۞ مسالك مذمومة في التيسير الفقهي

✍ الدكتور/ **قطب الريسوني**
أستاذ الفقه المساعد
- بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي -

ملخص البحث:

يروم هذا البحث بيان المسالك المحظورة في التيسير الفقهي، ليكون أهل العلم والفتوى على بصيرة بما يجوز الإقدام عليه من ضروب الترخيص والتخفيف وما لا يجوز . وقد وقفنا مع كل مسلك محظور وقفة متأنية، وكشفنا الستار عن أثره في حلّ عروة الديانة، وهتك حجاب الشريعة، محذرين من كل استسهال اجتهادي لا يجري في ركاب النصوص ومقاصدها المعتبرة .

مقدمة:

أصبح التيسير مطية كثير من المفتين ودعاة العصر، ومسلكهم الأثير إلى التشويق في الدين، والاستمالة إلى حظيرة الإسلام، ينادون به حلاً لأزمات الفكر الديني، ومخرجاً من مضايق الواقع الإنساني المتجدّد، وهذا النداء إذا أريد به حيناً

جلب مقصود الشارع في رفع الحرج ودفع المشقة عن الناس، فإنه يراد به حيناً آخر التنصل من التكاليف، والعبث بحرمة العزائم، وإفراغ الدين برمّته من مقاصده البانية الهادية، وهذا ملاحظ في فتاوى بعض المعاصرين الذين أعملوا التيسير في غير محله لدواعٍ ذاتية وموضوعية يكن إجمالها فيما يأتي:

أ _ تهاون المفتي في حق العلم الشرعي وإضاعته إرضاءً للهوى وجرياً في ركاب المستفتي، إذ يلجأ أحياناً إلى الاحتيال على الشرع وقلب حقائقه إعانة للأقارب والأصحاب وذوي السلطة المكينة على التفصي من الأحكام، والفرار من التكاليف، وهذا كله من باب المجاملة في الدين والمحاباة في الحق .

ب _ إجبار المفتي بقوة السلطة على بذل فتاوى رخيصة تساير مصالح طبقة خاصة من الناس، وغالباً ما تتدثر هذه الفتاوى بدثار التيسير والواقعية وفقه الضرورة.

ج _ قصور المفتي في فهم النازلة وتكييفها على نحو سليم، ولاسيما إذا كان مبناها على فقه الضرورة الذي يستدعي الإحاطة التامة بشروط الاضطرار وقواعده، وإشباع النظر في مناطات التطبيق .

د _ الانسياق الأعمى وراء قاعدة: (تغير الفتاوى بتغير الزمان والمكان)، والاحتجاج بها على إهدار الثوابت، مع أن إعمال هذه القاعدة ليس على إطلاقه؛ بل له محلّ معيّن وشروط مخصوصة؛ إذ لا يمكن أن يراعى تغير الزمان والمكان فيما كان أصلاً أصيلاً في الدين، ولا يسوغ إجراء الاجتهاد فيما عدّ من القطعيات، وإلا صار الدين مسخة يتلهّى بها أهل الأهواء والضلالات في كل عصر !!

إن التيسير فريضة شرعية لا بد أن تسير في ركاب مدلولات النصوص ومقاصدها؛ لأن النص هيكل ثابت والتيسير روح سارية فيه، لكن يراعى في تطبيق هذه الفريضة نوع الحكم الشرعي، وحال المكلف، وخصوصية المسألة، ولا يكفي أن نتحمس لها بشعار الترغيب في دين الله والاستمالة إلى حظيرة الإسلام؛ لأن الواقع

يثبت يوماً بعد يوم أن الناس لا يدخلون الدين من باب إلا ليخرجوا من باب آخر، لتكون الخسارة بذلك مضاعفة نتيجة لتيسير رخيص لن يكون مظنة مقصد الشارع[1].

ومن هنا نرى ضرورة إلجام تلكم الدعوات التي لوّحت بشعار التيسير في كل مناسبة لتسويغ المحرمات وإباحة المنكرات، ونصرته بدعاوى خادعة كفقه الواقع والضرورة ومجابهة تحديات العصر، وهي في الحقيقة مذهب من مذاهب التغريب الهدامة التي تروم نقض عرى الدين عروة عروة، وهدم أركان الإسلام ركناً ركناً، وإذا تصديت لها بالرد والنقض ومقارعة الحجة بالحجة، لم تجد في كسيها وكيس من يواليها غير أوصاف مبتذلة محرّفة عن معناها الحقيقي كالرجعية والأصولية والظلامية، وفي زمن كهذا يصبح صاحب الحق غريباً، والقابض على دينه كالقابض على الجمر !!

فإذا كنا نريد لدعوة التيسير قبولاً حسناً وأثراً محموداً فلندع الخطب الفضفاضة والشعارات الكاسدة التي لا تنجح غرضاً ولا تؤتي ثمرة، ولنستفرغ الوسع الجاد في تأصيل ضوابط التيسير وأصوله ومحظوراته مما يؤلف نظرية متكاملة محكمة تحفظ بها مقاصد الشرع، وحرمات الاجتهاد، ومصالح الخلق من غير وكس ولا شطط .

