الموافقات: ٤/ ١٥١.

(٣) نفس المرجع: ٤/ ١٥١-١٥٢.

(٤) المعيار العرب: ٣٦/ ١٢.

(٥) الاعتصام: ٣٩٠/ ١.

وما ذكر في الجواب على الاعتراض السابق يُذكر ههنا أيضاً؛ ينضاف إليه قول ابن عرفة رحمه الله: «الجواب ... أنه إعمالٌ لدليله من وجه هو فيه أرجح، ولدليل غيره فيما هو فيه أرجح عنده ... والعمل بالدليلين في كل ما هو فيه أرجح؛ ليس إعمالاً لأحدهما وإهمالاً للآخر؛ بل هو إعمالٌ لهما معاً»^(١).

ثالثاً: لماذا لا تطرد مراعاة الخلاف في كل المسائل؟

إذا كانت مراعاة الخلاف أصلاً من أصول الفقه والاجتهاد؛ فلم لا يطرد ذلك في كل المسائل؛ إذ إن واقع المذاهب شاهدٌ على عدم التفاتهم إلى خلافات غيرهم في كثير من الأحيان؟^(٢)

وجوابه: أن ضابط المراعاة هو قوة الدليل ورجحانه في نظر المجتهد، وهذا أمرٌ نسبيٌّ اعتباريٌّ يرجع إلى المجتهد ذاته؛ فما يكون قوياً راجحاً عنده قد لا يكون كذلك عند غيره؛ بل قد يرجع إلى خلافهم في تحقيق المناط، وتقدير المآل، قال ابن عرفة رحمه الله: «الجواب ... أن نقول: هو حجة في موضع دون آخر؛ وضابطه رجحان دليل المخالف عند المجتهد على دليله في لازم مقول المخالف ... وثبوت الرجحان ونفيه بحسب المجتهد في المسألة؛ فمن هنا كان رعي الخلاف في نازلة معمولاً به، وفي نازلة غير معمول به»^(٣).

المطلب الثالث: تحرير المفاهيم.

الفرع الأول: دعوى اختصاص المالكية بالمراعاة بعد الوقوع.

تُلَوِّح عبارات بعض الأساتذة والباحثين بأن مراعاة الخلاف بعد وقوع الفعل أصلٌ خاصٌّ بالمذهب المالكي؛ تُشعر بذلك عبارة الأستاذ الدريني حفظه الله - في سياق حديثه عن القواعد المتفرعة عن أصل اعتبار المآل؛ فقال: «مراعاة الخلاف عند المالكية»^(٤)، وعبارة الباحث محمد شقرون في معرض تقسيمه مراعاة الخلاف إلى ما قبل الوقوع وما بعده؛ حيث قال: «مراعاة الخلاف بعد الوقوع هي المراد في المذهب المالكي عند الإطلاق، وهي التي قصدتها المالكية بالتعريف والاستدلال؛ حتى أصبحت أصلاً قائماً بذاته؛ اختص به المذهب المالكي»^(٥)، وساقوهم في ذلك أخونا الدكتور حاتم باي - وفقه الله - حينما قال: «مراعاة الخلاف أصل من أصول المذهب [المالكي]»^(٦).

(١) المعيار العرب: ٦/٣٧٨-٣٧٩، منار أصول الفتوى، للقاني: ص ٣٥٩.

(٢) انظر: المعيار العرب: ٦/٣٦٦-٣٦٧، منار أصول الفتوى، للقاني: ص ٣٥٧.

(٣) المعيار العرب: ٦/٣٧٩، فتح العلي، لعليش: ٢/٦٠، منار أصول الفتوى: ص ٣٥٨.

(٤) نظرية التعسف، للدريني: ص: ١٧٠.

(٥) مراعاة الخلاف عند المالكية، لشقرون: ص ٤٦.

(٦) الأصول الاجتهادية التي يُبنى عليها المذهب المالكي، لحاتم باي: ص ٣٢٩.

فإنهم إن قصدوا أن المذاهب الأخرى لم تراعى الخلاف بعد الوقوع مطلقاً، وإنما راعته فقط قبل الوقوع؛ فإن البحث يستشكل هذه الدعوى؛ بل يجد عسراً في استساغتها؛ خصوصاً وقد بانت مُدركات هذا الأصل القائمة على تحقيق المناط الخاص، والعدول عن الاقتضاء الأصلي إلى الاقتضاء التبعية اعتباراً بالمآل، وأخذاً بالمرجوح الذي صار راجحاً بمقتضى هذا النظر؛ فليس هذا مما تغفل عنه المذاهب؛ فضلاً عن أن تردّه، قال الدكتور السنوسي -وفقه الله-: «تقييد الاعتبار- أي اعتبار الخلاف- بإحدى الحالتين دون الأخرى- أي حالة قبل الوقوع دون حالة بعد الوقوع- غير متّجه في النظر»^(١)، ويمكن أن يُقال: لو جاز انفكاك إحدى الجهتين عن الأخرى؛ لأمكن أن لا يُراعى الخلاف قبل الوقوع؛ إذ إن مُدرك ذلك الورع والاحتياط، وهو غير لازم؛ أمّا أن لا يُراعى قول المخالف مهما أفضى التزام المذهب إلى الحيف على المكلف؛ فهذا الذي لا يُظنّ بالمذاهب إغفاله.

كما أن دعوى اختصاص المالكية بمراعاة الخلاف بعد الوقوع؛ لا تصدّقها الفروع الفقهيّة الشّاهدة بخلاف ذلك، ومنها ما يأتي:

أولاً: أمثلة من مراعاة الخلاف عند الحنفية.

١. روي عن أبي يوسف -رحمه الله- أنه صَلَّى الجمعة بالنّاس بعد اغتساله من ماء الحّمّام، ثمّ أخبر بفأرة ميتة في ماء الحّمّام الذي اغتسل منه للجمعة؛ فقال: (نأخذ بقول إخواننا من أهل المدينة: إذا بلغ الماء قُلّتين لم يحمل خبثاً)^(١).
٢. وصلى أبو يوسف -رحمه الله- مؤتمّماً بالخليفة هارون الرّشيد -رحمه الله-، وكان قد احتجم ولم يتوضّأ، ومذهب أبي يوسف والحنفية أنّ الحجامة تنقض الوضوء^(٢)، ولازم ذلك بطلان صلاة من احتجم ولم يتوضّأ، وبطلان صلاة من صلى بصلاته، لكنّ أبا يوسف -رحمه الله- لم يُعد الصّلاة أخذاً بمذهب الإمام مالك -رحمه الله- في أنّ الحجامة لا توجب الوضوء^(٣).
٣. ومذهب الحنفية الأزيد في تكبيرات العيد على الثلاث؛ لكنّهم قالوا: من صلى خلف إمام يزيد على الثلاث؛ وجب عليه متابعتها، ولا يترتب عليه شيء في صلاته^(٤).

(١) انظر: اعتبار المآلات، للسنوسي: ص ٣٢٩.

(٢) انظر: حاشية ابن عابدين: ١/ ٧٥، حاشية العطار على شرح الجلال المحلّي: ٢/ ٤٤١، الإنصاف، للدهلوي: ص ٧١.

(٣) انظر: المبسوط: ١/ ٨٣.

(٤) انظر: المدوّنة: ١/ ١٢٦.

(٥) انظر: الإنصاف، للدهلوي: ص ٢٣-٢٤.

(٦) انظر: حاشية ابن عابدين: ١/ ١٧٢.

٤. ويرى الحنفية أنّ من صام بمجرّد الإمساك بلا نية لم يصحّ صومه؛ لكنّهم لم يوجبوا على من فعل ذلك الكفّارة؛ مراعاةً لقول زُفر منهم بصحّة صومه^(١).

٥. وقالوا: إنّ من استوفى حقّه من مال غريمه الجاحد لدينه من دون علمه؛ لا يُعدُّ سارقاً إذا أخذ جنس ماله؛ فإن أخذ خلاف جنس ماله؛ كالحُلّي بدل النّقود؛ فهو سارق؛ لكن من وقع منه ذلك لم يُقطع؛ مراعاةً لخلاف الشافعية بجواز الأخذ من خلاف الجنس مطلقاً^(٢).

ثانياً: أمثلة من مراعاة الخلاف عند الشافعية.

١. رُوي عن الإمام الشافعي -رحمه الله- أنّه صلّى بعدما حلّق، وعلى ثوبه شعر، وكان مذهبه القديم إذ ذاك أنّ الشّعْر نجس؛ فقبل له في ذلك فقال: (حيث ابتلينا نأخذ بمذهب أهل العراق)^(٣).

٢. ورُوي عنه أنّه كان يصليّ خلف المالكية، ويصحّح الصّلاة خلفهم؛ مع أنّهم لا يرون وجوب قراءة البسملة في الصّلاة، ومذهبه بطلان صلاة من لم يقرأ بالبسملة^(٤).

٣. وصحّح بعض الشافعية كالقفّال -رحمه الله- الصّلاة خلف حنفي فعل مبطلاً على مذهبهم؛ كمسّ الفرج وترك الترتيب في الوضوء وترك الطمأنينة في الصّلاة وترك الفاتحة أو بعضها^(٥).

٤. ويرى الشافعية حرمة الاستمتاع بالمطلّقة طلاقاً رجعيّاً؛ ولو بمجرّد النّظر، والرّجعة عندهم لا تكون إلّا بالقول، ولازم ذلك أنّ من وطئ مطلّفته فقد زنى واستحقّ الحدّ؛ لكنّهم درؤوا الحدّ عمّن فعل ذلك مراعاةً لقول المالكية بإباحة الوطء إذا كان ينوي الرّجعة^(٦).

ثالثاً: أمثلة من مراعاة الخلاف عند الحنابلة.

١. رُوي عن الإمام أحمد -رحمه الله- مثل ما قاله بعض الشافعية من تصحيح الصّلاة خلف من صلاته باطلة على مذهبه؛ ذكر ذلك أبو داود -رحمه الله- في مسائله عنه؛ في باب نقض الوضوء من مسّ الذّكر، قال: قلت لأحمد: فرجل لا يرى من مسّ الذّكر وضوءاً؛ أصليّ خلفه وقد علمت أنّه مسّ؟ قال: نعم^(٧).

(١) حاشية ابن عابدين: ٤٠٣/٢.

(٢) نفس المرجع: ٩٥/٤.

(٣) انظر: تحفة الرأي السديد، لأحمد بك الحسيني: ص ٤٢.

(٤) الفتاوى الكبرى: ٣٢٠/٢.

(٥) انظر: المجموع شرح المهذب: ١٨٢/٤.

(٦) انظر: حاشيتا قليوبي وعميرة: ٧/٤، البحر الرّائق: ٦١/٤، مغني المحتاج: ١٠/٥، نهاية المحتاج: ٦٣/٧.

(٧) مسائل الإمام أحمد برواية أبي داود: ص ١٢.

٢. لازم اشتراط العدالة في الشهادة أن يردّ القاضي شهادة من يفعل المحرّمات على مذهبه؛ لأنّ فعل المحرّم يجرّم العدالة؛ لكنّ الحنابلة وغيرهم قبلوا شهادة المخالف في الفروع، ولو فعل محرّماً على مذهبهم، قال البهوتي رحمه الله: «فأمّا من أتى شيئاً من الفروع المختلف فيها بين الأئمة اختلافاً شائعاً... كمن تزوّج بلا وليّ، أو بلا شهود، أو شرب من النّبذ ما لا يسكره، أو آخر زكاةً أو حجّاً - مع إمكانهما - ونحوه من مسائل الخلاف متأوّلاً له... أو مقلداً لمن يرى حلّه؛ لم تُردّ شهادته؛ لأنّ الصّحابة كانوا يختلفون في الفروع؛ وقبلوا شهادة كلّ مخالف لهم فيها، ولأنّه اجتهد سائق؛ فلا يُفسّق به المخالف كالمُتفق عليه»^(١).

٣. يرى الحنابلة أنّ ممسك القتل لا قصاص عليه، ولو علم أنّ الجاني سيقتله؛ ولكن يُجسّ حتّى الموت، ولا يُمنع من الطّعام والشّراب^(٢)، ولازم ذلك أنّ وليّ المقتول إذا قتل المسك؛ اقتصّ منه - أعني: من الولي - لأنّه استحلّ دماً معصوماً، لكنّ بعض الحنابلة أسقط القصاص عن هذا الوليّ بشبهة الخلاف^(٣)؛ مراعاةً لقول المالكية: إنّ المسك كالقاتل؛ كلاهما يُقتصّ منه^(٤)، ولازمه أنّ وليّ المقتول إذا قتل المسك فلا قصاص عليه.

٤. ومذهب الحنابلة أنّ نكاح المُحرّم باطل، ولازمه أن يُفسخ ويُفرّق بين الزوجين من غير أن يفتقر ذلك إلى طلاق؛ لكنّ الحنابلة أوجبوا أن تكون الفرقة بالطلاق؛ مراعاةً للخلاف الحنفيّة بتصحيح النكاح، وقالوا: حتّى تحلّ لغيره بيقين^(٥).

أكتفي بهذا لثلاثاً يطول بنا هذا المقام؛ فإنّ فيه دلالة واضحة على سيّدودة عقلية مراعاة الخلاف بعد وقوع الفعل عند جميع الفقهاء، والبحث زعيمٍ لمن تتبّع فروعهم بأن يجد فيها عشرات وعشرات المُثل.

ومن هذا المنطلق؛ لا يتّجه التفريق بين مراعاة الخلاف قبل الوقوع ومراعاته بعد الوقوع؛ من حيث اختصاص المالكية بالثاني؛ اللهمّ إلاّ أن يُراد أنّ المالكية عوّلوا عليه في تخريج الفروع بشكل أوسع مقارنةً بالمذاهب الأخرى حتّى غداً أصلاً من أصول الاستدلال، وليس الشّأن في المذاهب الأخرى كذلك؛ فهذا أمرٌ مُسلم، وعليه يُحمل قول المالكية: إنّ مراعاة الخلاف أصلٌ في المذهب، كقول الإمام ابن رشد الجدّ رحمه الله: «مراعاة الخلاف؛ وهو أصل في المذهب»^(٦)،

(١) كشاف القناع: ٤٢٢/٦.

(٢) انظر: المغني: ٢٨٦-٢٨٧/٨، كشاف القناع: ٥١٩/٥، الإنصاف: ٤٥٦/٩، شرح منتهى الإرادات: ٢٦٣/٣.

(٣) انظر: كشاف القناع: ٥١٩/٥، الإنصاف: ٤٥٦-٤٥٧/٩، شرح منتهى الإرادات: ٢٦٣/٣.

(٤) انظر: المنتقى: ١٢١/٧، التاج والإكليل: ٣٠٦/٨، شرح الخرشي على خليل: ١٠-٩/٨، حاشية الصّاوي على الشرح الصّغير: ٣٤٣/٤.

(٥) انظر: المجموع شرح المهذب: ٣٠٤/٧.

(٦) البيان والتحصيل: ١٥٧/٤.

وقول الإمام المقرئ رحمه الله: «قاعدة من أصول المالكية مراعاة الخلاف»^(١)، وقول الإمام الشاطبي رحمه الله: «مراعاة خلاف العلماء؛ وهو أصل في مذهب مالك»^(٢).

فيذا تقرّر هذا؛ لا فرق عندئذ بين دعوى اختصاص المالكية بمراعاة الخلاف ودعوى اختصاصهم بالمصلحة المرسلّة وسدّ الدرائع والعرف؛ إذ جميع ذلك ينصرف إلى الإكثار من البناء عليها مقارنة بالمذاهب الأخرى، والله أعلم.

الفرع الثاني: شروط مراعاة الخلاف.

هذا؛ وقد تقيّد العمل بهذا الأصل الاستدلالي عند الفقهاء على تفاوتهم فيه بين مغرق ومقتصد؛ بجملة من الضوابط التي ينكبج بها جَمَح التفلّت والانفراط؛ وأهمّها ما يأتي:

أولاً: أن يكون الخلاف قوياً المدرك.

بحيث لا يُعدّ هفوة أو شذوذاً، وقد نصّ على هذا جُلُّ الأئمّة، وهو شرط في المراعاة قبل الوقوع وبعده، قال إمام الحرمين رحمه الله: «واعلم أن الاحتياط في دلائل المذاهب؛ لا في المذاهب؛ فكم من مسألة خلاف لا يُبالي فيها بخلاف المخالف، ولا يتداخلنا ريبية ولا مرية في مذهبهم؛ لضعف أدلّتهم ووهاء أسئلتهم»^(٣)، وقال الإمام القرافي رحمه الله: «وهذا - أي الخروج من الخلاف - مع تقارب الأدلّة؛ أمّا إذا كان أحد المذهبيين ضعيف الدليل جدّاً؛ بحيث لو حكم به حاكمٌ لنتقضناه؛ لم يحسن الورع في مثله، وإنّما يحسن إذا كان ممّا يمكن تقريره شريعة»^(٤)، وقال النووي رحمه الله: «إنّما نستحبّ الخروج من خلاف محترم، وهو الخلاف في مسألة اجتهادية، أمّا إذا كان الخلاف مخالفاً سنّة صحيحة... فلا حرمة له، ولا يستحبّ الخروج منه»^(٥)، وذكره الزركشي رحمه الله - في المثور^(٦)، والسّيوطي رحمه الله - في الأشباه^(٧)، ونصّ عليه المالكية على لسان ابن خويز منداد رحمه الله - عندما قال: «مسائل المذهب تدلّ على أن مالكاً رحمه الله - كان يُراعي

(١) قواعد المقرئ، قاعدة رقم ١٢.

(٢) الاعتصام: ١٤٥/٢.

(٣) التبصرة في الفقه، للجويني: ص ١٧٧.

(٤) الفروق: ٢١٢/٤.

(٥) المجموع شرح المهذب: ١٩٧/٣.

(٦) انظر: المثور: ١٢٩/٢ - ١٣٠.

(٧) انظر: أشباه السّيوطي: ص ١٣٧.

من الخلاف ما قوي دليُّه؛ لا ما كثر قائلُه...»^(١)، وعلى لسان ابن رشد -رحمه الله- حيث قال: «على قوَّة الخلاف تقوى مراعاته»^(٢).

وبناءً عليه لم يُرَاعَ ما رُوِيَ عن أبي حنيفة -رحمه الله- من بطلان الصَّلَاة برفع اليدين عند الرُّكُوع وعند الرَّفْع منه^(٣)؛ إذ ليس ذلك من جنس ما يُبطل الصَّلَاة، فضلاً عن كون الرَّفْع مروياً عن نحو خمسين صحابياً^(٤)، ولم يُرَاعَ قوله في إسقاط الحدِّ على القاتل بالمثل^(٥)، ولم يُرَاعَ خلاف داود الظَّاهري -رحمه الله- في أنَّ الصِّيَام في السَّفَر لا يصحَّ^(٦)، ولم يُرَاعَ قول عطاء بن أبي رباح -رحمه الله- في جواز وطء الجوارى بالعارية^(٧)، ولم يُرَاعَ الإمام مالك -رحمه الله- مذهب أهل العراق في أنَّ من مسَّ امرأته بيده بلذَّة لم ينتقض وضوءه^(٨)؛ فأوجب على من فعل ذلك إذا صلَّى بلا وضوء أن يُعيد أبداً^(٩)، ولم يُرَاعَ -رحمه الله- قول الشَّافعي وأحمد: إنَّ جلود السَّبَّاع لا تطهر بالتذكية^(١٠)؛ فقال بجواز الصَّلَاة على الجلود إذا ذُكِّيت السَّبَّاع^(١١)، ولم يُرَاعَ -رحمه الله- قول أبي حنيفة وأحد قولي الشَّافعي: إذا أكل الكلب من الصَّيد؛ فهو غير معلَّم؛ فلا يجوز الأكل من ذلك الصَّيد^(١٢)؛ فأجاز -رحمه الله- الأكل منه؛ إذ ليس من شرط التعليم عنده ألا يأكل الكلب من الصَّيد^(١٣).

ثانياً: أن لا تُؤدِّي المراعاة إلى صورة تُخالف الإجماع.

أي أن لا ينتج عن أخذ المجتهد ببعض مقتضى دليِّه وبعض مقتضى دليل مخالفه؛ صورة لم يقل بها أحدٌ من العُلَماء، ومثال ذلك: نكاح من تزوَّج بغير وليٍّ تقليداً للمذهب الإمام أبي حنيفة -رحمه الله-، وبغير شهود أخذاً برأي الإمام

(١) تبصرة الحكَّام، لابن فرحون: ١/ ٧١-٧٢، وانظر: شرح حدود ابن عرفة، للرصَّاع: ص ١٨٣.

(٢) التَّاج والإكليل: ٤/ ٤٩١.

(٣) ذكر ابن نجيم -رحمه الله- أنَّ هذه الرِّوَاية لا تصحَّ عن أبي حنيفة -رحمه الله- وقال: «الفساد برفع اليدين عند الرُّكُوع وعند رفع الرِّأس منه؛ رواية شاذَّة رواها مكحول التَّسفي عن أبي حنيفة، وليست بصحيحة رواية ودراية»، البحر الرَّايق: ٨/ ٤٩، وإنا نقلتها عن الزُّركشي والسُّيوطي من باب التمثيل فقط.

(٤) انظر: المثور: ٢/ ١٢٩، أشباه السُّيوطي: ص ١٣٧.

(٥) انظر: المبسوط: ٢٦/ ١٢٢، بدائع الصَّنائع: ٧/ ٢٣٤.

(٦) انظر: أشباه السُّيوطي: ص ١٣٧.

(٧) انظر: المثور: ٢/ ١٣٠.

(٨) انظر: المبسوط: ١/ ٦٧-٦٨، بدائع الصَّنائع: ١/ ٣٠، البحر الرَّايق: ١/ ٤٧.

(٩) انظر: البيان والتحصيل: ٢/ ٢١.

(١٠) انظر: المجموع شرح المهذب: ١/ ٢٨٤، المغني: ١/ ٨١.

(١١) انظر: المدونة: ١/ ١٣٧، المنتقى: ٣/ ١٨٣، الفواكه الدَّواني: ١/ ٣٨٧، حاشية العدوي: ١/ ٥٨٣.

(١٢) انظر: المبسوط: ١١/ ٢٤٣، بدائع الصَّنائع: ٥/ ٥٣، المجموع شرح المهذب: ٩/ ١١٩، إحكام الأحكام، لابن دقيق: ٢/ ٢٨٨.

(١٣) انظر: المدونة: ١/ ٥٣٤، المنتقى: ٣/ ١٢٤.

مالك - رحمه الله -، وبأقل من رُبع درهم أتباعاً لقول الإمام الشافعي - رحمه الله -؛ فإنَّ هذا النُّكاح لا يمكن أن يُصحَّح حتى بعد الوقوع؛ لأنَّه باطلٌ بإجماع المذاهب، وفي تصحيحه خرقٌ لهذا الإجماع^(١).

ومن هذا الباب خطأ بعض العلماء الإمام ابن سريج - رحمه الله - في جمعه في الوضوء بين غسل الأذنين مع الوجه، ومسحهما مع الرأس، وغسلهما منفردتين؛ مراعاةً لخلاف من عدَّهما من الوجه، وخلاف من اعتبرهما من الرأس، وخلاف من قال: عضوان مستقلان؛ فوقع بجمعه هذا فيما لم يقل به أحد من العلماء^(٢).

الثالث: أن تكون المراعاة ممكنة؛ بحيث لا تفضي إلى الجمع بين المتناقضين من كلِّ وجه.

ومثال ذلك ما ذكره الزركشي - رحمه الله - من تعدُّد الجمع بين قول الإمام أبي حنيفة - رحمه الله - في رواية عنه باشتراك المصر الجامع لصحة انعقاد الجمعة؛ ولازمه أنَّها لا تصحَّح في القرى النائية عن هذا المصر، وقول من أوجب الجمعة على أهل القرية إذا بلغوا العدد الذي تنعقد به، وأنَّه لا يجزئهم عنها صلاة الظهر^(٣).

ومنه الجمع بين قول بعض الشافعية: إنَّ من تقدَّم الإمام بالفاتحة وجب عليه إعادتها، وقول من قال: تكرار الفاتحة مرتين مبطلٌ للصلاة^(٤)؛ فمثل هذين المثالين لا يمكن فيه المراعاة لا قبل الوقوع ولا بعده.

وقد ذُكرت شروطٌ أخرى في مراعاة الخلاف؛ بعضها داخلٌ من بعض الوجوه في بعض ما سبق، مثل قول السيوطي - رحمه الله -: «أن لا يوقع مراعاته في خلاف آخر»^(٥)؛ فهذا يرجع إلى شرط عدم الجمع بين المتناقضين، وقوله: «أن لا يخالف سنة ثابتة»^(٦)، يرجع إلى اشتراط قوَّة المدرك، واشتراط قيام الشبهة الذي ذكره الدكتور السنوسي يرجع - والله أعلم - إلى ما ذكر من ظنيَّة استدلال المجتهد، مع اختلاج وجهة رأي المخالف في نفسه بحيث لا يمكن أطراحه بالكلية، وحاصله الأيلولة إلى تقارب المآخذ وقوَّة المدارك جميعاً، ولهذا قال في الحاشية: «لم يشترطه القائلون بالخلاف، وحاصل كلامهم يقتضيه»^(٧)، أمَّا اشتراط بعض القرويين من المالكية أن لا يترك المجتهد مذهبه بالكلية؛ كما ذكره ابن عبد السلام - رحمه الله - وأقره فقال: «وشرط مراعاة الخلاف عند القائل به أن لا يترك المذهب بالكلية»^(٨)؛ فيرجع إلى

(١) انظر: الدليل الماهر النَّاصح، للولائي: ص ٨٠، الجواهر الثمينة في أصول مذهب عالم المدينة، لحسن المشاط: ص ٢٣٦.

(٢) انظر: المشور: ١٣١/٢.

(٣) انظر: نفس المرجع: ١٣٢/٢.

(٤) انظر: نفس المرجع: ١٣٢/٢.

(٥) أشباه السيوطي: ص ١٣٧.

(٦) أشباه السيوطي: ص ١٣٧.

(٧) اعتبار المآلات، للسنوسي: ص ٣٣٦، هامش (١)، ومراعاة الخلاف، له: ص ٨٢، هامش (٢).

(٨) المعيار المعرب: ٣٨/١٢.

بحث أصولي آخر؛ وهو تقليد المجتهد لمجتهد آخر؛ لأنه إذا أخذ بمقتضى دليل المخالف كلاً، وترك مقتضى دليله كلاً، لا يكون مراعيًا للخلاف؛ إذ حقيقة المراعاة الأخذ ببعض مقتضى دليل المخالف؛ بل يكون مقلداً لمذهب آخر تماماً، فهو شرطٌ صحيح من جهة الاحتراز في التسمية والتفريق بين المراعاة والتقليد، لكنه لا يدل على عدم جواز التقليد للمجتهد مطلقاً؛ بل قد يأخذ بمذهب غيره إذا تبين له أن مذهبه يفضي إلى الحرج، وينسف مقومات العدل والمصلحة كلية^(١).

المطلب الرابع: نتيجة هذا المحتكم.

وبعد هذا التطواف على أهم مسائل مراعاة الخلاف؛ يخلص البحث إلى اعتباره واحداً من أجل أصول التعامل مع الخلاف الفقهي الذي تقاربت مأخذه وقويت مداركه، وعز فيه على المجتهدين أطراح أقوال بعضهم بعضاً، جلي ذلك فيما تفسحه قاعدة المراعاة من أولوية الجمع بين أبعاض مقتضيات الأدلة المتعارضة؛ عوض إعمال بعضها كليةً وأطراح بعضها الآخر كليةً؛ حيث دعت لذلك المصلحة والعدل.

وهذا يتأكد لدينا أن الخلاف الفقهي ليس شراً كله؛ حتى ينبغي استئصال شأفته، واقتلاع جذرته وبذرتة؛ فليتعظ بهذا من رام جمع الناس على قول واحد في كل شيء، وليبشر بخيبة فأله إذا عَفَق ولم ينتفع بما ذكر؛ فما مثله إلا كمثل الوعل^(٢)؛ ينطح الصخر ليفلقه؛ وما هو بفالقه؛ حتى يوهي قرنه والصخر صخرًا لا ينفلق^(٣)؛ والأحرى بنا عوض تبديد الجهود والأوقات في إلغاء المذاهب الفقهية المعتمدة، والذي لا يفضي إلا إلى خلق مزيد من المذاهب غير المعتمدة، وإشاعة مزيد من الفوضى؛ الأحرى بنا أن نستثمر ما في جعابها من آراء فقهية لا يشك عارف بالأدلة وطرائق الاستدلال في قيمتها العلمية؛ فنعملها حيث أحوجتنا لذلك تقلبات أحوال المكلفين؛ بما يكفل مساوقة الإرادة الشرعية في تحقيق المصلحة والعدل.



(١) انظر: اعتبار المآلات، للسَّنوسي: ص ٣٣٥.

(٢) الوعل: هو تيس الجبل.

(٣) قال الأعشى: كناطح صخرة يوماً ليفلقها فلم يضرها وأوهى قرنه الوعل.

