الإفتاء بالخلاف الفقهي
بين ضوابط الاصوليين وقراءات المعاصرين

الدكتور
إسماعيل عبد عباس الجميلي
كلية الإمام الأعظم/ قسم الفقه وأصوله- بغداد

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فقد منّ الله – تعالى – على هذه الأمة إذ بعث فيها نبيا منها يتلو عليها آياته ويزكيها، ويعلمها الكتاب والحكمة حتى بلغ وبيّن وعلم وتمم، فوعى عنه أصحابه وفقهوا فأدّوا كما سمعوا، ثم توالى الأمر على هذه الشاكلة، وأخذ من كل خلف عدوله، حتى تأسست قواعد علوم الشريعة وأرسي بنيانها على اختلاف أنواعها وتباين أشكالها.

وكان من أهم هذه العلوم نفعا وأعلاها شأنا وأجلها قدرا: علم أصول الفقه، وإن مما يبرز لنا أهمية هذا العلم مقولة حجة الإسلام الغزالي رحمه الله: ((وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله 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))[1].

وقد لوحظ في الآونة الأخيرة: شيوع الزلل في الفتيا والخطأ في الاجتهاد شيوعا لم يسبق له نظير في تاريخ فقهنا الإسلامي، والتجرء على مناصب الفتيا والاجتهاد حتى خاض فيها من ليسوا من أهل العلم والاجتهاد المؤهلين للفتيا وبيان الأحكام الشرعية؛ فزادوا فيها ونقصوا، وأفرَّطوا في تطبيقاتها وفرَّطوا، وحرَّموا وحلَّلوا، وحصل من جراء ذلك: غلو وتضييق على الناس، أو تفريط وإضاعة، وكان قد انبرى لردّ على تلك الأخطاء وتفنيد ذلك الشذوذ علماء أجلاء وأساتذة فضلاء، فأبطلوا ما بها من شبهات

(١) ينظر: المستصفى ١/ ١٤.

وكشفوا ما بها من زلات، وما بحثي هذا الا جزء من الاسهام في ضبط مسيرة الافتاء بضوابط العلماء وكشف لقراءات المعاصرين المنحرفة عن ضوابط أهل الفن في الافتاء بالخلاف الفقهي.

وكانت خطتي في هذه الدراسة موزعة على مقدمة وخمسة مباحث وخاتمة.

تكلمت في المبحث الأول: عن ضرورة أن يكون الخلاف سائغاً مؤصلاً وليس مجرداً.

أما المبحث الثاني: فكان عن العلم بمآلات الأفعال وعدم إغفالها.

وتحدثت في المبحث الثالث: عن التوسط في اعتبار المصالح.

وجاء المبحث الرابع: عن أهمية فهم الوقائع والإحاطة بها.

والمبحث الخامس: ذكرت فيه التوسط في الاستدلال بالضرورة.

ثم ختمت البحث بأبرز ما توصلت اليه من نتائج.

وفي الختام فاني كتبت هذا البحث للمتخصصين في مجال الإفتاء من العلماء والباحثين؛ لذلك استغنيت عن كتابة تمهيد أفصّل فيه مفردات العنوان وكذلك ترك التعريف ببعض المصطلحات الأصولية خشية الإطالة، وقد عززت كل ضابط بأقوال الأصوليين ثم أظهرت قراءات المعاصرين المجردة عن هذه الضوابط من خلال فتاويهم.

وأنا هنا لا ادعي لعملي الكمال والتمام، إنما قصدي إخراج البحث بالوجه الصحيح، فان أكُ قد وفقت فلله الحمد والمنة، وان تكن الأخرى فحسبي أني حاولت الوصول إلى الحق وبذلت ما بوسعي من جهد، واني سائل من حسن ظنه إذا عثر على شيء طغى به القلم أو زلت به القدم أن يغفر ذلك في جنب ما قربت إليه من البعيد وقيدت له من الشريد وأرحته من التعب وأن يكون في حسبانه أن الجواد قد يكبو وأن الصارم قد ينبو وأن النار قد تخبو وأن الإنسان محل النسيان وأن الحسنات يذهبن السيئات ولست أرى عذرا لما سهوت فيه إلا قول القائل:

وما أبريء نفسي إنني بشر أسهو وأخطئ ما لم يحمني قدر
ولا أرى عذراً أولى بذي زلل من أن يقول مقراً إنني بشر

والله أسأل في الختام والتمام أن يكون هذا العمل خالصاً لوجه الكريم وأن يجزيني به أعظم الجزاء إنه هو الكريم الجواد.

❊ ❊ ❊

المبحث الاول
ان يكون الخلاف سائغاً مؤصلاً

إذا أردنا أن نتبين موقف الأئمة من الخلاف الفقهي، فأجد من الضرورة بيان أنواع هذا الخلاف؛ لأن الخلاف لم يكن كله بمنزلة واحدة، كما ذهب إليه الشافعي – رحمه الله – بقوله: ((الاختلاف من وجهين: أحدهما محرم، ولا أقول ذلك في الآخر))[1]، إذن فالاختلاف منه السائغ المقبول ومنه المذموم المردود، وبين كل من النوعين تفاوت كبير، فكان لا بدّ من إبراز موقف العلماء منهما كلا على حدة، وكما يأتي:

الخلاف المذموم، وهو الذي وقع فيما أقام الله تعالى به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه ﷺ منصوصاً بيناً[2]. وما كان كذلك عد من الهفوات والسقطات، لا من الخلافيات المجتهدات كما قال ذلك ابن السبكي رحمه الله[3]، ولهذا النوع من الاختلاف صور عديدة لا يسع المقام لذكرها[4].

وقد حرّم العلماء هذا النوع من الخلاف، وحذّروا من تقليد الأئمة فيه، بل حكى ابن حزم الإجماع على تفسيق مرتكب ذلك[5]، وروى البيهقي أن إسماعيل القاضي دخل على المعتضد، فدفع إليه كتابا نظر فيه، وكان قد جمعت له الرخص من زلل العلماء، وما احتج به كل منهم لنفسه، فقال للمعتضد: ((يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، مُصَنِّفُ هَذَا الْكِتَابِ زِنْدِيقٌ))، فقال المعتضد: ألم تصح هذه الأحاديث؟ فقال: ((الْأَحَادِيثُ عَلَى مَا رُوِيَتْ، وَلَكِنَّ مَنْ

(١) الرسالة، ص٥٦٠.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ٥٦٠.
(٣) الأشباه والنظائر للسبكي ١/ ١١٢.
(٤) للوقوف على هذه الصور، ينظر: الخلاف أنواعه وضوابطه وكيفية التعامل معه، ص٥٧، وما بعدها.
(٥) ينظر: مراتب الإجماع، ص١٧٥.

أَبَاحَ الْمُسْكِرَ لَمْ يُبِحِ الْمُتْعَةَ، وَمَنْ أَبَاحَ الْمُتْعَةَ لَمْ يُبِحِ الْغِنَاءَ وَالْمُسْكِرَ، وَمَا مِنْ عَالِمٍ إِلَّا وَلَهُ زَلَّةٌ، وَمَنْ جَمَعَ زَلَلَ الْعُلَمَاءِ ثُمَّ أَخَذَ بِهَا ذَهَبَ دِينُهُ))، فأمر المعتضد فأحرق ذلك الكتاب[1].

الخلاف السائغ، وقد ذكر أبو المظفر السمعاني – رحمه الله – مجال هذا النوع من الاختلاف وضابطه بقوله رحمه الله: ((فأما الذي يسوغ فيه الاختلاف وهى فروع الديانات إذا استخرجت أحكامها بأمارات الاجتهاد ومعاني الاستنباط فاختلاف العلماء فيه مسوغ ولكل واحد منهم أن يعمل فيه مما يؤدي إليه اجتهاده))[2].

وهذا النوع من الخلاف هو الذي شاع بين الفقهاء، وأغلب المسائل الفقهية المختلف فيها هي من هذا النوع، ومن تتبع كلام العلماء – رحمهم الله – فيه يجدهم تجاهه فريقين: فريق يرى أن اختلاف العلماء من الصحابة ومن بعدهم من الأئمة رحمة واسعة، وجائز لمن نظر في أقوالهم أن يأخذ منها ما شاء وإن لم يعلم صوابها، غير أنه مطالب بتركها إذا تبين له خطؤها، وعزى ابن عبد البر هذا القول إلى القاسم بن محمد وعمر بن عبد العزيز[3].

وفريق آخر يرى أن هذه الاختلافات وإن كانت سائغة ففيها الصواب والخطأ؛ فعليه لا يمكن أن نتخير منها ما نشاء، بل لا بد من تمحيصها والتدقيق فيها، وطلب الدليل على المختار منها وذلك لا يعدم، وهذا هو مذهب مالك والشافعي والليث والأوزاعي وأبي ثور كما روى ابن عبد البر[4].

قال ابن القاسم: ((سمعت مالكا والليث يقولان في اختلاف أصحاب رسول الله

(١) السنن الكبرى للبيهقي ١٠/ ٣٥٦.
(٢) قواطع الأدلة في الأصول ٢/ ٣٢٦.
(٣) ينظر بتصرف: جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٨٩٨.
(٤) ينظر: المصدر نفسه ٢/ ٩٠٢.

ﷺ – ليس كما قال ناس: فيه توسعة –: ليس كذلك، إنما هو خطأ وصواب))[1].

وقد ذهب إسماعيل القاضي بعد ذكر هذه الرواية إلى الجمع بين الرأيين السابقين؛ وذلك في توجيه معنى التوسعة، قال رحمه الله: ((إنما التوسعة في اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ توسعة في اجتهاد الرأي، فأما أن تكون التوسعة لأن يقول الناس بقول واحد منهم، من غير أن يكون الحق عنده فيه فلا، ولكن اختلافهم يدل على أنهم اجتهدوا فاختلفوا))[2]، وقد وافقه على ذلك ابن عبد البر بقوله: ((كلام إسماعيل هذا حسن جدا))[3].

إذن فهذا التوجيه سديد ويقارب بين الرأيين، بل ويزيل الإشكال الذي ربما يقع فيه البعض، فيظن أن التدقيق في الاختلاف وتخطئة بعضه يفيد نفي التوسعة بالاختلاف، وهو ظن لا يصح؛ لأن كلام هؤلاء الأئمة لا يعني انتفاء التوسعة بالمرة، وإنما يعني انتفاءها إذا كانت تفضي بالعالم إلى التقليد المحض كأن يعمد العالم إلى أقوال الصحابة رضي الله عنهم فيعمل بواحد منها على أنها كلها سواء من غير أن يعمل نظره واجتهاده فيها، فهذا هو الذي نفى أولئك الأئمة أن يكون فيه التوسعة، أما إذا كان صادرا عن الاجتهاد وإعمال النظر الصحيح طلبا للدليل فهذا لا تنتفي معه السعة أبدا[4].

قراءات المعاصرين

إن مما لا شكّ فيه أن تراثنا الفقهي حوى الخلاف المذموم والسائغ المقبول، وأن احتمالية الصواب والخطأ فيه قائمة كما أوضح ذلك الإمام مالك رحمه الله بقوله: ((إِنَّمَا

(١) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٠٦.
(٢) المصدر نفسه ٢/ ٩٠٦.
(٣) المصدر السابق ٢/ ٩٠٦.
(٤) نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، ص٢٠٦.

أَنَا بَشَرٌ، أُخْطِئُ وَأُصِيبُ، فَانْظُرُوا فِي رَأْيِي فَكُلَّمَا وَافَقَ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ فَخُذُوا بِهِ، وَكُلَّمَا لَمْ يُوَافِقِ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ فَاتْرُكُوهُ))[1]، وإذا كانت هذه هي طبيعة التراث الفقهي، فلا ينبغي أن نستدل به أو نجعله حجة على مسألة ما كما وقع بذلك بعض من تصدر للفتيا من المعاصرين فأباح بعض ما حرم الله، وغاية ما استدل به أن هذه المسألة مختلف فيها بين أهل العلم من غير أن يكون له فيها نظر.