وفي هذا الإطار عنيت برصد بعض المسالك المذمومة في التيسير الفقهي ليكون دعاته والغلاة فيه على وعي وبصيرة بما يجوز الإقدام عليه من مشارع الاجتهاد، ومنازع النظر، وما يمنع من وسائل التلفيق والتحايل و (تبرير الواقع)؛ ذلك أننا نطالع كل يوم فتاوى رخيصة تزعم وصلاً بمذهب التيسير ورفع الحرج، وهو لا يقرّ لها بذلك؛ إذ هي بعيدة كل البعد عن هذا الأصل الشرعي العظيم، وكيف ينتسب إليه من يسلك مسلك الاستدلال المتهافت، والتخليط المفضوح ؟ !

_ المسلك الأول: تقديم المصلحة على النص

من المقرَّر عند الأصوليين أن المصلحة إذا عارضت نصاً أو إجماعاً كانت ملغاة في نظر الشرع؛ إذ ليس من مفسدة ترتكب أعظم من مخالفة الشارع فيما شرّع، وهو لم يقض بحكم أو تكليف إلا وفيه من الخير ما يسعد الإنسان في عاجله وآجله، وقد ظلت هذه المسلّمة الأصولية مصانة عن العبث، محاطة بالتقديس إلى القرن السابع الهجري، إذ وجد آنذاك أصولي يدعى نجم الدين الطوفي الحنبلي فتح باب شر مستطير بدعوته إلى تقديم المصلحة عل النص والإجماع عند التعارض، وقد كانت مَثار ردود واعتراضات عليه كشفت القناع عن عوار مقاله وتهافت أدلته، فردت الأمور إلى نصابها، ووضعت الحقائق في مواضعها .

ومتعلّق الطوفي في بدعته الساقطة أن الشريعة إنما جاءت لرعاية مصالح الخلق، فكلما وجدت المصلحة فثمة شرع الله، وكل ما يعارضها من نصوص صحيحة وإجماعات معتبرة مؤوَّل ومصروف عن وجهه بتوجيهات سقيمة ومحامل باردة . وإليك نصه المفيد لدعوى تقديم المصلحة على غيرها عند التعارض: (وإذا تعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها لقوله صلى الله عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار "، وهو خاص في نفي الضرر المستلزم لرعاية المصلحة، فيجب تقديمه، ولأن المصلحة هي المقصود من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقي الأدلة كالوسائل والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل)[2]. بيد أن ما ذهب إليه الطوفي جارٍ في المعاملات والعادات، ولا محلّ له في العبادات؛ لأنها على حد تعبيره حق للشارع ولا يمكن معرفة حقه كماً وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته، فيأتي بها العبد على ما رسمه له[3].

وقد استدل الطوفي على تقديم المصلحة على غيرها من وجوه:

_ **الأول**: أن السنة تقدَّم على القرآن بطريق البيان، فكذلك تقدم المصلحة على النص

والإجماع[4].

ويتعقب بأن قياس تقديم المصلحة على النص والإجماع على تقديم السنة على القرآن بطريق البيان، قياس مع الفارق؛ لأن السنة مبينة إجمال القرآن، ومخصّصة عمومه، ومقيدة مطلقه، بدليل قوله تعالى: (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزّل إليهم)[5]، ولم تنهض السنة بهذا الدور البياني المعضّد للوظيفة القرآنية في التبليغ والدعوة إلا لأنها وحي معصوم، قال تعالى: (وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى)[6]. فما هو دليل تقديم المصلحة على غيرها ؟ وكيف يقدّم غير المعصوم على المعصوم، ويستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير ؟!

_ **الثاني**: أن منكري الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهي، إذاً محل وفاق، والإجماع محلّ خلاف، والتمسّك بالمتفق عليه أولى من التمسّك بالمختلف فيه[7].

ويتعقب بأن بعض منكري الإجماع كالنظام والشيعة لم يعتد برعاية المصالح، فالشيعة مثلاً يؤخذ الدين عندهم من المعصوم لا الرأي، والمصلحة ضرب من ضروب الرأي . ثم إن الطوفي من حيث لا يشعر استدل على رعاية المصلحة بالإجماع، وهو يقول: إن الإجماع مدرك مختلف فيه، فكيف يسوغ هذا التناقض، وهل يصح أن ينهض للاحتجاج على المطلوب ؟!

_ **الثالث**: أن النصوص مختلفة متعارضة، فهي مثار الخلاف المذموم في الشرع، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه، لا يختلف فيه[8].

ويتعقب بأن التعارض لا وجود له حقيقة في الأدلة الشرعية، لأن الله سبحانه وتعالى نصبها علامات هادية إلى سلوك طريق الآخرة، وإنما يوجد التعارض في نظر المجتهد؛ لانتفاء العصمة، وقصور الآلة، واضطراب الفهم، مما هو مركوز في طبع البشر، ومن ثم إذا بدا للمجتهد ضرب من التعارض استفرغ وسعه في درْك حكم الشرع ومراده مع استحضار أن هذا التعارض مردّه إلى اجتهاده وظنه، لا إلى نفس

الأدلة لكمالها وقصور فهمه . فكيف يكون الاختلاف في الشرع وهو آتٍ من عنده الله تعالى: (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) ؟ [9].