المبحث الخامس

الاحتياط

مَهَيِّنًا

لئن خاطبت رسالة المحتكمات في أكثر ما مضى منها؛ الجانب العقلي في قارئها؛ فهاهي ذي ترسو في مُنتهى المطاف على أصل شرعي تجمع فيه بين مخاطبة العقل والعاطفة الرُّوحية المضطربة بين جَنَبَات كُلِّ مؤمن؛ مجتهداً كان أو مقلِّداً؛ تنشُد ذلك من خلال الدَّعوة للحِياطة لأمر الدِّين، والأخذ بالأحزم والأوْرَع والأسلم للعاقبة، والحُصُّ على اتِّقاء موارد الشُّبه، والبُعد عن أسباب الرُّتُوع في المهالك؛ كَلَّمَا اذْهَمَّت عراكاتُ الخلافِ واتَّالَبَت، واشْرَأَبَت إليها الأعناقِ واسلَهَبَت؛ على أنَّ الاحتياط للدِّين ليس كلُّه مندوباً إليه؛ فقط على جهة الورع؛ بل يتعيَّن في بعض الأحيان انتهاجُه؛ حيث لا مَنْجاة من عهدة التكليف إلا من خلاله.

يدعو هذا المبحث لجميع ذلك؛ محذراً من نزعة المغالاة والإفراط، وتصيير الشريعة لائحةً من الحِياطات، من خلال التمييز بين المواطن التي يُعمل فيها بالاحتياط والتي لا يُعمل فيها به، فإليك بيان ذلك.

المطلب الأوَّل: ضبط المصطلحات.

الفرع الأوَّل: تعريف الاحتياط لغةً واصطلاحاً.

أولاً: تعريف الاحتياط لغةً.

الاحتياط افتعال من (احتاط)، ومادته (ح و ط)، وترجع استعمالها حقيقةً ومجازاً إلى معنى واحد؛ هو الإحداق بالشيء من كلِّ جوانبه إحدافاً حسياً أو معنوياً^(١)، لأجل إحرازه وبلوغ الغاية في العلم به؛ كما في قول الله تعالى على لسان المهدد: ﴿أَحَطُّ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ﴾^(٢)، أو لأجل حفظه وتعهده وصونه، كما في قول الهذلي:

وأحفظ منصبِي وأحوط عرضِي وبعض القوم ليس بذي حِياط^(٣).

أو لأجل إفساده وإهلاكه كما في قوله تعالى: ﴿وَأَحِطْ بِشَرِّهِ﴾^(٤)، وقوله: ﴿إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ﴾^(٥)،

(١) انظر: لسان العرب: ٧/ ٢٨٠.

(٢) سورة النمل: ٢٢.

(٣) انظر: لسان العرب: ٧/ ٢٧٩.

(٤) سورة الكهف: ٤٢.

(٥) سورة يوسف: ٦٦.

أو لأجل الحذر منه وطلب السلامة لثلاً يقع في المهالك، ومنه المثل السائر: أوسط الرأى الاحتياط^(١)، وهذا الأخير هو أوثقها بما نحن بصدده كما سيتبين.

ثانياً: تعريف الاحتياط اصطلاحاً.

دارت تعريفات الأئمة والعلماء للاحتياط على عنصرين هامّين هما: اطّراح الشكّ، والتحرّز من الإثم، فبعضهم ركّز في تعريفه على أحد العنصرين دون الآخر، وبعضهم جمع بينهما، وهو الأكمل والأشمل.

فممن اقتصر في بيان معنى الاحتياط على ذكر عنصر الشكّ: العزّ بن عبد السلام رحمه الله - عندما قال: «الورع ترك ما يُريب المكلفَ إلى ما لا يُريبه، وهو المعبر عنه بالاحتياط»^(٢)، والكفوي رحمه الله - حيثما قال: [الاحتياط] «فعل ما يُتمكّن به من إزالة الشكّ»^(٣).

وممن اقتصر في تعريفه على عنصر التحرّز من الإثم: ابن حزم رحمه الله - إذ قال: «الاحتياط هو التورّع نفسه، وهو اجتناب ما يتّقي المرء أن يكون غير جائز؛ وإن لم يصحّ تحريمه عنده، أو اتّقاء ما غيره خيرٌ منه عند ذلك المحتاط»^(٤)، والفيومي رحمه الله - في قوله: «افعل الأحوط، والمعنى: افعل ما هو أجمع لأصول الأحكام وأبعد عن شوائب التأويلات»^(٥)، وكذا الجرجاني رحمه الله - حينما قال: [هو] «حفظ النفس عن الوقوع في المآثم»^(٦).

وممن جمع بين العنصرين: شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله - فقال: «هو اتّقاء ما يُخاف أن يكون سبباً للذمّ والعذاب عند عدم المعارض الرّاجح»^(٧)، وبعض المحدثين فقال: «الوظيفة الشرّعية أو العقلية المؤمنة من العقاب في حالة العجز عن معرفة حكم الشارع»^(٨)، وهذبه الدكتور محمد سمّاعي - وفقه الله - مستدركاً على جعل العقل مثبتاً

(١) انظر: لسان العرب: ٧/ ٢٧٩.

(٢) قواعد الأحكام: ٢/ ٦١.

(٣) الكلّيات: ص ٧٠، ومثله تعريف المناوي في (التوقيف على مهمّات التعاريف): ص ٣٩.

(٤) إحكام ابن حزم: ١/ ٥٠.

(٥) المصباح المنير: ١/ ١٥٧.

(٦) التعريفات: ص ٢٦.

(٧) انظر: مناقشة هذه التعريفات في: نظرية الاحتياط الفقهي، لسمّاعي: ص ١٦-٢٠.

(٨) مجموع الفتاوى: ٢٠/ ١٣٧-١٣٨.

(٩) الاجتهاد والتقليد، لمهدي شمس الدّين: ص ٦٠.

للحكم على جهة الاستقلال؛ إذ هو خلاف ما عليه جمهور أهل السنة^(١)؛ فقال: «وظيفة شرعية تحول دون مخالفة أمر الشارع عند العجز عن معرفة حكمه»^(٢).

الفرع الثاني: بعض الألفاظ ذات الصلة.

أولاً: التوقف.

أما لغة: فهو الحبس والإمساك عن الشيء^(٣)، وأما اصطلاحاً: فيراد به في الغالب ترك الأخذ بالدليلين المتعارضين معاً، لعدم المرجح بينهما^(٤)، قال ابن قدامة رحمه الله: «أما التوقف عن الجواب فليس بقول في المسألة؛ إنما هو ترك للقول فيها، وتوقف عنها؛ لتعارض الأدلة فيها، وإشكال دليلها»^(٥)، وبناءً عليه؛ فإن التوقف صورة من صور الاحتياط؛ لأن الاحتياط قد يكون بالفعل، وقد يكون بالترك، وقد يكون بالتوقف، ويسمى الاحتياط السلبي^(٦).

ثانياً: التورع.

التورع لغة: الكف عن الشيء وتركه^(٧)، وغالب استعماله في الاصطلاح هو: تجنب الشبهات خوفاً من الوقوع في المحرمات^(٨)، وهو على هذا أخص من الاحتياط؛ من جهة أن الاحتياط قد يكون بالفعل، وقد يكون بالترك، أما الورع فلا يكون إلا بالترك، هذا هو الغالب من الاستعمال؛ وإلا فإن بعضهم رادف تماماً بينهما؛ كما صنع الشوكاني رحمه الله- حيث قال: «وإذا كان الاحتياط في الترك؛ فهو الورع، وإن كان في الفعل فكذلك»^(٩)، كما أن بعض العلماء خص الورع بالاحتياط المندوب، ظهر ذلك عند الإمام العز بن عبد السلام رحمه الله- حيث قال: «الاحتياط ضربان: أحدهما: ما يُندب إليه، ويُعبر عنه بالورع»^(١٠)، أما بعض آخر من أهل العلم فلم يميزوا بين المندوب والواجب، وسمّوا جميع

(١) راجع هذا المعنى في مبحث العقل غير شارع: ص ١٣١.

(٢) نظرية الاحتياط الفقهي، لسماحي: ص ١٩.

(٣) انظر: لسان العرب: ٣٥٩ / ٩.

(٤) انظر: المسوّدة: ص ٥٣٣، المدخل، لابن بدران: ص ١٤٠.

(٥) المغني: ٢٨٩ / ٧.

(٦) انظر: ص ٢٨٩.

(٧) انظر: لسان العرب: ٣٨٨ / ٨.

(٨) انظر: التعريفات، للجرجاني: ص ٣٢٥، التعريف، للمناوي: ٧٢٤ / ١.

(٩) كشف الشبهات عن المشتبهات، للشوكاني: ص ١٣.

(١٠) قواعد الأحكام: ١٨ / ٢.

ذلك ورعاً؛ كما في قول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «الورع المشروع المستحب ... هو اتقاء ما يُخاف أن يكون سبباً للذم والعذاب عند عدم المعارض الراجح ... وأما الورع الواجب؛ فهو ... فعل الواجب وترك المحرم»^(١).

المطلب الثاني: أنواع الاحتياط الشرعي.

الفرع الأول: أنواع الاحتياط الشرعي باعتبار المحتاط.

أولاً: الاحتياط التوقيفي.

والمقصود به الأحكام الشرعية المبنية على منطق الاحتياط من طرف الشارع ذاته؛ قال الإمام الشاطبي رحمه الله: «الحلال والحرام من كل نوع قد بينه القرآن، وجاءت بينهما أمور ملتبسة؛ لأخذها بطرف من الحلال والحرام؛ فبيّن صاحب السنة من ذلك على الجملة والتفصيل»^(٢)، ومثاله: نهي النبي ﷺ عقبه بن الحارث ﷺ عن البقاء مع زوجته أم يحيى بنت أبي إهاب؛ بعد أن شهدت إحدى الإماء بأنها أرضعتها؛ فكذبها عقبه ﷺ؛ لكن النبي ﷺ أثر الاحتياط وقدمه على أصل بقاء النكاح، وقال: (كيف بها وقد زعمت أنها قد أرضعتكما؟ دعها عنك)^(٣)، وسنذكر أمثلة أخرى عند تأصيل المحتكم - بحول الله -^(٤).

ثانياً: الاحتياط الاجتهادي.

وهو سلوك المجتهدين هذا النهج الشرعي في البناء على الأحوط في غير ما نُصّ عليه من الأحكام؛ حيث دعت لذلك الأسباب الصحيحة للاحتياط؛ كما نذكر - بحول الله - في تصارييف هذا المبحث، ومثال ذلك: ما يُعرف في الفقه بمسألة المتحيّرة، وهي التي كانت لها عادة في حيضها؛ فنسيت تفاصيلها؛ نسيت عدد أيام حيضتها، ونسيت موقع هذه الأيام في الشهر، هل كانت في بدايته، أو في وسطه، أو في نهايته^(٥)؛ فإنّ الفقهاء بنوا كثيراً من أحكامها على قاعدة الاحتياط^(٦)؛ حتّى قال السيوطي رحمه الله: «الأصحّ - وبه قطع الجمهور - أنّها تؤمر بالاحتياط»^(٧)، وحتّى اعتذر إمام الحرمين رحمه الله - من كثرة ما تؤمر به المتحيّرة من الاحتياط فقال: «هذا الذي نأمرها به من الاحتياط ليس هو للتشديد

(١) مجموع الفتاوى: ٢٠/١٣٧-١٣٨.

(٢) الموافقات: ٤/٣٥.

(٣) البخاري، كتاب النكاح (٧٠)، باب شهادة المرضعة (٢٤)، رقم: ٤٨١٦، ٥/١٩٦٢.

(٤) انظر: ص ٢٩٦-٢٩٧.

(٥) انظر: المجموع شرح المهذب: ٢/٤٥٩.

(٦) نفس المرجع: ٢/٤٥٩.

(٧) أشباه السيوطي: ص ٢٤٨.

عليها والتغليظ؛ فإنها غير منسوبة إلى ما يقتضي التغليظ، وإنها نأمرها به للضرورة؛ فإننا لو جعلناها حائضاً أبداً؛ أسقطنا الصوم والصلاة وبقيت دهرها لا تصلي ولا تصوم، وهذا لا قائل به من الأمة»^(١).

الفرع الثاني: أنواع الاحتياط الشرعي باعتبار صفة الاحتياط.

أولاً: الاحتياط الإيجابي: وهو قسمان: فعلي وتركلي.

١/ الاحتياط الفعلي: وهو فعل ما يحتمل أن يكون مأموراً به شرعاً؛ فعلاً على وجه الوجوب إذا تردّد الاحتمال بين الوجوب والاستحباب، أو بين الوجوب والإباحة، وعلى جهة الندب إذا تردّد الاحتمال بين الندب والإباحة^(٢).

٢/ الاحتياط التركي: وهو اجتناب ما يحتمل أن يكون منهيماً عنه شرعاً؛ اجتناباً على جهة الجرم إذا تردّد بين الحرمة والكرهية، أو بين الحرمة والإباحة، وعلى جهة التنزيه إذا تردّد بين الإباحة والكرهية^(٣).

ثانياً: الاحتياط السلبي.

وهو نفس التوقّف الذي شرح معناه آنفاً^(٤)؛ ووجه كونه احتياطاً أنّ المجتهد يتجهّم تقحّم مضمار الفتوى، ويحجم عن الزجّ بسية قوسه في معترك استنباط ازدحمت فيه احتمالات الترجيح، وتقاربت مآخذ الأدلة حتى تساوت من كلّ وجه في ذهن المجتهد؛ وعسر عليه التمييز الواضح بين الرّاجح والمرجوح؛ فإنّه عندئذ يمسك عن الفتوى اتقاء فلتة سهام الفهم، واحترازاً من الوقوع في الخطأ الذي قد لا يُحمد عاقبته، قال المازري رحمه الله: «قد تكون أصول الشّرع المختلفة تتجاذب فرعاً واحداً تجاذباً متساوياً في حقّ بعض العلماء، ولا يمكنه تصوّر ترجيح، وردّه لبعض الأصول يوجب تحريمه، وردّه لبعضها يوجب تحليله... ولم تظهر له طرق الترجيح الواضحة... فيقف فيه»^(٥).

المطلب الثالث: شرعية الاحتياط وحكمه وضابطه.

الفرع الأوّل: شرعية الاحتياط.

أولاً: إجماع العلماء على مشروعية الاحتياط إجمالاً.

لقد أجمع علماء الشريعة على مشروعية الاحتياط من حيث الجملة، وليس فيهم من استشكل العمل به إطلاقاً، قال

(١) نقلاً عن المجموع: ٢/ ٤٦١.

(٢) انظر: شجرة المعارف والأحوال، لابن عبد السلام: ص ٣٧٦.

(٣) انظر: شجرة المعارف والأحوال، لابن عبد السلام: ص ٣٧٦، وكشف الشبهات، للشوكاني: ص ٧.

(٤) انظر: ص ٢٨٧.

(٥) المعلم بفوائد مسلم، للمازري: ٢/ ٢٠٣.

الإمام الجصاص رحمه الله-: «اعتبار الاحتياط والأخذ بالثقة أصل كبير من أصول الفقه؛ قد استعمله الفقهاء كلهم»^(١)، وقال الإمام السرخسي رحمه الله-: «الأخذ بالاحتياط أصل في الشرع»^(٢)، وقال الإمام الشاطبي رحمه الله-: «الشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم والتحرُّز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة»^(٣)، وقال أيضاً: «أئمة المسلمين استمروا على هذا الأصل على الجملة؛ وإن اختلفوا في التفاصيل»^(٤).

ثانياً: دعوى خلاف ابن حزم رحمه الله- وحقيقتها.

رُبما تناقلت بعض الكتابات أن ابن حزم رحمه الله- خالف في أصل مشروعية الاحتياط؛ حيث عقد لذلك فصلاً في كتابه الإحكام^(٥)؛ ظنَّ أنه نسف فيه مشروعية الاحتياط كلية، وربَّما استشهد على ذلك ببعض نصوصه كقوله: «وجب بما ذكرنا أن كل ما يُتَّقَن تحريمه؛ فلا ينتقل إلى التحليل إلا بيقين آخر من نصٍّ أو إجماع، وكل ما يُتَّقَن تحليله؛ فلا سبيل أن ينتقل إلى التحريم إلا بيقين آخر من نصٍّ أو إجماع، وبطل الحكم باحتياط»^(٦)، وقوله: «فكل من حكم بتهمة، أو باحتياط لم يستيقن أمره، أو بشيء خوف ذريعة إلى ما لم يكن بعد؛ فقد حكم بالظنِّ، وإذا حكم بالظنِّ؛ فقد حكم بالكذب والباطل، وهذا لا يحلُّ، وهو حكمٌ بالهوى، وتجنَّب للحق؛ نعوذ بالله من كلِّ مذهب أدى إلى هذا؛ مع أن هذا المذهب في ذاته متخاذل متفاسد متناقض»^(٧).

لكنَّ المتابع بدقَّة لجميع ما كتبه ابن حزم رحمه الله- في الموضوع؛ يجد أنه يُنكر نوعاً من أنواع الاحتياط، ولم يعترض على أصل الاحتياط رأساً؛ فالاحتياط ثلاثة أقسام: احتياط للحكم، واحتياط لمناسك الحكم، واحتياط لمآل الحكم^(٨)، وابن حزم رحمه الله- إنَّما يُنكر الأخير منها؛ أعني: الاحتياط لشيء لم يقع بعد؛ بحيث يتوقَّع المجتهد أن يفضي التوخل فيه إلى مفسدة أو تفويت مصلحة؛ فيمنع منه ولو كان في الأصل مشروعاً، وهذا بابٌ من سدِّ الذرائع كما لا يخفى؛ فابن حزم رحمه الله- يصدُر في إنكاره عن إنكار العمل بسدِّ الذرائع، وليس هذا مقام الردِّ عليه في ذلك؛ لكنَّه رحمه الله- لا يُنكر الاحتياط في الحكم، والاحتياط في مناطه، وعباراته صريحةٌ جداً في ذلك، قال رحمه الله- معلقاً على قول النبي ﷺ: (من

(١) الفصول في الأصول: ١٠١/٢.

(٢) أصول السرخسي: ٢١/٢.

(٣) الموافقات: ٣٦٤/٢.

(٤) الموافقات: ٣٢٥/٣.

(٥) وهو قوله: «الباب الرابع والثلاثون: في الاحتياط وقطع الذرائع والمشتبه»، إحكام ابن حزم: ١٧٩/٦.

(٦) إحكام ابن حزم: ١٨٩/٦.

(٧) إحكام ابن حزم: ١٨٩/٦.

(٨) انظر: الاحتياط، لبلكا: ص ٣٦٥، نظرية الاحتياط، لسماعي: ص ٧٥.

اتقى الشبهات؛ فقد استبرأ لدينه وعرضه^(١): «فنحن نحضُّ الناس على الورع كما حصَّهم النبي ﷺ وندبهم إليه، ونشير عليه باجتنب ما حاك في النفس، ولا نقضي بذلك على أحد، ولا نفتيه به فُتياً إلزام؛ كما لم يقض بذلك رسول ﷺ على أحد»^(٢)، وأخذ سرحه الله - بالاحتياط لمناط الحكم عندما قال: «وأما كلُّ أشياء، أو شيئين أيقناً أن فيهما حراماً لا نعلمه بعينه؛ فحكمهما التوقُّف أو ترك التوقُّف - على ما قد قسَّمناه في غير هذا الموضع - حتى يتبيَّن الحرام من الحلال؛ لأنَّ هذا المكان فيه يقينٌ حرام يلزم اجتنابه فرضاً، وهذا بخلاف المشكوك فيه الذي لا يقين فيه أصلاً»^(٣)، والتوقُّف نوعٌ من الاحتياط كما سبق بيانه.

الفرع الثاني: حكم الاحتياط وضابطه.

توجَّه أكثر العلماء إلى تقسيم الاحتياط من حيث حكمه إلى واجب و مندوب، قال الإمام العزَّ بن عبد السلام سرحه الله: «والاحتياط ضربان: أحدهما: ما يُندب إليه، ويعبَّر عنه بالورع... الثاني: ما يجب من الاحتياط؛ لكونه وسيلة إلى تحصيل ما تحقَّق تحريمه»^(٤)، وقال الإمام الشَّاطبي سرحه الله: «الأحرى بمن يريد براءة ذمته، وخلاص نفسه؛ الرُّجوع إلى أصل العزيمة؛ إلاَّ أن هذه الأحرورية تارة تكون من باب النَّدب، وتارة تكون من باب الوجوب»^(٥)، وقال الزُّركشي سرحه الله: «التحقيق انقسام الشُّبهة إلى ما يجب اجتنابه، وإلى ما لا يجب»^(٦).

وهنا خالف ابن حزم سرحه الله؛ فأنكر أن يكون الاحتياط واجباً، وذكر أنه لا يكون إلاَّ مندوباً فقال: «وليس الاحتياط واجباً في الدين؛ ولكنه حسن، ولا يحلُّ أن يُقضى به على أحد، ولا أن يُلزم به أحد؛ لكن يُندب إليه؛ لأنَّ الله تعالى لم يوجب الحكم به، والورع هو الاحتياط نفسه»^(٧).

والرَّاجح من هذا الخلاف: مذهب الجمهور - لا شك -؛ إذ إنَّ بعض الشُّبه لا يسع فيها إلاَّ الترك والاجتناب على وجه الوجوب، وقوَّة الشُّبهة هي ضابط التفريق بين الاحتياط المندوب والاحتياط الواجب، يُبيِّن ذلك الإمام المقرِّي - سرحه الله - فيقول: «الشُّبهة قسمان: قسمٌ يجوز الإقدام معه، وهو شبهة الورع؛ أعني: ما تمحَّض تركه، وقسمٌ لا يجوز معه، وهو ما سوى ذلك؛ كشبهة درء الحدود، وما لا يُعلم فيه الحكم أصلاً، أمَّا ما اختلفت فيه أو تعارضت الأدلَّة عليه، ولا

(١) البخاري، كتاب الإيمان (٢)، باب فضل من استبرأ لدينه (٣٧)، رقم: ٥٢، ٢٨/١.

(٢) إحكام ابن حزم: ١٨٤/٦.

(٣) إحكام ابن حزم: ١٩١/٦.

(٤) قواعد الأحكام: ١٩/٢.

(٥) انظر: الموافقات: ٣٣٧/١.

(٦) المنشور: ٢٢٨/٢.

(٧) إحكام ابن حزم: ٥٠/١.

مرجح؛ فمن الأوّل؛ إن قلنا بالتخير، ومن الثاني، إن قلنا بالوقف أو التساقط^(١)، وهذه القوّة أرقى ما تكون في موضعين^(٢).

١/ أن يكون أصل المسألة الوجوب؛ ثمّ يعرض لذلك ما يوجب الشكّ في بقاء حكم الوجوب؛ فإنّ استبقاء حكم الوجوب من الاحتياط الواجب، ومثاله: وجوب صوم يوم الثلاثين من رمضان إذا حال دون رؤية الهلال حائل؛ إبقاءً على أصل الوجوب^(٣)؛ ومثله وجوب الإمساك على من شكّ في طلوع الفجر ولم يتيقن^(٤)؛ استبراءً للدين، وتيقنًا من الخروج من عهدة التكليف.

٢/ أن يكون أصل المسألة الحرمة؛ ثمّ يعرض لذلك ما يوجب الشكّ في بقاء الحرمة؛ فالاحتياط باستصحاب حال الحرمة ههنا واجب، ومثاله: إذا أصاب صيداً بسهمه، ثمّ وجده غريقاً في الماء، ولم يعلم هل مات بالغرق أو بسهمه؟ فالواجب ألا يأكل منه^(٥)؛ استبقاءً لأصل حرمة الأكل من الميتة.

أمّا إذا كان أصل المسألة هو الندب أو الإباحة، أو لم يكن لها أصلٌ ترجع إليه، ثمّ عرض الشكّ في حكمها؛ فإنّ الاحتياط لها لا ينبغي إلاّ أن يكون مندوباً إليه؛ فعلاً وتركاً؛ تقديمًا لأصل براءة الذمّة من التكليف^(٦)، قال الآمدي - رحمه الله -: «إنّما يكون الاحتياط أولى لما ثبت وجوبه كالصلاة الفائتة من صلوات يوم وليلة، أو كان الأصل وجوبه كما في صوم يوم الثلاثين من رمضان؛ إذا كانت ليلته مغيمة، وأمّا ما عساه أن يكون واجباً وغير واجب فلا»^(٧)، وقال ابن دقيق العيد رحمه الله -: «القواعد تقتضي أنّ الشكّ لا يقتضي وجوباً في الحكم إذا كان الأصل المستصحب على خلافه موجوداً»^(٨)، هذا إن ثبت أنّ العمل المشكوك في أصله وحكمه؛ مشروعٌ في الجملة؛ أمّا إن لم تثبت هذه المشروعية؛ فلا وجه للاحتياط؛ بل الأصل المنع من الفعل، قال ابن عبد البر رحمه الله -: «لا مدخل للاحتياط في إيجاب شيء لم يوجبه الله في ذمّة بريئة؛ بل الاحتياط الكفّ عن إيجاب ما لم يأذن الله بإيجابه»^(٩).

(١) قواعد المقرئ: ٣/ ٤٩٠، نقلاً عن الاحتياط، لبلكا: ص ٤٠٤.

(٢) انظر: نظرية الاحتياط، لسّاعى: ص ١٨١، ٢٤٤.

(٣) انظر: فوائح الرّحمت: ٢/ ١٨٢.

(٤) انظر: أحكام القرآن، للجصاص: ١/ ٣١٧.

(٥) انظر: المغني: ٩/ ٣٣٧، الأحكام، لابن دقيق: ٢/ ٢٨٨، إعلام الموقعين: ١/ ٢٥٦.

(٦) انظر: نظرية الاحتياط، لسّاعى: ص ١٨٣.

(٧) إحكام الآمدي: ١/ ٢٤٠.

(٨) الأحكام، لابن دقيق: ١/ ٦٩.

(٩) التمهيد: ٢/ ٦٣.

إذا اتضح هذا؛ ناسب أن نشير إلى أن قول بعض العلماء والباحثين: **الأصل في الاحتياط الندب**^(١)؛ ليس معناه أن الاحتياط لا يكون إلا مندوباً؛ لكن معناه أن أكثر المنازع الاحتياطية واقعة في المسائل الدائرة بين أصل الإباحة وأصل التحريم، وتقوى أصل الإباحة فيها بما يسنده من القواعد العامة؛ فحكم فيها الفقهاء بمندوبية الترك احتياطاً لأصل التحريم^(٢)، قال الإمام الشاطبي رحمه الله: «أصل الأشياء إما الإباحة وإما العفو، وكلاهما يقتضي الرجوع إلى مقتضى الإذن؛ فكان هو الرّاجح... وأيضاً فإن أصل المتشابهات داخل تحت هذا الأصل؛ لأن التحقيق فيها أنّها راجعة إلى أصل الإباحة؛ غير أن توقع مجاوزتها إلى غير الإباحة هو الذي اعتبره الشارع؛ فنهى عن ملابستها، وهو أصل قطعي مرجوع إليه في أمثال هذه المطالب، وينافي الرجوع إلى أصل الإباحة، وأيضاً فالاحتياط للدين ثابت من الشريعة مخصص لعموم أصل الإباحة إذا ثبت»^(٣)، وبهذا الوجه من الفهم؛ تتقيد إطلاقات بعض الأئمة في كون الاحتياط للدين ليس بواجب، ومنها قول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وأصول الشريعة كلها؛ مستقرة على أن الاحتياط ليس بواجب ولا محرّم»^(٤).

المطلب الرابع: تأصيل المحتكم.

تضافرت على إنتاج أصل العمل بالاحتياط أدلة كثيرة؛ بعضها موسوم بميسم العموم في الدلالة، وجُل ذلك أي القرآن الكريم، وبعضها الآخر ينصب في الموضوع انصباباً مباشراً، ولا يحتاج لأن يتكلف له وجه استدلال، والبحث يقتصر من القسم الأول على نزر قليل؛ لئلا يخلو التأصيل من أدلة الكتاب العزيز، ثم يركّز أكثر على القسم الثاني وبالله التوفيق.

الفرع الأول: أدلة الاحتياط من القرآن.

١. قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾^(٥).

والشاهد منه: أن الآية نصت على أن بعض الظنون تُفضي إلى الوقوع في الإثم، ولازم ذلك أن بعضها الآخر لا يفضي إلى الإثم؛ وما لا يفضي إلى الإثم يجوز الخوض فيه والتلبس به بلا شك؛ لكنه لما اختلط بما يفضي إلى الإثم؛ أمرت الآية باجتناب الجميع احتياطاً وتورّعاً من الوقوع في الشق المحذور، قال ابن السبكي رحمه الله: «أمر باجتناب بعض ما ليس بإثم؛ خشية من الوقوع فيما هو إثم، وذلك هو الاحتياط»^(٦)، وقال الإمام القرافي رحمه الله - مبيناً أحد وجوه

(١) انظر: الاحتياط، لبلكا: ص ٥١٢.

(٢) انظر: نظرية الاحتياط، لسماحي: ص ١٨٣.

(٣) الموافقات: ١/ ١٨٦.

(٤) مجموع الفتاوى: ٢٥/ ١٠٠.

(٥) سورة الحجرات: ١٢.

(٦) أشباه ابن السبكي: ١/ ١١٠.

فهم الآية: «المحرّم الجميع - أي: جميع الظنّ - حتّى يدلّ الدليل على إباحة البعض؛ فيخرج من العموم؛ كما إذا حرّم الله تعالى أخته من الرّضاعه، واختلطت بأجنبيات؛ فإنّهن محرّمون كلّهن؛ وكذلك الميتة مع المذكّيات إذا اختلطن، فإذا دلّ الدليل بعد ذلك على إباحة الظنّ عند أسبابه الشرّعية؛ لابسناه ولم نجتنبه، وكان ذلك تخصيصاً لهذا العموم»^(١).

٢. قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾^(٢).