وبما أن حقيقة الخلاف كما ذكرنا، فقد أبى الأئمة أن يكون مجرد الخلاف حجة شرعية يرجع إليه في الاستدلال، قال الخطابي رحمه الله: ((وليس الاختلاف حجة))[2]، وقد حكى ابن عبد البر الإجماع على ذلك، قال رحمه الله: ((وَقَدْ أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ أَنَّ الْخِلَافَ لَيْسَ بِحُجَّةٍ وَأَنَّ عِنْدَهُ يَلْزَمُ طَلَبُ الدَّلِيلِ وَالْحُجَّةِ لِيَتَبَيَّنَ الْحَقُّ مِنْهُ))[3]. وكذا قال رحمه الله: ((الِاخْتِلَافُ لَيْسَ بِحُجَّةٍ عِنْدَ أَحَدٍ عَلِمْتُهُ مِنْ فُقَهَاءِ الْأُمَّةِ إِلَّا مَنْ لَا بَصَرَ لَهُ وَلَا مَعْرِفَةَ عِنْدَهُ، وَلَا حُجَّةَ فِي قَوْلِهِ))[4].

وأما ابن تيمية – وإن كان يقر بالخلاف مسلكا للعوام – فإنه ينكر كونه حجة شرعية، قال رحمه الله: ((إن الخلاف ليس من الصفات التي يعلق الشارع بها الأحكام في نفس الأمر؛ فإن ذلك وصف حادث بعد النبي ﷺ ولكن يسلكه من لم يكن عالما بالأدلة الشرعية في نفس الأمر لطلب الاحتياط))[5]، بل لقد ذهب الزركشي إلى أبعد من ذلك فلم يثبت به شبهة فضلا عن الحجة، قال رحمه الله: ((اعلم أن عين الخلاف لا ينتصب

(١) جامع بيان العلم وفضله ١/ ٧٧٥.
(٢) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري ٣/ ٢٠٩٢.
(٣) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ١/ ١٦٥.
(٤) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٢٢.
(٥) الفتاوى الكبرى ٢/ ٢٩٥.

شبهة ولا يراعى، بل النظر إلى المأخذ وقوّته))[1].

وقد استنكر الشاطبي مسلك البعض في الاحتجاج بالخلافات الفقهية، وبيّن أن ذلك مزلق وقع فيه المتقدون والمتأخرون، وحذّر منه أيّما تحذير، قال رحمه الله: ((وَقَدْ زَادَ هَذَا الْأَمْرُ عَلَى قَدْرِ الْكِفَايَةِ؛ حَتَّى صَارَ الخلاف في المسائل مَعْدُودًا فِي حُجَجِ الْإِبَاحَةِ، وَوَقَعَ فِيمَا تَقَدَّمَ وَتَأَخَّرَ مِنَ الزَّمَانِ الاعْتِمَادُ فِي جَوَازِ الْفِعْلِ عَلَى كَوْنِهِ مُخْتَلَفًا فِيهِ بَيْنَ أَهْلِ الْعِلْمِ، لَا بِمَعْنَى مُرَاعَاةِ الْخِلَافِ؛ فَإِنَّ لَهُ نَظَرًا آخَرَ، بَلْ فِي غَيْرِ ذَلِكَ، فَرُبَّمَا وَقَعَ الْإِفْتَاءُ فِي الْمَسْأَلَةِ بِالْمَنْعِ؛ فَيُقَالُ: لَمْ تُمْنَعْ وَالْمَسْأَلَةُ مُخْتَلَفٌ فِيهَا، فَيُجْعَلُ الْخِلَافُ حُجَّةً فِي الْجَوَازِ لِمُجَرَّدِ كَوْنِهَا مُخْتَلَفًا فِيهَا، لَا لِدَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَى صِحَّةِ مَذْهَبِ الْجَوَازِ، وَلَا لِتَقْلِيدِ مَنْ هُوَ أَوْلَى بِالتَّقْلِيدِ مِنَ الْقَائِلِ بِالْمَنْعِ، وَهُوَ عَيْنُ الْخَطَأِ عَلَى الشَّرِيعَةِ حَيْثُ جَعَلَ ما ليس بمعتمد متعمدا وَمَا لَيْسَ بِحُجَّةٍ حُجَّةً))[2].

وبالرغم من تحذيرات الأئمة وتشديدهم فقد وجدنا أن من مزالق المفتي المعاصر استدلاله بمجرد الاختلاف؛ بناء على أن الاختلاف رحمة وسعة، ولا يجوز التحجير على رأي واحد، بل ربما شنع على من لازم المشهور من الأقوال أو الراجح منها أو ما وافق الدليل قائلا له: لقد حجرت واسعا، وملت بالناس إلى الحرج، وما في الدين من حرج وما أشبه ذلك[3]، وهذه التمحلات لا تصح للاستدلال بل هي أوهى من بيت العنكبوت كما يقال.

ومن الأمثلة التي زلّ فيها بعض من نصب نفسه للإفتاء في واقعنا المعاصر؛ بناء على مجرد الاستدلال بالخلاف الفقهي من غير النظر في مأخذ هذا المجتهد قوة وضعفا: ما

(١) البحر المحيط في أصول الفقه ٨/ ٣١١.
(٢) الموافقات ٥/ ٩٢، ٩٣.
(٣) ينظر بتصرف: الموافقات ٥/ ٩٤.

فاجأت به الدكتورة أمينة ودود[1] العالم يوم الجمعة ١٩/ ٣/ ٢٠٠٥م عندما أمّت، أمام كاميرات التلفزيون، صلاة الجمعة في كنيسة في نيويورك؛ حيث لم يسمح لها المركز الإسلامي في نيويورك بذلك، وحضر الصلاة أكثر من مائة رجل وامرأة، وأذّنت لها امرأة (بدون حجاب) أذان الجمعة[2]، وقد تكرر منها هذا الفعل في أكثر من جمعة، ففي جمعة من شهر صفر ١٤٢٦هـ/ مارس ٢٠٠٥م خطبت الجمعة وأمّت الرجال في قاعة معرض سندارام تاجور، والذي أسس عام ٢٠٠٠م، لتحقيق الحوار بين الثقافات والتقريب بين الخلفيات الثقافية المختلفة والحضارتين الشرقية والغربية، والأغرب من ذلك أن الرجال تراصوا بجوار النساء، وكانت المؤذنة عارية الرأس، وقد عرضت قناة العربية مشاهد لهذه الخطبة.

وقد ادّعت الدكتورة: أن من حق المرأة أن تكون إماما للرجال والنساء في كل الصلوات، وأنه لا يوجد نص في الدين الإسلامي يحرم أو يمنع إمامتها للرجال، محتجة أن الرسول أقر امرأة تؤم الرجال، وقالت: إن المفهوم السائد لدى المسلمين على مدار التاريخ من أن المرأة لا يجوز لها أن تكون إماما في الصلاة للرجال والنساء مفهوم غير صحيح، ويرجع إلى عادات وتقاليد بالية[3].

وأيّداها على ذلك الدكتور حسن الترابي والدكتور جمال البنا زاعمين: ((أن في السنة

---

(١) تعمل أمينة أستاذة دراسات إسلامية في «جامعة فرجينيا كومونولث» في رتشموند (ولاية فرجينيا)، ودرست الإسلام واللغة العربية في «جامعة الأزهر» و«الجامعة الأميركية» في القاهرة، ودرست في ماليزيا وجنوب أفريقيا واندونيسيا ودول إسلامية أخرى.

(٢) مجلة الراصد ١ – ٥١ (٥٤/ ٢٠٣)

(٣) ينظر: رسالة في إبطال دعوى جواز إمامة المرأة الرجال، تأليف: عبد الباقي السيد عبد الهادي، باحث دكتوراه، كلية الآداب – جامعة عين شمس، وهذه الرسالة منشورة على موقع: منتدى الألوكة.

والتراث الفقهي ما يجيز للمرأة أن تؤم الرجال))[1]، ويريدون بالسنة: حديث أم ورقة، وأما التراث الفقهي فهو قول أبي ثور والمزني والطبري رحمهم الله[2]، ثم إن الدكتور الترابي لم يكتف بهذا القدر، بل ذهب إلى أبعد من ذلك في قوله: ((إنه للرجال والنساء الصلاة معا، ولكن دون إلصاق))[3].

وحديث أم ورقة هو ((وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَزُورُهَا فِي بَيْتِهَا وَجَعَلَ لَهَا مُؤَذِّنًا يُؤَذِّنُ لَهَا وَأَمَرَهَا أَنْ تَؤُمَّ أَهْلَ دَارِهَا))[4].

وهذا الحديث أجاب عنه العلماء اجابات واضحة وكافية[5] فلا يصح حينئذ تقليد هؤلاء الأئمة فيما خالفوا فيه الإجماع؛ لأن هذا من قبيل الزلات التي نهي عن المتابعة عليها، كما أن الاستدلال على النوازل بمثل الخلاف هو سبب من أسباب الزلل والخطأ، والله أعلم.

ومنها القول في جواز انتزاع الاعتراف بالقوة من المتهم بناء على ما ذهب إليه مالك رحمه الله[6].

---

(١) ينظر: رسالة في إبطال دعوى جواز إمامة المرأة الرجال، تأليف: عبد الباقي السيد عبد الهادي، باحث دكتوراه، كلية الآداب – جامعة عين شمس، وهذه الرسالة منشورة على موقع: منتدى الألوكة.

(٢) ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد ١/ ١٥٥، المجموع شرح المهذب ٤/ ٢٥٥،

(٣) في صحيفة الحياة والناس، بتاريخ ٩/ ٤/ ٢٠٠٦.

(٤) سنن أبي داود، باب: (إمامة المرأة) ١/ ٢٣٠، (٥٩١)، وقال الشيخ الألباني: (حسن).

(٥) ينظر الاجابات في اسباب الخطأ في فتاوى المعاصرين ١٩٨.

(٦) ينظر: اسباب الخطأ في فتاوى المعاصرين ٢٠١.

المبحث الثاني
العلم بمآلات الأفعال[1]

قال الشاطبي رحمه الله: ((النَّظَرُ فِي مَآلَاتِ الْأَفْعَالِ مُعْتَبَرٌ مَقْصُودٌ شَرْعًا كَانَتِ الْأَفْعَالُ مُوَافِقَةً أَوْ مُخَالِفَةً))[2]. وقد أقام الشاطبي الأدلة على دعواه هذه، وذكر: أن الاستقراء التام لنصوص الشريعة دال على اعتبار المآلات في أصل الشريعة[3]. ومن هذه النصوص قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْيَاء إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْأَلُواْ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللّهُ عَنْهَا وَاللّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾[4]. فقد دلت هذه الآية على أن الله سبحانه وتعالى حرم إبان نزولها السؤال المباح عما خفي على المرء، مما من شأنه إدخال الحزن والوقوع في الحرج؛ فلأجل ذلك المآل كان السؤال من قبيل المنهي عنه، دفعا لما يؤل إليه من الوقوع في الفعل المحظور[5]. قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾[6]. ففي هذه الآية نهي عن القعقعة في الخلخال إظهاراً للزينة؛ خشية أن يورث ميلا في الرجال، وهو أبلغ من النهي عن إظهار الزينة، وأدل على المنع من رفع

---

(١) وبعد مراجعة تعريفات القدامى المعاصرين والتدقيق فيها، وجدت أن أفضل التعاريف وأدقّها تعريف عبد الرحمن السنوسي، وهو: تحقيق مناط الحكم بالنظر في الاقتضاء التبعي الذي يكون عليه عند تنزيله، من حيث حصول مقصده والبناء علي ما يستدعيه ذلك الاقتضاء ينظر: اعتبار مآلات الأفعال ورعاية نتائج التصرفات للسنوسي، ص١٩، إن هذا التعريف هو الذي ارتضيه لولا ما اكتنفه من الغموض في العبارة والتعقيد في الألفاظ، ولاشكّ أن هذا معيب في التعاريف، ولو قال: تنزيل الحكم الشرعي على الوقائع نظرا لما يترتب عليه من آثار واقعة أو متوقعة. لكان أوضح. والله أعلم.

(٢) الموافقات ٥/ ١٧٧.

(٣) ينظر: الموافقات ٥/ ١٧٩.

(٤) سورة المائدة، آية: ١٠١.

(٥) ينظر: اللباب في علوم الكتاب٧/ ٥٤١، التحرير والتنوير٧/ ٦٧

(٦) سورة النور، آية: ٣١.