وهنا ينثال على الذهن سؤال: إذا وصفت النصوص الشرعية بالتضارب والتعارض، فكيف تفيد رعاية المصلحة التي يظن أنها أقوى الأدلة ؟ إن الاختلاف في النصوص يلزم منه بداهة الاختلاف في رعاية المصلحة، فتصبح ناشئة عن أمر متعارض يوجب الخلاف، فلا يكون ما نشأ عنه أحسن حالاً منه[10].

_ **الرابع:** أنه قد ثبت في السنة معارضة النص بالمصلحة، ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم:

(لولا قومك حديثو عهد بالإسلام لهدمت الكعبة وبنيتها على قواعد إبراهيم)[11] .

وهذا استدلال في غاية التهافت والبطلان، لأن ما يصدر من النبي من قول أو فعل أو تقرير يعدّ نصّاً لا مصلحة، والحديث الذي احتج به الطوفي على التعارض المزعوم يفيد ترك دليل لدليل أقوى منه اعتباراً لمآل الفعل، فالدليل المرجوع عنه اقتضى بناية الكعبة على قواعد إبراهيم عليه السلام، والمعمول به اقتضى الإبقاء على حال الكعبة بالصورة التي بنيت عليها خوفاً من انتشار القيل والقال بين العرب وهم حديثو عهد بالإسلام، فسدّت الذريعة إلى الفتنة، فالعدول عن أمر الشارع هنا بأمر الشارع لحكمة بصر بها، (وكل منهما من عند الله فمال هذا الرجل لا يكاد يميز تعارض النصوص مع بعضها من تعارضها مع المصالح ؟)[12].

وإذا كان الطوفي قد رفع عقيرته بهذا الرأي المبتدع في عصره، فلم لم يصادف أذناً صاغية، وصدراً رحباً، بل توالت عليه ردود العلماء مسفهة منطقه وداحضة حجته، فإن دعوته ترفع اليوم في ثوب جديد، وبمنطق أكثر تفلتاً وانسلاخاً عن الثوابت، وعلى لسان أقطاب العلمانية وأذناب التغريب ممن لا تجمعهم بالشريعة وعلوم الاجتهاد ضربة رحم أو ماس قرابة !! وإذا كان الطوفي قد راعى حرمة

العبادات وصانها عن بدعته الجديدة، فإن دعاة اليوم ما فتئوا يتحمسون لإجراء المصالح على خلاف الشرع في شتى أبواب الدين وصولاً إلى تحليل المحرمات واستباحة الكبائر، وهذا أحد رؤوسهم يقول: (إن الأصول الدينية الثابتة تواجه عالماً متغيراً، وتكون النتيجة إما أن يثبت العالم المتغير، وهذا مستحيل، أو أن تتغير الثوابت الدينية لكي تناسب معنا)[13].

ومن الشواهد على تقديم المصلحة على النص:

أ _ الدعوة إلى تغيير وقت صلاة الجمعة من يوم الجمعة إلى يوم الأحد تيسيراً على أهل البلدان التي تجعل عطلتها الأسبوعية يوم الأحد تقليداً لنظام الغرب، وهذا التغيير ينادى به من باب رعاية المصالح وتقدير الضرورات . ولا شك أن هذه المصلحة ملغاة في نظر الشرع لمصادمتها نصاً قرآنياً قاطعاً، وهو قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع)[14]، ومن المعلوم أن تعيين الأوقات من اختصاص الشرع، والأصل فيه التوقيف، فلا يصار فيه إلى الرأي، ولا يستساغ فيه الاجتهاد .

ب _ التسوية بين الذكر والأنثى في الميراث بحجة رعاية مصالح المرأة والرفع من مكانتها، وهذه مصلحة ملغاة بدليل قوله تعالى: (يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين)[15]، وهو نص في نصيب الذكر والأنثى من الميراث، والنص في اصطلاح الأصوليين: اللفظ الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً، قال ابن عاصم:

والنص قول مفهم معناه من غير أن يقبل ما عداه

ج _ إباحة الربا بذريعة أن مصلحة الأفراد والأمة تدعو في كثير من الأحيان إلى الاقتراض بالفائدة الربوية، وأن الإثم مرفوع في هذه الحالة عن المقترض، مادامت الشريعة جاءت لرعاية المصالح ورفع أغلال العنت عن الناس، وقد أفتى بهذه الإباحة الشيخ محمود شلتوت[16] منساقاً لمنطق العصريين في تسويغ المحرمات تحت قناع

فقه الواقع والمصلحة والضرورة، مع أن المصلحة في هذه الصورة ملغاة لمصادمتها الدليل القطعي الآمر بترك الربا: (وأحل الله البيع وحرم الربا)[17].