وهذه الآية أصلٌ يلاذ به في تأصيل مبدأ سدّ الذرائع، كما قال الإمام ابن العربي رحمه الله: «تعلّق علمناؤنا بهذه الآية في سدّ الذرائع»^(٣)، وسدّ الذرائع وجهٌ من وجوه الاحتياط؛ فهي احتياطٌ لمآل الحكم، وبالتالي فكلّ ما يصلح دليلاً لسدّ الذرائع؛ يصلح دليلاً للاحتياط^(٤)، ودلالة الآية واضحة في الأمر باجتنب ما قد يؤوّل إلى المفسدة، وهي في الآية: سبّ الله ﷻ؛ ولو كان الفعل المنهي عنه مشروعاً في الأصل كسبّ المشركين وأهّتهم.

٣. قول الله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا﴾^(٥).

والشاهد منها: أنّ الله تبارك وتعالى نهى عن مجرّد قربان النّواهي والتفريط في الأوامر التي كُنّي عنها بالحدود، وقد استعمل هذا الأسلوب في مواضع أخرى كما في قوله: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الرِّبَا﴾^(٦)، وقوله: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾^(٧)، وكلّ ذلك احتياطٌ وتحرّزٌ من أن يفضي القربان إلى الرّتوع في الحرام، قال الزّمخشري رحمه الله: «نهى أن يقرب الحدّ الذي هو الحاجز بين حيّزي الحقّ والباطل؛ لئلاّ يداني الباطل، وأن يكون في الوسطة متباعداً عن الطّرف؛ فضلاً عن أن يتخطّاه»^(٨).

(١) الفروق: ١٨/٢.

(٢) سورة الأنعام: ١٠٨.

(٣) أحكام القرآن: ٢/٢٦٥.

(٤) انظر أدلة سدّ الذرائع عند البرهاني في كتابه الجيّد: (سدّ الذرائع في الشريعة الإسلامية).

(٥) سورة البقرة: ١٨٧.

(٦) سورة الإسراء: ٣٢.

(٧) سورة الإسراء: ٣٤.

(٨) الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للزمخشري: ١/٢٣٣.

الفرع الثاني: أدلة الاحتياط من السنة.

١. قول النبي ﷺ: (إنَّ الحلال بيِّن، وإنَّ الحرام بيِّن، وبينهما مشبهاتٌ؛ لا يعلمهنَّ كثيرٌ من النَّاس؛ فمن اتقى الشُّبهات؛ استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشُّبهات؛ وقع في الحرام؛ كالرَّاعي يرمى حول الحمى؛ يوشك أن يرتع فيه؛ ألا وإنَّ لكلِّ ملك حمى، ألا وإنَّ حمى الله محارمه...) (١).

وفي التعليق على هذا الحديث يمكن أن يُقال: لو كان للاحتياط أصلٌ واحدٌ في الشريعة ينبغي المصير إليه؛ فهو هذا الحديث؛ إذ هو ناطقٌ بجدارة الأخذ بالأحزم؛ ناصٌّ على أحروية اجتناب موارد الهلكة ومنتجعات الشُّبه؛ فإنها تُسلم المتردِّد عليها إلى جراءة على الشريعة لا يُحمد غيبها، قال البغوي رحمه الله: «هذا الحديث أصلٌ في الورع، وهو أن ما اشبه على الرَّجل أمره في التحليل والتحريم، ولا يُعرف له أصل؛ فالورع أن يجتنبه ويتركه؛ فإنه إذا لم يجتنبه، واستمرَّ عليه واعتاده؛ جرَّه ذلك إلى الوقوع في الحرام» (٢)، وعَدَّ الإمام الشَّاطبي رحمه الله- هذا المعنى أصلاً مقطوعاً به؛ عندما قرَّر أن حفظ الأعلى من مراتب المصالح لا يستتمُّ إلاَّ بحفظ الأدون؛ فقال: «كلُّ واحدة من هذه المراتب لما كانت مختلفة في تأكد الاعتبار؛ فالصُّوريات أكدها، ثم تليها الحاجيات والتحسينات، وكان مرتباً بعضها ببعض؛ كان في إبطال الأخفِّ جُرأة على ما هو أكد منه، ومدخل للإخلال به؛ فصار الأخفُّ كأنه حمى للاكد، والرَّاع حول الحمى يوشك أن يقع فيه؛ فالمُخلُّ بما هو مكمل؛ كالمخلِّ بالمكمل من هذا الوجه... وهو أصلٌ مقطوعٌ به، متَّفَقٌ عليه» (٣).

٢. قول النبي ﷺ: (دع ما يُريبك إلى ما لا يريبك) (٤).

وهذا الحديث من أصول الورع والاحتياط أيضاً، وهو صريحٌ في الإرشاد إلى ودع ما فيه الرِّيبة والشكُّ إلى ما لا ريبة فيه ولا شكَّ، قال ابن حجر رحمه الله: «فيه أصلٌ عظيمٌ في الورع» (٥)، وقال المناوي رحمه الله: «قال بعضهم: الورع كلُّه في ترك ما يُريب إلى ما لا يُريب، وفي هذه الأحاديث عموم يقتضي أن الرِّيبة تقع في العبادات والمعاملات وسائر أبواب الأحكام، وإنَّ ترك الرِّيبة في ذلك كلِّه ورع، قالوا: وهذه الأحاديث قاعدة من قواعد الدِّين، وأصل في الورع الذي

(١) البخاري، كتاب الإيمان (٢)، باب فضل من استبرأ لدينه (٣٧)، رقم: ٥٢، ٢٨/١، ومسلم، كتاب المساقاة (٢٢)، باب أخذ الحلال وترك الشُّبهات

(٢٠)، رقم: ١٥٩٩، ١٢١٩/٣، وهذا اللفظ لمسلم.

(٢) شرح السنة، للبغوي: ١٣/٨.

(٣) الموافقات: ٢١-٢٢.

(٤) الترمذي، وقال: (حسن صحيح)، السنن، كتاب صفة القيامة والرفائق والورع (٣٨)، باب (٦٠)، رقم: ٢٥١٨، ٦٦٨/٤.

(٥) فتح الباري: ٤/٢٩٣.

عليه مدار اليقين، وراحة من ظلم الشكوك والأوهام المانعة لنور اليقين، قال العسكري: لو تأملت الحُذَّاق هذا الحديث؛ لتيقنوا أنه قد استوعب كل ما قيل في تجبب الشبهات»^(١).

ولهذه الأحاديث نظائر كثيرة؛ جميعها تستحثُّ المؤمن على التورع والأخذ بالحليظة لدينه، كقوله ﷺ: (لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين؛ حتى يدع ما لا بأس به؛ حذرًا لما به البأس)^(٢)، وقوله: (البر ما سكنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب، والإثم ما لم تسكن إليه النفس، ولم يطمئن إليه القلب؛ وإن أفتاك المفتون)^(٣).
أما ما يدلُّ على الاحتياط الفقهي بشكلٍ أخص؛ فما يأتي:

٣. قول النبي ﷺ: (إذا استيقظ أحدكم من نومه؛ فليغسل يده قبل أن يدخلها في وضوئه؛ فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده)^(٤).

والشاهد منه: أن النبي ﷺ ندب إلى غسل اليد قبل إدخالها في الإناء احتياطاً لاحتمال مصادفتها للنجاسة، يشرح ذلك الإمام ابن دقيق سرجه الله - فيقول: «قيل: إن سبب هذا الأمر أنهم كانوا يستنجون بالأحجار؛ فربما وقعت اليد على المحل وهو عرق؛ فتنجست؛ فاذُ وضعت في الماء نجسته؛ لأن الماء المذكور في الحديث هو ما يكون في الأواني التي يتوضأ منها، والغالب عليها القلّة، وقيل: إن الإنسان لا يخلو من حكّ بثرة في جسمه، أو مصادفة حيوان ذي دم؛ فيقتله؛ فيتعلق دمه بيده»^(٥)، وقال ابن الملقن سرجه الله -: «فيه دلالة على استحباب الأخذ بالأحوط في العبادات وغيرها عند الاشتباه والشك؛ ما لم يخرج إلى حد الوسوسة»^(٦).

٤. عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: خرج رجلان في سفر؛ فحضرت الصلاة وليس معها ماء؛ فتيّما صعيداً طيباً؛ فصلياً، ثم وجدا الماء في الوقت؛ فأعاد أحدهما الصلاة والوضوء، ولم يُعد الآخر، ثم أتيا رسول الله ﷺ؛ فذكرا ذلك له؛ فقال للذي لم يُعد: (أصبت السنة، وأجزأتك صلاتك)، وقال للذي توضأ وأعاد: (لك الأجر مرتين)^(٧).

والشاهد منه: أن النبي ﷺ أقر الصحابي الذي أعاد الصلاة على سلوكه نهج الاحتياط للعبادة بإعادته الصلاة التي شك في إجرائها.

(١) فيض القدير شرح الجامع الصغير، للمناوي: ٥٢٩/٣.

(٢) الترمذي، وقال: (حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه)، السنن، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع (٣٨)، باب (١٩)، رقم: ٦٣٤/٤، ٢٤٥١.

(٣) أحمد، رقم: ١٧٧٧٧، ١٩٤/٤، قال الهيثمي: (في الصحيح طرف من أوله، ورجاله ثقات)، مجمع الزوائد: ٤٢٤/١.

(٤) البخاري، كتاب الوضوء (٤)، باب الاستنجار وتراً (٢٥)، رقم: ١٦٠، ٧٢/١.

(٥) الإحكام، لابن دقيق: ٦٩/١.

(٦) الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، لابن الملقن: ٢٦٢/١.

(٧) سبق تحريجه: ص ٤٥.

٥. عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: مرّ النبي صلى الله عليه وآله بتمرّة مسقوطة؛ فقال: (لولا أن تكون صدقة؛ لأكلتها) ^(١)، وعند أبي داوود عن أنس أيضاً: (أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يمرُّ بالتمرّة العائرة ^(٢))؛ فما يمنعه من أخذها إلاّ مخافة أن تكون صدقة) ^(٣).

وفيه أنّ النبي صلى الله عليه وآله ترك الأكل من تمر يُحشى أن يكون ممّا جيء به إليه للصدقة؛ فقد كان يُؤتى بالصدقات إلى بيته ليُقسّمها على مستحقّيها، وكان عنده مع ذلك تمرٌّ في بيته يقتات منه؛ فكان إذا وجد التمرّة ولم يستيقن أنّها من تمره الخاصّ؛ تركها احتياطاً وتورّعاً من فعل ما حرّم عليه، وهو الأكل من الصدقة، قال ابن القيم رحمه الله:- «فهذا الحديث أصلٌ في الورع واتّقاء الشبهات» ^(٤)، وقال الإمام الشاطبي رحمه الله:- «فهذه التمرّة لا شكّ أنّها لم تخرج من إحدى الحالين: إمّا من الصدقة؛ وهي حرامٌ عليه، وإمّا من غيرها؛ وهي حلالٌ له؛ فترك أكلها حذراً من أن تكون من الصدقة في نفس الأمر» ^(٥).

٦. عن عديّ بن حاتم رضي الله عنه قال: قال لي رسول الله صلى الله عليه وآله: (إذا أرسلت كلبك؛ فاذكر اسم الله؛ فإن أمسك عليك فأدرّكته حيّاً فاذبحه، وإن أدركته قد قتل ولم يأكل منه فكلّه، وإن وجدت مع كلبك كلباً غيره وقد قتل فلا تأكل؛ فإنك لا تدري أيّهما قتله؟ وإن رميت بسهمك؛ فاذكر اسم الله؛ فإن غاب عنك يوماً؛ فلم تجد فيه إلاّ أثر سهمك فكلّ إن شئت؛ وإن وجدته غريباً في الماء فلا تأكل) ^(٦).

وفيه أمر النبي صلى الله عليه وآله عدياً رضي الله عنه بترك ما اشتبه أمره من الصيود؛ حيث لم يتأكّد من السبب القاتل؛ كأن يشكّ هل قتله كلبه المعلم الذي ذكر عليه اسم الله تعالى، أو قتله كلبٌ آخر غير معلّم؛ ولم يذكر عليه اسم الله تعالى؛ أو أن يشكّ هل قتله سهمه، أو قتله الغرق في الماء؟ كلّ ذلك يجعل الصيد متردداً بين الحلال والحرام؛ فأمر النبي صلى الله عليه وآله بالاحتياط استباقاً لأصل التحريم، قال ابن القيم رحمه الله:- «لما كان الأصل في الذبائح التحريم، وشكّ هل وجد الشرط المبيح أم لا؟ بقي الصيد على أصله في التحريم» ^(٧).

أحسب أنّ في هذا القدر كفيّة، والبشرى مزفوفة لمن شدا في السنّة وفقه السلف شدوا يسيراً؛ أن يغتبط بأدلة كثيرة صدّاحة بنزعة الورع والحيطة لأمر الدّين.

(١) البخاري، كتاب البيوع (٣٩)، باب ما يتنزّه من الشبهات (٤)، رقم: ١٩٥٠، ٧٢٥/٢.

(٢) الساقطة على وجه الأرض، لا يُعرف من صاحبها.

(٣) أبو داود، كتاب الزكاة (٣)، باب الصدقة على بني هاشم (٢٩)، رقم: ١٦٥١، ٥١٩/١، قال الألباني: (صحيح)، صحيح أبي داود، رقم: ١٤٥٣، ٣١١/١.

(٤) إغاثة اللّهفان من مصائد الشيطان، لابن القيم: ١/١٦٤.

(٥) الاعتصام: ١/٤٠٣.

(٦) مسلم، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان (٣٤)، باب الصيد بالكلاب المعلمة (١)، رقم: ١٩٢٩، ١٥٢٩/٣.

(٧) إعلام الموقعين: ١/٢٥٦.

المطلب الخامس: تحرير المفاهيم.

الفرع الأوّل: علاقة الاحتياط بالخلاف الفقهي.

العمل بالاحتياط باعتباره مُدْرَكًا من مدارك الفقه؛ قد يكون مسلكًا يستقلُّ فيه النَّظَرُ عن معتركات الخلاف المُضْطَرِّم؛ فإنَّما أن يكون المعتمد الأوحَدَ في الاستدلال، أو يكون من جملة أطنابه، وهو في جميع ذلك بمنأى عمَّا يُزاحمه ويُعكِّرُ عليه؛ وفي مقابل ذلك قد يكون الرُّكْنَةُ التي يُؤَوَّى إليها إذا اضطرَّعت أعنة النِّقْدِ والترجيح؛ على أن لا تُزاحمه مرجِّحات أقوى^(١)، وفي هذا المضممار تبرز علاقة الاحتياط بالخلاف الفقهي بروزاً بيّناً، قال السيوطي رحمه الله: «أكثر ما يقع الترجيح في المذاهب بالنظر إلى الأفضل من حيث قوَّةُ الدليل، والقربُ من الاحتياط والورع»^(٢)، وقال إمام الحرمين رحمه الله: «إذا تعارض ظاهران أو نصّان، وأحدهما أقرب إلى الاحتياط؛ فقد ذهب أكثر الفقهاء إلى أن الأحوط مرجِّح على الثاني، وزعموا أن الذي يقتضيه الورع وأتباع السلامة هذا، واحتجُّوا بأن قالوا: اللائق بحكمة الشريعة ومحاسنها الاحتياط»^(٣).

وقد نظَّم الفقهاء والأصوليون هذه العلاقة من خلال جملة من القواعد والموجِّهات، وخرَّجوا على ذلك فروعاً كثيرة؛ يرى الباحث أن يُعرِّج على مهمَّاتها؛ استبياناً لطبيعة هذه العلاقة.

١. قاعدة: (الخروج من الخلاف مستحب)^(٤).

وهي شقٌّ مما تمَّ دراسته في المبحث الفارط، وقد أبان البحثُ عن معناها، ومُدركها الوثيق الصِّلة بالورع والاحتياط، وذكر شواهدَها وبعض تطبيقاتها؛ فلترجع ثمَّ^(٥).

٢. قاعدة: (ما مقتضاه الاحتياط مقدّم)^(٦).

تمثَّل هذه القاعدة الصِّياغة المجملة لفكرة الترجيح بالاحتياط عند الفقهاء؛ عندما لا يبقى من سُبُل الخلاص من تعارض الأدلَّة إلاّ الاحتياط، ومن صور ذلك ما يأتي:

(١) سنذكر متى يتساقط العمل بالاحتياط لوجود مرجِّحات أقوى، انظر: ص ٣٠٥.

(٢) جزيل المواهب في اختلاف المذاهب، للسيوطي: ص ٢٦.

(٣) البرهان: ٧٧٩/٢.

(٤) انظر: أشباه السيوطي: ص ١٣٦.

(٥) انظر: ص ٢٦٤.

(٦) انظر: مفتاح الوصول، للتلمساني: ص ١٢٦.

✚ أن يكون أحد الدليلين ناقلاً عن أصل البراءة، والآخر مقرراً له؛ فإن الناقل مقدّم احتياطاً^(١).

قال النووي رحمه الله: «إذا تعارض المقرّر والناقل؛ فالمرجّح الناقل عن حكم الأصل عند الجمهور»^(٢)، ومما يُخرّج على هذا المعنى: ترجيح الوضوء من مسّ الذكر؛ لقوله ﷺ: (إذا مسّ أحدكم ذكره فليتوضّأ)^(٣)، فإنه ناقلٌ عن أصل البراءة وفيه زيادة تكليف، بخلاف مذهب المخالف المستند إلى حديث طلق بن عليّ ﷺ أن رسول الله ﷺ سُئل عن مسّ الذكر في الصّلاة؛ فقال: (هل هو إلا بُضعةٌ منك؟!)^(٤)؛ ففيه استصحابٌ لأصل البراءة.

✚ أن يكون أحد الدليلين مثبتاً لخبر شرعي، والآخر نافياً له؛ فإنّ المثبت مقدّم على النافي احتياطاً^(٥).

ومثال ذلك: ترجيح خبر بلال بن رباح ﷺ: أن النبي ﷺ دخل البيت فصلّى فيه^(٦)؛ على خبر أسامة بن زيد ﷺ: أنه ﷺ دخله ولم يصلّ فيه^(٧)، وكذا ترجيح خبر أم هانئ - رضي الله عنها - في صلاة الضّحى؛ فقد ذكرت: (أن النبي ﷺ يوم فتح مكّة؛ اغتسل في بيتها؛ فصلّى ثمان ركعات)^(٨)، على قول عائشة - رضي الله عنها -: (ما سبّح رسول الله ﷺ سُبحة الضّحى قطّ)^(٩).

✚ أن يكون أحد الدليلين محرّماً، والآخر مبيحاً؛ من غير أن يكون لأحدهما أصلٌ يُرجع إليه؛ فيقدّم المحرّم احتياطاً^(١٠).

(١) انظر: مفتاح الوصول، للتلمساني؛ ص ١٢٥، الإبهاج، لابن السبكي: ٣/ ٢٣٣، شرح الكوكب المنير: ص ٢٥٢.

(٢) المجموع شرح المهذب: ٥٨/ ١٠.

(٣) مالك، الموطأ، كتاب الطّهارة (٢)، باب الوضوء من مسّ الفرج (١٥)، رقم: ٨٩، ٤٢/ ١.

(٤) أحمد، رقم: ١٦٣٢٩، ٤/ ٢٢، قال ابن حجر رحمه الله: «صحّحه أيضاً ابن حبان والطبراني وابن حزم، وضعّفه الشافعي وأبو حاتم وأبو زرعة والدارقطني والبيهقي وابن الجوزي، وادّعى فيه النسخ ابن حبان والطبراني وابن العربي والحازمي وآخرون»، التلخيص الحبير: ١/ ١٢٥.

(٥) انظر: مفتاح الوصول: ص ١٢٥، نثر الورود، للشنقيطي: ص ٦٠٧.

(٦) مسلم، كتاب الحجّ (١٥)، باب استحباب دخول الكعبة للحجّ وغيره، والصّلاة فيها ... (٦٨)، رقم: ١٣٢٩، ٢/ ٩٦٦.

(٧) مسلم، كتاب الحجّ (١٥)، باب استحباب دخول الكعبة للحجّ وغيره، والصّلاة فيها ... (٦٨)، رقم: ١٣٣٠، ٢/ ٩٦٨.

(٨) البخاري، أبواب تقصير الصّلاة (٢٤)، باب من تطوع في السّفر في غير دبر الصّلوات وقبلها (١٢)، رقم: ١٠٥٢، ١/ ٣٧٢.

(٩) البخاري، أبواب التطوّع (٢٦)، باب من لم يصلّ الضّحى ورآه [أي: الترك] واسعاً (٨)، رقم: ١١٢٣، ١/ ٣٩٥.

(١٠) قال ابن عبد البر رحمه الله: «وليس في قول عائشة في هذا الباب: (ما سبّح رسول الله ﷺ سُبحة الضّحى قطّ، وإني لأستحبّها)؛ ما يردّ رواية من روى شيئاً عن النبي ﷺ في صلاة الضّحى؛ لأنّ من لم يعلم؛ ليس بشاهد، ولا يُحتجّ بمن لا علم له فيها يوجد علمه عند غيره، ولكن قولها ذلك يدلّ على أنّ رسول الله ﷺ لم يصلّ الضّحى في بيتها قطّ، وليس أحدٌ من الصّحابة إلا وقد فاته من علم السّنن ما وجد عند غيره من هو أقلّ ملازمة لرسول الله ﷺ»، الاستذكار: ٢/ ٢٦٥.

(١١) انظر: أحكام القرآن، للخصّاص: ١٨٧/ ٢، المعتمد، للبصري: ١٨٧/ ٢، التبصرة، للشيرازي: ص ٤٨٤، أصول السرخسي: ٢/ ٢١، المحصول،

للرّازي: ٥/ ٥٨٩، إحكام الأمدي: ٤/ ٢٦٩.

قال النووي رحمه الله: «وإن حصل التعارض في التحريم والإباحة من غير اعتضاد بأصل؛ فالمحرّم راجح على المبيح ... للاحتياط»^(١)، ومثال ذلك: الجمع بين الأختين بملك اليمين^(٢)، فقوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾^(٣)، يفيد حلّ الجمع بينهما بملك اليمين، وقوله: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾^(٤)، يحرم ذلك؛ فالمُقدّم هو المُحرّم، ومثله تقديم النهي عن قربان الحائض فيما تحت الإزار احتياطاً^(٥)؛ لقوله ﷺ: (لك ما فوق الإزار)^(٦)، على إباحة ذلك لقوله: (اصنعوا كلّ شيءٍ إلاّ النكاح)^(٧).

🌟 أن يكون أحد الدليلين محرّماً والآخر موجباً؛ فيُقدّم المُحرّم احتياطاً^(٨).

وهذا رأي الأكثرين من الأصوليين، واستدلّ عامّتهم على ذلك بما تقرّر من اعتناء الشارع بدفع المفسد أكثر من اعتنائه بجلب المصالح؛ وقد عبّروا على ذلك بالقاعدة المعروفة: درء المفسد أولى من جلب المصالح^(٩)، قال الإمام القرافي رحمه الله: «فإن اختلفوا هل هو حرامٌ أو واجب؟ فالعقاب متوقّع على كلّ تقدير؛ فلا ورع إلاّ أن نقول: إنّ المحرّم إذا عارضه الواجب قدّم على الواجب؛ لأنّ رعاية درء المفسد أولى من رعاية حصول المصالح»^(١٠)، هذا إذا كانت المفسدة مساويةً للمصلحة، أمّا إذا كانت المصلحة أربى وأعظم من المفسدة؛ فلا شكّ أنّ تقديم المصلحة أولى^(١١)، قال الإمام العزّ بن عبد السلام رحمه الله: «إذا اجتمعت مصالح ومفاسد؛ فإنّ أمكن تحصيل المصالح ودرء المفسد فعلنا ذلك ... وإنّ تعدّد الدرء والتحصيل؛ فإنّ كانت المفسدة أعظم من المصلحة؛ درأنا المفسدة ولا نبالي بفوات المصلحة ... وإنّ كانت المصلحة أعظم من المفسدة؛ حصّلنا المصلحة مع التزام المفسدة»^(١٢)، وقد مثل الإمام العزّ رحمه الله - لما استوت فيه المصلحة والمفسدة؛ بقطع اليد المتآكلة عند استواء الخوف من الهلاك في القطع والإبقاء^(١٣)، ويمكن التمثيل لذلك أيضاً؛

(١) المجموع شرح المهذب: ٥٨/١٠.

(٢) انظر: أحكام القرآن، للجصاص: ١٨٦-١٨٧، المشور، للزركشي: ١٢٥-١٢٦.

(٣) سورة النساء: ٢٤.

(٤) سورة النساء: ٢٣.

(٥) انظر: أشباه السيوطي: ص ١٠٦.

(٦) أبو داود، كتاب الطهارة (١)، باب في المذي (٨٣)، رقم: ٢١٢، ١٠٤/١، قال الألباني: (صحيح)، صحيح أبي داود، رقم: ١٩٧، ٤٢/١.

(٧) مسلم، كتاب الحيض (٣)، باب جواز غسل رأس زوجها وترجيله ... (٣)، رقم: ٣٠٢، ٢٤٦/١.

(٨) انظر: إحكام الأمدي: ٢٦٩/٤، الإبهاج، لابن السبكي: ٢٣٤/٣، البحر المحيط، للزركشي: ١٩٧/٨.

(٩) انظر: أشباه السيوطي: ص ٨٧، أشباه ابن نجيم مع غمز العيون: ٢٩٠/١.

(١٠) الفروق: ٢١١/٤.

(١١) انظر: اعتبار المآلات، للسنوسي: ص ٤٦١، وذكر الإمام العزّ رحمه الله - أمثلة عديدة على ذلك، انظر: قواعد الأحكام: ٩٩-١٢١.

(١٢) قواعد الأحكام: ٩٨/١.

(١٣) نفس المرجع: ١٢٣/١.

بالتبرّع بالعضو الذي لا مثيل له في جسم المتبرّع؛ بحيث يهلك إذا تبرّع به لشخص يُشرف على الهلاك لفقدانه ذلك العضو؛ فإنّ تحريم إهلاك النفس ههنا مقدّم على الأمر بإنقاذ من أشرفت نفسه على الهلاك.

✚ أن يكون مقتضى أحد الدليلين الوجوب، ومقتضى الآخر النّدب؛ فالامتنال أولى احتياطاً^(١).

قال الإمام القرافي رحمه الله: «الفعل متى دار بين الوجوب والنّدب فُعل»^(٢)، ومثاله: غُسل المستحاضة لكلّ صلاة؛ فإنّ الخلاف دار فيه بين الوجوب والنّدب؛ فالاحتياط أن تغتسل^(٣)، وكذا التعجيل بأداء الحجّ فور المقدرة عليه؛ احتياطاً لمذهب من أوجب الفور^(٤)، وأيضاً يتعيّن تقديم الإنفاق على الوالدين العاجزين على غيرهما من الأقارب المعوزين؛ لأنّ الإنفاق عليهما واجبٌ، وعلى الأقارب مندوب^(٥).

✚ أن يكون مقتضى أحد الدليلين الحرمة، ومقتضى الآخر الكراهة؛ فالاجتناب أولى احتياطاً^(٦).

قال الإمام العزّ رحمه الله: «إذا دارت المفسدة بين الكراهة والتحريم؛ فالاحتياط حملها على التحريم»^(٧)، ويمكن التمثيل لذلك بالوضوء بالماء اليسير الذي خالطته نجاسةٌ لم تغيّر أحدًا أو صافه؛ فإنّه عند بعض العلماء نجس، وعند بعضهم طاهرٌ مكروه^(٨)؛ فالاحتياط أن يُترك.

٣. قاعدة: الاحتياط في العبادات أصل^(٩).

والمراد بالأصل هنا: «الحالة العامة التي هي بمثابة قانون مرعيّ ابتداءً؛ بلا حاجة إلى دليل خاصّ عليه؛ بل يُعتبر مسلّمًا بنفسه»^(١٠)، والاحتياط للعبادة يكون بسبب الشكّ في تحقّق امتثالها، أو الشكّ في تمام امتثالها^(١١)، وفي كلتا الحالتين يلزم المكلف البناء على اليقين؛ لما تقرّر عند الفقهاء من أنه: «إذا اشتغلت الذمّة بيقين؛ فلا تبرأ إلاّ بيقين»^(١٢)،

(١) انظر: إحكام الأمدي: ٢٧٠/٤، قواعد الأحكام: ٥٩/١.

(٢) الفروق: ١٨٦/٢.

(٣) انظر: المغني: ٢٢٥/١.

(٤) انظر: المغني: ١٠٠/٣.

(٥) انظر: الدّخيرة، للقرافي: ١٨٣/٣.

(٦) انظر: إحكام الأمدي: ٢٧٠/٤، قواعد الأحكام: ١٥/٢.

(٧) قواعد الأحكام: ١٩/٢.

(٨) انظر: بداية المجتهد: ص ٣٤، المغني: ٣١/١، المجموع شرح المهذب: ٣٩١/١.

(٩) انظر: المبسوط: ٢٤٦/١، حاشية ابن عابدين: ٣٠٠/٢، الجوهرة الثيرة، للعبادي: ٥٨/١، شرح النووي على مسلم: ١٧٩/٣.

(١٠) انظر: المدخل الفقهي العام، للزّرقا: ١٠٦٤/٢.

(١١) انظر: نظرية الاحتياط، لسماعي: ص ٢٣٦.

(١٢) انظر: المشور: ٣٣٢/١، ٢٧٥/٢، أشباه السيوطي: ص ٥٥، ٧٠، غمز عيون البصائر: ٢٠٤/١.

وبناءً على هذا؛ فإن من شك في صلاة هل صلاحها؟ أو في صيام هل صامه؟ أو في زكاة هل أخرجها؟ فلا تبرأ ذمته إلا بأداء ذلك يقيناً، ومثله من تيقن الأداء وشك في تماميته.