الصوت؛ إذ سماع هذه الزينة أشد تحريكا للشهوة من إبدائها، فحرم الصوت اعتبارا بما يفضي إليه من المآل المحرم، فجاء المنع من هذا الفعل تحسبا لما يؤول إليه من الوقوع في المحظور الأعظم[1].

وفي السنة النبوية تطبيقات عملية لاعتبار المآلات ونتائج التصرفات، فكم من عمل مشروع تركه رسول الله -ﷺ- أو نهى عنه؛ لأنه يؤول إلى مفسدة، فقد أشار عليه عمر بن الخطاب رضي الله بقتل منافق، فأبى وقال ﷺ: ((دَعْهُ، لاَ يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ))[2]. كما أشير عليه -ﷺ- بإعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام فقال: ((يَا عَائِشَةُ، لَوْلَا أَنَّ قَوْمَكِ حَدِيثُو عَهْدٍ بِشِرْكٍ، لَهَدَمْتُ الْكَعْبَةَ، فَأَلْزَقْتُهَا بِالْأَرْضِ، وَجَعَلْتُ لَهَا بَابَيْنِ: بَابًا شَرْقِيًّا، وَبَابًا غَرْبِيًّا، وَزِدْتُ فِيهَا سِتَّةَ أَذْرُعٍ مِنَ الْحِجْرِ، فَإِنَّ قُرَيْشًا اقْتَصَرَتْهَا حَيْثُ بَنَتِ الْكَعْبَةَ))[3].

فلولا مراعاة المآلات والنتائج، لوجب قتل المنافقين، وإعادة بناء البيت على قواعد إبراهيم، ولكن الأول كان سيفضي إلى نفور الناس من الإسلام، خشية أن يقتلوا بتهمة النفاق، والثاني يؤدي إلى اعتقاد العرب أن النبي يهدم المقدسات ويغير معالمها[4].

وتلقى الصحابة الكرام - رضي الله عنهم - هذا المنهج في التعامل من الهدي النبوي، وكان واضحا في مناهجهم الاستنباطية، والشواهد على ذلك كثيرة، منها ما أشار به معاذ على خليفة المسلمين عمر بن الخطاب - رضي الله عنهما - لما أراد قسمة أرض السواد

(١) تفسير الواحدي١/ ٧٦١، أنوار التنزيل وأسرار التأويل ١/ ١٨٣.
(٢) البخاري، باب: قَوْلِهِ: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ...﴾} ٦/ ١٥٤، برقم: (٤٩٠٥).
(٣) مسلم، باب: (نَقْضِ الْكَعْبَةِ وَبِنَائِهَا) ٢/ ٩٦٩، برقم: (١٣٣٣).
(٤) ينظر: نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص٣٥٤.

على المقاتلين قائلا: وَاللَّهِ إِذَنْ لَيَكُونَنَّ مَا تَكْرَهُ، إِنَّكَ إِنْ قَسَمْتَهَا صَارَ الرِّيعُ الْعَظِيمُ فِي أَيْدِي الْقَوْمِ، ثُمَّ يَبِيدُونَ، فَيَصِيرُ ذَلِكَ إِلَى الرَّجُلِ الْوَاحِدِ أَوِ الْمَرْأَةِ، ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِهِمْ قَوْمٌ يَسُدُّونَ مِنَ الْإِسْلَامِ مَسَدًّا، وَهُمْ لَا يَجِدُونَ شَيْئًا، فَانْظُرْ أَمْرًا يَسَعُ أَوَّلَهُمْ وَآخِرَهُمْ، فوافقه عمر على ذلك[1].

ومما تقدم يتبين أهمية هذا الضابط في تنزيل الفتاوى والأحكام على الوقائع والمستجدات، وأنه لا غنى للمتصدرين للإفتاء الجماعي أو الفردي عنه، وأن المجتهدين السابقين قد نزعوا إليه، وفروعهم الفقهية شاهدة بذلك، وبات عندهم هذا المسلك غالبا سلفا وخلفا.

غير أن هذه النتيجة للأسف الشديد لم أتوصل إليها في بعض الفتاوى المعاصرة، بل وقفت على مناهج للإفتاء عند بعض المعاصرين لم ترع هذا الجانب حق رعايته، ففرطت به وأهملت آثاره، ولم تنظر إلى المآلات إقداما أو إحجاما، وإنما قصرت النظر على الفعل نفسه؛ فإن كان مباحًا فهو مباح وإن غلب على الظن أنه يقود إلى محرم.

وإنني هنا لا أزعم أن إهدار المآلات سمة انفرد بها هذا العصر، بل وقع في ذلك شيوخ وصفهم الشاطبي بجلالة القدر وسعة العلم؛ نظراً لإهمالهم المآل، فأخطئوا في فتاواهم، ومن ذلك فتواه التي كانت رداً على سؤال أبي العباس بن القباب[2].

وإن مما ينبغي أن يحذر منه: أن إهدار المآلات وإهمالها من قبل المفتين في النوازل هو سبب من أسباب الشذوذ والخطأ في الفتاوى يؤول إلى التضارب في أحكام الشريعة وإلى سوء الفهم في مراد الله تعالى.

---

(١) ينظر: الأموال للقاسم بن سلام، ص: ٧٥، وللمزيد ينظر: الخراج لأبي يوسف، ص٣٦، منهج عمر في التشريع، ص١٠١.

(٢) ينظر: المعيار المعرب ١١/ ٢٠.

وقد اعتبر الدكتور قطب الريسوني إهدارها قصورا منهجيا يؤول إلى الابتعاد عن مقصد الشارع بقوله: ((من القصور المنهجي أن يحصر دور المجتهد في تقرير المدرك الشرعي بصورية آلية غير متبصرة بمآلاته في الواقع وثماره في التطبيق؛ لأن الأحكام المستمدة من أدلتها التفصيلية تضبط الحق أو المصلحة تجريدا ... لكنها لا تسفر عن مقاصدها الشرعية وثمارها التطبيقية عند التنزيل على الواقعات إلا بحكمة المطبق أو المنجز التي تستلزم تحقيقا لمناطات التطبيق وبصرا بخصوصياتها الواقعية والظرفية، وإلا كان مآل الحكم في صورته المجردة مخالفا لما وضع له وقصد منه))[1]. وكذلك الدكتور مسفر القحطاني – وهو من المهتمين بالفتاوى المعاصرة – حذّر من مغبة إهدارها قائلا: ((وكم من أبوب للشر انفتحت بسبب فتاوى لم يعتبر فيها ما تؤول إليه بعض الوقائع والمستجدات من مفاسد وأضرار))[2].

ومما يستفاد منه بهذا الصدد ما أورده الشاطبي من التفريق بين المجتهد الرباني الراسخ في العلم، والعالم وبين غيره من المجتهدين الآخرين قائلا: ((أَنَّهُ نَاظِرٌ فِي الْمَآلَاتِ قَبْلَ الْجَوَابِ عَنِ السُّؤَالَاتِ، وَصَاحِبُ الثَّانِيَةِ لَا يَنْظُرُ فِي ذَلِكَ، وَلَا يُبَالِي بِالْمَآلِ))[3].

قراءات المعاصرين

ولإهمال المآلات صور عديدة في فتاوى المعاصرين، منها: أن يجيب المستفتي بالحكم الشرعي ـ مجردا عن تقدير لمآل ذلك الحكم، وما يترتب عليه من المصالح والمفاسد، ومنها أن يتغافل المفتي عمّا يتعلق بمآلات الأفعال من القواعد؛ كقاعدة سد الذرائع، ومراعاة الخلاف، وإبطال الحيل (الممنوعة)، ومن تلك الصور أيضا: الجمود على ما

(١) التيسير الفقهي – مشروعيته وضوابطه وعوائده، ص ١١٨.
(٢) مناهج الفتيا في النوازل الفقهية المعاصرة، ص٨٨.
(٣) الموافقات ٥/ ٢٣٣.

سطّر من فتاوى كانت واقعية في حينها دون مراعاة لمتغيرات العصر وظروفه، ومن ثم تنزيلها على وقائع غيرِ تلك الوقائع، وأعرافٍ وعوائدَ تغيرت واختلفت.

وكم وقفنا على فتاوى جانب أصحابها الصواب وابتعدوا فيها عن الحق؛ مع أنهم عمّقوا النظر في الأدلة التشريعة، إلا أنهم أغفلوه في الوقائع وملابساتها وما تؤول إليه تلك الوقائع، فصدرت أحكامهم مجرّدة عن الوقائع ونتائجها، ومن هذه الفتاوى: فتوى الشيخ الألباني رحمه الله بوجوب الهجرة من أرض الضفة الغربية[1] غير مكترث بما تجر إليه هذه الهجرة من تمكين للعدو الغاصب، ومنها ما يدعو إليه أتباعه في العراق من عدم مجاهدة المحتل الأمريكي متذرعين بالفتنة، مع أن هذه الفتوى هي التي تؤول إلى الفتنة، قال الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلّهِ فَإِنِ انتَهَواْ فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾[2].

ومن الفتاوى التي تجاهلت هذا المسلك تلك الفتاوى التي جرّت إلى حرق مساجدنا واغتصابها وأثارت النعرات الطائفية، فأدت إلى سفك دماء المسلمين وتكفيرهم وجلبت لهم الويلات والمصائب.

إن الذي يجب أن يتنبه إليه المفتون اليوم هو أن لا يصدروا حكما على واقعة ما بمجرد النظر في الأدلة التشريعة؛ بل لا بدّ من النظر في مآلات هذه الواقعة وملابساتها؛ فقد يكون الأمر ظاهره الفساد، وعاقبته ومآله غير ذلك، وقد يكون الأمر ظاهره الصلاح وعاقبته – أيضاً – غير ذلك، ونحن هنا لا نكلف المفتي معرفة الغيب؛ فإن هذا مما لا سبيل إلى معرفته، ومن ثم عدم القدرة على مراعاته، وإنما مرادنا التبصر في الأمور لإدراك الدلائل والقرائن الخفية المقترنة بالأمر التي لا تبدو لأول وهلة ـ

(١) فتاوى الألباني٢/ ٢٦٣.

(٢) سورة البقرة، آية: ١٩٣.

وربما زعم أولئك المفرّطون أن المآل ضرب من الخيال أو رجم بالغيب أو حكم بالظن، وهذا لا يجوز مستشهدا بقول ابن حزم: ((فكل من حكم بتهمة أو باحتياط لم يستيقن أمره أو بشيء خوف ذريعة إلى ما لم يكن بعد، فقد حكم بالظن، وإذا حكم بالظن فقد حكم بالكذب والباطل، وهذا لا يحل، وهو حكم بالهوى وتجنب للحق نعوذ بالله من كل مذهب أدى إلى هذا. مع أن هذا المذهب في ذاته متخاذل متفاسد متناقض؛ لأنه ليس أحد أولى بالتهمة من أحد وإذا حرم شيئا حلالا خوف تذرع إلى حرام فليُخْصَ الرجال خوف أن يزنوا وليقتل الناس خوف أن يكفروا وليقطع الأعناب خوف أن يعمل منها الخمر وبالجملة فهذا المذهب أفسد مذهب في الأرض لأنه يؤدي إلى إبطال الحقائق كلها))[1].

فيجاب هؤلاء: بأننا إذ نقول بالمآلات لا نقول بالتهم ولا بالظنون، وإنما هناك طرق لكشف المآل ومعرفته – لا يسع المقام للتعريج عليها[2] – توصلنا إلى المآلات المتيقنة أو المظنونة ظنّا يقرب من اليقين كما أن هناك ضوابط لها[3]، ومثل هذا المآل قد عمل به ابن حزم نفسه قال في المحلى: ((ولا يحل بيع شيء ممن يوقن أنه يعصي الله به أو فيه، وهو مفسوخ أبداً، كبيع كل شيء ينبذ أو يعصر ممن يوقن بها أنه يعمله خمرًا. وكبيع الدراهم الرديئة ممن يوقن أنه يدلس بها، وكبيع الغلمان ممن يوقن أنه يفسق بهم أو يخصيهم))[4].