_ المسلك الثاني: إجراء العرف بخلاف النص

من الشروط التي يقيّد بها إجراء العرف، ويضبط مسلك الاحتجاج به، ألا يخالف نصاً شرعياً؛ لأن في العمل به مع تحقق هذه المخالفة تعطيلاً للشريعة بأهواء الناس وأذواقهم، وفيهم من يستحسن الشيء والآخر يستهجنه، فكان لا بد من ميزان شرعي توزن به الأعراف، وتمحّص العادات، فلا يعتبر منها إلا ما كان جارياً على الأصول، وملائماً لمقصود الشارع فيما شرّع . فإذا أثبت العرف حكماً مخالفاً للنص الصحيح الصريح، ترك العرف المخالف؛ لأن النص أقوى من العرف، والأقوى لا يترك للأضعف، ولهذا شن الإسلام حملة شعواء على أعراف الجاهلية كالتبني ونكاح الشغار وحرمان النساء من الميراث، ولم يبق إلا على مكارم الأخلاق ومحاسن العادات .

وإذا كان من مقاصد إعمال العرف رعاية مصالح الناس ومذاهبهم في إجراء المعاملات، ومجاراتهم فيما استقروا عليه من عادات وأوضاع، فإن الإجراء العرفي لابد أن يجريَ في ركاب الشرع، ويتشرّب مقاصده ومراميه، وإلا افتقد تأثيره الواقعي في التوسعة على المكلف ورعي أحواله؛ فحيث وجدت المخالفة الشرعية وجد الحرج وانتفى التيسير .

وقد أقرّت أعراف في المغرب الأقصى لجريان عمل الناس بها على مخالفتها الصريحة للشرع، واحتفى بها فقهاء (العمل)[18] بفاس نظماً وشرحاً وتأليفاً، ومنها: شهادة اللفيف أو الشهادة العرفية، وهي شهادة عدد كثير من الناس لا تتوافر فيهم شروط العدالة، ويحصل بها العلم على وجه التواتر، وذكر أبو حامد الفاسي أن العمل

جرى بهذه الشهادة قبل القرن العاشر الهجري في المغرب والأندلس، ولا يوجد نص في عينه، وإنما مال فيه الناس إلى الاستحسان والقياس على غيره مما أبيح للضرورة[19].

وصورة شهادة اللفيف أن يأتي المشهود له باثني عشر رجلاً مجتمعين أو متفرقين إلى عدل منتصب للشهادة، فيدلون بشهادتهم عنده، ويحرر رسم الاسترعاء على وفق شهادتهم، ويضع أسماءهم عقب تاريخه، ثم يحرر رسماً آخر أسفل الرسم نفسه ثم يضع العدلان إمضاءهما في أسفل الرسم الثاني[20].

أما وجه تسميتها باللفيف فلأن الشهادة يؤديها من يصلح ومن لا يصلح من أخلاط الناس، فكأنما لفّ بعضهم إلى بعض[21].

ولاشك أن من ارتضى هذه الشهادة وأقرّ العمل بها كان يعلّل مذهبه بشيئين: جريان العرف بها، واقتضاء الضرورة لها؛ لأن الناس قد تدعوهم الحاجة إلى إشهاد غير العدول في موضع لا عدول فيه، وإذا ما تمسكوا بشرط العدالة أهدرت مصالحهم في كل ما يتوقف على الشهادة كالبيع والشراء والنكاح والطلاق . ثم رأيت فقهاء (العمل) يحتجون للشهادة العرفية بالقياس على شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الجراح والقتل، ويستأنسون بنقل عن ابن أبي زيد القيرواني ونصه: (إنا إذا لم نجد في جهة إلا غير العدول أقمنا أصلحهم وأقلّهم فجوراً للشهادة عليهم، ويلزم مثله في القضاء لئلا تضيع المصالح)[22] .

والحق أن القرآن نصّ صراحة على شرط العدالة في الشهادة فقال: (وأشهدوا ذوي عدل منكم)[23]، وكل قياس يعارضه فاسد الاعتبار، والحجة في قوله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم لا في قول ابن أبي زيد أو غيره، فضلا عن أن عزو النقل إليه يحتاج إلى استقصاءٍ وتحرٍّ . فلا غرو أن نجد من كبار فقهاء المالكية من يبدي نقمته على شهادة اللفيف، ويمنع إجراءها مطلقاً في المعاملات، غير آبه بشكوى

بعض الناس من ضياع الأموال وفوات المصالح؛ لأن المصلحة الحقيقة في رعاية النصوص، والنص قاطع في اعتبار العدالة التي من شأنها أن تصون حقوق الناس عن تطاول الفجار والظلمة، وتحول دون ابتذال أهل السفه لأهل الفضل، ولو تغاضينا عن هذا الشرط في الشهادة تجرأ عليها كل من هبّ ودبّ، وأكلت أموال الناس بالباطل، مما يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن العدالة هي الضمان الأمثل لاستتاب العدل، واستيفاء الحقوق، ورعي المصالح، فالشرع لا ينصب شروطاً إلا وكان فيها خير المكلفين في حالهم ومآلهم، لكن أكثر الناس لا يعلمون !!

ولعل المالكية المعتدين بشهادة اللفيف أدركوا أن جريانها على غير أصول الشرع وضوابط التوثيق يقدح في مشروعيتها، فسارعوا إلى تدارك الأمر بوضع شروطٍ تشعر بتضييق مسلك العمل بها، وهي:

أ _ أن يكون الشهود ممن تتوسم فيهم مخايل المروءة .