٤. قاعدة: إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام^(١).

ومعنى هذه القاعدة أنه متى تعدد فعل الحلال إلا مخلوطاً بشيء من الحرام؛ فالاحتياط أن يُجتنب ذلك الحلال كلياً، ومثال ذلك: لو اختلط وعاء فيه خمر بأوعية ليس فيها خمر، ولم يُميّز بينها؛ فالاحتياط اجتناب الجميع، ولو اختلط مأل حرام بهال حلال؛ فالاحتياط ترك الجميع، ولو اختلط حمامٌ مملوك بحمام غير مملوك امتنع الصيد احتياطاً، ولو اختلطت أجنبية بمحارمه تجنب الجميع احتياطاً^(٢).

وهذا المعنى يجري باطرادٍ عند تعارض الحلال الذي بمعنى المباح الخالص، أمّا إذا كان الحلال واجباً لذاته أو لغيره، أو مندوباً، أو مباحاً انجز عن تفويته حرجٌ ومشقة؛ فإن معطيات الترجيح تختلف باختلاف الصور والوقائع؛ بحسب ما تتمخض عنه الموازنة بين المصلحة والمفسدة؛ فحيث كانت مصلحة الحلال أربى قُدّمت^(٣)، ومن ذلك: ترجيح وجوب هجرة المرأة من بلاد الكفر ولو من دون محرم؛ على حرمة سفرها بغير محرم^(٤)، ولو اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار؛ غُسل الجميع وُضِّي عليهم^(٥)، ولو تلبس الإنسان في تحصيل مصالحه الضرورية أو الحاجة أو التكميلية بما لا يمكن التخلص منه من المنكر الشائع المتفشي؛ جاز ذلك^(٦)؛ «لأنه إن فرض الكف عن ذلك؛ أدى إلى التضيق والحرج أو تكليف ما لا يطاق، وذلك مرفوع عن هذه الأمة؛ فلا بُد للإنسان من ذلك؛ لكن مع الكف عمّا يُستطاع الكف عنه»^(٧)، ومن هذا الباب جوّز الإمام ابن العربي -رحمه الله- دخول الحمّام مع ما فيه من كشف العورات وتظاهر المنكرات؛ إذا قصده للتطهر أو التداوي؛ على أن يدفع المنكر عن سمعه وبصره ما أمكن^(٨)، ومثله الإقدام على الزواج الذي يلزمه طلب القوت للعيال، وقد لا تخلص في ذلك سبيل الحلال المحض، وكثيراً ما يُلجئ إلى الدخول في الاكتساب لهم بما لا يجوز، مع ذلك يجوز الإقدام على هذا النكاح مع التحرز من الحرام قدر المستطاع، ولو عطّناه لأبطلنا أنكحة كثيرة في هذا

(١) انظر: المشور: ١/ ١٢٥، أشباه السيوطي: ص ١٠٥، أشباه ابن نجيم مع غمز العيون: ١/ ٣٣٥.

(٢) انظر: المشور: ١/ ١٢٨-١٣١، أشباه السيوطي: ص ١٠٦-١٠٧.

(٣) انظر: المشور: ١/ ١٣٢.

(٤) انظر: المشور: ١/ ١٣٣، أشباه السيوطي: ص ١١٥، غمز عيون البصائر: ١/ ٣٣٥.

(٥) انظر: المشور: ١/ ١٣٣، أشباه السيوطي: ص ١١٥، غمز عيون البصائر: ١/ ٣٣٥.

(٦) انظر: اعتبار المآلات، للسوسي: ص ٤٦٢-٤٦٣، نظرية الاحتياط، لسّاعي: ص ٣٠٦.

(٧) الموافقات: ٣/ ٢٣٢.

(٨) انظر: الموافقات: ٣/ ٢٣٣، التاج والإكليل: ٢/ ٤١٤.

الزَّمان^(١)؛ فليَنفهم هذا الكلام من حرِّموا على طُلَّاب العلوم الشرعية والكونية ارتياد الجامعات لما فيها من منكرات الاختلاط وتكشُّف النِّساء -مثلاً-؛ وليُفَيِّقوا من سُبات الغفلة المخزية، والجهالة الفظيعة بمدارك الشريعة وأصول الموازنة بين المصالح والمفاسد؛ حتَّى أصبح ذلك ضلعاً من أعوج ضلوع منهجهم؛ إذا صار الخبط يوماً منهجاً، قال الإمام الشاطبي رحمه الله: «وكذلك طلب العلم؛ إذا كان في طريقه منكرٌ يسمعها ويراهها، وشهود الجنائز، وإقامة وظائف شرعية؛ إذا لم يقدر على إقامتها إلا بمشاهدة ما لا يرتضي؛ فلا يُخرج هذا العارض تلك الأمور عن أصولها؛ لأنَّها أصول الدِّين وقواعد المصالح، وهو المفهوم من مقاصد الشَّارع؛ فيجب فهمها حقَّ الفهم»^(٢)، هذا المعنى هو الذي قعده الفقهاء في قولهم: «الحرام لا يُجرِّم الحلال»^(٣).

٥. قاعدة: عند تعارض الأصلين يؤخذ بالاحتياط^(٤).

و(الأصل): ما ذكرنا معناه فُيبل حين^(٥)، مثال ذلك: أصلُ الحلِّ في الأشياء، وأصل البراءة من التكليف، وأصل الطهارة في الأعيان، وأصل التحريم في الأبضاع، وأصل المنع في العبادات... إلخ، ومفاد هذه القاعدة أن من جملة المعاني المرجحة بين الأصول عند تعارضها؛ الاحتياط والأخذ بالأحزم، هذا ما قرره الإمام الماوردي رحمه الله - فيما نقله عنه الزركشي رحمه الله -؛ فقال: «إذا تعارضا -أي: الأصلان- أخذنا بالأحوط»^(٦)، ومن تطبيقات ذلك: مسألة الرجل إذا غاب عنه ولده الذي تجب عليه فطرته، وانقطعت أخباره؛ فلم يُعرف أحيُّ هو أم ميِّت؟ ففي وجوب فطرته خلافٌ بين الفقهاء؛ قيل: تجب؛ لأنَّ الأصل بقاء حياته، وقيل: لا تجب؛ لأنَّ الأصل براءة ذمَّة الأب عن فطرته^(٧)؛ فالقول بالوجوب أولى لما فيه من الاحتياط.

٦. قاعدة: الحدود تُدرأ بالشُّبهات^(٨).

والتزعة الاحتياطية في تأصيل هذه القاعدة بادية من جهة أنَّ صيانة الدِّماء والأعراض من أعظم الحُرِّمات التي يُعوَّل فيها على مسلك الحيطة والحذر، ولا يجوز أن تُستباح إلا باليقين الذي لا مظنَّة فيه؛ إذ الحدُّ من أعظم الضَّرر الذي يلحق الإنسان في روحه وعرضه وبدنه؛ فلا يُستجاز بمجرد الشكِّ والتهمة^(٩).

(١) انظر: الموافقات: ٤/ ٢١٠.

(٢) الموافقات: ٤/ ٢١٠.

(٣) انظر: أشباه السيوطي: ص ١١٥.

(٤) انظر: المنشور: ١/ ٣٣٠.

(٥) انظر: ص ٣٠١، المدخل الفقهي العام، للزرقا: ٢/ ١٠٦٤.

(٦) انظر: المنشور: ١/ ٣٣٠.

(٧) انظر: قواعد الأحكام: ٢/ ٥٦، الذخيرة: ١/ ١٥٧، ٥/ ٣٢٨.

(٨) انظر: أشباه السيوطي: ص ١٢٢، أشباه ابن نجيم مع غمز العيون: ١/ ٣٧٩.

ومن ثمار هذه القاعدة أنه متى اختلف الفقهاء في الحد؛ هل يُقام أو لا يُقام؟ وكان خلافاً معتبراً؛ فالاحتياط ترك إقامة الحد؛ صيانةً للدِّماء، واستصحاباً لأصل التَّهْيِ عن إلحاق الضَّرر بالإنسان، قال الزَّرْكَشِيُّ سِرْحَمَ اللَّهِ -: «الشُّبْهَةُ .. مسقطة للحدِّ، وهي ثلاث: في الفاعل ... وفي الموطوءة ... وفي الطَّرِيق: بأن يكون حلالاً عند قوم؛ حراماً عند آخرين ... ومن ثمَّ لو شرب الخمر للتداوي، وحكمنا بالتحريم؛ فلا حدَّ في الأصحَّ؛ لشبهة الخلاف»^(١).

هذه بعض قواعد التعامل مع الخلاف الفقهي بطريق الاحتياط، وثمَّت قواعدٌ أخرى غير هذه؛ يتعدَّر استيفاءؤها جميعاً في هذا المبحث؛ فحسبنا ممَّا سبق أن الاحتياط مسلِّكٌ تندُّب اللِّجاء إليه، ويحسن الاستمساك بعُرْوَتِه في كثير من مباحث الخلاف عند الفقهاء؛ بل ربَّما تعيَّن انتهاجه لمن رجَّى السَّلَامَةَ لدينه، والبراءة لذمِّته عند الله ﷻ.

الفرع الثاني: مُسْقَطَاتُ الْعَمَلِ بِالْإِحْتِيَاظِ.

العمل بالاحتياط أصلٌ شرعيٌّ يخضع في تطبيقه على الوقائع لاجتهاد المجتهدين الذي لا ينفك عن إعمال الرأْي والتقدير العقلي، ولما كانت «الشريعة جاريةً في التكليف بمقتضاها على الطَّرِيقِ الوَسْطِ الأعدل؛ الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه؛ الدَّاخِلُ تحت كسب العبد من غير مشقَّة عليه ولا انحلال؛ بل هو تكليف جارٍ على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال»^(٢)، والمفتي البالغ ذروة الدَّرْجَةِ؛ هو الذي يحمل النَّاسَ على هذه الوسطية؛ «فلا يذهب بهم مذهب الشدَّة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال»^(٣)؛ كان لزاماً أن تنضبط الفتوى بالاحتياط بقيود تضمن مساوقة المجتهد منطق الشريعة في القسط والاعتدال، وفي التنبيه على أهمِّية ذلك يقول الإمام الغزالي سِرْحَمَ اللَّهِ -: «لا ينبغي للإنسان أن يشتغل بدقائق الورع إلا بحضرة عالم متقن؛ فإنَّه إذا جاوز ما رُسم، وتصرَّف بذهنه من غير سماع؛ كان ما يُفسده أكثر ممَّا يصلحه»^(٤)، وقال سفيان بن عيينة سِرْحَمَ اللَّهِ -: «إنَّما الفقه الرُّخْصَةُ من ثقة؛ أمَّا التشديد فيُحْسِنُه كُلُّ أحد»^(٥).

(١) انظر: نيل الأوطار، للشوكاني: ١٥٥/٧.

(٢) المشور: ٢/٢٢٥، وانظر: أشباه السيوطي: ص ١٢٣، حاشيتا قليوبي وعميرة: ٤/١٨١.

(٣) الموافقات: ٢/١٦٣.

(٤) الموافقات: ٤/٢٥٨.

(٥) إحياء علوم الدِّين: ٢/١١٢.

(٦) انظر: التمهيد، لابن عبد البر: ٨/١٤٧، المجموع شرح المهذَّب: ١/٨٠، طرح الشريب: ٧/٢١٠.

فاحتياطاً للاحتياط من أن تُغشى مطايه بغير علم، وحذراً من أن يُتخذ ترساً يتقي به الجاهل ومن ارتجّت على صلته بيان الفهم؛ شقوة الغوص في دقائق الشريعة وأوضاعها؛ يُعرج البحث على بيان أحوال لا يُشرع فيها الاحتياط؛ بل لا يكون الأخذ به عند ذلك إلا ضرباً من التنطع ومُشادة الدين^(١).

أولاً: ضعف الشبهة.

تقدّم في تعريف الاحتياط أنه يقوم على اتقاء معاطن الريبة ومواطن الشكّ والشبهات؛ لكن لا يقصد من ذلك التوصية بالاحتياط لأجل مطلق الشبهة؛ مهما عرّيت عما يسندها من الأمارات المقبولة، قال الإمام العزّ بن عبد السلام رحمه الله: «الورع عند بُعد الاحتمال ضربٌ من الوسواس»^(٢)، وقال الأبياري رحمه الله: «الشبهة تُطلق على ما لا حقيقة له، وهو من جنس الأوهام... وليس هذا مرادنا في هذا المكان؛ فإنّ الشبهة بهذا الاعتبار لا يترتب عليها حكمٌ على حال، ولا يستند إليها ورعٌ على الإطلاق، وإنّما المراد ههنا ما اشتبه على الناظر حكمه، ولم ينكشف له حقيقة أمره»^(٣)، وقد أقام العلامة ابن عاشور رحمه الله - برهان الاستقراء على أنّ الشريعة لا تُراعي الأوهام، ولا تبني عليها الأحكام فقال: «إننا استقرينا الشريعة فوجدناها لا تُراعي الأوهام والتخييلات وتأمّر بنبذها؛ فعلمنا أنّ البناء على الأوهام مرفوض في الشريعة إلاّ عند الضرورة؛ فقضينا بأنّ الأوهام غير صالحة لأن تكون مقاصد شرعية»^(٤)، ومثّل شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - لهذا النوع المطّرح من الاحتياط؛ بالمبالغة في التحرّز من المياه لمجرّد احتمال النجاسة إذا لم يقم على ذلك أيّ دليل فقال: «إنّ الاحتياط بمجرّد الشكّ في أمور المياه؛ ليس مستحبّاً ولا مشروعاً؛ بل ولا يُستحبُّ السؤال عن ذلك؛ بل المشروع أن يُبنى الأمر على الاستصحاب؛ فإن قام دليلٌ على النجاسة نجسناه؛ وإلاّ فلا يُستحبُّ أن يُجتنب استعماله بمجرّد احتمال النجاسة»^(٥).

ثانياً: مصادمة النصوص.

ومن أبرز الأسباب التي يتهاوى عندها العمل بالاحتياط؛ مجيء النصّ الشرعي الصريح بخلاف مقتضى الاحتياط؛ فمن تكلف التورّع في هذا المقام؛ فكأنّما بارز رسول الله ﷺ بالخشية والتقوى، وقد قرّع النبي ﷺ من فعل ذلك فيما ترويه عائشة - رضي الله عنها - قالت: صنع النبي ﷺ شيئاً ترخص فيه، وتنزه عنه قوم؛ فبلغ ذلك النبي ﷺ؛ فحمد الله ثم

(١) انظر: نظرية الاحتياط، لسماعي: ص ٢١٥ - ٢٣٤، الاحتياط، لبلكا: ص ٤٣٠ - ٤٤١.

(٢) شجرة المعارف والأحوال: ص ٣٦٢، وانظر: أشباه السيوطي: ص ١٢٤، المغني: ٤/ ١٨٠.

(٣) الورع، للأبياري: ص ٢٨.

(٤) مقاصد ابن عاشور: ص ٢٥٥.

(٥) مجموع الفتاوى: ٥٦/ ٢١.

قال: (ما بال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعه؛ فوالله إنني أعلمهم بالله، وأشدُّهم له خشية)^(١)، وقرّر ابن القيم رحمه الله- هذا المعنى أحسن تقرير عندما قال: «وينبغي أن يُعلم أن الاحتياط الذي ينفَع صاحبه ويُشبهه الله عليه؛ الاحتياط في موافقة السنّة وترك مخالفتها؛ فالاحتياط كلُّ الاحتياط في ذلك؛ وإلاّ فما احتاط لنفسه من خرج عن السنّة؛ بل ترك حقيقة الاحتياط في ذلك»^(٢)، ومن أمثلة ذلك ما ذهب إليه بعض الفقهاء من أنّ الحامل المتوقّئ عنها زوجها تعتدّ بأبعد الأجلين احتياطاً^(٣)، جمعاً بين قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ الْأَحْمَالُ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾^(٤)، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَقَّؤْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾^(٥)، قال القرطبي رحمه الله-: «وهذا نظرٌ حسن؛ لولا ما يُعكّر عليه من حديث سبيعة الأسلمية، وأنها نفست بعد وفاة زوجها بليال، وأنها ذكرت ذلك لرسول الله ﷺ؛ فأمرها أن تتزوَّج»^(٦)، ومنه أيضاً قول الحنابلة بوجوب صوم يوم الشكّ احتياطاً^(٧)؛ فإنّه مصادمٌ لقوله ﷺ: (لا يتقدّمنَّ أحدكم رمضان بصوم يوم أو يومين)^(٨)، وقوله: (فإن غبّي عليكم فأكملوا عدّة شعبان ثلاثين)^(٩)، قال الإمام ابن العربي رحمه الله-: «وقد حدّر النبي ﷺ عن صيام يوم الشكّ على معنى الاحتياط للعبادة، وذلك لأنّ العبادة إنّما يُحتاط لها إذا وجبت، وقبل ألاّ تجب لا احتياط شرعاً، وإنّما تكون بدعة ومكروها»^(١٠).

ثالثاً: وجود البديل الشرعي.

والمقصود: إذا أرشد الشارع الحكيم إلى طريقة شرعية يُعوّل عليها عند طروء الشكّ؛ فلا ينبغي العدول عن ذلك إلى الاحتياط الاجتهادي؛ فإنّه عندئذ ضربٌ من ترك التّص ومصادمته، ومثال ذلك: إرشاد الشارع الحكيم إلى استصحاب أصل الطّهارة لمن شكّ في الحدث في الصّلاة؛ فلا يخرج منها حتّى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً؛ كما يروي عبّاد بن

(١) البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة (٩٩)، باب ما يُكره من التعمق والتنازع في العلم، والغلوّ في الدين والبدع (٥)، رقم: ٦٨٧١/٦، ٢٦٦٢.

(٢) إغاثة اللّهفان: ١/١٦٢.

(٣) انظر: فتح الباري: ٩/٤٧٤، شرح التّووي على مسلم: ١٠/١٠٩، المغني: ٨/٩٥.

(٤) سورة الطلاق: ٤.

(٥) سورة البقرة: ٢٣٤.

(٦) البخاري، كتاب التفسير (٦٨)، باب ﴿وَأُولَئِكَ الْأَحْمَالُ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (٣٨٥)، رقم: ٤٦٢٦، ٤/١٨٦٤.

(٧) تفسير القرطبي: ٣/١٧٥.

(٨) انظر: كشاف القناع: ٢/٣٠٨، المغني: ٣/٧، مجموع الفتاوى: ١٧٧/٢٥، القول السديد في كشف حقيقة التقليد، لمحمد الأمين الشنقيطي: ص ٩٨-٩٩.

(٩) البخاري، كتاب الصّوم (٣٦)، باب لا يتقدّمنَّ رمضان بصوم يوم ولا يومين (١٤)، رقم: ١٨١٥، ٢/٦٧٦.

(١٠) البخاري، كتاب الصّوم (٣٦)، باب قول النبي ﷺ: (إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا) (١١)، رقم: ١٨١٠، ٢/٦٧٤.

(١١) أحكام القرآن: ١/١٠٨.

تيم عن عمه أنه شكاً إلى رسول الله ﷺ الرجل الذي يُحْيِلُ إليه أنه يجد الشيء في الصلاة؟ فقال: (لا ينفتل - أو لا ينصرف - حتى يسمع صوتاً، أو يجد ريحاً) ^(١)، ومنه أيضاً إرشاد الشارع إلى الأخذ بما ظهر من عدالة الشهود إذا زكاهم الثقات، ومنع من الأخذ بالاحتياط إذا لم يثبت ما يجرم هذه العدالة، يُرشد إلى ذلك قول النبي ﷺ: (إنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض؛ فمن قضيت له بحق أخيه شيئاً بقوله؛ فإنما أقطع له قطعة من النار؛ فلا يأخذها) ^(٢)، قال الإمام العزّ سرحه الله: «لا ورع إلا بالتوقّف والبحث حتى تزول الرّيبة؛ فإن لم تزُل بعد البحث التام؛ تعيّن الحكم، وتعذّر الورع» ^(٣).

رابعاً: الإفضاء إلى مشقة غير معتادة.

المشقة قسيان: مشقة معتادة مقصودة للشارع، ومشقة فادحة غير معتادة ولا مقصودة للشارع، والنوع الأول يُعدّ من مستلزمات العبودية، ومقتضيات إخراج المكلف عن داعية الهوى إلى داعية الشرع ^(٤)، والاحتياط من أكثر المسالك الشرعية المنتجة لهذا النوع من المشقة، قال النّفراوي سرحه الله: «طلب الاحتياط تشديداً لا تخفيفاً» ^(٥)، وقال الإمام الشاطبي سرحه الله: «لا كلام في أنّ الورع شديد في نفسه؛ كما أنه لا إشكال في أنّ التزام التقوى شديد؛ إلا أنّ شدته ليست من جهة إيقاع ذلك بالفعل؛ لأن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج؛ بل من جهة قطع مألوفات النفس، وصدّها عن هواها خاصّة» ^(٦)، لكن إذا أفضى الاحتياط إلى النوع الآخر من المشقة، أعني: المشقة غير المعتادة؛ فلا شك في أطراحه وعدم التعويل عليه؛ ومن هذا الباب أجاز بعض العلماء وطء المستحاضة المتحيّرة؛ تقديراً لحقّ الزوج في البضع، وتلافياً للمشقة الناتجة عن منعه من ذلك، قال النووي سرحه الله: «حكى صاحب الحاوي وغيره وجهاً أنه يحلّ له - أي: للزوج وطء المتحيّرة -؛ لأنّه يستحقّ الاستمتاع، ولا نحرّمه بالشك؛ ولأنّ في منعها دائماً مشقة عظيمة» ^(٧)، وأجازوا لمن شكّ في ركعة أو ركن من أركان الصلاة بعد السلام؛ ألا يلتفت إلى ذلك الشكّ، قال الشيرازي سرحه الله: «وإن شكّ بعد السلام في تركها - أي: الركعة -؛ لم يلزمه شيء؛ لأنّ الظاهر أنّه أداها على التمام؛ فلا يضرّه الشكّ الطارئ بعده، ولأنّنا لو اعتبرنا حكم الشكّ بعدها؛ شقّ ذلك وضاق؛ فلم يُعتبر» ^(٨).

(١) البخاري، كتاب الوضوء (٤)، باب لا يتوضأ من الشكّ حتى يستيقن (٤)، رقم: ١٣٧، ١/٦٤.

(٢) البخاري، كتاب الشّهادات (٥٦)، باب من أقام البيّنة بعد اليمين (٢٧)، رقم: ٢٥٣٤، ٢/٩٥٢.

(٣) شجرة المعارف والأحوال: ص ٣٧١.

(٤) انظر: الموافقات: ١٥٣/٢.

(٥) الفواكه الدواني: ١/١٤٠.

(٦) الموافقات: ١/١٠٦.

(٧) المجموع شرح المهذب: ٢/٦٢.

(٨) المهذب: ٤/٤٣.

خامساً: تفويت مصلحة معتبرة.

وكذلك إذا أدى العمل بالاحتياط إلى تفويت مصلحة معتبرة لم يُلتفت إليه، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «تمام الورع أن يعلم الإنسان خير الخيرين، وشر الشرّين، ويعلم أنّ الشريعة مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإلاّ فمن لم يوازن ما في الفعل والترك من المصلحة الشرعية والمفسدة الشرعية؛ فقد يدع واجبات، ويفعل محرّمات، ويرى ذلك من الورع؛ كمن يدع الجهاد مع الأمراء الظلمة؛ ويرى ذلك ورعاً، ويدع الجمعة والجماعة خلف الأئمة الذين فيهم بدعة أو فجور؛ ويرى ذلك من الورع، ويمتنع عن قبول شهادة الصادق وأخذ علم العالم لما في صاحبه من بدعة خفية؛ ويرى ترك قبول سماع هذا الحقّ الذي يجب سماعه من الورع»^(١)، ومن أمثلة ما تُترك فيه الورع لأجل المصلحة: قول المالكية بجواز قراءة القرآن للحائض غيباً؛ إلاّ إذا انقطع عنها الدّم؛ فتحرم عليها القراءة حتّى تغتسل^(٢)؛ وأعرضوا عن منع الجمهور من ذلك احتياطاً، والمصلحة في ذلك أنّ أيامها تطول؛ فإنّ مُنعت من القراءة نسيت^(٣)؛ قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «أما الحائض فحدّثها دائماً؛ لا يمكنها طهارة تمنعها عن الدوام؛ فهي معذورة في مكثها ونومها وأكلها وغير ذلك؛ فلا تُمنع ممّا يُمنع منه الجنب مع حاجتها إليه؛ ولهذا كان أظهر قولي العلماء أنّها لا تُمنع من قراءة القرآن إذا احتاجت إليه؛ كما هو مذهب مالك وأحد القولين في مذهب الشافعي ويُذكر رواية عن أحمد ... فهذا أصلٌ عظيم في هذه المسائل ونوعها؛ لا ينبغي أن يُنظر إلى غلظ المفسدة المقتضية للحظر إلاّ ويُنظر مع ذلك إلى الحاجة الموجبة للإذن؛ بل الموجبة للاستحباب أو الإيجاب»^(٤).

سادساً: الإيقاع في الوسوسة.

والوسوسة هي: تقدير ما لم يكن؛ لو كان كيف يكون؛ ثمّ الحكم بكونه كائناً^(٥)، والتصرّف بناءً على ذلك؛ فالوسوس لا ينبغي وهمه على أية علامة أو أمانة؛ بخلاف الشاك؛ فإنّه يستند إلى علامة معينة؛ وهذا أساس التفريق بين الاحتياط بسبب الشكّ والوسوسة^(٦)، فمثال الأوّل: ترك الصلاة خلف من تكثرت مخالطته للنجاسة، وعلم منه التساهل في الاحتراز منها^(٧)، ومثال الثاني: غسل الثياب الجديدة لمجرّد احتمال نجاستها، وغسل القمّح؛ لأنّه يُداس بالبقر، والمداسة

(١) مجموع الفتاوى: ٥١٢/١٠.

(٢) انظر: الشرح الصّغير مع حاشية الصّاوي: ٢١٦/١.

(٣) انظر: المغني: ٩٦/١.

(٤) مجموع الفتاوى: ١٧٩-١٨١.

(٥) انظر: الفتاوى الفقهية الكبرى، لابن حجر الهيتمي: ٢٢٠/١.

(٦) نفس المرجع.

(٧) نفس المرجع.

لا تخلو من روئها وبولها^(١)، ومن هذا الباب ما يُسمّيه المالكية: الاستنكاح بالشكّ، والمستنكح: من تهجم عليه الخواطر في وضوئه وصلاته؛ فتراه يُجرم بالصلاة ثمّ يسلم، ثمّ يُجرم، ثمّ يسلم... وهكذا في وضوئه، وضابطه عند المالكية أن يحدث له ذلك كلّ يوم مرّة واحدة على الأقلّ^(٢).

فمثل هذا؛ وجميع ما لا يستند إلى أمانة؛ لا يُشرع فيه الاحتياط؛ بل هو داءٌ لا علاج له إلاّ اللّه عنه وعدم الالتفات إليه^(٣).

سابعاً: الإخلال بالنظام العامّ.

ومن المعاني التي لا يجوز إغفالها لمن لاذ بالاحتياط في فتواه؛ التفريق بين أن يأمر بذلك حصّان الناس وأعيانهم، وبين أن يُكلّف به الأمة جميعاً؛ فإنّ ما ينجّر عنه الاحتياط من الورع الزائد؛ قد يُطبقه بعض الناس دون بعض؛ بل قد يفضي تعميمه إلى الإخلال بالنظام العامّ للمجتمع، وإيقاعه في الحرج والمشقة، قال الإمام الغزالي رحمه الله - في معرض حديثه عن أحوال المكلفين حيال درجات الورع ومراتبه؛ بعد أن ذكر أعلى هذه المراتب: «واعلم أنّ كلّ هذا خارج عن فتوى علماء الظاهر؛ فإنّ فتوى الفقيه تختصّ بالدرجة الأولى التي يمكن تكليف عامّة الخلق بها، ولو اجتمعوا عليه لم يخرب العالم؛ دون ما عداه من ورع المتّقين والصّالحين»^(٤)، واعتبار المصلحة العامّة للمجتمع، وإعطاؤها الأولوية على مصلحة الأفراد؛ أمرٌ ظاهرٌ متقرّرٌ من نصوص الشريعة وفتاوى العلماء^(٥)، وهو الذي يُسمّيه الإمام الشاطبي رحمه الله - جهة التعاون، وفي تأصيله يقول: «الأمر إمّا أن يرجع إلى جهة الأصل أو التعاون... وطريق التعاون متأخّر في الاعتبار عن طريق إقامة الضروري والحاجّي؛ لأنّه تكميلي... ولكنّه صحيحٌ إذا نُزّل منزلته، وهو أن يكون من باب الحكم على الخاصّة لأجل العامّة»^(٦).

ومن هذا الباب لم تعتسف الشريعة في الاحتياط من الرّضاع الذي كان فاشياً في العرب إلى حدّ الاختلاط في بعض الأحيان؛ فلم تأمر بالتفتيش عن ذلك قبل التناكح؛ بل كان يُكتفى بالظاهر حتّى يثبت عكسه^(٧).

(١) انظر: المجموع شرح المهذب: ١/ ٢٦٠.

(٢) انظر: مواهب الجليل: ٢/ ٢٠، مختصر خليل بشرح الخرشبي: ١/ ٣١٣، حاشية الصّاوي على الشّرح الصّغير: ١/ ٣٨٢، الفواكه الدّواني: ١/ ٢٢٤، فتح العليّ: ١/ ١٢٧.