وقد تبين مما مضى بما لا يدع مجالاً للشك أن المفتي اليوم أحوج ما يكون إلى إعمال النظر في هذا المقصد أكثر من أي زمن مضى، إذ التفريط فيه يري المكلف الوبال الكبير الذي

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام ٦/ ١٩٠.

(٢) للاطلاع عليها، ينظر: اعتبار المآلات ونتائج التصرفات ٦٦، ونظرية المآلات وأثرها في مستجدات فقهية معاصرة، ١٢٧.

(٣) للاطلاع عليها، ينظر: المصادر السابقة

(٤) المحلى٩/ ٢٩.

يلحقه عاجلاً غير آجل، وذلك نتيجة الفتاوى المبتورة والبعيدة عن النظر في مقاصد المكلفين، ولهذا كان لزاما على من يتصدر إطلاق الأحكام في النوازل والمستجدات أن يكون على علم ودراية لمقاصد المكلفين ومآلات أفعالهم نظراً لتعقيد القضايا المعاصرة ودقة مسالكها[1].

المبحث الثالث
التوسط في اعتبار المصالح

لا داعي للخوض في موقف العلماء من الاحتجاج بالمصلحة للعلم به عند اهل الشأن وانما يجب أن نقرر أن الشريعة الإسلامية راعت مصالح العباد في المعاش والمعاد وعملت على تحقيقها، وإذا استقرأنا أحكامها وأدلتها المعتبرة في التشريع، نصل إلى هذه النتيجة، قال ابن السبكي رحمه الله: ((إنا استقرينا أحكام الشرع فوجدناها على وفق مصالح العباد، وذلك من فضل الله تعالى وإحسانه، لا بطريق الوجوب عليه خلافا للمعتزلة))[2].

وقد أكدّ هذا الاستقراء الشاطبي رحمه الله بقوله: ((والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه))[3].

ولعل ما دوّنه فقهاؤنا – رحمهم الله – من القواعد الفقهية الكليّة المتكفلة بمراعاة المصلحة هي خير شاهد ودليل على ذلك على ذلك الاستقراء، ولعل منها: (الشريعة جاءت لجلب المصالح وتكثيرها ودرء المفاسد وتقليلها، الشريعة نفع ودفع، الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل، درء المفاسد أولى من جلب المصالح، تصرف

(١) ينظر: معالجة القضايا المعاصرة، ص٦١، أهمية المقاصد الشرعية في الاجتهاد، ص٤٤، الثبات والشمول، ص٢٥٩.
(٢) الإبهاج في شرح المنهاج ٣/ ٦٢.
(٣) الموافقات ٢/ ١٢.

الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، الأصل في المنافع الحل وفي المضار الحرمة)، وغيرها قواعد كثير ومن أراد المزيد فعليه أن يقف على كتب القواعد الفقهية[1].

وإذا كنا قد أثبتنا أن الإسلام راعى مصالح العباد في تشريعاته، فينبغي علينا بعد ذلك أن نبين ما هو موقف الأصوليون والفقهاء من الاستدلال بالمصالح المرسلة؟

لقد تضاربت النقول عن الأئمة – رحمهم الله – في موقفهم من المصالح المرسلة باعتبارها دليلا تشريعيا، كما أورد ذلك الغزالي – رحمه الله – في شفاء الغليل: ((فالمنقول عن مالك – رحمه الله – القول بالمصالح المرسلة، ونقل عن الشافعي فيه تردد، وفي كلام الأصوليين أيضا نوع اضطراب فيه))[2].

وحتى نسلم من هذا الاضطراب ينبغي أن نبين ما يأتي:

المشهور عند الأصوليين أن القول بالمصالح أمر مختلف فيه، ولم يذهب إلى اعتماده في الاستنباط سوى الإمام مالك – رحمه الله – حتى نسب إليه القول بها على الإطلاق، وأنه استرسل فيها حتى كاد أن يقدمها على النصوص، غير أن هذه دعوى دحضها الإمام الشاطبي – رحمه الله – في قوله: ((بخلاف قسم العادات الذي هو – أي مالك – جارٍ على المعنى المناسب الظاهر للعقول، فإنه استرسل فيه استرسال المُدل العريق في فهم المعاني المصلحية، نعم مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ولا يناقض أصلاً من أصوله، حتى لقد استشنع العلماء كثيراً من وجوه استرساله زاعمين أنه خلع الربقة، وفتح باب التشريع، وهيهات ما أبعده من ذلك! رحمه الله))[3].

---

(١) ومنها: الأشباه والنظائر لابن السبكي، والأشباه والنظائر لابن نجيم، والأشباه والنظائر للسيوطي.

(٢) شفاء الغليل، ص:٢٠٧.

(٣) الاعتصام، ص٦٣١.

إذا رجعت إلى أقوال الرافضين لها من الأئمة وتطبيقاتهم الفقهية واجتهاداتهم الجزئية وجدت أنهم كانوا يعتمدونها ما بين مقل منها ومكثر، وقد نبه إلى ذلك الإمام القرافي رحمه الله: ((وأما المصلحة المرسلة، فغيرنا يصرح بإنكارها ولكنهم عند التفريع تجدهم يعللون بمطلق المصلحة، ولا يطالبون أنفسهم عند الفوارق والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار بل يعتمدون على مجرد المناسبة وهذا هو المصلحة المرسلة))[1]. وقد وافقه على ذلك الزركشي – وهو شافعي المذهب – ورأى أن القول بالمصالح عام في جميع المذاهب، فقال رحمه الله: ((والمشهور اختصاص المالكية بها، وليس كذلك فإن العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة، ولا معنى للمصلحة المرسلة إلا ذلك))[2]. وقد رجح ذلك الشنقيطي رحمه الله: ((والحق أن أهل المذاهب كلهم يعملون بالمصلحة المرسلة، وإن قرروا في أصولهم أنها غير حجة))[3]. وهذا الذي ينبغي أن يقال بعد التدقيق في أقوالهم والتحقيق في تطبيقاتهم.

إن سبب التضارب في النقول عن الأئمة واختلافهم في اعتبار المصالح يمكن أن يعود إلى الأمور الآتية:

عدم تحديد معنى المصلحة في عصر كبار الأئمة، ولاسيّما وأن أغلب المصطلحات في عصرهم لم تكن قد استقرت كما هو الشأن فيما بعد، وهذا ما أدى إلى تفسيرها تارة بالأخذ بالهوى والسير مع رغبات الأنفس، وهذا ما دعا الغزالي أن يقول: ((فكل مصلحة لا

---

(١) الذخيرة ١/ ١٥٢. وقال في شرح تنقيح الفصول (ص:٣٩٤): ((وإذا افتقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا وجمعوا وفرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا وفرقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة، فهي حينئذ في جميع المذاهب)).

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه ٧/ ٢٧٤،٢٧٥.

(٣) مذكرة أصول الفقه، ص ٢٠٣.

ترجع إلى حفظ مقصود فُهِم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع))[1]. وفسرت تارة أخرى بأنها الاعتماد على كليات الشرع والسير مع مقاصده، وهذا ما دعا الغزالي أيضا أن يقول: ((وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع، فليس خارجا من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياسا بل مصلحة مرسلة؛ إذ القياس أصل معين))[2]. وقد جعل أستاذنا الدكتور بشير الكبيسي عدم فهم المراد من المصلحة هو السبب في الاختلاف في النقل عن الأئمة[3].

عدم التمييز بين المصادر التشريعية باعتبار كونها منشئة للأحكام، وباعتبار كونها كاشفة للأحكام كما قال ذلك أستاذنا الدكتور الزلميّ عافاه الله[4]، ولا شكّ أن من قال باعتبار المصالح، فهو يريد أنها كاشفة لا منشئة، وينبغي أن يحمل قول الغزالي: ((من استصلح فقد شرع))[5]. على من اتخذ المصلحة منشئة للأحكام، لا كاشفة لها.

إنّ الذين صرحوا بالاستدلال بالمصالح كالمالكية اعتبروها مصدرا برأسها، وأما الذين رفضوا الاستدلال بها فمرادهم: أنها ليس مصدرا رئيسا، بل هو تبع للمصادر الرئيسة، وهذا هو الذي يفهم من قول الغزالي رحمه الله: ((هذا من الأصول الموهومة – أي الاستصلاح – إذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ؛ لأنا رددنا المصلحة إلى

(١) المستصفى ١/ ٤٣٠.
(٢) المصدر نفسه ١/ ٤٣٠.
(٣) ينظر: علم مقاصد الشريعة للدكتور بشير الكبيسي، ص٨١.
(٤) ينظر: أصول الفقه في نسيجه الجديد، ص: ١٤٥.
(٥) المستصفى ١/ ٤٣٠.

حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع))[1]. وقد أرجع الشيخ أبو زهرة – رحمه الله – سبب عدم ذكر المصلحة في أصول اجتهاد الإمام أحمد إلى أنه لم يكن يعده أصلا برأسه، بل كان يعتبره معنى من معاني القياس[2]. وكذا كان الأمر مع الشافعي، قال الدكتور مصطفى الخن رحمه الله: لا يلزم من كون الشافعي لم يعدّ الاستصلاح أصلا مستقلا برأسه، عدم اعتباره له، بل الحق أنه كان يذهب في القياس إلى مدى، ولكنه كان يسمي ذلك قياسا[3].

بعد أن بيّنا ما تقدم يتضح لنا أن حقيقة هذا الخلاف هو خلاف لفظي شكلي فما يسميه بعضهم: مصلحة قد يسميه الآخر: قياسا أو مناسبة، وما يجعله البعض مصدر مستقلا، يجعله البعض الآخر تبعا للمصادر الرئيسة، قال أستاذنا الدكتور الزلمي عافاه الله: ((ولو حللنا محل الخلاف وحددناه لوجدنا أنه خلاف شكلي لفظي))[4]. وبذلك قال المحققون من الأئمة، قال الغزالي رحمه الله: ((وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع، فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة))[5]. وكذا قال القرافي رحمه الله: ((والذي جهل أمره هو المصلحة المرسلة التي نحن نقول بها، وعند التحقيق هي عامة في المذاهب))[6].

---

(١) المستصفى ١/ ٤٢٩.
(٢) ينظر: الإمام أحمد بن حنبل ٢٩٧.
(٣) ينظر: الأدلة التشريعية وموقف الفقهاء من الاحتجاج بها، ص٣٦٠.
(٤) أصول الفقه في نسيجه الجديد، ص ١٤٥.
(٥) المستصفى ١/ ٤٣٠.
(٦) () الذخيرة ١/ ١٢٩.

قراءات المعاصرين

إذا أثبتنا أن اعتبار المصالح لابدّ منه في اجتهادات المجتهدين، وأن اختلافهم فيها يكاد أن يكون شكليا (لفظيا)، فهل يعني ذلك القول أننا سنغالي بها وسنجعلها أصل الأصول كلها على حد تعبير محمد عابد الجابري[1]؟ وإذا كان الغلو فيها هو المنهج الاستنباطي المتبع عند بعض المعاصرين، فهل سيؤدي إلى نتائج عقيمة وخاطئة؟

إن الغلو في اعتبار المصالح ليس وليد اليوم، وليس هو أحد محدثات العصر وبدعه، بل إن نجم الدين الطوفي هو أول من فتح هذا الباب ونادى به، وإن كان قد حُمل أكثر مما يريد، وقد ذكر رأيه في المصالح عند شرحه لقوله ﷺ: ((لا ضرر ولا ضرار))[2]، وقد تجاوز الشرح ليضع رسالة من خلال هذا الحديث في رعاية المصالح[3].

إن دعوى الطوفي التوسع في المصالح احتفى بها عدد من المعاصرين، فلاقت عندهم انتشارا ورواجا، ولاسيّما ممن يسمون بـ: (الحداثيين أو العصريين) فبدءوا ينادون بفكرة أولوية المصلحة على النص، وذلك بجعل النص خادما للمصلحة وساعيا إلى تحقيقها، والمصلحة هي الأساس والمقصد من التشريع بل ومن النصوص.