ب _ كونهم أمثل ما يوجد في البلد، فيقدم الأمثل فالأمثل، ويستكثر منهم بحسب خطر الحقوق وعظم المصالح .

ج _ لا يقبل اللفيف إلا لضرورة قائمة كإعواز العدول في البلد .

د _ انتفاء صلة القرابة بين الشاهد والمشهود له .

هـ _ انتفاء شبهة العداوة بين الشاهد والمشهود له[24].

وإذا ما استوفيت هذه الشروط في اللفيف كان ذلك تزكية لهم ولم يبق إلا التبريز فيها الذي يضاهي شرط العدالة، إلا أن ابن هلال المالكي اجتزأ بشرط واحد مستغنياً به عن سائر الشروط وهو ستر حال الشاهد، وعليه عوّل صاحب منظومة العمل الفاسي حين قال:

لا بد في الشهود في اللفيف من ستر حالهم على المعروف

_ المسلك الثالث: التوسّع في فقه الضرورة

وردت على ألسنة العلماء تعريفات متابينة للضرورة، وأكثرها مقيّد بحال الاضطرار إلى تناول المحرم من الطعام الشراب، يقول السيوطي: (الضرورة بلوغه حداً إن لم يتناول الممنوع هلك، أو قارب، وهذا يبيح تناول الحرام)[25]. وهذا التعريف غير دال على جميع ماهية المعرَّف، ولا يتناول إلا حالة خاصة من حالات الاضطرار، مع أن أبوابه واسعة، وموجباته كثيرة .وقد اجتهد الباحث يعقوب الباحسين في الاستدراك على من سبقه بتعريف أشمل وأوعب للضرورة حين قال: (الضرورة هي الحالة التي تطرأ على الإنسان بحيث لو لم تراع لجزم أو خيف أن تضيع مصالحه الضرورية)[26]، وهذا التعريف إن كان لا يؤتى من جهة الجمع والمنع، فإنه يؤتى من جهة طول عبارته، وأجود التعاريف ما قلّ ودلّ، ولذلك فإني أستحسن تعريف الضرورة ب (الحالة الملجئة إلى استباحة المحرم شرعاً) .

وإذا كان مبدأ الضرورة يراعى استجابة لضغط الواقع وحالة المكلّف، فإنه لا يطرد في كل وقت وحين، وإنما يرتبط بالتغير الزمني، فما يكون ضرورة في زمن قد لا يكون كذلك في زمن آخر، وما يكون ضرورياً لفرد قد لا يكون كذلك في حالة فرد آخر، فلابد، إذاً، من النظر في الأزمان والأشخاص والأعمال قبل الحكم بمبدأ الضرورة واستباحة الاستثناء تحت غطائه. ويحضرني هنا مثال حيّ لارتباط فقه الضرورة بالتغير الزمني، وهو أن ابن قيم كان يرى سقوط الطهارة عن الحائض في الطواف، إذ كان من المتعذر في زمنه احتباس أمراء الحج بسبب الحيض، ولا واجب في الشريعة مع عجز ولا حرام مع ضرورة[27]، وإذا كانت هذه الضرورة متحققة في عصر ابن قيم، فإنها منتفية في عصرنا؛ لأن من المباح تعاطي الأدوية التي تؤخر مجيء الحيض إلى حين انقضاء مناسك الحج، على ألا يجلب هذا التعاطي ضرراً على صحة المرأة وجهاز الحمل لديها، فالضرر لا يزال بمثله، والمفسدة لا تدفع بما هو أعظم منها .

ولما كان هذا الارتباط الحميم بين فقه الضرورة وإطاره الزمني ملحوظاً ومرعياً عند فقهائنا، انصرفت العناية إلى التأصيل له بقاعدة فقهية جليلة عبرّ عنها ابن قيم بقوله: (ما أبيح لعذر الضرورة في زمن ما فهو عدم عند عدمها)[28]، وقد كانت هذه القاعدة نصب عين فقهاء العصر فخرجوا عليها فتاوى كثيرة في المستجدات والنوازل، ولعل أمتنها علماً وتفقهاً في الواقع ما جاء على لسان الشيخ الزرقا في شأن إيداع الأموال في البنوك الربوية، يقول: (إن الإيداع في البنوك الربوية كنا نجيزه لاضطرار الناس إليه، إذ لا يمكن إلزام الناس بأن يخبئوا وفر نقدهم في بيوتهم؛ لما في ذلك من محاذير ومخاوف معلومة، ولم يكن يوجد طريق آخر لحفظ أموالهم سوى الإيداع في البنوك، لكن بعد قيام البنوك الإسلامية ودور الاستثمار الإسلامية في مختلف البلاد العربية زالت الضرورة، فلا أرى جواز الإيداع في البنوك الربوية لما فيه من تقوية على المراباة)[29].

وفي عصرنا أصبحت الضرورة سركباً ذلولاً لأصحاب الأهواء وغلاة فقه الواقع، فكم من إثم يجترح باسمها، ومعصية تستباح تحت دثارها، حتى اختلطت على الناس حقائق الأسماء، ومعاني الألقاب، فلم يميزوا بين المهلكة والمصلحة، والكبيرة والضرورة، والتيسير وهدم الدين؛ ومردّ هذا التيه الفكري كلّه إلى أن الحرام يفلسف بدعاوى عصرية براقة خادعة، والمصطلحات تفرغ من مدلولاتها الحقيقية لتسخيرها في تنميق الباطل وترغيب الناس في التهالك عليه .