(٣) انظر: الفتاوى الفقهية الكبرى، للهيتمي: ١/ ١٤٩.

(٤) إحياء علوم الدّين: ٢/ ١١٣.

(٥) انظر: ص ١٤٢.

(٦) الموافقات: ٣/ ٢٥٧ - ٢٥٩.

(٧) انظر: الاجتهاد والتقليد، لشمس الدّين: ص ٤٩٦.

المطلب السادس: مناقشة بعض الخلافات الفقهية على ضوء ما تقرّر.

المسألة الأولى: إيجاب الوضوء على من تيقّنه ثم شكّ في الحدث احتياطاً.

المشهور من مذهب أئمتنا المالكية؛ أنّ من تيقّن الطّهارة وشكّ في الحدث؛ وجب عليه إعادة الوضوء، ولم تبرأ ذمّته إلاّ بذلك^(١)، قال الإمام ابن رشد الجدّ سرحم الله: «لأنّ مالكا سرحم الله- قاسه على من شكّ أصلي ركعتين أو ثلاثاً؟ وقال: عليه إتمام ما شكّ فيه، ولا خلاف أنّ ذلك على الوجوب، ووجه ذلك أنّه قد لزمه أداء الصلّاة بطهارة؛ فلا يبرأ منها إلاّ بيقين، ولا يحصل له اليقين إلاّ باستتفاف الطّهارة»^(٢)، وأهمّ مدارك هذا القول هو الاحتياط للعبادة؛ قال العراقي - سرحم الله-: «ما ذهب إليه مالك راجح؛ لأنّه احتاط للصلّاة وهي مقصد، وألغى الشكّ في السبب المبرئ، وغيره احتاط للطّهارة وهي وسيلة، وألغى الشكّ في الحدث الناقض لها، والاحتياط للمقاصد أولى من الاحتياط للوسائل»^(٣)، قال ابن حجر سرحم الله: «ذلك من حيث النظر قويّ»^(٤)، وقد خالف المالكية بمذهبهم هذا غيرهم من الفقهاء؛ فإنّهم لم يعتبروا الشكّ الطّارئ على الطّهارة المتيقّنة ناقضاً لها^(٥)، ومعتصمهم في ذلك قول النبي ﷺ في الرجل يُحِيلُ إليه أنّه يجد الشّيء في الصلّاة: (لا ينفتل - أو لا ينصرف - حتّى يسمع صوتاً، أو يجد ريحاً)^(٦).

والظاهر - والله أعلم - أنّ المالكية قد احتاطوا في مورد نصّ لا مناص من اتّباعه، ولا وجه لتأويله أو ردّه؛ قال ابن دقيق سرحم الله: «هذا الحديث ظاهرٌ في إعمال الطّهارة الأولى، وأطّرح الشكّ»^(٧)، وبناءً على هذا؛ فإنّ ما ذهب إليه المغاربة في حمل اختلاف الرواية عن الإمام مالك سرحم الله - على الاستحباب؛ - أعني: استحباب إعادة الوضوء لا وجوبه - أسلم وأسعد حظاً بمواءمة الدليل، قال الباجي سرحم الله: «إن تيقّن الوضوء وشكّ أحدث بعده أم لا؟ فروى ابن القاسم عن مالك: يُعيد الوضوء، وروى عنه: لا يُعيده، واختلف في تأويل ذلك؛ فذهب العراقيون إلى أنّهما روايتان:

(١) انظر: المدوّنة: ١/ ١٢٢، حاشية الدسوقي: ١/ ٩٤، منح الجليل: ١/ ١٤، أمّا لو تيقّن الحدث وشكّ في الطّهارة؛ فقد أجمعوا أنّ الوضوء يلزمه وجوباً،

انظر: التاج والإكليل: ١/ ٤٣٧.

(٢) انظر: المنتقى: ١/ ٥٤.

(٣) انظر: فتح الباري: ١/ ٢٣٨.

(٤) فتح الباري: ١/ ٢٣٨.

(٥) انظر: بدائع الصناعات: ١/ ٣٣، المجموع شرح المهذب: ١/ ٤٧٤، المغني: ١/ ١٢٦، المحلّي: ١/ ٣١٩.

(٦) البخاري، كتاب الوضوء (٤)، باب لا يتوضّأ من الشكّ حتّى يستيقن (٤)، رقم: ١٣٧، ١/ ٦٤.

(٧) إحكام الأحكام: ١/ ١١٨.

إحدهما: إيجاب إعادة الوضوء، والثانية: نفيه، وذهب المغاربة إلى أنه على الاستحباب^(١)، والقول بالاستحباب لا يعارضه الفقهاء، قال النووي رحمه الله: «إذا تيقن الطهارة ثم شك في الحدث؛ لم يلزمه الوضوء؛ لكن يُستحب^(٢)».

المسألة الثانية: كراهة تكرار الجماعة في مسجد الحيّ ذي الإمام الراتب.

اتفق جمهور الفقهاء -سوى الحنابلة- على كراهة تكرار الجماعة في المسجد ذي الإمام الراتب^(٣)، وسُئل الإمام مالك رحمه الله -عن المؤذّن يؤذّن للناس، ثم ينتظر الصلاة ولا يأتيه أحد؛ فيقيم ويصلي وحده، ثم يجيء الناس بعد فراغه من الصلاة، قال: «من جاء بعد انصرافه؛ فليُصَلِّ لنفسه وحده»^(٤).

ومن جملة ما تمسكوا به في ذلك: الاحتياط للجماعة الأم من أن يُستهان بأمرها، ويُسترحص في تفويتها إذا علم أنه يمكن إقامة غيرها من الجماعات، وهو مفض إلى تقليل عدد المصلين في كل جماعة، وتقليل الجماعة أمرٌ مكروهٌ مُنافٍ للمقصد الذي شُرعت من أجله أصالة^(٥)، كما قد يؤدي تكرار الجماعات إلى فشو الاختلاف والتفرّق واستفحال العداوات؛ حيث يعتمد كل قوم لا يرضون إماماً إلى إمام غيره فيُصلّون خلفه^(٦).

أمّا الحنابلة فاستندوا في تجويز تكرار الجماعات في المسجد الواحد إلى عموم النصوص الواردة في فضل صلاة الجماعة^(٧)، كقول النبي ﷺ: (صلاة الجماعة تفضل صلاة الفدّ بسبع وعشرين درجة)^(٨).

والظاهر أنّ احتياط الجمهور في هذه المسألة مُتّجهٌ جدّاً، ويسنده الواقع المحسوس الشاهد بإفشاء تكرار الجماعات إلى المحاذير المذكورة؛ فالأولى أن يؤخذ به، ويُخصّص به العموم الذي احتجّ به الحنابلة؛ خصوصاً وأن هدي السلف جرى على تأكيد هذا المعنى؛ فإنهم مع فرط حرصهم على أداء الصلاة جماعة؛ لم يُعهد عنهم أنهم كانوا يُصلّون جماعة بعد جماعة، ولا شكّ أنهم كانت تفوت بعضهم بعض الصلاة في بعض الأحيان؛ بل نُقل عنهم ما يدلّ على تحاشي تكرار الجماعات؛ فقد روى الطبراني عن حماد عن إبراهيم: (أنّ علقمة والأسود أقبلا مع ابن مسعود رضي الله عنه إلى المسجد؛ فاستقبلهم الناس قد صلّوا؛ فرجع بهما إلى البيت؛ فجعل أحدهما عن يمينه، والآخر عن شماله، ثم صلّى بهما)^(٩)، وروى ابن أبي شيبة عن

(١) المنتقى: ٥٤/١.

(٢) المجموع: ٣٧٤/١.

(٣) انظر: بدائع الصنائع: ١٥٣/١، منح الجليل: ٣٥٦/١، المجموع شرح المهذب: ١١٩/٤، المغني: ٥/٢.

(٤) الموطأ: ٧٠/١.

(٥) انظر: المسبوط: ١٣٥/١، بدائع الصنائع: ١٥٣/١.

(٦) انظر: الأمّ: ١٨٠/١، المنتقى: ١٣٧/١، البحر المحيط: ٩٤/٨.

(٧) انظر: المغني: ٥/٢.

(٨) البخاري، كتاب الجماعة والإمامة (١٥)، باب وجوب صلاة الجماعة (١)، رقم: ٦١٩، ٢٣١/١.

(٩) الطبراني، المعجم الكبير، رقم: ٩٣٨٠، ٢٧٦/٩.

الحسن البصري رضي الله عنه قال: (كان أصحاب محمد ﷺ إذا دخلوا المسجد وقد صُلي فيه؛ صلُّوا فرادى) ^(١)، قال الإمام الشافعي - رحمه الله -: «إذا كان للمسجد إمامٌ راتب؛ ففاتت رجلاً أو رجلاً فيه الصلاة؛ صلُّوا فرادى، ولا أحبُّ أن يُصلُّوا فيه جماعة؛ فإن فعلوا أجزأتهم الجماعة فيه، وإنما كرهت ذلك لهم؛ لأنه ليس مما فعل السلف قبلنا؛ بل قد عابه بعضهم» ^(٢).

المسألة الثالثة: التباع بالعينة.

الصورة المشهورة لبيع العينة هي: أن يبيع الرجل سلعةً بثمن إلى أجل معلوم، ثم يشتريها منه بأقل من ثمنها حالاً ^(٣)؛ فيكون كأنها استقرض مالا بفائدة، وهو عين الربا، وجعل السلعة بينهما ليظهر أنه باع واشترى، وهو في حقيقة الأمر لا يريد البيع والشراء، وهذه الصورة من البيع صحيحة باعتبار ظاهرها؛ لكن تُؤسَل بها إلى أمر محرّم، ومن ثمّ اختلف الفقهاء في حليّة هذا النوع من التعامل؛ فذهب الجمهور من الحنفية والمالكية والحنابلة إلى التحريم ^(٤)، وذهب الشافعية إلى الجواز ما لم يُعرف القصد صراحةً ^(٥).

وتمسك الجمهور بغض النظر عن الأدلة الثقلية هو الاحتياط لمآل الحكم؛ إذ القول بجواز هذا النوع من التعامل يفضي إلى شيوع التعامل بالربا واستحلاله بأدنى الحيل، قال ابن القيم رحمه الله -: «لو لم يأت في هذه المسألة أثر؛ لكان محض القياس ومصالح العباد وحكمة الشريعة تحريمها أعظم من تحريم الربا؛ فإنها ربا مستحلّ بأدنى الحيل» ^(٦).

ورجاحة رأي الجمهور ظاهرة بيّنة؛ إذ المعروف من مسلك الشريعة المبالغة في تحريم الربا؛ حتى لعنت آكله وموكله، وأذنت صاحبه بحرب من الله ورسوله؛ لما يفضي إليه من الفساد العريض، وبلغ أمّ المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - أن زيد بن أرقم رضي الله عنه باع جارية له ببيع العينة؛ فقالت لأمّ محبة وهي المشتريّة: (بئس ما اشتريت، وبئس ما اشتري، أبلغني زيدياً أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إن لم يتب) ^(٧).

فجديراً بأهل العلم مساوقة هذا المنهج في الحرص على غلق منافذ الربا، وسدّ طرقه ما أمكن السبيل إلى ذلك - والله

أعلم -.



(١) ابن أبي شيبة، المصنّف، رقم: ٧١١١، ٢/١١٣.

(٢) الأم: ١/١٨٠.

(٣) انظر: نصب الرّاية، للزّيلعي: ١٦/٤، الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: ٥٦/٢، المجموع: ١٠/١٤٣، المغني: ٤/١٢٧.

(٤) انظر: فتح القدير: ٧/٢١٢، منح الجليل: ٥/١٠٣، المغني: ٤/١٢٧.

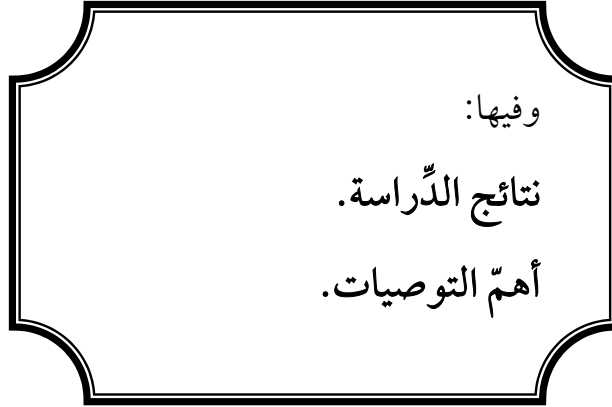
(٥) انظر: المجموع شرح المهذب: ١٠/١٤٤، مغني المحتاج: ٢/٣٩٦.

(٦) إعلام الموقعين: ٣/١٣٢.

(٧) سبق تحريجه: ص ٢٠٩، هامش (٤).



الختام



أولاً: نتائج الدراسة

١. مصطلح (علم الخلاف) يُطلق عند المتقدمين على الجدل المذموم والجدل المحمود معاً، ثم خُصّ بما يجري بين المذاهب الفقهية من المناظرات والمحاورات، وقد اصطلح المعاصرون على تسميته بـ(علم الفقه المقارن)، وعرفه البحث بأنه: «علمٌ يبحث في الأحكام الشرعية العملية الخلافية؛ بحثاً ينظر في الأدلة التفصيلية الواردة في محل النزاع، ويستند إلى مناهج الأصول في إبرام أوجه الاستدلال ودفع قوادحه؛ توسلاً إلى حفظ رأي، أو إنشائه؛ مع نقض مخالفه؛ طلباً للحق على جهة الظنّ الغالب».

٢. الخلاف الفقهي ظاهرة علمية سوّغتها أسباب موضوعية وشيعة العرق باختلاف المدارك العقلية، وتنوع الخصائص الطّبعية والنفسية للعلماء والباحثين، والتي شكّلتها العوامل الجغرافية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي نشأوا فيها، وكذا المشارب العلمية التي ارتضوها أفاويقها في مِيعَة الفُتوة، وسوّغتها أسبابٌ شرعية متعلّقة بالمسالك المنتهجة من الشّارع ذاته في طرائق سنّ الأحكام؛ من حيث التعويل على وضع القواعد والكليات العامّة من غير تنصيص على تفاصيل الشّرائع التي لا يسعها ديوان، ولا تستوعبها حافظة إنسان، ومن حيث صياغة النّص التشريعي في قالب ظنيّ مؤذن باحتمال دلاليّ؛ تفقّاً عن تعارضٍ ظاهريّ ضارب الأطناب في أكثر الأدلّة، ومن حيث إناطة كلّ الأحكام -إلا ما ندر- بعِلل معقولة؛ لكنّها في الغالب ليست نصّية؛ بل مومئٌ إليها على نحو يُحيل على استنباطها بالمسالك العقلية؛ فضلاً عن أنّ التحقّق من وجودها في المحالّ والوقائع المشخّصة في الخارج؛ لا سبيل إليه إلا بالنظر العقليّ المحض الذي لا تكاد خزراتُ العقول تتفق عليه، هذا ما جعل البحث يقول: لقد بات الخلاف الفقهيّ يكتسب المشروعية والمصدقية من الشّرع ذاته.

٣. لا يسع النّاظر في هذه الأسباب التي كان من الجائز عقلاً أن لا تكون؛ إلا أن يعتبر أنّ الشّارع الحكيم قصد إلى وجود النّوع المقبول من الخلاف، وقد تمايلات قرائح العلماء وتواطأت مداركهم على اعتبار المقصد من ذلك هو الرّحمة والتوسعة على المكلفين؛ لا بمعنى الترخّص في الأخذ بما وافق الأهوية والأغراض من غير كلف بالتحريّ؛ ولا شغف بالتأريّ؛ بل بمعنى الاكتفاء بحصول غلبة الظنّ المستند إلى الأدلّة والأمارات؛ بكون الصّواب صواباً، أو بكون المقلّد عالماً ذا ديانة.

٤. الخلاف الواقع بين أهل الشريعة ليس من شاكلة واحدة؛ فبعضه اختلاف تنوع، وبعضه اختلاف تضادّ، وبعضه منقطع وبعضه مستمرّ، وبعضه مثمر وبعضه غير مثمر، وجميع ذلك إمّا مقبول وإمّا مردودٌ مردول، ومن ثمّ انبنى هذا البحث على التفريق بين ما حقّه الضّعف والمرجوحية، وما حقّه الإقرار والمقبولية، وجعل لكلّ صنف ما يتعامل به معه من قواعد ومحتكمات، واعتبر البحث أنّ النّوع الأوّل ينبغي أن يرجع إلى قول واحد؛ لا إلى أقوال متصارعة

متضارعة، وأنه لا ينبغي أن يُصوّر كأنه قدرٌ محتوم لا مندوحة عنه؛ بل يجب الاجتهاد في رفعه وتقليله ما أمكن؛ فإنه لا غاية من تأصيل الشريعة وتقييدها، واكتناه قصودها ومراميتها؛ إلا إغاثة المتفكّحين بفصل من القول إذا شجرت حجج المذاهب؛ كما اعتبر البحثُ أن النوع الآخر من الخلاف؛ رضيه الله لحملة دينه؛ إذ لم ينصب عليه أحكاماً محسومة، وحدوداً معيّنة مرسومة؛ فهو باق ما بقي الاجتهاد والتكليف؛ فوجب أن يُعامل معه وفق منهجية رشيدة؛ لا تستهدف استئصال شأفته، واقتلاع جذرته وبذرتة؛ بل تُساوق الإرادة الشرعية في المحافظة والإبقاء عليه.

٥. المحتكمات: «قواعد شرعية عامّة؛ ينضبط بها الخلاف الفقهي؛ بحيث تمنع وقوعه ابتداءً؛ فإذا وقع؛ فإما أن ترفعه، أو تقلّصه، أو تقرّه»، وهذه القواعد إما فقهية أو أصولية أو مقصدية، ومن خصائصها أنها منهجية، وإجماعية، وانتقائية.

٦. من أبرز محتكمات الخلاف الفقهي قبل وأثناء وقوعه؛ فهم العلاقة التي تنظّم الاجتهاد البشري المتخصّص، وحظوظه في فهم وتعقل النصّ الشرعي؛ باعتباره تركيباً لغوية ذات احتمالات دلالية؛ تتسع أحياناً للمعنى ونقيضه معاً - كما في لفظ (القرء) -؛ فضلاً عن مرادفه أو مقاربه؛ فتفسح بذلك أرحب آفاق الاجتهاد في سبر أغوار المعاني، واستهلاك الطّاقات البيانية المضمّنة في عبارة النصّ أو إشارته أو فحواه أو مقتضاه أو حقيقته أو مجازه، وتفسح مجالاً أوسع في تقدير القرائن والصّروف عن المقتضيات الأصلية للأوامر والنّواهي، وفي الجمع بين ما ظاهره التعارض من خلال التخصيص والتقييد ومختلف آليات الجمع والترجيح؛ لكنّها في بعض الأحيان تنحسر على محمل واحد لا يؤذّن بغيره من جهة الفهم؛ لكن يؤذّن من جهة التطبيق؛ بتعديل صيغة إجراءاته أو تأجيلها أو توقيفها إذا أفضى الإجراء وفق الصّيغة الأصلية إلى مناقضة المقصد من تشريع الحكم أصالة.

٧. وبناءً على ذلك؛ فالممنوع من قاعدة (لا اجتهاد مع النصّ)، هو تقليب النّظر الاستنباطي في تفهّم اللفظ الذي استبان منه إرادة الشارع استبانةً قاطعة؛ أمّا ما دون ذلك؛ فلا مانع من اكتناه خفاياه مهما بدا صريحاً؛ كما لا يمتنع النّظر في احتمالية إفضاء التطبيق على تشخّصات الواقع إلى المقصد من تشريع الحكم أصالة، أو عدم إفضائه، ثمّ التصرف بناءً على ذلك وفق المسالك المذكورة، وفي ضوء هذه المعاني؛ استنتج البحثُ أن كثيراً من عبارات العلماء المتضمّنة اتهام الخصم بمصادمة النصّ؛ محمومةٌ بحرارة الرّد، مزحومةٌ بضغطة المناقشة، مفعومةٌ باستحكام الوثوق في الرّأي المختار؛ ممّا ألجأ إلى المبالغة في تقويض الرّأي المخالف؛ باستعارة المعنى السّلبي لردّ القطعيّات؛ استعارةً هي أقرب إلى المجاز منها إلى الحقيقة؛ فالتدقيق يقضي بكونها اجتهادات في موارد الظنّيات لا في موارد القطعيّات؛ كما استنتج البحثُ أن دعوة الأئمة إلى اتّخاذ النصّ الشرعي مذهباً، والحضّ على الاستمسك بعروته متى صحّ؛ كما في قول الإمام الشافعي رحمه الله: (إذا صحّ الحديث فهو مذهبي)؛ لا تحتمل في الفهم إلا التقيّد بما تبين.

٨. السنّة النبوية باعتبارها المصدر الثاني من مصادر التشريع؛ تكتنفها عوارض أخرى في الفهم؛ لا متعلّق لها بالتركيبة اللّفظية؛ بل بنوع الصّفة القائمة بالشّخصية البشرية التي حملت أعباء تبليغ الرّسالة؛ المتمثّلة في النّبي ﷺ؛ وقتما صدر عنه التصرّف؛ إذ ليست جميع تصرّفاته صادرة على وجه التشريع وطلب المتابعة والاقتداء؛ بل بعضها خارج مخرج الجبلة أو العادة أو الكسب أو الخصوصية؛ وما خرج منها مخرج التشريع؛ قد يكون خطاباً عاماً لجميع المكلفين، وهو إمّا إلزامي، أو غير إلزامي؛ بل إرشادي، أو إشاري، أو تكميلي، أو تأديبي، وقد يكون خطاباً خاصاً متوجّهاً إلى قضايا عينية لا تقبل التعميم، كما في تصرّفه ﷺ في مقام الإمارة أو القضاء أو الفتوى، ومن ثمّ كانت الغفلة عن التمييز بين هذه المقامات إبان استنباط الأحكام؛ موقعةً في أغلاط في الفقه لا لعالمها.

٩. إنّ الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد؛ وجميع أحكامها لم تُشرع اعتباطاً أو تحكُّماً لمجرد إخضاع المكلفين لسُلطان التكليف؛ بل هي منوطة بعقل معقولة؛ تترسّخ من خلالها قناعة المكلف بجدوى التكليف؛ حتّى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبداً له اضطراراً، ومن ثمّ فإنّ أيّ حكم شرعيّ دار بين التعليل والتعبّد؛ فحمله على التعليل أولى، ولا عبرة بخلاف الظاهرية ومن ساوقهم في هذه المسألة.

١٠. أغلب مسالك التعليل ظنيّة وليست قطعية، ومن ثمّ لا يُشترط في تعليل الأحكام إقامة الدليل القاطع على كون هذا الحكم معللاً، وكون هذا الوصف هو العلة؛ بل يُكتفى بالدليل العامّ على أنّ الأصل في الأحكام التعليل؛ إضافةً إلى حصول الظنّ بكون الوصف علةً من خلال المسالك النصّية (غير الصّريحة) أو الاستنباطية المعتبرة، ولا غضاضة في هذا المنهج؛ إذ هو موروث عن الصّحابة رضي الله عنهم، وهو محلّ وفاق بين الأصوليين.

١١. إنّ قاعدة: (الأصل في العبادات عدم التعليل)؛ ليس معناها أنّ مجرد كون الحكم المذكوراً في قسم العبادات من أقسام الفقه الإسلاميّ؛ مانعاً من تعليله حتّى لو تعقل فيه المجتهد ألف وجه صالح للتعليل؛ بل واقع الاجتهاد القياسي في أبواب العبادات كلّها؛ شاهد لا يُدفع بأنّ الفقهاء تماثّلوا على إرخاء أعنة التعليل في لبّ أبواب العبادات، وبناءً على ذلك فمعنى القاعدة هو التحذير من تكلف التعليل فيما لا مطمع في درك معناه؛ ممّا شرع أساساً لتحقيق الخضوع والامتثال بغضّ النظر عن العلة والسبب، كما في أعداد الرّكعات، ومواقيت الصّلوات، وأنصبة الزّكوات ... إلخ.

١٢. الطّاقة العقلية التي أودعها الله ﷻ في الإنسان ذات قدرة فائقة على إدراك حسن الأشياء وقبحها؛ حتّى لو لم يرد الشّرع بذلك، ولا معنى لجعلها مناط التكليف إلّا ذاك، وليس كما يقول الأشاعرة: لا حسن إلّا ما حسّنه الشّرع، ولا قبيح إلّا ما قبحه؛ فمن أين للعقل أن يدرك ذلك؟ لكنّ هذه الطّاقة مهما بدت خارقة؛ فإنّها نسبيّة ومحدودة بأبعاد الزّمان والمكان؛ عاجزة عن إدراك المجاهيل الضّاربة في آفاق الغيب اللامحدود، ومن ثمّ لا يمكنها أن تستقلّ بسنّ الشّرائع، ولا أن تُعرض عن منصوصات الوحي وموجّهاته العامّة في وضع القوانين والأحكام؛ إذ ليس بعد ذلك إلّا الكفر الصّراح

بسلطان الشَّرْع، والانخلاع من ربة قِيَوْمِيَّته على تصارييف الكون والحياة، وبسبب الغفلة عن هذا؛ زاغت العلمانية عن أدب الإسلام ومنهاجه، وراغت عن طينته ومزاجه.

١٣. كذب وفجر، وألقم فاه الحجر؛ من زعم أن الطُّوفي سرحه الله- يقدّم المصلحة العقلية المجردة عن أيّ مستند شرعيّ على النصّ القطعيّ ثبوتاً ودلالةً إذا تعارضاً من كلّ وجه؛ بل إنّ عباراته تنطق بما لا يدع مجالاً للشكّ؛ بأنّه يقصد بالمصلحة ما شهد الشَّارع لجنسها بالاعتبار من خلال حديث (لا ضرر ولا ضرار)، ويقصد بالنصّ ما تخلّفت عنه القطعية من جهة الثبوت أو جهة الدلالة، وأيّ فرق بين هذا ومناهج الأصوليين في تخصيص العمومات وأخبار الآحاد بالأصول القطعية المشهود لأجناسها بالاعتبار؟ فالصّحيح أنّه لم يُجرّر مراده التّحرير العلميّ الدقيق، ولم يصنّه عن المغمضات والمفارقات؛ ممّا جعله نهزةً لوخز الأقالام، وعُرْضة لوطء الأقدام، وإلّا فلا جديد في جوهر مقولته أصلاً؛ فلا يتخذنّ أحدٌ قوله دريئةً يتّقي بها الطّعان عند المحاجة، ولا يبيننّ فوّه العلالى، وليخب فأل العلمانية في مُستمسكها.

١٤. تبقى الشريعة وإن شدّت على العقل أرسائه، وربطت عليه زمامه وعنائه؛ أرحب فضاء يُتيح للإنسان استفراغ طاقاته العقلية، واستنفاذ جميع إمكاناته الإدراكية؛ في التعرّف على مرادات الشَّارع، والتثبت من تحقّق مناطاتها في تشخّصات الخارج؛ من خلال ما فسحته من آفاق الاجتهاد البياني والقياسي والاستصلاحي والاستثنائي.

١٥. الدّراية بالفلسفة التي يقوم عليها مفهوم المصلحة في الشريعة؛ من حيث بُعدها الدنيوي والأخروي، وقيمتها المادّية والرُّوحية، ومن حيث إعطاؤها الأولوية للصّالح العامّ على الصّالح الخاصّ؛ وغير ذلك من المعالم؛ تعصم من كثير من مدخلات الأهوية، ومهاوي الزّيغ والشطّط في تقدير المصالح، وتحول دون انفراط عقد الثوابت تحت دِنارٍ من دعوى التعقّل.

١٦. تنفّن أدلة الشريعة إلى كليات عامّة مجردة عن عوارض الزّمان والمكان؛ منفكّة عن خصوصيات الأفراد والمجمعات، وجزئيات خاصّة بقضايا عينية؛ اقترنت بملايسات عصر التنزيل زماناً ومكاناً؛ ونظر فيها إلى محتّمات القرائن والأحوال، والتنسيق بين هذه الكليات والجزئيات إبان العملية الاجتهادية أمرٌ ضروريّ تفرضه مقوّمات خلود الشريعة وديمومتها وصلوحيتها لمسيرة أوضاع النّاس عبر الزّمان والمكان؛ فمن أخذ بالجزئيّ معرضاً عن كليّه فقد أخطأ؛ كما أنّ الآخذ بالكليّ معرضاً عن جزئيّه مخطئٌ أيضاً، وعلى ضوء هذا التقرير؛ حلّ البحث إشكالية خبر الواحد إذا عارض الأصول والقواعد العامّة؛ وخلّص إلى ضرورة إعمال هذا إلى جنب هذه كلّها أمكن ذلك ولو بأدنى وجوه الإمكان، وأنّه لا يجوز اطّراح الخبر؛ إلّا إذا استغلقت منافذ الجمع كُلية.

١٧. الأعمال الشّرعية إمّا أن تُقصد لذاتها، وهي المقاصد، وإمّا أن تُقصد لغيرها، وهي الوسائل، وقد تقرّر في مواضع الفقهاء والأصوليين من خلال كثير من القواعد؛ أنّ المقاصد أولى بالعناية والاعتبار من الوسائل، هذا لا يعني

أن الغاية تبرّر الوسيلة كما تنظره المكيافيلية؛ لكن قد تُفتح الدّريعة الممنوعة في الأصل؛ إذا تعيّن التوسّل بها إلى المصلحة الرّاجحة المطلوبة، وبين هذا المسلك والمكيافيلية فروق جوهرية.