ولم يقف الاستدلال بها في مجال المعاملات والعادات كما هو رأي الطوفي، بل تجاوزه إلى العبادات والمقدرات، فبدأنا نسمع بفكرة نقل صلاة الجمعة إلى يوم الأحد؛ مراعاة لمصلحة الجاليات الإسلامية التي تقيم في البلدان التي عطلتها يوم الأحد. وكذا مناداة البعض بتعطيل حد السارق واستبداله بعقوبة أكثر موائمة للعصر كون هذه الحد يضر بالمصلحة، ويعطل الأيادي العاملة.

---

(١) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص ١٧١.

(٢) سبق ذكره.

(٣) ينظر تفاصيل رأي الطوفي والرد عليه في اسباب الخطأ في فتاوى المعاصرين ١٩٨.

وأصبحت المبالغة والإسراف في اعتبار المصالح ظاهرة في هذا العصر من غير مراعاة لضوابطها وقيودها، قال الدكتور مسفر القحطاني: ((وواقع الإفتاء المعاصر جنح فيه بعض الفقهاء والمفتين إلى المبالغة في العمل بالمصلحة ولو خالفت الدليل المعتبر))[1].

ولعل من تلك الفتاوى: الفتوى التي أباحت الفوائد المصرفية، والأخرى التي أجازت بيع الخمور من أجل مصلحة البلاد في استقطاب السياحة، ومنها إباحة الإفطار في رمضان من أجل أن لا تتعطل مصلحة الأعمال في البلاد.

وممن دعا إلى التوسع في اعتبار المصالح والمقاصد ، وتوسيع نطاقها الدكتور حسن الترابي في دعوته التجديدية في أصول الفقه، حيث أنه انتقد القياس الأصولي، وسماه بالتقليدي، ودعا إلى ما أسماه: القياس الواسع وزعم أنه أرقى درجة في البحث عن جوهر مناطات الأحكام، وذلك عن طريق استنباط مقصد معين أو مصلحة معين من مجمل النصوص، ثم العمل على تحقيق تلك المصلحة في كل نازلة، من غير تكييف للواقعة على نظيرتها[2].

وكذلك دعا محمد عابد الجابري إلى حرية الاجتهاد وفتح باب التجديد في علم الأصول، وذلك باعتماد مقاصد الشريعة واعتماد المصلحة التي هي المقصد النهائي للشريعة وهي لذلك أصل الأصول[3].

وقد استند في دعواه هذه إلى الاجتهادات العُمَرِية زاعما أنها قدمت المصلحة على النص الديني وحكمتها عليه، وقرر: أن المرجعية السابقة لكل المرجعيات الاجتهادية

(١) مناهج الفتيا في النوازل الفقهية المعاصرة، ص ٤٧.
(٢) ينظر: تجديد أصول الفقه، ص٨٣، مفهوم التجديد في أصول الفقه، ص٩٩.
(٣) ينظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص١٧١.

هي عمل الصحابة على عهد الخلفاء الراشدين[1]، ثم شرع في بيان المبدأ الوحيد المعتمَد عندهم، وانتهى إلى أنه المصلحة فقط، وقرر: أنها مقدَّمة عندهم على كل شيء حتى على النص القطعي، حيث يقول: المبدأ الوحيد الذي كانوا يراعونه دوماً هو المصلحة ولا شيء غيرها، وهكذا فكثيراً ما نجدهم يتصرفون بحسب ما تمليه المصلحة، صارفين النظر عن النص حتى ولو كان صريحاً قطعياً؛ إذا كانت الظروف الخاصة تقتضي مثل ذلك التأجيل .[2]

والحق أن الاجتهادات العمرية لم تكن لغرض المصلحة كما يزعمون، وإنما هي راجعة إلى أن مناط الحكم لم يتحقق، كما في قضية المألفة قلوبهم، وأما عدم إقامته حد السرقة في عام المجاعة فذلك راجع إلى أن الحدود تدرأ بالشبهات.

ومن المعلوم أن التوسع في الاستدلال بالمصالح قد جلب للأمة فتاوى غريبة هدمت كثيرا من أحكام الشريعة، وكان من بين تلك الفتاوى: فتوى الشيخ عبد العزيز بن باز – رحمه الله – التي أجاز فيها الهدنة مع الأعداء مطلقة ومؤقتة إذا رأى ولي الأمر المصلحة في ذلك، كان ذلك في الحوار الذي أجراه رئيس تحرير جريدة (المسلمون) معه حول الصلح مع اليهود[3].

والملاحظ لمن هو مطلع على نص فتواه واجوبته أن الشيخ المفضال لم يعد تهمه مصلحة الأمة، بل جُل حديثه: مصلحة الشعب أو مصلحة البلد بمعزل عن سائر بلاد الأمة، مع

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص٩.

(٢) ينظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص١٢ – ٤٢.

(٣) صحيفة المسلمون، في العدد الصادر يوم ٢١ رجب ١٤١٥ هـ. وهو مطبوع في مجموع فتاواه ١٨/ ٤٣٨، ٤٣٩.

أن المقرر: أن المصلحة العامة مقدمة على الخاصة[1].

ولقد اعتبر عدد من العلماء المعاصرين أن الغلو في اعتبار المصلحة سبب من أسباب الشذوذ والخطأ في الفتاوى والأحكام، قال الشيخ الشنقيطي: ((ومكمن الخطر في ادعاء المصلحة؛ لأنه ادعاء عام، وكل يدعيه لبحثه))[2]. قال الشيخ القرضاوي: ((ومن أسباب شذوذ الفتاوى في الاجتهاد المعاصر: الغلو في اعتبار المصلحة))[3].

قال الشيخ سعد بن ناصر الشثري: ((وهو باب دخل علينا منه خفافيش عطلت النصوص، وحاولت هدم الشريعة كلها نظرا لما يزعمونه من المصالح))[4].

وجعلها الدكتور محمد عثمان شبير من المعوقات المنهجية للملكة الفقهية[5].

والذي نراه وندعو له أن تحدد رعاية المصالح بضوابط، وأن لا يستدل بها في النوازل المعاصرة إلا من قبل فحول العصر وجهابذته، وإلا فإن الاستدلال بها مركب خطير، وهو أشبه ما يكون بمسلك الوضّاعين الذين روّجوا لأحاديث مكذوبة في سبيل الترغيب لهذا الدين، وإن الغلو في الاستدلال بها لن نخرج منه إلا بنتائج عقيمة ومخطوءة. والله أعلم.

ومما جاء عن فقهاء الأمة المعاصرين – وفقهم الله – في مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته: الحادية عشرة في باب ضبط الفتوى ما نصه: ((يجب الحذر من الفتاوى التي لا تستند إلى أصلٍ شرعي، ولا تعتمد على أدلة معتبرةٍ شرعاً، وإنما تستند إلى مصلحةٍ موهومةٍ ملغاةٍ شرعاً نابعة من الأهواء والتأثر بالظروف والأحوال

(١) هذه الاسئلة والأجوبة نشرت في جريدة "المسلمون" في العدد (٥٢٠) بتاريخ: ١٩\ ١٨\ ١٤١٥هـ. مجموع فتاوى ابن باز ٨/ ٢٢٣.

(٢) المصالح المرسلة للشنقيطي، ص٣.

(٣) الفتاوى الشاذة – معاييرها وتطبيقاتها وأسبابها وكيف نعالجها ونتوقاها ص١٣٧.

(٤) المصلحة عند الحنابلة، ص٣.

(٥) ينظر: تكوين الملكة الفقهية، ص١٠٩.

والأعراف المخالفة لمبادئ وأحكام الشريعة ومقاصدها، وأيضاً: مراعاة المتصدرين للفتيا لضوابط الإفتاء التي بينها العلماء...))[1].

المبحث الرابع
أهمية فهم الوقائع والإحاطة به

والمراد بالواقع هو تصرفات الإنسان التي يراد تنزيل الأحكام الشرعية عليها، فردية كانت أو جماعيّة، وهذا هو ما يعبر عنه الأصوليون بمناط الحكم.

وهذه الأفعال لا يمكن تنزيل الأحكام عليها وتوجيهها إلا بعد حصول العلم بها بما يشمل جميع جوانبها ومختلف أحوالها؛ لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وهذه المعرفة هي لتميز الوقائع بعضها عن بعض، حتى يتمكن المفتي بعد التمييز من إلحاق هذه الواقعة تحت هذا الحكم، وإلحاق غيرها تحت حكم آخر، أو تقدير ما إذا كانت هذه الواقعة مستجمعة للشروط التي تجعل تنزيل الحكم عليه مؤديا إلى تحقيق مقصد الشارع فينزل أو غير محقق فلا ينزل[2].

ومن الأمثلة الدالة على أهمية فهم الواقع والإحاطة بملابساته، ما روي أن النبي ﷺ سئل عن ضالّة الإبل، فقال للسائل: ((مَا لَكَ وَلَهَا، مَعَهَا حِذَاؤُهَا وَسِقَاؤُهَا تَرِدُ المَاءَ، وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ))[3].

والملاحظ: أن إجابته ﷺ كانت عن تبصّر بواقع تلك المسألة: معها حذاؤها ...، لكن

---

(١) ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد (١١) ص١٠٦٨. قرار رقم: ٩٥ (٧/ ١١) دورة انعقاد مؤتمره الحادي عشر بالمنامة في دولة البحرين من ٢٥ - ٣٠ رجب ١٤١٩ هـ (١٤ - ١٩ نوفمبر ١٩٩٨).

(٢) ينظر: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص١٢٠، ١٢١.

(٣) البخاري، باب: (ضالة الأبل) ٣/ ١٢٤، برقم: (٢٤٢٧).

لما جاء عثمان t أصبح واقع هذه الضالة غير ذلك الواقع، حيث قلّت الأمانة، وأصبح تسلط الأيدي على الأموال واردا ومحتملا فأمر بأخذها والتعريف بها، ثم بيعها وحفظ ثمنها لصاحبها، فإذا ظهر أخذها[1]؛ لأن واقع الضوال في عهده رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ غير واقعها في عهد رسول الله ﷺ، ولما كان عثمان على معرفة تامة بتغير واقع هذه النازلة حكم عليها بغير حكم رسول الله ﷺ مع أن مقصد الحكمين واحد. والله أعلم.

وكان عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من أشد الناس حرصا على ضرورة الفهم الدقيق للواقعة، حيث جاء في كتابه الذي وجهه إلى أبي موسى الأشعري: ((أما بعد، فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة، فافهم إذا أُدليَ إليك؛ فإنه لا ينفع تكلم بالحق لا نفاذ له ... ثم الفهم الفهم فيما أدلي إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق ...))[2].

وعلى ذات الطريق سار الفقهاء رحمهم الله، فالإمام مالك امتنع عن تحديد أكثر مدة النفاس، وأوكل الأمر إلى أهل الشأن قائلا: ((يسأل النساء عن ذلك، وأهل المعرفة))[3]. واشترط الإمام أحمد لمن ينصب نفسه للفتوى خمسة شروط، منها: معرفة الناس[4]، ويريد بذلك أفعالهم.

وقد ذهب ابن القيم إلى أن فقه الواقع والإحاطة به لا يقل أهمية عن فقه النصوص؛

---

(١) ينظر: الاستذكار ٧/ ٢٥٥، شرح صحيح البخاري لابن بطال ٦/ ٥٤٨.

(٢) السنن الكبرى للبيهقي، بَابُ: (لَا يُحِيلُ حُكْمُ الْقَاضِي عَلَى الْمَقْضِيِّ لَهُ ، وَالْمَقْضِيِّ عَلَيْهِ ...) ١٠/ ٢٥٣، برقم: (٢٠٥٣٧)، قال ابن القيم: ((هَذَا أَحَدُ مَا اعْتَمَدَ عَلَيْهِ الْقَيَّاسُونَ فِي الشَّرِيعَةِ، وَقَالُوا: هَذَا كِتَابُ عُمَرَ إِلَى أَبِي مُوسَى، وَلَمْ يُنْكِرْهُ أَحَدٌ مِنْ الصَّحَابَةِ))، ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين ١/ ١٠١.

(٣) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ١٦/ ٧٤.

(٤) ينظر: إعلام الموقعين ٤/ ١٥٢.

لأن فقه النص يرتبط بفقه الواقع ارتباط العلة بالمعلول، قال رحمه الله: ((ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه ...، والثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرًا))[1].