وقد حكى الأستاذ وهبة الزحيلي _ بعبارات تقطر مرارة ولوعة _ عما آل إليه الحال من استباحة حرمات الدين باسم الضرورة، وساق من الشواهد على ذلك ما يغني عن استقصاء الأمر وتحليل الظاهرة، يقول: (وقد يستبيح الإنسان الفواحش، لأنه يدرس في بلد غربي أو شرقي، أو بسبب بعده عن زوجته إذا كان متزوجاً، ولا يجد في زعمه مناصاً من الوقوع في الحرام لكثرة شيوع الفاحشة أو لعدم ضبط نفسه أمام كثرة المفاتن والإغراء، وقد تسافر المرأة وحدها سفراً بعيداً يدون مصاحبة قريب

محرم معها، فتتعرض للحوادث المريبة، وقد يقبل المرء على أماكن اللهو والفجور للترفيه عن نفسه، وقد يبادر التاجر والمزارع والصانع والموظف وغيرهم إلى الاقتراض بفائدة من المصارف العقارية أو التجارية أو الصناعية، لتوسيع دائرة نشاطه التجاري والإنفاق على مصالح الزراعة، أو لرفد المصنع بآلات جديدة أو لتأمين المسكن الملائم والمرتع المريح .. كل هؤلاء وأضرابهم يتمسكون بمبدأ الضرورة في الإسلام ويفتون لأنفسهم ولغيرهم بكل جرأة بإباحة ما حرم الله فهل لصنيعهم هذا وجه ؟ وهل لكلامهم أساس ؟ وهل يمكن التخلص من إثم الحرام بالضرورة ؟ وهل الضرورة التي يحتجون بها هي الضرورة الشرعية التي شرعها الله لعباده ؟)[30].

إن اضطراب معايير تقدير الضرورة والحكم بها في مناطات تطبيقية معينة يجرنا إلى بيان الضوابط القمينة بتقييد هذا المسلك، وتقويم العمل به، فإذا ما روعيت واستوفيت ساغ الإقدام على استباحة المحرم وترك الواجب، وسقط الإثم عن المضطر رفعاً للحرج عنه، ويمكن إجمالها فيما يلي:

_ **أولا**: أن تكون الضرورة قائمة بالفعل لا متوقعة أو متوهمة، فلا يحل للمكلف مثلاً أن يستبيح أكل الميتة قبل حالة الاضطرار وهي خوف الهلاك أو التلف على النفس بسبب الجوع؛ لأن التوهم لا تبنى عليه الرخص . والمرجع في اعتبار هذا الضابط إلى أن مصلحة العزيمة قطعية فلا تعارض بمصلحة ظنية موهومة، والقطعي مقدَّم على المظنون أبداً . يقول ابن قدامة: (الضرورة أمر معتبر بوجود حقيقته، لا يكتفى فيه بالمظنة، بل متى وجدت الضرورة أباحت، سواء وجدت المظنة أو لم توجد، ومتى انتفت لم يبح الأكل لوجود مظنتها بحال)[31].

وفي عصرنا ترتكب كثير من المحرمات تحت غطاء الضرورة المتوهمة، كالإذن في بيع الخمور في البلدان الإسلامية بدعوى دعم الاقتصاد السياحي، والانتفاع بضرائبها في إنشاء المستشفيات ومساكن الفقراء، وغير ذلك من التعلات الباردة التي

لا يقرّ الشرع مثلها، لأن في مكاسب التجارة الحلال مندوحة عن الحرام، والله طيب لا يقبل إلا طيباً .

_ **ثانياً**: أن لا تكون للمضطر من وسيلة لدفع الضرورة إلا استباحة الحرام، فلا يجوز إيداع المال في البنك الربوي والمصارف الإسلامية منتشرة، ولا تجوز اليمين الكاذبة وفي التعريض ما تدفع به الضرورة وهكذا دواليك .

_ **ثالثاً**: أن تكون الضرورة ملجئة يخشى معها فوات المصالح الضرورية واضطراب أسباب العيش، كالتهديد بالقتل، والجوع المؤدي إلى الهلاك، والغصة الخانقة .

_ **رابعاً**: أن لا يكون الاضطرار مبطلاً لحق الغير، لأن الضرر لا يزال بمثله، ويتفرع على هذا أن الجائع المضطر إلى تناول محرّم لو أكل طعام مضطر مثله وجب عليه الضمان . كما لا يجوز دفع مفسدة خاصة بجلب مفسدة عامة، كمن يهدر المصالح الكبرى لبلده جلباً لمصلحة نفسه، ولذلك قال فقهاؤنا: (يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام)[32].