١٨. الإثم محطوطٌ عن المخطئ في المسائل الاجتهادية التي يسوغ فيها الخلاف، ومن ثمّ فإنّ الإنكار والتشنيع على المخالف فيها؛ حرامٌ بالإجماع، لا يعني هذا أنّ الحقّ في المسألة متعدّد كما تقرّره نظرية التصويب؛ بل هو واحد تعدّد الوقوف عليه بيقين، وبما أنّه لا تلازم بين الخطأ والإثم على مذهب المخطئ؛ فلا حاجة للقول بتصويب المجتهدين لغرض تحرير الطّاقات الاجتهادية في الأمة؛ بل قد يكون ذلك أقتل لتجديد الاجتهاد، وأكبت للتحرّر من آصار التقليد.

١٩. قاعدة عدم الإنكار في مسائل الاجتهاد لا تعني أنّ مجرد وقوع الخلاف معدودٌ في حجج الإباحة المانعة من الردّ على المخالف وتضعيف مذهبه حيث استحقّ التضعيف؛ بل يتوقّف الأمر على النّظر في الأدلّة والحجاج ثبوتاً ودلالة، ووزنها بمقاييس الترجيح، وقواعد المقاربة والتغليب؛ فإنّ رسخ فيها احتمال الصّواب والحقيّة؛ لم تُنكر؛ أمّا إن تهافت مأخذها وانسدّت منافذها؛ فلا تكون من نُكات العلم، ولا من مُسك الديانة.

٢٠. لا يجوز نقض اجتهادات المجتهدين بعضها ببعض في كلّ ما كان مظنوناً، ولم يخالف نصّاً، أو إجماعاً، أو قياساً جليّاً، أو قاعدة كليّة؛ فنقض الاجتهادات السّابقة بالأحقّة مفضي إلى الفوضى وعدم استقرار الأحكام، وآيلٌ إلى تضعيف الثّقة في أحكام المجتهدين والقضاة والمُفتّين، وهو بابٌ فسادٍ عظيم؛ ينبغي أن تُصان عنه أحكام الشّريعة.

٢١. الأحكام الشّريعة تنبني على أنواطٍ ومتعلّقات ثابتة من حيث معانيها الجوهرية، ومضامينها المصلحية؛ لكنّها ليست ثابتة من حيث رسومها الشّكلية والمظهرية المذكورة في النّصوص الشّريعة على سبيل مخاطبة من عاصروا التنزيل بما عهده من مسمّيات الأعيان وأنماط المعيشة؛ لا على سبيل القصد إلى التعبّد بهاتيك الأنماط الخاضعة لسنة التغيّر الذي لا يتخلّف، وبناءً عليه؛ لا يشكّ عارفٌ بوضع الشّريعة أنّ الشّارع الحكيم لا يستحيي ألاّ يلفت إلى أشكالٍ مهما استعظمتها العيون؛ إذا كرّرت على مضامينها بالهدم والإبطال، ومن ثمّ فإنّ مساوقة هذه الإرادة الشّريعة؛ يُجتم على الفقيه أن يتتبع موارد هاتيك المضامين؛ ويُشّح عن شكليات الأنواط التي لم تُقصد لذاتها؛ إسهماً في ترسيخ معنى صلوحية الشّريعة وديمومة قيوميّتها على الحياة، وهذا معنى قول البحث: لا يُنكر تغيّر الأحكام بتغيّر المناطات.

٢٢. هذا التغيّر في الأحكام؛ ليس تغوّلاً على الشّريعة، ولا افتياتاً على النّصوص؛ بل هو منهج قرّره الشّريعة ذاتها من خلال سننٍ بأكملها؛ تضامّت فيه الدلائل، وتضافرت على إنتاجه الشّواهد؛ حتّى لم يسع الصّحابة ﷺ والعلماء من بعد إلاّ أن يلتجئوا بمجموعين متّفقين مشدودّة أياديهم بعضها ببعض.

٢٣. ليست كل الأحكام الشرعية قابلة للتغيير؛ بل لقد نصّ الشارع الحكيم على بعض الأحكام نصاً محكماً لا يطرقه الرّيب؛ قاصداً بذلك أن يستبعد المصالح المرجّاة منها عن معتركات الخلاف؛ وزعازع الاحتمال والتقدير؛ ليجعل منها مرسى للثواب، وقاعدة تتوحد على أساسها أصول النظام الشرعي العام.

٢٤. تفسح قاعدة (مراعاة الخلاف) مجالاً رحباً للعمل بأبغاض مقتضيات الأدلة الشرعية حيث تعارضت؛ أي أن يأخذ المجتهد ببعض مقتضى دليله، وبعض مقتضى دليل مخالفه؛ تحقيقاً لإحدى مصلحتين: مصلحة إبراء الذمة والخروج من عهدة التكليف خروجاً يقينياً قبل وقوع الفعل من المكلف، ومصلحة تلافي الضرر المتوقع لحوقه بالمكلف في حالة معاملته بلوازم الدليل الأصلي بعد وقوعه فيما كان ينبغي اجتنابه ابتداءً، وبذلك يتأكد أن الخلاف الفقهي ليس شرّاً كلّهُ؛ بل في بعضه الخير العميم الذي ينبغي استناره؛ كلّما أحوجتنا لذلك تقلبات أحوال المكلفين؛ بما يكفل مساوقة الإرادة الشرعية في تحقيق المصلحة والعدل.

٢٥. هذه القاعدة ليست خاصة بالمالكية بمعنى أنّ المذاهب الأخرى لم تنفطن للعمل بها إطلاقاً؛ فواقع الاجتهاد الفروعى شاهدٌ بخلاف ذلك، ويرى البحث أنّ دعوى اختصاص مذهب من المذاهب بمدرّك من مدارك الشريعة خلاف الأصل؛ والأصل أنّ المدارك الشرعية محلّ وفاق بين الجميع؛ خصوصاً من جهة البناء عليها إبان الاجتهاد التطبيقي، وإنّما يختلفون في مسمياتها، وفي مقدار النّجع منها؛ فمنهم مستقلّ ومستكثر؛ هذا ما أثبتته البحوث والدراستات في شأن كلّ من المصلحة المرسلّة والاستحسان وسدّ الذرائع وتحريم الحيل والأخذ بالعرف، وجميعها ادّعت فيه خصوصية بعض المذاهب بالأخذ بها أو عدم الأخذ بها، ثمّ ظهر بطلان هاتيك الدعاوى كلّها، ويظنّ البحث أنّ دعاوى الاختصاص نشأت من تراكمات التصنيف، واستغراق علماء كلّ مدرسة فقهية في تععيد موروثهم الفقهي وتأصيله؛ فانجرّ عن ذلك تأصيلٌ للخلاف، وتعميقٌ للفجوة بين المذاهب؛ ممّا كان ينبغي أن يُردم لا أن يُوسّع، والله أعلم.

٢٦. الاحتياط والاستبراء لأمر الدّين؛ من خلال الأخذ بالأحزم والأورع والأسلم للعاقبة؛ من أجلّ أصول التعامل مع مسائل الخلاف، وهو مسلك تندب اللّجاء إليه في الغالب؛ لكن قد يتعيّن ويتوجّب الأخذ به في مواضع قوّة الشبهة؛ حيث لا يُتيقّن من براءة الذمة من عهدة التكليف إلاّ به؛ كما ينتظم التحوُّط في جملة من القواعد التي تمنع من نزعة المبالغة والإفراط المفضي إلى التنطع ومشاةة الدّين، والخروج عن السبيل الأقسط الذي جرت عليه الشريعة في التكليف بمقتضاها.

ثانياً: التوصيات

لعلّ من المناسب أن يوصي الباحث ببعض ما انقذ في ذهنه؛ إبان خوضه غمار البحث؛ ممّا استحسّن أن يُعتنى به، وجملة ذلك ما يأتي:

١. لا بدّ من الاجتهاد في تقليل الخلاف الحاصل بين حملة الشريعة قديماً وحديثاً قدر المستطاع؛ فمن المتاح جدّاً؛ الرجوع بكثير منه إلى قول واحد؛ من خلال التعمّق في دراسة مقاصد الشريعة، والتوسّع في اكتناه قصودها ومراميتها؛ فإنّ هذا العلم لا يزال غزّاً طريّاً؛ وبحاجة لدراسات مستفيضة؛ وقد نصل بذلك إلى استخلاص محتمكات قطعية؛ يُدعّن إليها كلّ أحد؛ كما تأمل العلامة ابن عاشور رحمه الله.

٢. إنّ المحتمكات المبحوثة في هذه الدراسة تندرج تحتها تطبيقات فقهية كثيرة؛ ويسعنا أن نتخذها مدركات أساسية في الترجيح في كثير من معتركات الخلاف التي لم تسعها هذه الرسالة، ومن ثمّ فإنّ الدراسة تشجّع الانشغال بالبحث الفقهيّ المقارن؛ على أن يُعوّل فيه على إرجاع المسائل إلى الأصول التي تحكمها؛ من خلال استثمار منظومة القواعد الشرعية أحسن استثمار؛ فإنّ هذه القواعد ما وُجدت إلاّ ليحتجّ بها، ويُحتكم إليها، ولا ينبغي أن يُقتصر في البحوث المقارنة على مناقشة الأدلة الجزئية التي لا سبيل إلى حسم الخلاف فيها؛ فإنّ الاستغراق في ذلك لا يزيد الخلاف إلاّ تشعباً واستحكاماً.

هذا نَجَارُ غرضي من تقييد هذه الأوابد، وجمع تلکم الشوارد، وهو مبلغ علمي، وأجود بضاعتي؛ ولست أدعي الإلمام والاستيعاب؛ ولا الكمال أو ما قاربه؛ فاللهمّ إنّي أسألك بوجهك العظيم، وسلطانك القديم؛ أن تجعل هذا العمل خالصاً لوجهك الكريم؛ وأن يكون ذخراً لصاحبه يوم يُنادى: ماذا أجبت المرسلين؟ وأسألك أن أكون عندك خيراً ممّا أنا عند خلقك؛ فلئن ضاقت قلوب الناس عمّا في نفسي من الخير؛ فإنّ علمك لا يضيق، وأسألك أن تعاملني بما أنت أهله؛ لا بما أنا أهله، وأسألك أن ترضى عني وتصنعني على عينك، وآخر دعواي أن الحمد لله ربّ العالمين.



الفهارس

فهرس الآيات القرآنية.

فهرس الأحاديث.

فهرس الآثار.

فهرس المصطلحات.

فهرس القواعد.

فهرس المسائل الفقهية.

فهرس الآيات الشعرية.

فهرس المصادر والمراجع.

فهرس الآيات

الآية	الصفحة	سورة آل عمران
٢٣	٧٥	﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ﴾
٤٠	١١٣	﴿أَنِّي يَكُونُ لِي عِلْمٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ﴾
١٠٣	٥٢	﴿وَلَا تَقْرَفُوا﴾
١٠٥	١٥٢	﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَفَرُوا وَآخْتَفُوا﴾
١٤٤	٩٦	﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾
١٩٦	١٤١	﴿لَا يَغْرِبُكَ نَقْلُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْيَلْدِ﴾
الآية	الصفحة	سورة النساء
٢٣	٣٠٠	﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾
٢٤	٣٠٠	﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ﴾
٢٥	٢١٦	﴿فَأَنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾
٢٩	١٨٦	﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾
٤٣	٧٧	﴿أَوْ لِمَسْمُومَاتٍ﴾
٤٣	٧٧	﴿فَتَيْمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾
٥٩	١٥١	﴿فَإِن نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾
٨٢	١٥١	﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾
٨٢	٥٠	﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ عِزِّ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا﴾
٨٣	٢٠٥	﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾
١٠٥	٢٠٥	﴿لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾
الآية	الصفحة	سورة المائدة
٢	٢٧١	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحِلُّوا سَعْيِرَ اللَّهِ﴾
٣	١٥٤	﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾
٤	١٦٧	﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾
٦	١٦٦	﴿وَإِن كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطْهَرُوا﴾
٣٥	١٧٠	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا﴾

الآية	الصفحة	سورة البقرة
٢٦	١١٣	﴿مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا﴾
٣٠	١١٣	﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا﴾
٧٠	٢٥٥	﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ﴾
١١٧	١٧٥	﴿بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾
١٨٥	١٤٨	﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ﴾
١٨٥	٧٦	﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾
١٨٧	١٦١	﴿فَمَرَاتِمُوا الصِّيَامَ إِلَى الْبَيْتِ﴾
١٨٧	٢٩٤	﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا﴾
١٨٩	٢٥٦	﴿سَأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ﴾
١٩٥	١٨٦	﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾
٢٠٥	١٨٤	﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾
٢٢١	٢١٦	﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا﴾
٢٢٨	٢٠٥	﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرْجِعْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾
٢٢٩	٧٥	﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾
٢٣٠	٢١٦	﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ﴾
٢٣٢	٢١٥	﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾
٢٣٤	٨٢	﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا﴾
٢٣٤	٢١٦	﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾
٢٣٧	٧٧	﴿أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ الزَّكَاحِ﴾
٢٥٦	١٠٦	﴿قَدْ بَيَّنَّ الرَّسُولُ مِنَ الْغَيْ﴾
٢٥٦	١٠٦	﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾
٢٥٧	١٠٦	﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ﴾
٢٦٩	٢٤٩	﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾
٢٧٩	١١٩	﴿وَإِن تُبْتِغُوا فَكُم مِّنْهُ وَمِنْ أَمْوَالِكُمْ﴾

الآية	الصفحة	سورة الأنفال
٢٩	٢٤٩	﴿إِن تَنقُوتَا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾
٤١	٨٠	﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾
الآية	الصفحة	سورة التوبة
٣١	١٢٧	﴿اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهَيْبَتَهُمْ أَرْكَابًا﴾
٣٤	٨٢	﴿الَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾
٣٨	١٤١	﴿فَمَا مَنَعَ الْحَيَوَةَ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ﴾
٧٩	٧٢	﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾
٨١	١٧	﴿فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ﴾
٩٧	٣٣	﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا﴾
١١١	١٩٠	﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ﴾
١٢٢	١٩	﴿يَسْتَفْقَهُوا فِي الدِّينِ﴾
الآية	الصفحة	سورة يونس
٨٨	٣٣	﴿رَبَّنَا أَطْمِسْ عَلَيْنَا أَمْوَالَهُمْ﴾
الآية	الصفحة	سورة هود
٨٨	١٧	﴿وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنهَيْكُمْ﴾
٩١	١٩	﴿قَالُوا يَشْعِيبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ﴾
١١٨	٣٠	﴿وَلَا تَزَالُونَ مُخْلِيفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ﴾
الآية	الصفحة	سورة إبراهيم
٣٨	٣٢	﴿فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي﴾
الآية	الصفحة	سورة يوسف
٦٦	٢٨٥	﴿إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ﴾
الآية	الصفحة	سورة الحجر
٩	١٥٤	﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾
٣٠	١٤٧	﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾

الآية	الصفحة	تابع سورة المائدة
٣٨	١٤٤	﴿فَأَقْطَعُوا﴾
٤٤	١٢٧	﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾
٤٥	٧٩	﴿وَكُنِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾
٤٨	١٤٤	﴿فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾
٥٠	١٢٧	﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾
٩٢	٧٤	﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَحْذَرُوا﴾
١٠١	٣٩	﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ﴾
١٢٠	٣٣	﴿إِنْ تَعَدَّيْتُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾
الآية	الصفحة	سورة الأنعام
٩	٩٢	﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا﴾
٣٥	٣٠	﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ﴾
٣٨	٢٣٩	﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾
١٠٣	١٤٨	﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾
١٠٨	٢٩٤	﴿وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾
١٠٩	٧٢	﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾
١٤١	١٨	﴿وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْلِيفًا أَكْثَلَهُ﴾
١٥٣	١٥٢	﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ﴾
١٦٤	١٤٨	﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾
الآية	الصفحة	سورة الأعراف
٣١	١٤٤	﴿بَنِي ءَادَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ﴾
١٥٠	٣٦	﴿وَأَلْفَى الْأَلْوَابِحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ﴾
١٥٠	٣٢	﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا﴾
١٥٤	٣٦	﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ﴾
١٥٨	٢٣٩	﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾

١٤١	٥٥	﴿ أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُؤْتُهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ بَنِينٍ ﴾
١٤٢	٧١	﴿ وَلَوْ أَتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ ﴾
الصفحة	الآية	سورة النور
١٤٤	٢	﴿ فَاجْلِدُوا ﴾
٢١٥	٣٢	﴿ وَأَنكِحُوا الْأَيْمَانَ مِنكُمْ ﴾
الصفحة	الآية	سورة التمل
٢٨٥	٢٢	﴿ أَحَطَّتْ بِمَا لَمْ يُحِطْ بِهِ ﴾
١٤٢	١٤	﴿ وَحَدِّدُوا بِهَا وَأَسْتَفِئْتَهَا أَنفُسَهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾
الصفحة	الآية	سورة القصص
١٤١	٧٧	﴿ وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ﴾
الصفحة	الآية	سورة الروم
١٨	٢٢	﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾
الصفحة	الآية	سورة الأحزاب
٧٤	٢	﴿ وَأَتَّبِعْ مَا يُوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ﴾
٢٠٥	٥	﴿ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ ﴾
٧٥	٣٦	﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ ﴾
٢١٦	٥٠	﴿ وَأَمْرًا مُّؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ ﴾
الصفحة	الآية	سورة غافر
٧٥	٣٥	﴿ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ ﴾
الصفحة	الآية	سورة فصلت
٩١	٦	﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ ﴾
الصفحة	الآية	سورة الشورى
١٥٨	٥١	﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا ﴾
الصفحة	الآية	سورة الأحقاف
١٧٥	٩	﴿ قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مِنَ الرَّسْلِ ﴾

الصفحة	الآية	سورة النحل
٣٩	٤٤	﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ﴾
٣٠	٧١	﴿ وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ ﴾
٢٢١	٩١	﴿ وَلَا تَنقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا ﴾
٢٢١	٩٢	﴿ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَفَقَتْ غَزَلُهَا ﴾
الصفحة	الآية	سورة الإسراء
١٤١	١٩	﴿ وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا ﴾
٢٩٤	٣٢	﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الرِّقَّةَ ﴾
٢٩٤	٣٤	﴿ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ ﴾
١٧٠	٥٧	﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَيْكَ رِيحَهُمْ ﴾
٩١	٩٣	﴿ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ﴾
٩٢	٩٥	﴿ قُلْ لَوْ كُنْتُ فِي الْأَرْضِ مَلَكًا ﴾
الصفحة	الآية	سورة الكهف
١٠٦	٢٩	﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾
١٠٦	٢٩	﴿ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ﴾
٢٨٥	٤٢	﴿ وَأُحِيطَ بِشَرِّهِ ﴾
الصفحة	الآية	سورة مريم
٥٧	١٢	﴿ وَآيَاتُهُ الْحُكْمُ صَبِيًا ﴾
٣٩	٦٤	﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾
الصفحة	الآية	سورة طه
١٩	٢٧	﴿ وَأَحْلَلْ عَقْدَةً مِنْ لِسَانِي ﴿٧﴾ بَقُولِي ﴿٨﴾ ﴾
الصفحة	الآية	سورة الأنبياء
٣١	٧٨	﴿ وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ ﴾
الصفحة	الآية	سورة المؤمنون
٢٢٧	٦	﴿ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ ﴾

١١٩	٧	﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾
الصفحة	الآية	سورة الطلاق
١٥٩	١	﴿لَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ﴾
٨٢	٤	﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾
الصفحة	الآية	سورة نوح
٣٣	٢٨	﴿رَبِّ لَا تَذَرْنَا عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكٰفِرِينَ دَيَّارًا﴾
الصفحة	الآية	سورة الإنسان
١٠٦	٣	﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكَرًا وَإِنَّمَا كٰفِرًا﴾
١٠٦	٤	﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلًا﴾
الصفحة	الآية	سورة الانشقاق
٣٢	٨	﴿فَسَوْفَ يَحَاسِبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾
الصفحة	الآية	سورة الزلزلة
٣٨	٧	﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾

الصفحة	الآية	سورة محمد
٧٦	١٩	﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾
الصفحة	الآية	سورة الحجرات
٢٩٣	١٢	﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ﴾
الصفحة	الآية	سورة النجم
١٥٨	٣٩	﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾
الصفحة	الآية	سورة الرحمن
٢٥٩	٥	﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾
الصفحة	الآية	سورة الحديد
١٥٩	٢٢	﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ﴾
٢٦١	٢٧	﴿فَمَارَعَوْهَا حَقَّ رِعَابَتِهَا﴾
١٤٨	٢٥	﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾
الصفحة	الآية	سورة الحشر
١٨٥	٥	﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِيْنَةٍ أَوْ نَرَسْتُمْهَا﴾

فهرس الأحاديث

الصفحة	الألف
١٢٢	أغنوهم عن طواف هذا اليوم).
٢٠٨	أقال لا إله إلا الله وقتلته؟).
٢٤٧	أقبلوا ذوي الهيئات عثراتهم، إلا الحدود).
٩٧	أما أبو جهم؛ فلا يضع عصاه عن عاتقه).
٨٣	أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا).
٢٩٥	إن الحلال بين، وإن الحرام بين).
٣٩	إن الله حدّ حُدوداً؛ فلا تعتدوها).
٣٢	إن الله ليلين قلوب رجال فيه).
١٥٨	إن الميت ليُعذب ببكاء أهله عليه).
١٤٨	إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم).
٢٤٠	إن لكم أن لا تُحشروا، ولا تُعشروا).
٥٧	إن من الشعر لحكماً).
٢٥٤	إنما أمة أميةٌ لا نكتب ولا نحسب).
٢٤٧	أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا).
١٨٥	انظر إليها؛ فإنه أحرى أن يؤدم بينكما).
٣١	إنك ستأتيه وتطوف به).
٢٥٥	إنكم إذا فعلتم ذلك فقد قطعتم أرحامكم).
٣٠٧	إنكم تحتصمون إلي، ولعل بعضكم ألحن).
٩٢	إنما أنا بشر مثلكم؛ أنسى كما تنسون).
٩٢	إنما أنا بشر، وإنكم تحتصمون إلي).
٩٢	إنما أنا بشر؛ إذا أمرتكم بشيء من دينكم).
٢٥٥	إنما ذلك عرق).
١١٩	إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت).
١٠١	اتخذ النبي ﷺ خاتماً من فضة منقوشاً عليه).
٩٦	أتق الله حيثما كنت).
١٢٧	أجل؛ ولكن يجلون لهم ما حرم الله).
٢٦٨	احتجبي منه يا سودة).
١٠٠	احتجم النبي ﷺ من شقيقة كانت به).
١٦٦	إحدهن بالتراب).
٤٥	اختلاف أمتي رحمة).
١٦٦	أخرهن بالتراب).
٩٧	إخوانكم خولكم).
٢٩٧	إذا أرسلت كلبك؛ فاذكر اسم الله).
٢٩٦	إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده).
٥٤	إذا حكم الحاكم؛ فاجتهد فأصاب).
٢٩٩	إذا مس أحدكم ذكره؛ فليتوضأ).
١٦١	إذا نسي؛ فأكل وشرب؛ فليتم صومه).
٢٤٥	ازهد في الدنيا يحبك الله).
٩٨	اسق يا زبير، ثم أرسل الماء إلى جارك).
١٠٠	اشتد بالنبي ﷺ الوجع في مرض الوفاة).
٥٣	أصبت السنة، وأجزأتك صلاتك).
٤٦	أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم).
٣٠٠	اصنعوا كل شيء إلا النكاح).
٢٤٥	اعزل الأذى عن طريق المسلمين).
١٨٣	اغزوا باسم الله، وفي سبيل الله).

الصفحة	الجيم
٨٤	(جُرح العجاء جُبار).
١٠١	(جُرح النبي ﷺ بأحد فألصق على جرحه).
١٥٠	(جعل الله الرّحمة في مائة جزء).
الصفحة	الحاء
٢٣٢	(حمى النبي ﷺ التقيع).
الصفحة	الخاء
٢٤٧	(خُذ هذا فتصدّق به).
الصفحة	الدّال
٢٩٩	(دخل النبي ﷺ البيت فصلّى فيه).
٢٩٩	(دخل النبي ﷺ البيت ولم يصلّ فيه).
٢٩٥	(دع ما يُريبك إلى ما لا يريبك).
الصفحة	الرّاء
٩٦	(رأى النبي ﷺ في الطّواف رجلاً يقود آخر
٢٤٤	(رجلٌ جاهد بنفسه وماله).
٢٢٨	(رُدّوه؛ لا حاجة لي فيه، التّم بالتمر).
الصفحة	السّين
٢٤٧	(سبعة يُظلمهم الله في ظلّه: الإمام العادل).
١٦٥	(السّواك مطهّرة للّحم؛ مرضاة للربّ).
الصفحة	الصّاد
٣١١	(صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذّ).
٢٤٤	(الصّلاة على وقتها).
٢٥٤	(صوموا الرّويّته، وأفطروا الرّويّته).

الصفحة	تابع الألف
١٦٠	(إنّه لو حدث في الصّلاة شيء لنبأتكم به).
٢٥٥	(إنّها ليست بنجس؛ إنّما هي من الطّوافين).
١٤١	(إنّي خلقت عبّادي حنفاء كلّهم).
١٠٥	(إنّي قد بدّنت؛ فلا تبادروني بالقيام).
٩٢	(أوما علمت ما شارطت عليه ربّي؟).
٢١٧	(الأيّم أحقّ بنفسها من وليّها).
٢١٦	(أيّما امرأة نكحت بغير إذن وليّها).
٢٤٤	(إيمان بالله ورسوله).
٢٤٧	(أيّما النّاس هلّموا إلى ربّكم).
الصفحة	الباء
٢٩٦	(البرّ ما سكنت إليه النّفس).
٣١	(بطر الحقّ، وعمّط النّاس).
٧٦	(بُني الإسلام على خمس).
الصفحة	التاء
٢٤٤	(تُطعم الطّعام، وتقرأ السّلام).
٢٤٥	(تعبد الله ولا تشرك به شيئاً).
٢٤٥	(تقول العدل وتعطي الفضل).
٢١٢	(التيمّم ضربتان: ضربة للوجه).
الصفحة	الثاء
٢٤٦	(الثُّلث، والثُّلث كثير).
١٧	(ثمّ أخالف إلى رجال؛ فأحرق).
٢٥٥	(ثمرة طيّبة وماء طهور).

٩٩	(كان النبي ﷺ يحبّ الدُّبَاءَ).
٩٩	(كان النبي ﷺ يستحسن الخضاب بالحناء).
٩٩	(كان النبي ﷺ يعاف أكل الضب).
٢٩٧	(كان النبي ﷺ يمرُّ بالتمرّة العائرة).
١٠٥	(كان النبي ﷺ ينهض في الصلّاة على صدور).
٣٦	(كلّ بني آدم خطّاء).
٢٤٥	(كلُّ مخموم القلب صدوق اللسان).
٥٣	(كلاهما محسّن).
٢٦١	(كلُّكم راع ومسؤول عن رعيّته).
٥٦	(الكّمأة من المنّ، وماؤها شفاء للعين).
٢٨٨	(كيف بها وقد زعمت أنّها قد أرضعتكم؟).
١٩٨	(كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟).
الصفحة	اللّام
٤٧	(لا تحاسدوا ولا تدابروا ولا تقاطعوا).
٩٦	(لا تحسّسوا، ولا تجسّسوا، ولا تناجشوا).
٥٣	(لا تختلفوا؛ فإنّ من كان قبلكم اختلفوا).
١٩١	(لا تزال عصابةً من أمّتي يُقاتلون).
٢٦٦	(لا تزوّج المرأة المرأة).
٢٤٥	(لا تغضب).
٨٤	(لا تُقطع الأيدي في الغزو).
١٣٣	(لا ضرر ولا ضرار).
٨١	(لا ضمان على مؤتمن).
١٢٤	(لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق).
٢١٧	(لا نكاح إلا بولي).

الصفحة	الطاء
١٦٥	(طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب).
الصفحة	العين
٢٤٤	(عليك بالصّوم؛ فإنّه لا عدل له).
الصفحة	الغين
١٨٩	(غمسه يده في العدو حاسراً).
الصفحة	الفاء
٢٤٦	(فإذا الذي رخص له شيخ، والذي نهاه).
٢٥٦	(فاقدروا له ثلاثين).
٢٧١	(فإن دخل بها؛ فلها المهر).
٢٥٦	(فإن عمّ عليكم فاقدروا له).
٢٤٢	(فإنّي أعطي رجلاً حديثي عهد بكفر).
الصفحة	القاف
١٦٦	(قاتل الله صاحب هذه النّاقة).
٢٠٨	(قتلوه قتلهم الله؛ ألا سألوا إذ لم يعلموا).
١٠١	(قدم على النبي ﷺ العرنيون يشكون الجوى).
٢٤٥	(قل آمنتم بالله فاستقم).
الصفحة	الكاف
٩٩	(كان أحبّ الطّعام إلى النبي ﷺ الثريد).
١٠٠	(كان أحبّ نسائه إليه عائشة - رضي الله عنها -).
٩٩	(كان النبي ﷺ إذا سرّ استنار وجهه).
٩٩	(كان النبي ﷺ أشدّ حياء من العذراء).
٩٩	(كان النبي ﷺ يأكل بثلاث أصابع).
٩٩	(كان النبي ﷺ يحبّ الحلواء والعسل).