وذكر العلامة ابن عابدين رحمه الله: أن أحد المفتين القدماء كان يذهب إلى الصباغين، ويسأل عن معاملاتهم وما يديرونها فيما بينهم[2].

وإذا كان الفقهاء على هذه الدرجة من الاهتمام بمعرفة مسائل واقعهم مع رتابته، فإن المفتي المعاصر أصبح اليوم أشد حاجة إلى مثل هذا العلم؛ لأنه ينظر في نوازل معقدة، لا يمكن الحكم عليها إلا بعد الفهم الدقيق والتصور التّام لها؛ كي تتجلى له حقيقتها وتتضح له صورتها، مما يساعده على إدراج النازلة ضمن أصولها وإلحاقها بنظائرها وتأطيرها في كلياتها وأجناسها، كالإفتاء في قضايا التامين والبورصات والشركات التي فيها من الدقائق التي تجعل الحكم عليها مركبا صعبا لا يستطيعه الكثيرون.

ولعل الاجتهاد الجماعي في وقتنا الحاضر المتمثل بالمجامع الفقهية وهيئات الإفتاء ومراكز البحث العلمي يحقق الدور المنشود الذي ينبغي للمفتي أو المجتهد مراعاته والالتزام به، حيث أنهم يستدعون المختصين في القضية المبحوثة من أهل الاقتصاد أو السياسة ... ويتيحون لهم أن يشرحوا القضية شرحا وافيا، ويوجهون إليهم ما شاءوا من الأسئلة، ثم ينتقل الدور إلى علماء الشريعة؛ لتتسع دائرة العلم وتزداد حلقة المشورة من

(١) إعلام الموقعين ١/ ٦٩.

(٢) ينظر: مجموعة رسائل ابن عابدين ١/ ٤٦.

أجل الحيطة والكفاية في البحث والنظر[1].

ومما يجب التنبه له: أننا لا نطالب المفتي المعاصر الإحاطة بالنازلة من جميع جوانبها ومعرفة جميع تفاصيلها؛ فهذا تكليف له بما لا طاقة له عليه، بل يكفيه تصور النازلة من الوجه الذي يناط به الحكم عليه، فإن شرط الحكم على منتج من منتجات الحضارة المعاصرة هو معرفة حقيقة هذا المنتج من جهة تعلق الحكم به فقط[2].

قراءات المعاصرين

إن فقه النوازل المعاصرة من أدق مسالك الفقه واشدها غموضا؛ لأن كل خطأ في فهمها ينتج عنه خطأ في الحكم عليها؛ لأن الباحث بصورة عامة إنما يؤتى من جهة جهله بحقيقة الأمر الذي يتحدث فيه، والمتأمل في بعض فقهاء العصر يجد بعضهم يجازف بالفتوى في أمور لا يحيط بها علما؛ اكتفاء بما في مخزونته من النصوص التشريعية والخلافات الفقهية ومع أن هذا لا يغني ما لم يؤيد ذلك معرفة تامة بالواقعة المسئول عنها وفهم دقيق لحقيقتها.

ومن الأمثلة المعاصرة على تجاهل هذه المعرفة: الرأي القائل بجواز عقد (معاهدات سلام) مع العدو الإسرائيلي؛ بناء على أنه معاهدة هدنة، وكان يجب على هؤلاء المفتون أن يتبينوا الفارق بين الهدنة والسلام، وأن يجلسوا مع خبراء في السياسة[3].

وكذا ما قيل – بجواز صلاة التراويح مع إمام مكة بواسطة التلفاز –: من صلّى خلف التلفاز بشروطه، فصلاته صحيحة؛ لأن التلفاز أقرب إلى الصحة من المذياع.

---

(١) ينظر: الفتاوى الشاذة معاييرها وتطبيقاتها وأسبابها وكيف نعالجها ونتوقاها، ص٦١، مناهج الفتيا في النوازل الفقهية المعاصرة، ص٧٢.

(٢) ينظر: دراسة تطبيقيّة شرعيّة للتعامل مع النوازل والمستجدات، ص٦.

(٣) ينظر: الفتاوى الشاذة معاييرها وتطبيقاتها وأسبابها وكيف نعالجها ونتوقاها، ص٧٦، وما بعدها.

وإن للجهل بواقع النوازل أثر في فشوّ أخطاء الفتوى وانحرافات التأصيل؛ لأن الواقع هو مناط الحكم ومحل تنزيله الذي هو أدق المسالك الاجتهادية؛ قال الشاطبي: ((لِأَنَّ كُلَّ صُورَةٍ مِنْ صُوَرِ النَّازِلَةِ نَازِلَةٌ مُسْتَأْنَفَةٌ فِي نَفْسِهَا لَمْ يَتَقَدَّمْ لَهَا نَظِيرٌ، وَإِنْ تَقَدَّمَ لَهَا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ فَلَمْ يَتَقَدَّمْ لَنَا؛ فَلَا بُدَّ مِنَ النَّظَرِ فِيهَا بِالِاجْتِهَادِ، وَكَذَلِكَ إِنْ فَرَضْنَا أَنَّهُ تَقَدَّمَ لَنَا مِثْلُهَا؛ فَلَا بُدَّ مِنَ النَّظَرِ فِي كونها مثلها أولا، وَهُوَ نَظَرٌ اجْتِهَادِيٌّ أَيْضًا، ... وَيَكْفِيكَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الشَّرِيعَةَ لَمْ تَنُصَّ عَلَى حُكْمِ كُلِّ جُزْئِيَّةٍ عَلَى حِدَتِهَا، وَإِنَّمَا أَتَتْ بِأُمُورٍ كُلِّيَّةٍ وَعِبَارَاتٍ مُطْلَقَةٍ تَتَنَاوَلُ أَعْدَادًا لَا تَنْحَصِرُ، وَمَعَ ذَلِكَ؛ فَلِكُلِّ مُعَيَّنٍ خُصُوصِيَّةٌ لَيْسَتْ فِي غَيْرِهِ وَلَوْ فِي نَفْسِ التَّعْيِينِ))[1].

وبما أن الواقع هو موضع الحكم الشرعي، فقد حذّر الأئمة من عدم الإحاطة به علما، قال ابن عقيل رحمه الله: ((فمتى لم يكن الفقيه ملاحظا لأحوال الناس، عارفا لهم، وضع الفتيا في غير موضعها))[2].

وبما أن الجهل بالواقع يضع الفتيا في غير محلها، ويؤدي إلى مفاسد كثيرة تنتج عنه، فقد ذهب الإمام الشافعي إلى حرمة هذا النوع من الفتيا، قال رحمه الله: ((لا يحل لفقيه أن يقول في ثمن درهم ولا خبرة له بسوقه))[3].

ومما يبعد المفتي عن إدراك الواقعة: مغالطة المستفتين للعلماء، واستدراجهم إلى ما يريد المستفتي الوصول إليه بالتلبيس تارةً والتدليس عليهم تارةً أخرى، حيث تراه يضمِّن سؤاله الفتوى التي يريد الوصول إليها، ولا يفتأ يراوغ حتى ينتزعَها من العالم انتزاعاً، ثم يطير بها فرِحاً يبثُّها هنا وهناك، وأشهر مثل على ذلك ما لبّست به بعض شركات التأمين

(١) الموافقات ٥/ ١٤.
(٢) الواضح في أصول الفقه ٥/ ٤٦٣.
(٣) الرسالة، ص٥١١.

على الشيخ محمد عبده، حيث أنه قد انساق إلى شيء من الخديعة – على حد تعبير الدكتور محمد بلتاجي – فقاس أمورا لا يصلح قياسها على بعض صور المعاملات الشرعية في التأمين التجاري[1].

المبحث الخامس
التوسط في الاستدلال بالضرورة[2]

فقد تضافرت النصوص الشرعية الدالة على مراعاة حالة الضرورة والترخص عندها وعلى العدول عن الحرمة إلى الإباحة بموجبها، بما جعل اعتبارها أمرا مقطوعا به، حيث قد ورد ذكر الاضطرار في القرآن الكريم في خمس آيات، كلها جاءت في سياق واحد، وهو ذكر ما يحرم من الأطعمة، وهي:

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلاَّ تَأْكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيراً لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾[5]، وغيرها نت النصوص

(١) للتفصيل ينظر: عقود التأمين من وجهة الفقه الإسلامي، ص٢٢، وما بعدها.

(٢) وردت على ألسن العلماء تعريفات كثيرة للضرورة، وأغلبها هو تعريف لها في مجالات محددة، وهذه السمة تكاد أن تكون ملازمة لتعريفات السابقين، وأرى أن تعريف الدكتور يعقوب الباحسين أفضل من عرفها، وهي: ((الحالة التي تطرأ على الإنسان، بحيث لو لم تراع لجزم أو خيف أن تضيع مصالحه الضرورية)) قاعدة المشقة تجلب التيسير دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية، ص٣٠.

(٣) سورة البقرة، آية: ١٧٣.

(٤) سورة المائدة، آية: ٣ .

(٥) سورة الأنعام، آية: ١١٩.

الواضحة الصريحة.

كما ورد في السنة النبوية ما يعضد هذه القاعدة والعمل بها، ومن ذلك: جوابه ﷺ لمن استفتاه قائلا: إنّا بأرض تصيبنا بها مخمصة، فما يحل لنا من الميتة؟ قال: ((إذا لم تصطبحوا ولم تغتبقوا ولم تحتفئوا بقلاً[1] فشأنكم بها))[2]. إذن أباح لهم ﷺ تناول الميتة والأكل منها؛ وذلك نتيجة للمخصمة التي وقعوا فيها.

ومن ذلك ترخيصه ﷺ للمضطر بالأكل من مال غيره، لما سئل عن الثمر المعلق، فقال: ((من أصاب من ذي حاجة غير متخذ خبنة[3]، فلا شيء عليه))[4]. وهذا تصريح بالرخصة للجائع المضطر بأن يأكل قدر ما يسد حاجته من غير أن يحمل شيئا، مع أن الأصل في مال الآخرين التحريم إلا أن يكون عن طيب نفس.

وورد عنه ﷺ ما يفيد أن الضرر مزال في شريعة الإسلام، وأنه لا ينبغي لمسلم أن يوقع الضرر على نفسه أو على غيره، قال ﷺ : ((لا ضرر ولا ضرار))[5]، ولا شكّ أن عدم مراعاة الضرورة وتجنب حالاتها ضرر بالنفس، وكذا عدم إفتاء الناس بالضرورة

---

(١) قال ابن الأثير: ((والاصطباح – ها هنا – أكل الصبوح، وهو الغداء. والغبوق: العشاء، وأصلهما في الشرب، ثم استعملا في الأكل. أي ليس لكم أن تجمعوهما من الميتة)) النهاية في غريب الحديث والأثر ٣/ ٦.

(٢) مسند أحمد ٣٦/ ٢٢٧، برقم: (٢١٨٩٨)، قال عنه الشيخ شعيب (حديث حسن بطرقه وشواهده).

(٣) الخبنة هي: معطف الإزار وطرف الثوب، أي لا يأخذ منه في ثوبه، يقال: أخبن الرجل؛ إذا خبّأ شيئا في خبنة ثوبه أو سراويله. ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر ٢/ ٩.

(٤) سنن الترمذي، باب: (ما جاء في الرخصة في أكل الثمرة للمار بها) ٣/ ٥٨٤، برقم: (١٢٨٩)، وقال الترمذي: (حديث حسن).

(٥) رواه الشافعي في مسنده، ص٢٢٤، الحاكم في المستدرك: ٢/ ٦٦، يرقم: (٢٣٤٥) وقال: صَحِيحُ الْإِسْنَادِ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ، ووافقه الذهبي.

هو إضرار بهم.

ومما يدلل على اعتبار الضرورة أن أحكام الشريعة منوطة بالقدرة على الإتيان بها، وأنه لا تكليف بلا استطاعة، قال الله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾[1]. وقال تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾[2].

ثم إن الاستثناء في الأحكام الشرعية بموجب الضرورة التقت عليه كلمة الفقهاء وأيّدته النصوص الصريحة الدالة على ذلك، ولا اعلم مخالفا لهم فيما اطلعت عليه من مراجع، ولا أجد بنا حاجة للاستدلال على ذلك من أقوالهم، وإنما نكتفي بما وضعوا من قواعد فقهية في هذا الإطار، منها: الضرر يزال، الضرورات تبيح المحظورات، الضرورة تقدر بقدرها، المشقة تجلب التيسير، إذا ضاق الأمر اتسع ... إلخ.