_ **خامساً**: أن يقتصر في استباحة المحظور على مقدار ما يدفع الضرورة، وعلى هذا الضابط تفرعت قاعدة: (ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها)[33]، وهي مستنبطة من قوله تعالى في شأن المضطر: (غير باغ ولا عادٍ)[34] ؛ إذ ذهب أكثر المفسرين إلى أن (الباغي) الآكل فوق قدر حاجته، و(العادي) الذي يستبيح أكل الميتة مع وجود غيرها . وقد بنيت على هذه القاعدة من الأحكام أن المضطر لا يتناول من الميتة إلا ما يسد الرمق، ولا يشرب من الخمر إلا ما يدفع الغصة، ولا ينظر الطبيب من العورة إلا بقدر الحاجة إلى العلاج .

_ **سادساً**: أن يكون زمن استباحة المحظور مقيداً بزمن بقاء العذر، فإذا انتفى العذر انتفت الضرورة، والعلة تدور مع المعلول وجوداً وعدماً، وهذا ما عبّرت عنه

قاعدة: (ما جاز لعذر بطل بزواله)[35]، وقاعدة: (إذا زال المانع عاد الممنوع)[36]، وقد تخرّج عليهما ما لا يعدّ ولا يحصى من الفروع، ولعل أشهرها: بطلان التيمم بوجود الماء قبل الشروع في الصلاة .

إن مسمى الضرورة في حاجة ماسّة إلى زيادة تحقيق وتدقيق، حتى نأمن التحريف في حقيقته، والشذوذ في تطبيقاته، إذ يلاحظ على بعض فقهاء العصر غلوّ في ركوب مركب الضرورة، فتراه يحكم بها في حالات معينة لا ترقى أعذارها إلى الاضطرار القاهر والحاجة الملجئة، ويكفي أن نستحضر من الفتاوى الرخيصة التي بنيت على هذا الأصل إباحة شراء الكماليات الترفيهية بالقرض الربوي، ومتى كان الترفيه في ميزان الشرع والعقلاء ضرورة تستباح بها المحرمات وتعطّل العزائم ؟!

هذا؛ ويبقى كل امرىء مسلم فقيه نفسه، ومتروك لدينه وورعه في تقدير ضرورته، فمتى كانت حاجته ملجئة استباح المحظور مادام العذر قائماً، ومتى كان موجب الاضطرار ضعيفاً لم يجز من المحظور شيء، فلا بد، إذا، من خشية الله في التعلّق بفقه الضرورة، حتى لا يعطّل الدين، وتهدر مقاصده بأقل الأعذار وأوهى التعلات !!

_ المسلك الرابع: تتبع الرخص

إن تتبع الرخص باب شر فتحه الشيطان على مصراعيه للتلبيس على العباد، واستدارجهم إلى انتهاك الحرمات، وحل رباط الواجبات، تعلّقاً بزلة عالم، أو هفوة مجتهد، وإذا ما أنكرت على أصحاب هذا المذهب صنيعهم صاحوا في وجهك بأن لهم سلفاً فيما ذهبوا إليه، وأن فلاناً من جهابذة العلماء أفتى بذلك، والعهدة عليه أصاب أو أخطأ، فصار الشرع عندهم محكوماً بوقائع الخلق وآراء البشر، وهو الذي نزل حاكماً قاضياً لا معقب على حكمه !!

وليس المراد بالرخص هنا أحكام التخفيف المشروعة كالقصر في السفر والإفطار فيه والتيمم عند تعذر الماء؛ وإنما رخص المذاهب الفقهية التي بنيت على أهون الأقوال في موارد الخلاف، وأريد بها _ عند منتحيلها _ التنصل من التكاليف، والفرار من الأحكام، والجري في ركاب الهوى بعيداً عن هدي الثوابت ونور الأدلة .

إن تلقط الرخص كان موضع خلاف بين أهل العلم، وانقسموا فيه إلى ثلاثة مذاهب:

_ **الأول**: المنع بإطلاق، وذهب إليه ابن السبكي في (جمع الجوامع)[37]، والمرداوي في (شرح التحرير)[38]، والنووي في فتاويه[39]، ومعظم المالكية والحنابلة، ونقل ابن عبد البر الإجماع على تتبع الرخص[40]، وقال ابن حزم في (مراتب الإجماع): (واتفقوا على أن طلب رخص كل تأويل بلا كتاب ولا سنة فسق لا يحلّ)[41] .

واستدلوا على المنع بقاعدة اعتبار المآلات، إذ تنجم عن تعاطي هذا المسلك مفاسد وموبقات كثيرة، ذكر الشاطبي طرفاً منه في معرض هجومه على المفتين بتتبع الرخص، ومنها:

أ _ الانسلاخ من الدين بترك اتباعه الدليل، إلى اتباع الخلاف[42].

ب _ الاستخفاف بالدين وتصييره سيالاً لا ينضبط[43].

ج _ انخرام قانون السياسة الشرعية بترك الانضباط إلى أمر معروف، فيجور القاضي في حكمه، ويفتي المفتي بالرخصة لمن يحب وبالتشديد لمن يبغض[44].

د _ الإفضاء إلى التلفيق بين المذاهب على نحو يخرق الإجماع[45].

هـ _ الميل إلى هوى النفس وتحكيمه في شرع الله، وذلك مجافٍ لمقصود الشارع في تحرير الأنفس من داعي هواها[46].