٣٠٦	(ما بال أقوام يتنزّهون عن الشّيء أصنعه).
٢٤٦	(ما من أحد يشهد أن لا إله إلا الله).
٢٤٧	(المقسطون عند الله يوم القيامة على منابر).
٢٩١	(من اتقى الشبهات؛ فقد استبرأ لدينه).
٢٥٩	(من أتى كاهنا أو عرافاً فصدّقه).
٣١	(من أحب لقاء الله؛ أحب الله لقاءه).
١١٩	(من أحيأ أرضاً ميتة فهي له).
١٦١	(من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذي).
٣٣	(من بدا جفاً، ومن اتبع الصيد غفل).
٢٤٥	(من سلم المسلمون من لسانه ويده).
١٦٠	(من ضحك في صلاة قهقهةً).
١٧٠	(من قال حين يسمع النداء).
٩٨	(من قتل قتيلاً؛ فله سلبه).
٧٦	(من كذب عليّ متعمداً).
٣٢	(من نُوقِس الحساب عُدّب).
الصفحة	النون
٣٠٦	(نفس سبيعة الأسلمية بعد وفاة زوجها).
٩٧	(نهى النبي ﷺ عن بُس المُعَصِّفر).
٩٩	(نهى النبي ﷺ عن الانتباز في الدّبّاء والحنتم).
٢٤٢	(نهيتكم عن زيارة القبور؛ فوروها).
الصفحة	الهاء
٢٩٩	(هل هو إلا بُضعة منك؟!).
٢٦٩	(هو لك يا عبد بن زمعة).

الصفحة	تابع اللام
٢٩٦	(لا يبلغ العبد أن يكون من المتّقين).
٣٠٦	(لا يتقدّمَن أحدكم رمضان بصوم).
٣١	(لا يدخل الجنّة من كان في قلبه).
١٩٨	(لا يُصلّيَن أحدُ العصر إلا في بني قريظة).
٩٦	(لا ينبغي هذا للمتّقين).
٣٠٧	(لا ينفتل حتى يسمع صوتاً، أو يجد ريحاً).
١٨	(لَتُسَوَّنَ صفوفكم أو ليُخالفنَّ الله).
٧٦	(لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشرة).
٢٤٢	(لقد هممت أن أنهي عن الغيلة).
٥٣	(لك الأجر مرّتين).
٣٠٠	(لك ما فوق الإزار).
٢٤٧	(اللهم ارزقه مالاً وولداً وبارك له).
٣٦	(اللهم إنّما أنا بشر؛ فأبيّ المسلمين لعنته).
٢٤٧	(اللهم إنّني أبرأ إليك ممّا صنع خالد).
١٩	(اللهم فقّه في الدين).
٢٩٧	(لولا أن تكون صدقة؛ لأكلتها).
٢٤١	(لولا حداثة قومك بالكفر).
١٨٥	(ليس الكذاب الذي يُصلح بين الناس).
الصفحة	الميم
٨١	(ما أحبّ أن لي مثل أحد ذهباً).
٣٩	(ما أحلّ الله في كتابه؛ فهو حلال).
١٠١	(ما أظنّ يُغني ذلك شيئاً).
٣٨	(ما أنزل عليّ فيها شيء؛ إلا هذه الآية).

الصفحة	الياء
٢٤٧	(يا أبا ذرّ، إنّي أراك ضعيفًا).
٩٣	(يا عبّاس؛ ألا تعجب من حُبِّ مغيثٍ بريرة).
١٩٨	(يا عمرو صلّيتَ بأصحابك وأنت جنّاب؟)
٢١٤	(يكفيك الوجه والكفّين).

الصفحة	الواو
١٨٤	(والخير كلّهُ في يديك).
٩٧	(والذي نفسي بيده؛ لقد هممت أن أمرّ بحطب).
٥٨	(وبك حاكمت).
٥٧	(وهو الذكّر الحكيم).

فكرس الآثار

٢٢٤	(تلك على ما قضينا يومئذ، وهذه على ما قضينا).
الصفحة	الحاء
٢٣٢	(حمى عمر <small>رضي الله عنه</small> الشرف والرّبذة).
الصفحة	الحاء
٢٧٠	(الخلاف شرّ).
الصفحة	الزاي
٢٣٢	(زاد عثمان <small>رضي الله عنه</small> في الحمى لما زادت إبل الصدقة).
٢١٧	(زوّجت عائشة حفصة بنت عبد الرحمن).
الصفحة	السين
٢٢٧	(سألت أبا مجلز عن الصّرف).
الصفحة	الفاء
٢٢٨	(فكلُّ فرج سوى هذين؛ فهو حرام).
١٥٨	(فكيف يُصنع بالمهراس؟).
الصفحة	القاف
٢٢٤	(قد كان لأبي بكر في هذا المال رأي، ولي آخر).
الصفحة	الكاف
٣١٢	(كان أصحاب محمد <small>صلى الله عليه وآله</small> إذا دخلوا المسجد).
١٤٣	(كان رسول الله <small>صلى الله عليه وآله</small> يخرج يوم الفطر).
٢٢٤	(كان عليّ لا يشرك، وكان عثمان يشرك).
١٦٧	(كانت الكلاب تبول وتقبل وتدبر في المسجد).
١٨٩	(كذب أولئك؛ بل هو من الذين اشتروا الآخرة).
٢١٣	(كنت أخدم النبي <small>صلى الله عليه وآله</small> ؛ فأتاه جبريل بأية التيمم).

الصفحة	الألف
١٥٩	(أفِراراً من قدر الله؟).
١٢١	(أتوني بعرض ثياب خميص).
١٠٥	(أدرت غير واحد من أصحاب رسول الله <small>صلى الله عليه وآله</small> لا يجلس).
٢٠٩	(أرأيت إن كان أبي نهى عنها).
١٨٨	(ارفعوني برماحكم؛ فألقوني إليهم).
١٧٦	(ارم بهذا عنك فإنه بدعة).
٢٢٤	(أشرك عمر <small>رضي الله عنه</small> بين الإخوة للأُم والإخوة).
٢١٣	(أقبل رسول الله <small>صلى الله عليه وآله</small> من نحو بئر جمل).
٣١١	(أقبل علقمة والأسود مع ابن مسعود <small>رضي الله عنه</small>).
٢٤٦	(أمرنا رسول الله <small>صلى الله عليه وآله</small> أن نتصدّق).
٢٥٠	(إنّ الناس قد أحدثوا فأحدثت).
٢١٣	(انطلقت مع ابن عمر في حاجته إلى ابن عباس).
٢٠٩	(إنّك امرؤٌ تائه).
٢٧١	(إنّك ستجد قومًا زعموا أنّهم حسبوا).
١٨٩	(إنّك لست بقاتلي حتى تفعل ما أمرك به).
٢٢٤	(إنّما أجورهم على الله؛ إنّما هذا مغانم).
٢٤٠	(إنّما نزل أول ما نزل منه سورة من المفصل).
٢٢٤	(إنّي قد قضيت في الجدّ قضيات مختلفة).
٢٧٠	(إنّي لأستحيي الله أن أزدّ شيئاً قاله أبو بكر).
الصفحة	الباء
٢٠٩	(بئس ما اشتريت، وبئس ما اشتري).
الصفحة	التاء
٢٥٠	(تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا).

الصفحة	الميم
٢٩٩	(ما سبح رسول الله ﷺ سُبْحَةَ الصُّحَى قَطًّا)
٢٠٩	(ما هذا يا أنس؛ أعراقية؟!)
٨١	(مررت بالربذة؛ فإذا أنا بأبي ذرٍّ ﷺ).
١٥٨	(من حدثك أن محمداً ﷺ رأى ربه)
٨٢	(من شاء لاعنته؛ لأنزلت سورة النساء).
الصفحة	الواو
١٧	(وخالف عناً عليٍّ والزبير).
الصفحة	الياء
٢٠٩	(يا عجباً لابن عمرو هذا!).
١٨٥	(يا محمداً؛ ألسنت تزعم أنك نبيٌّ).

الصفحة	اللام
١٥٩	(لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة).
٨١	(لا يصلح الناس إلا ذلك).
٢٢٧	(لا يمنعك قضاء قضيت به بالأمس).
١٠٣	(لعل خفاً يقع على خف).
٨٣	(لما توفى النبي ﷺ واستخلف أبو بكر).
١١٣	(لماذا لا تذكر النساء في القرآن؟).
١٤٢	(لو علم الملوك ما نحن فيه من النعيم).
٢٥٠	(لو قبل ذلك منهم اجترؤا عليه).
٩٤	(ليس التحصيب بشيء).

فكرس المصطلحات

الصفحة	المصطلح	الصفحة	المصطلح	الصفحة	المصطلح
٩١	مقامات الهدي النبوي	٧٧	الظنية.	٧٢	الاجتهاد.
٢٤٨	المناطق الخاص.	١٢٤	العقل.	٢٨٥	الاحتياط.
٢٤٨	المناطق العام.	١٤٨	العمومات اللفظية.	٢٧٢	الاستحسان.
٢٣٥	المناطق.	١٤٨	العمومات المعنوية.	٢٣	أصول الفقه.
٧٣	النص.	٣١٢	العينة.	٢٤٤	الاقضاء الأصلي.
٢٢١	النقض.	١٨٤	فتح الذرائع.	٢٤٤	الاقضاء التبعية.
١٦٩	الوسائل.	٢٤	الفقه المقارن.	١٩٥	الإنكار.
		٢٢	الفقه.	١٧٥	البدع.
		٥٩	القاعدة.	١٦٢	تخصيص العلة.
		٧٦	القطعية.	٩٨	التشريع الخاص.
		٦١	القواعد الأصولية.	٩٦	التشريع العام.
		٦١	القواعد الفقهية.	١١٦	التعبد.
		٦١	القواعد المقصدية.	١٠٨	التعليل.
		١٤٧	الكليات.	٢٣٧	تغيير الأحكام.
		٥٧	المحتكمات.	٢٨٧	التوزع.
		٢٠٢	المخطئة.	٢٨٧	التوقف.
		٢٦١	مراعاة الخلاف.	١٥٠	الجزئيات.
		١٩٥	مسائل الاجتهاد.	١٧٤	الحيل.
		١٢٥	المصلحة.	٢٦٤	الخروج من الخلاف.
		٢٠١	المصوبة.	١٧	الخلاف.
		١٧٢	المقاصد.	١٧٤	الذرائع.

فهرس القواعد

الصفحة	القاعدة
١٢٤	الشريعة إنَّما جاءت لتُخرج المُكلَّفين عن دواعي أهوائهم.
١٠٧	الشريعة معلَّلة بمصالح العباد.
٩٠	عدم فعل النبي ﷺ دليل على عدم الوجوب.
١٣٢	العقل يحسِّن ويقبِّح استقلالاً؛ لكنَّه لا يوجب ولا يحرم استقلالاً؛ لأنَّه نسبيٌّ ومحدود.
١٢٤	العمل بالظواهر على تتبع وتغال بعيد عن مقصود الشارع، وإهمالها إسرافٌ أيضاً.
٣٠٣	عند تعارض الأصلين يؤخذ بالاحتياط.
١٧٨	الفرع يسقط بسقوط الأصل.
١٥٤	فهم الجزئي في ضوء الكلِّي.
٩٠	تصرُّف النبي ﷺ بالقضاء.
٩٠	تصرُّف النبي ﷺ بالإمامة.
٩٠	تصرُّف النبي ﷺ بالفتوى.
٩٠	قد يترك النبي ﷺ الفعل مخافة المشقة على أمته.
٩٠	قد يترك النبي ﷺ المباح تقدُّراً.
٩٠	قد يفعل النبي ﷺ المباح كما قد يتركه.
١٢٤	كلام الشارع يفهم من جهة لسان العرب.
٧١	لا اجتهاد مع النص.
١٩٤	لا إنكار في مسائل الاجتهاد.
١٢٤	لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

الصفحة	القاعدة
٢٢٠	الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد.
٣٠١	الاحتياط في العبادات أصل.
٢٩٠	الأخذ بالاحتياط أصلٌ في الشرع.
٣٠٢	إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام.
٢٣٤	استعمال النَّاس حُجَّة يجب العمل به.
١٠٨	الأصل في الأحكام المعقولة لا التبعُّد.
١٥٤	إهدار الجزئي مطلقاً يفضي إلى إهدار الكلِّي.
٢٣٤	الأيمان تُبنى على العرف.
١٧٨	التابع يسقط بسقوط المتبوع.
٢٣٤	التعيين بالعرف كالتعيين بالنص.
٣٠٣	الحدود تُدرأ بالشبهات.
١٨٠	حصول المقصود بإحدى الوسائل مُسقط لاعتبار التعيين فيها.
١٩٩	الحقَّ عند الله واحد، ومصيبه واحد.
١٦٥	الحياة علَّة الطَّهارة.
٢٦٨	الخروج من الخلاف مستحبٌّ.
٢٩٩	الدليل المحرَّم مقدم على الدليل المبيح.
٣٠٠	الدليل المحرَّم مقدَّم على الدليل الموجب.
١٨٠	سدِّ الذرائع.
١٧٨	سقوط اعتبار المقصد يوجب سقوط اعتبار الوسيلة.

الصفحة	القاعدة
١٨١	المعاملة بنقيض المقصود.
٢٣٤	المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً.
١٢٤	المعنى المفهوم للأمر والنهي إن كرّ عليه بالإهمال؛ فلا سبيل إليه.
٣٠١	مقتضي الحرمة مقدّم على مقتضي الكراهة.
٣٠١	مقتضي الوجوب مقدم على مقتضي النّدب.
٩٠	من أفعال النبي ﷺ ما ليس بسنة.
٩٠	من أفعال النبي ﷺ ما يدلّ على الجواز.
٩٠	من ترك النبي ﷺ ما لا يدلّ على الكراهة.
١٨١	منع الخيل.
٢٩٩	النّاقل عن أصل البراءة مقدّم على المقرّر له.
١٧٨	الوسائل لها أحكام المقاصد.
١٤٢	يُتحمّل الضّرر الخاصّ في سبيل دفع الضّرر العام.
١٧٩	يُغتفر في الوسائل ما لا يُغتفر في المقاصد.

الصفحة	القاعدة
١٢٤	لا يُراد بالكلام خلاف ظاهره إلا بدليل.
٢٣٣	لا يُنكر تغيير الأحكام بتغيير الزّمان والمكان
٢٣٣	لا يُنكر تغيير الأحكام بتغيير المناطات.
٢٩٨	ما مقتضاه الاحتياط مقدّم.
١٠٧	متى أمكن تعليل الحكم تعيّن تعليله.
٢٩٩	المثبت مقدّم على النّافي.
٩٠	مداومة النبي ﷺ على الفعل دليل على الأفضلية.
٩٠	مداومة النبي ﷺ قد تدلّ على الوجوب.
١٧٨	مراعاة المقاصد مقدّمة على رعاية الوسائل أبداً.
٢٦١	مراعاة الخلاف واجب.
١٤٢	مصلحة العامّة مقدّمة على المصلحة الخاصّة.
٢٣٤	مطلق الكلام فيما بين النّاس ينصرف إلى المتعارف.

فكرس المسائل الفقهية المناقشة ببعض التفصيل

الصفحة	المسألة.
١٠٣	جلسة الاستراحة في الصلاة.
١٢٠	إخراج القيمة في الزكاة.
١٤٣	تقديم خطبة العيد على الصلاة.
١٤٣	طلاق المولي.
١٤٤	تعطيل الحدود.
١٦٤	طهارة الكلب، وغسل الإناء الذي ولغ فيه.
١٨٦	قتل النفس إنكاءً في العدو.
٢١١	مسح اليدين في التيمم إلى المرفقين.
٢١٥	اشتراط الولاية في مباشرة عقد النكاح.
٢٥٣	إثبات أوائل الشهور العربية بالحساب الفلكي.
٣١٠	الوضوء لمن تيقن الطهارة وشك في الحدث.
٣١١	تكرار الجماعة في المسجد ذي الإمام الراتب.
٣١٢	التبايع بالعينة.

فهرس الأبيات الشعرية

الصفحة	البيت	القائل
٧٤	وَجِيْدٌ كَجِيْدِ الرِّيمِ لَيْسَ بِفَاحِشٍ إِذَا هِيَ نَصَّتَهُ وَلَا بِمَعْطَلٍ .	امرؤ القيس .
٥٧	أَبْنِي حَنِيفَةً أَحْكُمُوا سُفْهَاءَكُمْ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ أَعْضَبَا .	جرير بن عطية .
٢٣٥	بِلَادِهَا نَيْطَتْ عَلَيَّ تَمَائِي وَأَوَّلُ أَرْضِ مَسِّ جِلْدِي تَرَابُهَا .	رقاع بن قيس الأسدي .
١٧٠	وَلَمَّا رَأَيْتِ الْقَوْمَ لَا وُدَّ فِيهِمْ وَقَدْ قَطَعُوا كُلَّ الْعُرَى وَالْوَسَائِلِ .	أبو طالب عم النبي ﷺ .
١٣٥	وَوَاجِبٌ فِي مَشْكَالَاتِ الْحُكْمِ تَحْسِينُ الظَّنِّ بِأَهْلِ الْعِلْمِ .	ابن عاصم الأندلسي .
٢٦١	إِنْ كَانَ هَذَا السُّحْرُ مِنْكَ فَلَا تُرْعِي عَلَيَّ وَجُدِّي سِحْرًا .	أبو عمرو بن العلاء .
١٧٠	إِنَّ الرِّجَالَ لَهُمُ إِلَيْكَ وَسِيلَةٌ أَنْ يَأْخُذُوكَ تَكْحَلِي وَتَخْضَبِي .	عنتر بن شداد .
١٩٠	لَا تَسْقِنِي مَاءَ الْحَيَاةِ بِذَلَّةٍ بَلْ فَاسْقِنِي بِالْعَزِّ كَأْسَ الْخَنْظَلِ .	عنتر بن شداد .
١٨٨	إِنْ لَمْ يَكُنْ إِلَّا الْأَسْنَةَ مَرْكَبٌ فَلَا رَأْيَ لِلْمُضْطَرِّ إِلَّا رُكُوبَهَا .	الكميت بن زيد .
٥٧	أَحْكَمَ الْجِنِّثِيَّ مِنْ عَوْرَاتِهَا كُلَّ حِرْبَاءٍ إِذَا أُكْرِهَ صَلَّى .	ليبد بن ربيعة العامري .
٥٨	وَإِحْكَمَ كَحُكْمِ فَتَاةِ الْحَيِّ إِذْ نَظَرْتُ إِلَى حَمَامٍ سِرَاعٍ وَارِدِ الثَّمَدِ .	النبغة الذبياني .
٢٨٥	وَإِحْفَظْ مَنْصَبِي وَأُحُوطْ عَرْضِي وَبَعْضَ الْقَوْمِ لَيْسَ بِذِي حِيَاطِ .	الهذلي .

فهرس المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. الأبي، أبو عبد الله محمد بن خلفه الوشتاني، إكمال إكمال المُعلم شرح صحيح مسلم، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣. الأبياري، شمس الدين علي بن إسماعيل، الورع، تحقيق: فاروق حمّادة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٨٧.
٤. الإسني، أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٠.
٥. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: هلموت ريتز، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣.
٦. الأشقر، عمر سليمان، فقه الخلاف، دار النَّفائس، عمّان، ط٢، ١٩٩٤.
٧. الأشقر، محمد سليمان، أفعال الرسول ﷺ ودلالاتها على الأحكام، دار النَّفائس، عمّان، ط١، ١٤٢٤-٢٠٠٤.
٨. الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٥-١٩٨٥.
٩. الألباني، محمد ناصر الدين، الثمر المستطاب في فقه السنّة والكتاب، دار غراس، ط١.
١٠. الألباني، محمد ناصر الدين، السلسلة الصحيحة، مكتبة المعارف، الرياض.
١١. الألباني، محمد ناصر الدين، السلسلة الضعيفة، مكتبة المعارف، الرياض.
١٢. الألباني، محمد ناصر الدين، تحقيق مشكاة المصابيح للتبريزي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٥-١٩٨٥.
١٣. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الترغيب والترهيب، مكتبة المعارف، الرياض، ط٥.
١٤. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن أبي داود، مكتبة المعارف، الرياض.
١٥. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن الترمذي، مكتبة المعارف، الرياض.
١٦. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي.
١٧. الألباني، محمد ناصر الدين، صفة صلاة النبي ﷺ، مكتبة المعارف، الرياض.
١٨. الألباني، محمد ناصر الدين، غاية المرام في تحقيق أحاديث الحلال والحرام، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٥.
١٩. الألوسي، محمود أبو الفضل، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٢٠. الأمدي، أبو الحسن علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٤.

٢١. الأمدي، أبو الحسن عليّ بن محمّد، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١.
٢٢. ابن أمير الحاج، محمّد بن محمّد، التقرير والتحرير في شرح التحرير، دار الكتب العلمية.
٢٣. الأنصاري، عبد العليّ بن محمّد بن نظام الدّين، فواتح الرّحموت، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٨.
٢٤. الأنصاري، فريد، أبجديات البحث في العلوم الشّرعية، دار الحامد، عمّان، ٢٠٠٨.
٢٥. أيوب، حسن، الجهاد والفدائية في الإسلام، ط ١، ١٣٩٧-١٩٩٧.
٢٦. الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، المتقى شرح الموطأ، دار الكتاب الإسلامي.
٢٧. الباحسين، يعقوب بن عبد الوهّاب، القواعد الفقهية: المبادئ-المقومات-المصادر-الدّليلية-التطوّر، مكتبة الرّشد، الرّياض، وشركة الرّياض، ط ١، ١٤١٨-١٩٩٨.
٢٨. باي، حاتم داود، الأصول الاجتهادية التي يُبنى عليها المذهب المالكي، رسالة دكتوراه نوقشت بالجامعة الأردنية سنة ٢٠٠٦، النّسخة المعتمدة غير مطبوعة.
٢٩. البجرمي، سليمان بن محمّد، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، دار الفكر.
٣٠. البخاري، أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل، الجامع الصّحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط ٣، ١٤٠٧-١٩٨٧.
٣١. البخاري، عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار، دار الكتاب الإسلامي.
٣٢. بدران، أبو العينين بدران، تاريخ الفقه الإسلامي، دار النّهضة العربية، بيروت.
٣٣. ابن بدران، عبد القادر الدمشقي، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط ٢، ١٤٠١.
٣٤. البرديسي، زكرياء، أصول الفقه، دار التّأليف.
٣٥. البرهاني، محمّد هشام، سدّ الدّرائع في الشّريعة الإسلامية، مطبعة الرّيحاني، بيروت، ١٩٨٥.
٣٦. البزدوي، علي بن محمّد الحنفيّ، أصول البزدوي، مطبعة جاويد بريس، كراتشي.
٣٧. البصري، أبو الحسين محمّد بن عليّ، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٣.
٣٨. البطليوسي، عبد الله بن محمّد بن السيّد، الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف، تحقيق: محمّد رضوان الداية، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣.

٣٩. البعلي، علي بن عباس، القواعد والفوائد الأصولية، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٥-١٩٥٦.
٤٠. البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، ١٩٧٧.
٤١. البغدادي، عبد القادر، خزانة الأدب، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط ٣، ١٤٠٩.
٤٢. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، شرح السنة، تحقيق: عبد القادر الأرئوط، وشعيب الأرئوط، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٣.
٤٣. بلكا، إلياس، الاحتياط: حقيقته وحجّيته وأحكامه وضوابطه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٢٤-٢٠٠٣.
٤٤. البهوتي، منصور بن يونس، شرح منتهى الإرادات، دار عالم الكتاب.
٤٥. البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية.
٤٦. البورنو، محمد صدقي، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٤، ١٤١٦-١٩٩٦.
٤٧. البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٤، ١٤٠٢.
٤٨. البيانوني، أبو الفتح محمد، دراسات في الاختلافات الفقهية، دار السلام، ط ٣، ١٤٠٥-١٩٨٥.
٤٩. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤-١٩٩٤.
٥٠. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٥١. التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح، مصر.
٥٢. تکروري، نواف هایل، العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي، مركز الإعلام العربي، الجيزة، ٢٠٠٣.
٥٣. التلمساني، محمد بن أحمد أبو عبد الله، مفتاح الوصول، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣.
٥٤. التهانوي، محمد بن علي، كشاف اصطلاح الفنون، دار صادر، بيروت.
٥٥. ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، الفتاوى الكبرى، تحقيق: حسنين محمد مخلوف، دار المعرفة، بيروت، ط ١، ١٣٨٦.
٥٦. ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، قاعدة في الاستحسان، قرأها وعلّق عليها: محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط ١، ١٤١٩.
٥٧. ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، دار ابن تيمية، ط ٢.

٥٨. ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط ١، ١٤٠٦.
٥٩. آل تيمية، عبد السلام وعبد الحلیم وأحمد بن عبد الحلیم، المسودة في أصول الفقه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المدني، القاهرة.
٦٠. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت. ط ١، ١٤٠٥.
٦١. الجصاص، أبو بكر بن علي، أحكام القرآن، دار الفكر.
٦٢. الجصاص، أبو بكر بن علي، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية.
٦٣. ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، التحقيق في أحاديث الخلاف، تحقيق: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٥.
٦٤. ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٣.
٦٥. الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، الاجتهاد من كتاب تلخيص التقريب، تحقيق: عبد الحميد أبو زبيد، دار القلم، دمشق، دار العلوم الثقافية، بيروت، ط ١، ١٤٠٨.
٦٦. الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، المنصورة، ط ٤، ١٤١٨.
٦٧. الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، التبصرة في الفقه، تحقيق: محمد بن عبد العزيز السديس، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ط ١، ١٤١٣-١٩٩٣.
٦٨. ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٥.
٦٩. حاجي، خليفة مصطفى بن عبد الله الرومي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣-١٩٩٢.
٧٠. الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١١-١٩٩٠.
٧١. ابن حبان، أبو حاتم محمد التميمي البستي، الثقات، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر، ط ١، ١٣٩٥-١٩٧٥.
٧٢. ابن حبان، أبو حاتم محمد التميمي البستي، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٤١٤-١٩٩٣.

٧٣. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن عليّ العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عليّ محمد الجاوي، دار الجليل، بيروت، ط ١، ١٤١٢.
٧٤. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن عليّ العسقلاني، التلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق: السيّد عبد الله هاشم البياني المدني، المدينة المنورة، ١٣٨٤-١٩٦٤.
٧٥. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن عليّ العسقلاني، تهذيب التهذيب، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤٠٤-١٩٨٤.
٧٦. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن عليّ العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩.
٧٧. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن عليّ العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق: دائرة المعارف النظامية، الهند، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط ٣، ١٤٠٦-١٩٨٦.
٧٨. الحجوي، محمد بن الحسن الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ١٩٧٧.
٧٩. ابن حزم، أبو محمد عليّ بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، القاهرة، ط ١، ١٤٠٤.
٨٠. ابن حزم، أبو محمد عليّ بن أحمد، المحلّى بالآثار، دار الفكر.
٨١. حسان، حسين حامد، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، مكتبة المتنبي، القاهرة، ١٩٧١.
٨٢. حسن، خليفة بابكر، الاجتهاد بالرأي في مدرسة الحجاز الفقهية، مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٩٩٧.
٨٣. الحسيني، أحمد بك، تحفة الرأى السديد، طبعة فرج الله زكي الكردي، القاهرة، ١٣٢٦.
٨٤. الحصكفي، محمد بن عليّ الحصني، الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار، مطبوع مع حاشية ردّ المحتار، لابن عابدين، دار الكتب العلمية.
٨٥. الحصني، تقيّ الدّين أبو بكر بن محمد الحسيني، كفاية الأختيار في حلّ غاية الاختصار، دار إحياء التراث الإسلامي، الدّوحة، ط ٤، ١٩٨٦.
٨٦. الخطّاب، محمد بن محمد بن عبد الرّحمن، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر.
٨٧. الحكيم، محمد تقيّ، الأصول العامّة للفقه المقارن، دار الأندلس، بيروت، ط ١، ١٩٦٣.
٨٨. ابن حلّولو، أحمد بن عبد الرّحمن، التوضيح في شرح التنقيح، المطبعة التونسية، تونس، ١٣٢٨.
٨٩. الحموي، أحمد بن محمد، غمز عيون البصائر، مطبوع مع الأشباه والنظائر لابن نجيم، دار الكتب العلمية.
٩٠. الحموي، ياقوت، معجم الأدباء، تحقيق: د. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٣، ٤/ ١٦٥٤.
٩١. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد، المسند، مؤسّسة قرطبة، القاهرة.
٩٢. حيدر، عليّ، دُرر الحُكّام في شرح مجلّة الأحكام، دار الجليل.