لكنّ الذي يجب أن أنبه عليه: هو أن اختلافهم وقع في مجال الاستدلال بالضرورة. أي يستدل بها في مجالات معينة؟ أم أن الاستدلال بها غير محدد بمجال معين؟ بل هو منوط بمعناها، فمتى ما تحقق معناها، وجب على المفتى مراعاتها.

أرجع كثير من العلماء منهم القرطبي والفخر الرازي وابن العربي العمل بمقتضى الضرورة إلى مجال الغذاء، وذكروا لذا المجال سببين هما:

الجوع الشديد بحيث لا يجد المسلم ما يسد به رمقه، ويتغلب به على حالة الضرورة.

الإكراه، وذلك كأن يتوعده ظالم بإتلاف نفسه أو عضو من أعضائه إن لم يتناول المحرم من ميتة أو غيرها حتى وإن كان المباح موجودا.

وزاد ابن العربي سببا آخر هو الفقر، وفي التحقيق لا نجد لإفراد الفقر مبررا؛ لأن الفقر سبب من أسباب الجوع، فهو آيل إلى الجوع.

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٨٦.

(٢) سورة الطلاق، آية: ٧.

وأما العلماء الذين تكلموا في مقاصد الشريعة، فقد توسعوا في مجالات الضرورة حيث أنهم جعلوا الضروريات خمسة: ضرورة الدين والنفس والعقل والمال والنسل، وزاد بعضهم: ضرورة حفظ العرض[1].

والذي يفهم من كلام الجصاص - رحمه الله - أنه لا يرى تقييد العمل بالضرورة بمجال معين؛ لأن الإباحة بوجود الضرورة قد جاءت مطلقة عن أي شرط أو صفة في قوله تعالى: {وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ}[2]. وإن كانت قد قيدت في أيات أخر، قال رحمه الله بعد ذلك: ((فاقتضى ذلك وجود الإباحة بوجود الضَّرُورَةِ فِي كُلِّ حَالٍ وُجِدَتْ الضَّرُورَةَ فِيهَا))[3].

وهذا ما مال إليه محمد رشيد رضا - رحمه الله - بقوله: ((وَلَيْسَتِ الْقَاعِدَةُ (إباحة المحظورات بالضرورات) مَقْصُورَةً عَلَى مُحَرَّمَاتِ الْمَطَاعِمِ بَلْ عَامَّةٌ لِكُلِّ مَا يَتَحَقَّقُ الِاضْطِرَارُ إِلَيْهِ لِأَجْلِ الْحَيَاةِ وَاتِّقَاءِ الْهَلَاكِ، وَلَمْ يُعَارِضْهُ مِثْلُهُ أَوْ مَا هُوَ أَقْوَى مِنْهُ))[4].

ورجحه الدكتور يعقوب الباحثين بقوله: ((فنحن نرجح أن يكون تحديد مجالها منوطا بمعناها، فكل حالة تطرأ على الإنسان بحيث لو لم تراع لجزم أو خيف أن تضيع مصالحه الضرورية مبيحة للمحظورات سواء كانت للغذاء أو غيره؛ نظرا لأن حرجها بالغ الضرورة))[5].

وهذا الرأي هو الصواب عندي، ولا أرى لحجرها في مجال ما مبررا، وهو الذي تشهد

---

(١) ينظر: علم مقاصد الشريعة للدكتور بشير الكبيسي، ص٤٦، وما بعدها.
(٢) سورة الأنعام، آية: ١١٩.
(٣) أحكام القرآن للجصاص ١/ ١٥٦.
(٤) تفسير المنار ١/ ٩٦.
(٥) قاعدة المشقة تجلب التيسير دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية، ص٤٩٢.

له القواعد العامة للشريعة المبنية على التيسير ورفع الحرج، وتدل عليه بعض الأدلة الجزئية كتلك التي أباحت التلفظ بكلمة الكفر، وكمقاتلة الصائل مع أنه مسلم مصون الدم.

ولا يلتفت إلى قول القائل: إن العمل بالضرورة نقض وهدم لأدلة الشرع؛ إذ فيه مخالفة واضحة للدليل الشرعي الثابت؛ لأننا ندعو إلى الاستدلال بالضرورة وفق ضوابطها الشرعية، وإذا كان الأمر كذلك، فالعمل بها عمل بالدليل الشرعي؛ إذ الضرورة ثابتة به.

قراءات المعاصرين

نتيجة لتوسع هذا العصر وظهور نوازل جديدة فيه، لم تكن لها نظائر في السابق مع ما فيها من التعقيد والأبعاد المتعددة؛ فقد وجد المفتّون أنفسهم ملجئين إلى الإكثار من الاستدلال بقاعدة: (الضرورات تبيح المحظورات) حتى استخدمت في غير وجهها المشروع عند البعض، وصارت عندهم مطلقة عن أيّ ضابط أو حدّ؛ مما جعلها مفهوما عائما عند الكثير ممن يتصدر للإفتاء في هذا العصر.

وفي عصرنا هذا أصبحت الضرورة مركبا ذلولا لأصحاب الهوى وغلاة فقه الواقع، فكم من إثم يجترح باسمها، ومعصية تستباح تحت دثارها! حتى اختلطت على الناس حقائق الأسماء ومعاني الألقاب، فلم يميزوا المهلكة من المصلحة والكماليات من والضروريات[1].

والذي يتتبع فقه الضرورات اليوم، وما آل إليه من الإسراف والإفراط، يجد أن للتوسع فيه صوراً منها:

التوسع في إدّعاء وجود الضرورة في بعض الوقائع والنوازل، وبعد التدقيق والتحقيق لا نرى في هذه الوقائع معنى الضرورة وصورتها، بل هي لا تعدو الحاجيات أو الكماليات،

(١) ينظر: التيسير الفقهي مشروعيته وضوابطه وعوائده، ص١٤٦.

غير أن تساهل كثير من المفتين في إدّعائها والاستدلال بها على بعض النوازل، أدّى إلى اجتراح المحرمات والوقوع فيها؛ بحجة أن ذلك من قبيل الضرورة الشرعية. مرددين: (الضرورات تبيح المحظورات)، مثاله: القول بجواز التعامل بالسندات، وممن قال به الشيخ محمد عبده والأستاذ عبد الوهاب خلاف بناء على أن تحديد الفائدة أو الربح أصبح ضرورياً في هذا العصر، والحق إنه مجرد إدعاء لا تتوافر فيه ضوابط الضرورة الشرعية التي تسوغ الاستثناء[1].

عدم التقيّد بضوابطها الشرعية، قد تكون الضرورة متحققة في واقعة ما، غير أن التوسع في هذه الحالة لا يكون من جهة وجودها، وإنما يكون من جهة عدم الالتزام بضوابطها، وبتجاوز حدودها، واستصحاب حكمها، بينما هو حكم استثنائي يزول بزوالها[2]. ومن الأمثلة عليه: ما قيل من جواز إيداع الأموال في المصارف الربوية مع وجود المصارف الإسلامية اليوم وانتشار فروعها.

ترك تقديرها بيد من هبّ ودبّ، مع أن تقديرها وتحقيق المناط فيها لا يمكن أن يتأتى إلا من خواص أهل العلم الذين يتمتعون بعلم واسع بالواقع ودراية تامة بملابسات الأمور وأبعادها، مع استشارة أهل الاختصاص إن تطلب الأمر؛ لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره. مثال ذلك الفتوى القائلة بإباحة فوائد البنوك الصادرة عن مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، وكان قد وقع عليها اثنا عشر أستاذا ليس منهم من علماء الفقه غير واحد، وحضر التوقيع عليها أستاذان بالفقه المقارن وأصوله، وامتنعا عن التوقيع[3].

ومن الفتاوى التي أخذ عليها التوسع بقاعدة الضرورات فتوى الشيخ عبد العزيز بن

---

(١) ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته ٧/ ٥٧٩.

(٢) ينظر: مفهوم مصطلح الضرورة بين الشرع والطب، ص٤٨، ٥٣.

(٣) ينظر: الفتاوى الشاذة معاييرها وتطبيقاتها وأسبابها وكيف نعالجها ونتوقاها، ص٦٧-٧٢.

باز – رحمه الله – التي أباح فيها جواز الاستعانة بالجيوش الكافرة على العراق في حرب الخليج الأولى[1] متذرعا بالضرورة من غير مراعاة لضوابطها أو نظر في مآلاتها، حيث أنه قال: ((وأما ما حصل من الحكومة السعودية لأسباب هذه الحوادث المرتبة على الظلم الصادر من رئيس دولة العراق لدولة الكويت من استعانتها بجملة من الجيوش التي حصلت من جنسيات متعددة من المسلمين وغيرهم لصد العدوان وللدفاع عن البلاد فذلك أمر جائز، بل تحتمه وتوجبه الضرورة، وأن على المملكة أن تقوم بهذا الواجب؛ لأن الدفاع عن الإسلام والمسلمين وعن حرمة البلاد وأهلها أمر لازم، بل متحتم فهي معذورة في ذلك ومشكورة على مبادرتها لهذا الاحتياط والحرص على حماية البلاد من الشر وأهله، والدفاع عنها من عدوان متوقع قد يقوم به رئيس دولة العراق؛ لأنه لا يؤمن بسبب ما حدث منه مع دولة الكويت فخيانته متوقعة، فلذلك دعت الضرورة إلى الأخذ بالاحتياط والاستعانة بالجيوش المتعددة الأجناس؛ حماية للبلاد وأهلها وحفظا للأمن وحرصا على سلامة البلاد وأهلها من كل شر))[2].

وواضح أن عمدة الشيخ فيما ذهب إليه غلوه في الاستدلال بالضرورة إضافة إلى مغالطاته الواضحة في استدلالات أخر أعرضنا عنها؛ خشية الإطالة منها دخوله ﷺ في جوار المطعم واستعارته الدروع من صفوان ومصالحته لليهود في يوم خيبر، وتنسى أنه ﷺ رد الجوار على مطعم، وأن جواره بمطعم كان من الكفار لا من المسلمين، وأما استعانته بدروع صفوان فهي استدلال على غير موضع الخلاف، وأما ما وقع مع اليهود

(١) من المقرر سلفا: أن ما قدم عليه نظام صدام في الكويت هو جريمة وعدوان؛ لذا فلسنا هنا في مقام التبرير له أو الدفاع عنه.

(٢) في بيان له بعنوان: موقف الشريعة الإسلامية من الغزو العراقي للكويت، نشر في جريدة البلاد بتاريخ ١٤١١\١\٢٩ هـ وغيرها من الصحف المحلية. ينظر: مجموع فتاوى ابن باز ٦/ ٧٩.

فهو مصالحة لإخراجهم من الأحزاب، وليس استعانة بهم كما دعى فضيلة الشيخ، ولو كانت استعانة فهي استعانة بالكافر على الكافر، وليس على المسلم.

ولما علم الشيخ – عفا الله عنه – أن غالب ما استدل به هو من قبيل الاستعانة بالكافر على الكافر، عاد ليقع في فتوى أخرى هي أبشع من سابقتها، فزعم أن معسكر العراقيين ليس فئة باغية، بل هو فئة كافرة، فقال فضيلته: ((والله – سبحانه – قد أمرنا أن نقاتل الفئة الظالمة ولو كانت مؤمنة، حتى تفيء إلى أمر الله، فكيف إذا كانت الفئة الباغية كافرة ملحدة، فهي أولى بالقتال، وكفها عن الظلم ونصر الفئة المظلومة المبغي عليها بما يستطيعه المسلمون من أسباب النصر والردع للظالم))[1].