٩٣. ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق السلمي النيسابوري، صحيح ابن خزيمة، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٠-١٩٧٠.
٩٤. الخفيف، علي، أسباب اختلاف الفقهاء، جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٣٧٥-١٩٥٦.
٩٥. خلاف، عبد الوهاب، مصادر التشريع فيما لا نص فيه، دار القلم، الكويت، ١٩٧٢.
٩٦. ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، دار القلم، بيروت، ط ٥، ١٩٨٤.
٩٧. الحنّ، مصطفى سعيد، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مؤسّسة الرّسالة، ط ٧، ١٤١٨-١٩٩٧.
٩٨. الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر، سنن الدارقطني، تحقيق: السيّد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦-١٩٦٦.
٩٩. أبو داوود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدّين عبد الحميد، دار الفكر.
١٠٠. أبو داوود، سليمان بن الأشعث، مسائل الإمام أحمد، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت.
١٠١. الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر، تأسيس النّظر، مطبوع مع قواعد الكرخي، القاهرة، مطبعة الإمام، نشر: زكريا يوسف.
١٠٢. الدردير، أحمد بن محمد العدوي، الشّرح الكبير، مطبوع مع حاشية الدّسوقي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت.
١٠٣. الدريني، فتحي، الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب، منشورات جامعة دمشق، ط ٣، ١٤١١-١٩٩١.
١٠٤. الدريني، فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرّأي في التشريع الإسلامي، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط ٣، ١٤١٨-١٩٩٧.
١٠٥. الدريني، فتحي، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤١٤-١٩٩٤.
١٠٦. الدريني، فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السّياسة والحكم، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط ٢، ١٤٠٧-١٩٨٧.
١٠٧. الدريني، فتحي، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، دار قتيبة، دمشق، ط ١، ١٤٠٨-١٩٨٨.
١٠٨. الدريني، فتحي، مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، ١٩٩١.
١٠٩. الدريني، فتحي، نظرية التعسّف في استعمال الحقّ في الفقه الإسلامي، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ودار البشير، عمّان، ط ٢، ١٤١٩-١٩٩٨.
١١٠. الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدّسوقي على الشّرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية.
١١١. ابن دقيق العيد، تقيّ الدّين محمد بن عليّ، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، مطبعة السنّة المحمّدية.
١١٢. الدمياطي، البكري، إعانة الطّالين، مطبعة الحلبي، ط ٢.

١١٣. الدهلوي، أحمد شاه ولي الله بن عبد الرحيم، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار التفائس، بيروت، ط ٢، ١٤٠٤.
١١٤. الدهلوي، أحمد شاه ولي الله بن عبد الرحيم، حجة الله البالغة، ضبطه ووضع حواشيه: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت.
١١٥. الرّازي، محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط ١، ١٤٠٠.
١١٦. الرّاعي الأندلسي، محمد بن محمد، انتصار الفقير السالك لترجيح مذهب الإمام مالك، تحقيق: محمد أبي الأجنان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨١.
١١٧. ابن رجب، أبو الفرج زين الدين عبد الرحمن بن أحمد، القواعد، دار الكتب العلمية.
١١٨. الرّحبياني، مصطفى بن سعد بن عبدة، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي.
١١٩. ابن رشد الجدّ، أبو الوليد محمد بن أحمد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٨.
١٢٠. ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر، بيروت.
١٢١. الرّصاع، محمد بن قاسم، شرح حدود ابن عرفة، المكتبة العلمية.
١٢٢. الرّملي، محمد بن شهاب الدّين، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر.
١٢٣. الرّوكي، محمد، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، دار الصّفاء، الجزائر، ودار ابن حزم، بيروت، ط ١، ١٤٢١-٢٠٠٠.
١٢٤. الرّيسوني، أحمد، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، دار الكلمة، المنصورة، ط ١، ١٤١٨-١٩٩٧.
١٢٥. الرّيسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشّاطبي، دار الكلمة، المنصورة، ط ١، ١٤١٨-١٩٩٧.
١٢٦. الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: محمود محمد الطّناجي، راجعه: مصطفى حجازي، وعبد الستار أحمد قّراج، مطبعة حكومة الكويت، ١٣٩٦-١٩٧٦.
١٢٧. الزّرقا، أحمد، شرح القواعد الفقهية، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٤٠٣-١٩٨٣.
١٢٨. الزّرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العامّ، دار القلم، دمشق، ١٩٩٨.
١٢٩. الزّركشي، بدر الدّين بن محمد بهادر، البحر المحيط، دار الكتبي.
١٣٠. الزّركشي، بدر الدّين بن محمد بهادر، المثور في القواعد الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتية.

١٣١. الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، اعتنى به: مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٦.
١٣٢. أبو زهرة، محمد، تاريخ الجدل، مطبعة العلوم، مصر، ١٣٥٣-١٩٣٤.
١٣٣. أبو زهرة، محمد، ابن تيمية: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩١.
١٣٤. أبو زهرة، محمد، أبو حنيفة: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٠.
١٣٥. أبو زهرة، محمد، أحمد بن حنبل: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة.
١٣٦. أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٧.
١٣٧. أبو زهرة، محمد، مالك: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، ط ٣، ١٩٩٧.
١٣٨. أبو زيد، بكر عبد الله، حكم إثبات أول الشهر القمري بالحساب، وتوحيد الرؤية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، السنة الثانية، العدد الثالث.
١٣٩. زيد، مصطفى، المصلحة في الشريعة الإسلامية ونجم الدين الطوفي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٤.
١٤٠. زيدان، عبد الكريم، الوجيز في شرح القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠١.
١٤١. الزيلعي، جمال الدين بن عبد الله بن يوسف، نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، دار الحديث.
١٤٢. الزيلعي، عثمان بن عليّ، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي.
١٤٣. سالم، عطية محمد، موقف الأمة من اختلاف الأئمة، مكتبة دار التراث، ١٤١١-١٩٩١.
١٤٤. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن عليّ، الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي عوض، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩١.
١٤٥. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن عليّ، جمع الجوامع مع شرح المحلّي بحاشية العطار، دار الكتب العلمية.
١٤٦. السبكي، تقيّ الدين عليّ بن عبد الكافي، فتاوى السبكي، دار المعارف.
١٤٧. السبكي، تقيّ الدين عليّ بن عبد الكافي، وابنه تاج الدين عبد الوهاب، الإبهاج شرح المنهاج للبيضاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٤.
١٤٨. سحنون، ابن سعد التنوخي، المدونة، دار الكتب العلمية.
١٤٩. السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، تحقيق: رفيق العجم، دار المعرفة، بيروت، ط ١، ١٤١٨.
١٥٠. السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، دار المعرفة.
١٥١. ابن سعد، أبو عبد الله محمد البصري، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت.
١٥٢. السعدي، عبد الحكيم، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، د. ط.

١٥٣. أبو سليمان، عبد الوهّاب إبراهيم، منهج البحث في الفقه الإسلامي: خصائصه ونقائصه، المكتبة المكيّة، مكّة المكرّمة، ودار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٦-١٩٩٦.
١٥٤. سمّاعي، محمّد، نظرية الاحتياط الفقهي، رسالة دكتوراه نُوقشت بالجامعة الأردنية سنة ٢٠٠٦م، النسخة المعتمدة غير مطبوعة.
١٥٥. السنوسي، عبد الرّحمن بن معمر، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرّفات، دار ابن الجوزي، الدّمّام، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٤.
١٥٦. السنوسي، عبد الرّحمن بن معمر، الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة، رسالة دكتوراه نُوقشت بالجامعة الأردنية سنة ٢٠٠٥، النسخة المعتمدة غير مطبوعة.
١٥٧. السنوسي، عبد الرّحمن بن معمر، مراعاة الخلاف، مكتبة الرّشد، الرّياض، ١٤٢٠-٢٠٠٠.
١٥٨. السيوطي، عبد الرّحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية.
١٥٩. السيوطي، عبد الرّحمن بن أبي بكر، تدريب الرّاوي في شرح تقريب النّوي، تحقيق: عبد الوهّاب عبد اللّطيف، مكتبة الرّياض الحديثة، الرّياض.
١٦٠. السيوطي، عبد الرّحمن بن أبي بكر، جزيل المواهب في اختلاف المذاهب، تحقيق: حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦.
١٦١. الشاذلي، حسن علي، المدخل للفقه الإسلامي، دار الاتّحاد العربي، مصر، ١٩٨٨.
١٦٢. الشاشي، أبو عليّ أحمد بن محمّد، أصول الشاشي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٢.
١٦٣. ابن الشّاط، أبو القاسم قاسم بن عبد الله، إدرار الشّروق على أنواء الفروق، مطبوع على هامش الفروق، عالم الكتاب، بيروت.
١٦٤. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي، الاعتصام، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٢.
١٦٥. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي، الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.
١٦٦. الشافعي، محمّد بن إدريس، الأم، دار المعرفة.
١٦٧. شاكر، أحمد محمّد، أوائل الشّهور العربية: هل يجوز إثباتها بالحساب الفلكي؟ مطبعة مصطفى الباي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٥٨-١٩٣٩.
١٦٨. الشربيني، محمّد بن أحمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية.
١٦٩. الشعرائي، عبد الوهّاب، الميزان الكبرى، المطبعة الكستلية، مصر، ١٢٧٩.

١٧٠. شقرون، محمد أحمد، مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط ١، ١٤٢٢-٢٠٠٢.
١٧١. شلبي، محمد مصطفى، المدخل في الفقه الإسلامي، الدار الجامعية، بيروت، ط ١٠، ١٩٨٥.
١٧٢. شلبي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام، دار النهضة العربية، بيروت، ط ٢، ١٤٠١-١٩٨١.
١٧٣. شلتوت، محمود، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق.
١٧٤. شمس الدين، محمد مهدي، الاجتهاد والتقليد، المؤسسة الدولية، بيروت، ط ١، ١٤١٩-١٩٩٨.
١٧٥. الشنقيطي، عبد الله بن إبراهيم، نشر البنود على مراقي السعود، وضع حواشيه: فادي نصيف، طارق يحيى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢١، ٢٠٠٠.
١٧٦. الشنقيطي، محمد الأمين، القول السديد في كشف حقيقة التقليد، دار الصحوة، مصر، ط ١، ١٩٨٥.
١٧٧. الشنقيطي، محمد الأمين، مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر لابن قدامة، تحقيق وتعليق: أبي حفص سامي العربي، دار اليقين، مصر، المنصورة، ط ١، ١٤١٩-١٩٩٩.
١٧٨. الشنقيطي، محمد الأمين، نثر الورود على مراقي السعود، تحقيق وإكمال: محمد ولد حبيب الشنقيطي، دار المنارة، جدة، ط ١، ١٤١٥-١٩٩٥.
١٧٩. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٤.
١٨٠. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: محمد سعيد البدري، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٤١٢.
١٨١. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والتفسير، دار الفكر، بيروت.
١٨٢. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، كشف الشبهات عن المشتبهات، تعليق: محمد منير، مطبعة المعاهد، مصر.
١٨٣. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، دار الحديث، القاهرة.
١٨٤. ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد، المصنّف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٠٩.
١٨٥. الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، التبصرة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٤٠٣.
١٨٦. الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، اللّمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٥-١٩٨٥.
١٨٧. الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، شرح اللّمع، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٤٠٨.

١٨٨. صالح، محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، ط ٤، ١٤١٣-١٩٩٣.
١٨٩. الصّاوي، أبو العباس أحمد، حاشية الصّاوي على الشّرح الصّغير للدردير، دار المعارف.
١٩٠. ابن الصّلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرّحمن الشهرزوي، أدب المفتي والمستفتي، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، عالم الكتب، بيروت، ط ١، ١٤٠٧.
١٩١. الصّنعاني، محمد بن إسماعيل الكحلانيّ، سُبُل السّلام شرح بلوغ المرام، دار الحديث، مصر.
١٩٢. طاهر، الجزائري، توجيه النّظر إلى أصول الأثر، تحقيق: عبد الفتاح أبو غُدّة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط ١، ١٤١٦-١٩٩٥.
١٩٣. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط ٢، ١٤٠٤-١٩٨٣.
١٩٤. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٧.
١٩٥. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥.
١٩٦. الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد، شرح معاني الآثار، تحقيق: محمد زهري النّجار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٣٩٩.
١٩٧. الطرابلسي، علاء الدّين عليّ بن خليل، مُعين الحكّام فيما يتردّد بين الخصمين من الأحكام، دار الفكر.
١٩٨. الطّوفي، نجم الدّين، درء القول القبيح بالتحسين والتّقيح، تحقيق: أيمن محمود شحادة، طبع مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط ١، ١٤٢٦-٢٠٠٥.
١٩٩. الطّوفي، نجم الدّين، رسالة في تقديم المصلحة في المعاملات على النّص، تعليق: جمال الدّين القاسمي، مطبعة جامعة الأزهر (١٩٦٦م).
٢٠٠. الطّوفي، نجم الدّين، شرح مختصر الرّوضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ١٤٠٧.
٢٠١. الطّوفي، نجم الدّين، علّم الجدّل في علّم الجدّل، تحقيق: قولفهارت هاينريشس، دار فرانز شتاير بقيسبادن، ١٤٠٨-١٩٨٧.
٢٠٢. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، ردّ المحتار على الدرّ المختار، دار الكتب العلمية.
٢٠٣. ابن عاشور، محمد الطّاهر، التحرير والتنوير، الدّار التونسية، تونس، ١٩٨٤.
٢٠٤. ابن عاشور، محمد الطّاهر، مقاصد الشّريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطّاهر الميساوي، دار النّفائس، عَمّان، ط ٢، ١٤٢١-٢٠٠١.
٢٠٥. العالم، يوسف حامد، المقاصد العامّة للشّريعة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط ٢، ١٩٩٤.

٢٠٦. العبادي، أبو بكر محمد بن علي، الجوهرة النيرة، المطبعة الخيرية.

٢٠٧. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢١-٢٠٠٠.

٢٠٨. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧.

٢٠٩. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، دار الفكر، بيروت.

٢١٠. عبد الحلیم، سمير، الموسوعة العلمية الشاملة في الإعجاز النبوي، نشر: المؤلف، دمشق، ٢٠٠٥.

٢١١. عبد الرزاق، أبو بكر ابن همام، مصنف عبد الرزاق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣.

٢١٢. ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، القواعد الصغرى، تحقيق: إيد خالد الطباع، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٤١٦.

٢١٣. ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، تحقيق: حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، الرياض.

٢١٤. ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الكتب العلمية.

٢١٥. عبد الكريم، فتحي، السنة تشريع لازم ودائم، مكتبة وهبة.

٢١٦. عبد الوهاب، أبو محمد بن علي القاضي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، تحقيق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ١٤٢٠.

٢١٧. عبد الوهاب، أبو محمد بن علي القاضي، المعونة على مذهب أهل المدينة، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٨.

٢١٨. ابن عبد الشكور، محب الله، مسلم الثبوت، مطبوع مع فواتح الرّمحوت بهامش المستصفي، دار الكتب العلمية.

٢١٩. عبيد الله بن مسعود، صدر الشريعة، التوضيح في حلّ غوامض التنقيح، مطبوع مع شرح التلويح للتفتازاني، مكتبة صبيح.

٢٢٠. العراقي، عبد الرحيم بن حسين، طرح التثريب، دار إحياء الكتب العربية.

٢٢١. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية.

٢٢٢. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، العواصم من القواصم، تحقيق: محمد جميل غازي، دار الجيل، بيروت، ط ٢، ١٤٠٧.

٢٢٣. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، المحصول في أصول الفقه، تحقيق: حسين علي اليدري، دار البيارق، الأردن، ط ١، ١٩٩٩-١٤٢٠.

٢٢٤. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي، دار الكتب العلمية.

٢٢٥. عطية، جمال الدين، التنظير الفقهي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤٠٧-١٩٨٧.

٢٢٦. ابن عقيل، أبو الوفاء عليّ، كتاب الجدل على طريقة الفقهاء، مكتبة الثقافة الدّينية.
٢٢٧. العلواني، طه جابر فيّاض، أدب الاختلاف في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٣، ١٤٠٧-١٩٨٧.
٢٢٨. عليّش، محمّد بن أحمد، فتح العليّ المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، دار المعرفة.
٢٢٩. عليّش، محمّد بن أحمد، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر.
٢٣٠. ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحيّ الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
٢٣١. عوّامة، محمّد، أدب الاختلاف في مسائل العلم والدّين، دار البشائر الإسلامية، ط ٢، ١٤١٨-١٩٩٧.
٢٣٢. عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي مقارناً بالقانون الوضعي، مؤسّسة الرّسالة، بيروت.
٢٣٣. عياض، القاضي، الشّفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق: عليّ محمّد البجاوي، دار الكتاب العربي، بيروت.
٢٣٤. عياض، القاضي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق: أحمد بكير محمود، مكتبة الحياة.
٢٣٥. العيني، بدر الدّين محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت.
٢٣٦. الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد، إحياء علوم الدّين، دار المعرفة، بيروت.
٢٣٧. الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمّد عبد السّلام عبد الشّافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٣.
٢٣٨. الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧١.
٢٣٩. الغندور، أحمد، الأحوال الشّخصية في التشريع الإسلامي، مكتبة الفلاح.
٢٤٠. ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللّغة، تحقيق: عبد السّلام محمّد هارون، دار الكتب العلمية.
٢٤١. الفاسي، علاّ، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مكتبة الوحدة العربية، الدّار البيضاء.
٢٤٢. الفتوحى، تقّي الدّين أبو البقاء، شرح الكوكب المنير، مطبعة السنّة المحمّدية.
٢٤٣. ابن فرحون، إبراهيم بن عليّ، تبصرة الحكّام في أصول الأفضية والأحكام، دار الكتب العلمية.
٢٤٤. ابن فرحون، إبراهيم بن عليّ، الدّيباج المذهّب في معرفة أعيان المذهب، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٤٥. فريق علماء جامعة الملك عبد العزيز، قسم علوم الفلك، بحث في إثبات تولد الهلال بالحساب، مجلّة مجمع الفقه الإسلامي، السنة الثانية، العدد الثالث.
٢٤٦. الفيومي، أحمد بن محمّد، المصباح المنير في غريب الشّرح الكبير للرافعي، المكتبة العلمية، بيروت.
٢٤٧. القاري، الملاّ عليّ بن سلطان، المسلك المتقسط في المنسك المتوسّط، مطبوع مع شرحه إرشاد السّاري، دار الفكر العربي، بيروت.

٢٤٨. ابن قدامة، موفّق الدّين أبو محمّد عبد الله بن أحمد، المغني، دار إحياء التراث العربي.
٢٤٩. ابن قدامة، موفّق الدّين أبو محمّد عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنّة المناظر، تحقيق: عبد العزيز عبد الرحمن السّعيد، جامعة الإمام محمّد بن سعود، الرياض، ط ٢، ١٣٩٩.
٢٥٠. القرافي، شهاب الدّين أحمد بن إدريس، الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتّاح أبو غدّة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٣٨٧.
٢٥١. القرافي، شهاب الدّين أحمد بن إدريس، الذّخيرة في الفقه المالكي، تحقيق: محمّد حجّي وآخرين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤.
٢٥٢. القرافي، شهاب الدّين أحمد بن إدريس، أنوار البروق في أنواع الفروق، عالم الكتب.
٢٥٣. القرافي، شهاب الدّين أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرّؤوف سعد، مكتبة الكلّيات الأزهرية، القاهرة، ١٣٩٣.
٢٥٤. القرافي، شهاب الدّين أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح الأصول، مكتبة نزار الباز، مكّة، ط ٢، ١٤١٨.
٢٥٥. القرضاوي، يوسف، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤١٨-١٩٩٨.
٢٥٦. القرضاوي، يوسف، السّياسة الشّرعية في ضوء نصوص الشّرعية ومقاصدها، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢٢-٢٠٠١.
٢٥٧. القرضاوي، يوسف، الصّحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرّق المذموم، دط.
٢٥٨. القرضاوي، يوسف، عوامل السّعة والمرونة في الشّرعية الإسلامية، دار الصّحوة، القاهرة، ط ١، ١٤٠٦-١٩٨٥.
٢٥٩. القرضاوي، يوسف، فقه الزّكاة، مؤسّسة الرّسالة، ط ٢٤، ١٤٢٠-١٩٩٩.
٢٦٠. القرضاوي، يوسف، كيف نتعامل مع السنّة النبوية؟، دار المعرفة، الدّار البيضاء.
٢٦١. القرطبي، محمّد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، دار الشّعب، القاهرة، ١٩٥٢.
٢٦٢. قطب، محمّد، مذاهب فكرية معاصرة، دار الشّروق، ط ٢، ١٤٠٧.
٢٦٣. قلوبوي، أحمد سلامة، وعميرة، أحمد البرسلي، حاشية على كنز الراغبين، دار إحياء الكتب العربية.
٢٦٤. القنوجي، أبو الطيّب صديق بن حسن، أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، تحقيق: عبد الجبّار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨.
٢٦٥. ابن القيم، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، دار الكتب العلمية.
٢٦٦. ابن القيم، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر، إغاثة اللّهفان من مصائد الشيطان، تحقيق: محمّد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، ط ٢، ١٣٩٥-١٩٧٥.

٢٦٧. ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، الطّرق الحكمية في السّياسة الشرعية، تحقيق: محمد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة.
٢٦٨. ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرّسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط ١٤، ١٤٠٧-١٩٨٦.
٢٦٩. ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السّعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٧٠. الكاساني، أبو بكر مسعود بن أحمد، بدائع الصّنائع في ترتيب الشّرائع، دار الكتب العلمية.
٢٧١. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت.
٢٧٢. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، بيروت.
٢٧٣. الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني، الكلّيات، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٤١٣.
٢٧٤. الكلوذاني، أبو الخطّاب محفوظ بن أحمد، التمهيد في أصول الفقه، المكتبة المكية، مكّة، ط ٢، ١٤٢١.
٢٧٥. الكيلاني، عبد الرّحمن إبراهيم، قواعد المقاصد عند الإمام الشّاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٠.
٢٧٦. الكيلاني، عبد الله إبراهيم، نظرية الباعث وأثرها في العقود والتصرّفات، مطابع وزارة الأوقاف والشؤون والمقدّسات الإسلامية.
٢٧٧. اللّقاني، إبراهيم بن إبراهيم، منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى، تحقيق: عبد الله الهاللي، وزارة الأوقاف المغربية، ٢٠٠٢.
٢٧٨. ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
٢٧٩. المازري، أبو عبد الله محمد بن عليّ، المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: محمد الشاذلي النيفر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٢.
٢٨٠. مالك، ابن أنس الأصبحي، الموطّأ، برواية يحيى الليثي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر.
٢٨١. الماوردي، عليّ بن محمد بن حبيب، أدب القاضي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٣٩١-١٩٧١.
٢٨٢. الماوردي، عليّ بن محمد بن حبيب، الأحكام السّلطانية، دار الكتب العلمية.
٢٨٣. المباركفوري، أبو العلا محمد عبد الرّحمن بن عبد الرّحيم، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٨٤. مجموع مّهّمات المتون، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط ٤، ١٣٦٩-١٩٤٩.
٢٨٥. محمد عليّ، ابن حسين المكيّ، تهذيب الفروق والقواعد السّنية في القواعد الفقهية، مطبوع على هامش الفروق، عالم الكتاب، بيروت، (د.ت).

٢٨٦. مخدوم، مصطفى ابن كرامة الله، قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، دار إشبيلية، الرياض، ط ١، ١٤٢٠، ١٩٩٩.
٢٨٧. المرادوي، علي بن سليمان، الإنصاف، دار إحياء التراث العربي.
٢٨٨. المرّني، الجليلي، القواعد الأصولية وتطبيقاتها الفقهية عند ابن قدامة في كتابه المغني، دار ابن القيم، الدمام، ودار ابن عفان، القاهرة، ط ١، ١٤٢٣-٢٠٠٢.
٢٨٩. مسلم، أبو الحسين ابن الحجّاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٢٩٠. المشاط، حسن بن محمد، الجواهر الثمينة في أصول مذهب عالم المدينة، تحقيق: عبد الوهاب إبراهيم أبي سليمان، دار الغرب الإسلامي.
٢٩١. ابن مفلح، محمد المقدسي، الآداب الشرعية والمنح المرعية، عالم الكتب.
٢٩٢. ابن مفلح، محمد المقدسي، الفروع، عالم الكتب.
٢٩٣. المقرئ، محمد بن محمد، القواعد، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة.
٢٩٤. مكيا فيلي، الأمير، تعليق: موسوليني، تعريب: خيري حمّاد، دار الآفاق، ط ١٢.
٢٩٥. ابن الملقن، عمر بن عليّ الأنصاري، الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، دار العاصمة، السعودية، ١٤١٠.
٢٩٦. المناوي، عبد الرّؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصّغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط ١، ١٣٥٦.
٢٩٧. المناوي، محمد عبد الرّؤوف، التوقيف على مهمّات التعاريف، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، دمشق، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤١٠.
٢٩٨. المنجور، أحمد بن عليّ، شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب، تحقيق: محمد الشيخ الأمين، دار عبد الله الشنقيطي، الرياض.
٢٩٩. المنذري، أبو محمد عبد العظيم بن عبد القويّ، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، تحقيق: إبراهيم شمس الدّين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٧.
٣٠٠. منصور، محمد خالد، أبحاث معاصرة في الفقه الإسلامي وأصوله، دراسات مقارنة، دار عمّار، عمّان، ط ١، ١٤٢٦-٢٠٠٦.
٣٠١. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدّين محمد بن مكرم الإفريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٣٨٨-١٩٦٨.
٣٠٢. المواق، محمد بن يوسف العبدري، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية.
٣٠٣. موسوعة شروح الموطأ (التمهيد والاستذكار والقبس)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز هجر للبحوث والدراسات الإسلامية، القاهرة، ط ١، ١٤٢٦-٢٠٠٥.

٣٠٤. النجّار، عبد المجيد، في فقه التدين فهمًا وتنزيلًا، كتاب الأُمَّة، سلسلة فصلية تصدر عن مركز البحوث والمعلومات برئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر، ط ١، ١٤١٠.
٣٠٥. النجّار، عبد المجيد، المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الإسلامي الرَّاهن، منشورات مركز دراسات المستقبل الإسلامي، دار المستقبل، الجزائر.
٣٠٦. النجّار، عبد المجيد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط ٣، ١٤٢٥-٢٠٠٥.
٣٠٧. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر، مطبوع مع غمز عيون البصائر، دار الكتب العلمية.
٣٠٨. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي.
٣٠٩. الندوي، علي أحمد، القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، ط ٥، ١٤٢٠.
٣١٠. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١١-١٩٩١.
٣١١. النفرائي، أحمد بن غنيم بن سالم، الفواكه الدواني في شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر.
٣١٢. التَّملة، عبد الكريم، الخلاف اللفظي عند الأصوليين، مكتبة الرشد، الرياض، ط ٢، ١٩٩٩.
٣١٣. النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، مطبعة المنيرية.
٣١٤. النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، ١٣٩٢.
٣١٥. النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، روضة الطالين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٥.
٣١٦. الهذلي، جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان.
٣١٧. ابن هشام، عبد الملك الحميري، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا، دار مصطفى حليبي، القاهرة، ط ٢، ١٣٧٥.
٣١٨. هكسلي، أولدس، الوسائل والغايات، تعريب: محمود محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، سلسلة الفكر الحديث.
٣١٩. ابن الهمام، كمال الدين بن عبد الواحد، التحرير، مطبوع مع التقرير والتحجير لابن أمير الحاج، دار الكتب العلمية.
٣٢٠. ابن الهمام، كمال الدين بن عبد الواحد، فتح القدير، دار الفكر.
٣٢١. الهندي، المتقي علي بن حسام الدين، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ١٩٨٩.
٣٢٢. الهيثمي، أبو بكر نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢.
٣٢٣. الهيثمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر، الفتاوى الفقهية الكبرى، المكتبة الإسلامية.
٣٢٤. وزارة الأوقاف الكويتية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ط ١، ١٩٨٨.

٣٢٥. الولائي، محمد يحيى، الدليل الماهر الناصح شرح المجاز الواضح في قواعد المذهب الراجح، راجعه: باب محمد عبد الله، مطابع عالم الكتاب، الرياض، ١٩٩٣.
٣٢٦. الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق: محمد الحجّي وآخرين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠١.
٣٢٧. اليوبي، محمد سعد، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة، الرياض، ١٩٩٨.
٣٢٨. أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، الخراج، المطبعة السلفية، مصر.

**REFERENCES OF JUDICIAL DISPUTE IN ISLAMIC
JURISPRUDENCE DERIVED FROM GENERAL PRINCIPLES
RULES AND GOALS IN ISLAM.**

By
MOHAMED HENDOU

Supervisor
DR. ABBAS AHMED ELBAZ

ABSTRACT

This study Initiated at entrance to reveal the truth of doctrinal differences between campaign Sharia glue, and shown on the root causes which necessitated, Either side of them linked to the substantive figures on scientists and researchers, In terms of differences in cognitive mental and psychological characteristics produced by many factors; Or the one hand the nature of the evidence attached itself and the characteristics of the curriculum presented; As it explained the purpose of Sharia viability of the difference; distinction between types; unacceptable and repugnant.

The solid material; targeted formulation of inter Mahtkmat methodology and axle; which is invited to achieve an important purpose; are:

- Remove many of the differences; through in-depth understanding of the secrets of legislation, jurisprudence and some big rules that established it, and here the study examined many conceptual problems; relationship such as text diligence, the concept of legislation Nabawi, reasoning in the original law, the relationship between colleges Perceptions of legitimacy and in part, the difference between the means and objectives.

- Rationalization of dealing with doctrinal differences which could not be lifted, and made out of evidence required to abide by nature; including provisions to ensure

the stability of legitimacy, and to ensure that the prevalence of chaos, and the survival of loyalty and Altahab between different parties here and study focused on the theme of outlaw denial in matters of judgement, and demonstrated that this does not mean The multi-right; but one could not stand it with certainty, and dispersed the difference between weak and strong disagreement; has been extended to speak to veto the war different to each other; may be? Once may not? Then discussed the issue of climate change provisions assigned; established conclusive evidence that that which is undeniable, before closing explained originally known jurist (into the dispute), and showed a great impact in achieving the ultimate goal, then landed at the door trips, etc. reservists, and called for the introduction of grief and tab tops and safer Of consequence; if a tree arguments doctrines.