وانتقل بعد ذلك من فقه الضرورات إلى فقه الموازنات؛ ليطلعنا على نتائج لم يفطن إليها غيره، وهي أن اليهود المغتصبين لفلسطين والنصارى المباركين لهم هم أقل خطورة من البعثية[2]، ومن الممكن التحالف معهم من أجل القضاء على هذا العدو البعثي، حيث قال: ((والمسلمون إذا اضطروا لعدو شره دون العدو الآخر، وأمكن الاستعانة به على عدو آخر أشر منه فلا بأس، ومعلوم أن الملاحدة والبعثيين وأشباههم أشر من اليهود والنصارى، والملاحدة كلهم أشر من أهل الكتاب، وشرهم أعظم فالاستعانة العارضة بطوائف من المشركين لصد عدوان العدو الأشر والأخبث لدفع عدوانه والقضاء عليه وحماية المسلمين من شره أمر جائز شرعا حسب الأدلة والقواعد الشرعية)).

---

(١) في محاضرة له ألقيت في جامع الملك خالد بأم الحمام – الرياض، يوم الخميس ١٦ من رجب عام: ١٤١١ هـ، الموافق: ١٩٩١/١/٣١م. ينظر: مجموع فتاوى ابن باز ٦/ ١٠٨.

(٢) الحق أنني استغرب من هذه التصريحات إذا كان البعثية عداؤهم مقدم على اليهود والنصارى، فأين كان الشيخ يوم أن كانت دولته الإسلامية تساند العراق في حربه على إيران!!! ثم لماذا يقلل من خطر اليهود هل لأن القدس لا تهمه أم أن الكويت أهم عنده منها؟.

الخاتمة

بعد هذه الرحلة الشاقة الممتعة أجمل أهم النتائج التي توصلت إليها في بحثي وهي:

* ان الاصولين ضبطوا مسيرة الافتاء بضوابط فكانت فتواهم موافقة للنصوص الصريحة الواضحة، اما بعض المعاصرين فكانت لهم قراءات اثرت سلبا على مسيرة الافتاء وخالفت هذه الفتاوى النصوص فعدت من قبيل الشاذ.

* أن الفتوى ليست علما يدرس، وإنما هي صنعة تحتاج إلى دربة ومران، وتتوقف على معارف أخرى سوى علم الفقه، هذه الصنعة هي استعمال كليات الفقه لتطبيقها على جزئيات الوقائع.

* أن الحق عند الله واحد لا يتعدد، والمجتهدون فيهم المصيب والمخطيء، وان المخطيء محطوط عنه الإثم، وكلاهما مأجور.

* ان الخلاف الفقهي منه ما هو معتبر مقبول ومنه ما هو مجرد مردود، وأن من ابرز مزالق المفتي المعاصر استدلاله بمجرد الخلاف الفقهي من غير نظر إلى مأخذ ذلك الخلاف وقوته.

* أن إهدار المآلات وإهمالها من قبل المفتين في النوازل هو سبب من أسباب الشذوذ والخطأ في الفتاوى يؤول إلى التضارب في أحكام الشريعة وإلى سوء الفهم في مراد الله تعالى.

* ان التوسع في اعتبار المصالح مركب خطير أوتيت بعض أحكام الشريعة منه، وهو من أبرز أسباب الخطأ في فتاوى المعاصرين.

* ان اغفال المفتي لمتغيرات عصره وملابسات واقعه لا تمكنه من وضع فتياه في موضعها السليم، بحيث تكون موافقة للشرع ومعالجة للواقع ومتبصرة بما لها وما عليها.

* أن للجهل بواقع النوازل أثر في فشوّ أخطاء الفتوى وانحرافات التأصيل؛ لأن الواقع هو مناط الحكم ومحل تنزيله الذي هو أدق المسالك الاجتهادية، والمتأمل في بعض فقهاء العصر يجد بعضهم يجازف بالفتوى في أمور لا يحيط بها علما؛ اكتفاء بما في مخزونته من النصوص التشريعية والفقهية مع أن هذا لا يغني ما لم يؤيد ذلك معرفة تامة بالواقعة المسئول عنها وفهم دقيق لحقيقتها.

* ان التوسع في ادّعاء وجود الضرورة، وعدم التقيّد بضوابطها الشرعية يجعل أحكام الشريعة مهلهلة، كما أنه يوقع في الزلل في الفهم والخطأ في الفتيا.

* أن وظيفة المفتي أن يكون مقررا وليس مبررا، وإن انشغاله في تبرير الواقع المنحرف السياسي منه وغيره أدى إلى إنحراف فتواه عن جادة الصواب.

وفي ختام الخاتمة نسأل الله لنا وللمسلمين أجمعين حسن الخاتمة.

المصادر والمراجع

القران الكريم برواية حفص عن عاصم.

١. الإبهاج في شرح المنهاج (منهاج الوصول إلي علم الأصول للقاضي البيضاوي المتوفي سنه ٧٨٥هـ). تأليف: تقي الدين أبي الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيي السبكي وولده تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب، دار الكتب العلمية – بيروت، ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م.

٢. أحكام القرآن، تأليف: أحمد بن علي أبي بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: ٣٧٠هـ)، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، تاريخ الطبع: ١٤٠٥ هـ.

٣. الإحكام في أصول الأحكام. تأليف: أبي الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (المتوفى: ٦٣١هـ)، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت– دمشق– لبنان.

٤. الاستذكار. تأليف: أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ – ٢٠٠٠م.

٥. الأشباه والنظائر. تأليف: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (المتوفى: ٧٧١هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى ١٤١١هـ– ١٩٩١م.

٦. الأشباه والنظائر. تأليف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ) دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١١هـ – ١٩٩٠م.

٧. اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات – دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد

الشريعة. تأليف: عبد الرحمن بن معمر السنوسي، دار ابن الجوزي، الطبعة: الأولى، رجب ١٤٢٤هـ.

٨. أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، للإمام أبي سليمان حمد بن محمد الخطابي، تحقيق ودراسة: الدكتور محمد بن سعد آل سعود، مركز إحياء التراث بجامعة أم القرى، ط: (١) ١٤٠٩هـ -١٩٨٨م.

٩. إعلام الموقعين عن رب العالمين. تأليف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

١٠. أنوار التنزيل وأسرار التأويل. تأليف: تأليف: ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: ٦٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٨ هـ.

١١. البحر المحيط في أصول الفقه. تأليف: أبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ)، دار الكتبي، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

١٢. بداية المجتهد ونهاية المقتصد. تأليف: أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: ٥٩٥هـ)، دار الحديث - القاهرة، بدون طبعة، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤ م.

١٣. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تأليف: محمود بن عبد الرحمن (أبي القاسم) ابن أحمد بن محمد، أبي الثناء، شمس الدين الأصفهاني (المتوفى: ٧٤٩هـ)، تحقيق: محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٤. تجديد أصول الفقه، حسن الترابي، دار البعث، الطبعة: الأولى، قسنطية - الجزائر.

١٥. التحرير والتنوير تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب

المجيد. تأليف: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، الناشر: الدار التونسية للنشر – تونس، سنة النشر: ١٩٨٤هـ.

١٦. تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، تأليف: محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (المتوفى: ١٣٥٤هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة النشر: ١٩٩٠م.

١٧. التيسير الفقهي مشروعيته وضوابطه وعوائده. تأليف: الدكتور قطب الريسوني، دار ابن حزم، الطبعة: الأولى ١٤٢٨ه – ٢٠٠٧م.

١٨. جامع البيان في تأويل القرآن. تأليف: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبي جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ – ٢٠٠٠م.

١٩. جامع بيان العلم وفضله. تأليف: أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٤ هـ – ١٩٩٤م.

٢٠. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. تأليف: أبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: ٤٣٠هـ)، السعادة – بجوار محافظة مصر، ١٣٩٤هـ – ١٩٧٤م.

٢١. الخراج. تأليف: أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبتة الأنصاري (المتوفى: ١٨٢هـ)، المكتبة الأزهرية للتراث، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، وسعد حسن محمد،

٢٢. الدر المنثور، تأليف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، دار الفكر – بيروت.

٢٣. الدين والدولة وتطبيق الشريعة. تأليف: الدكتور محمد عابد الجابري، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت ١٩٩٦م.

٢٤. الذخيرة. تأليف: أبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ)، تحقيق: محمد حجي وسعيد أعراب ومحمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي– بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٤ م.

٢٥. الرسالة. تأليف: الشافعي أبي عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: ٢٠٤هـ)، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبه الحلبي، مصر الطبعة: الأولى، ١٣٥٨هـ – ١٩٤٠م.

٢٦. سنن أبي داود. تأليف: أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الكتاب العربي – بيروت.

٢٧. السنن الكبرى. تأليف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبي بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الثالثة ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٣ م.

٢٨. شرح تنقيح الفصول. تأليف: أبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة: الأولى، ١٣٩٣ هـ – ١٩٧٣ م.

٢٩. شرح صحيح البخاري. تأليف: ابن بطال أبي الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (المتوفى: ٤٤٩هـ)، تحقيق: أبي تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد – السعودية، الرياض، الطبعة: الثانية، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٣م.

٣٠. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل. تأليف : محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبي عبد الله، تحقيق: محمد بدر الدين أبي فراس النعساني الحلبي، دار

الفكر – بيروت، ١٣٩٨هـ – ١٩٧٨م.

٣١. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تأليف: أبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧م.

٣٢. غريب الحديث، تأليف: أبي عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي البغدادي (المتوفى: ٢٢٤هـ)، تحقيق: الدكتور محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد– الدكن، الطبعة: الأولى، ١٣٨٤ هـ – ١٩٦٤م.

٣٣. قواطع الأدلة في الأصول، تأليف: أبي المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: ٤٨٩هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ – ١٩٩٩م.

٣٤. اللباب في علوم الكتاب، تأليف: أبي حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (المتوفى: ٧٧٥هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ –١٩٩٨م.

٣٥. مجلة البيان مجلة إسلامية عالمية: تصدر عن المنتدى الإسلامي. المملكة العربية السعودية.

٣٦. المجموع شرح المهذب، تأليف: أبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، دار الفكر، (طبعة كاملة معها تكملة السبكي والمطيعي).

٣٧. مجموعة رسائل ابن عابدين، تأليف: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: ١٢٥٢هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت، بدون طبعة

وتاريخ ودار نشر.

٣٨. المحلى بالآثار. تأليف: أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ)، دار الفكر - بيروت، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

٣٩. مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات. تأليف: أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى : ٤٥٦هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت.

٤٠. المستدرك على الصحيحين. تأليف: أبي عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: ٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

٤١. المستصفى في علم الأصول. تأليف: أبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى : ٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٤٢. مسند الإمام أحمد بن حنبل، تأليف: أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرين، إشراف: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

٤٣. مسند الإمام الشافعي. تأليف: أبي عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: ٢٠٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ١٤٠٠ هـ ، مصححة على النسخة المطبوعة في مطبعة بولاق الأميرية والنسخة المطبوعة في بلاد الهند

٤٤. المصالح المرسلة. تأليف: محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، الناشر: الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، ١٤١٠ه.

٤٥. معجم مقاييس اللغة، تأليف: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبي الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، عام النشر: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٤٦. المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب. تأليف: أبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (المتوفى: ٩١٤هـ)، خرجه جماعة من العلماء بإشراف الدكتور محمد الحجي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للملكة المغربية ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

٤٧. مناهج الفتيا في النوازل الفقهية المعاصرة. تأليف: الدكتور مسفر بن علي القحطاني، دار ابن حزم - بيروت، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

٤٨. المهذب في فقة الإمام الشافعي. تأليف: أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (المتوفى: ٤٧٦هـ)، دار الكتب العلمية.

٤٩. الموافقات. تأليف: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: ٧٩٠هـ)، تحقيق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٥٠. الْمُوَطَّأ. تأليف: مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ الأَصْبَحِيِّ، ٩٣ - ١٧٩هـ، رواية يَحيى بن يَحيى اللَّيْثِيِّ الأَنْدَلُسِيِّ، ١٥٢هـ - ٢٤٤هـ، تحقيق: الدكتور بشار معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت.

٥١. نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء. تأليف: الدكتور محمد الروكي،

منشورات كلية الآداب بجامعة محمد الخامس بالرباط، الطبعة: الأولى ١٩٩٤م.

٥٢. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. تأليف: الدكتور أحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢م.

٥٣. النهاية في غريب الحديث والأثر. تأليف: مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (المتوفى: ٦٠٦هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.