_ **الثاني:** جواز تتبع الرخص، ونسب هذا المذهب إلى أبي إسحاق المروزي

الشافعي، وقيل: إن هذا العزو إليه سهو؛ لأنه نقل عنه تفسيق من يقول بجواز ذلك[47]، وعلّل كمال الدين بن الهمام الجواز بالتخريج على مسألة اتباع العامي لغير مقلّده الأول، وأنه لا ينهض مانع من أن يسلك المكلف المسلك الأيسر عليه[48]، وقال ابن أمير الحاج: (وأنا لا أدري ما يمنع هذا من العقل والسمع، وكون الإنسان يتبع ما هو أخف على نفسه من قول مجتهد مسوّغ له الاجتهاد، وما علمت من الشرع ذمّه عليه)[49].

واستدل هذا الفريق على مذهبه بأن النصوص الدالة على التيسير ورفع الحرج تقتضي جواز التتبع، ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن أحبّ الأديان إلى الله فقال: (الحنيفية السمحة)[50]، وتعقب الشاطبي هذا الاستدلال بجوابٍ كافٍ شافٍ حين قال: (وأنت تعلم _ بما تقدّم _ ما في هذا الكلام، لأن الحنيفية السمحة إنما أتى السماح فيها جارياً مقيّداً بما هو جارٍ على أصولها، وليس تتبع الرخص ولا اختيار الأقوال بالتشهي ثابتٌ، فما قاله عين الدعوى ! ثم نقول: تتبع الرخص ميل مع أهواء النفس، والشرع جاء بالنهي عن اتباع الهوى، فهذا مضاد لذلك الأصل المتفق عليه، ومضاد أيضاً لقوله تعالى: " فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول " [51]، فلا يصح أن يردّ إلى أهل الأهواء، وإنما يردّ إلى الشريعة، وهي تبين الراجح من القولين فيجب إتباعه لا الموافق للغرض)[52].

والحق أن أصحاب هذا المذهب يجيزون تتبع الرخص في إطار التيسير المشروع، والتوسعة على المقلّد بمخرج الانتقال إلى مذهب الغير، ولا يقولون بجواز التتبع للتلاعب بأحكام الدين، والتفصي من تكاليفه، حاشاهم أن ينساقوا إلى مثل هذا الضلال، وهم آنذاك على بساط واحد مع القائلين بالمنع.

_ **الثالث**: التفصيل في المسألة، فإذا كان مقصد تتبع الرخص هو التلفيق الذي تتولد عنه حقيقة مركبة خارقة للإجماع، فإن ذلك يمنع، ومثاله: أن رجلاً توضأ دون دلك على مذهب الشافعي، ودون نية على مذهب أبي حنيفة، وصلى بهذا الوضوء بعد

أن لمس امرأة دون قصد، فالوضوء والصلاة باطلان عند جميع من قلدهم، لأن التلفيق هنا مفضٍ إلى كيفية لا يقرّها أحد من المجتهدين .

أما إذا كان تتبع الرخص عارياً عن التلفيق، وجارياً على مقصد حسن كدفع المشقة الزائدة، وجلب اليسر في الطاعة، فإنه يجوز عند بعض أهل العلم، ويؤخذ ذلك من قول العز بن عبد السلام: (لا يتعين على العامي إذا قلد إماماً في مسألة، أن يقلده في سائر مسائل الخلاف، لأن الناس من لدن الصحابة إلى أن ظهرت المذاهب يسألون _ فيما يسنح لهم _ العلماء المختلفين، من غير نكير، سواء اتبعوا الرخص في ذلك أو العزائم)[53]. وسلك القرافي المسلك نفسه بشرط (ألا يجمع من المذاهب على وجه يكون خارقاً للإجماع)[54]، وزاد ابن دقيق العيد عليهما شروطاً وهي:

_ أن ينشرح صدر متتبع الرخص للمذهب الذي انتقل إليه .

_ أن لا يقصد التلاعب بالدين .

_ أن لا يكون ناقضاً لما قد حكم عليه به .

والحاصل من هذه الأقوال اتفاق أهل العلم على منع تتبع الرخص إذا كان بقصد التلاعب والإفساد والتضليل، وخير مثال على هذا القصد ما رواه عبد الله بن أحمد عن أبيه، قال: (سمعت يحيى بن القطان يقول: لو أن رجلاً عمل بكل رخصة: بقول أهل المدينة في السماع، وبقول أهل الكوفة في النبيذ، وبقول أهل مكة في المتعة، لكان فاسقاً)[55]، وفصّل بعضهم القول في هذه الرخص فقال: (لو أن رجلاً أخذ بقول أهل المدينة في السماع _ يعني الغناء _ وإتيان النساء في أدبارهن، وبقول أهل مكة في المتعة والصرف، وبقول أهل الكوفة في السكر، كان أشرّ عباد الله عز وجل) 56، فتلقط الرخص في هذه الصورة تلزم منه مفاسد تنقض عرى الدين، وموبقات لا يقرّها أحد من المجتهدين .

وها هو الشاعر العباسي أبو نواس ينحو منحى التلفيق، فيزعم أن أبا حنيفة أباح

النبيذ، والشافعي قال: الخمر والنبيذ شيء واحد، ويركب من القولين حكماً يقضي بإباحة تعاطي الخمر، يقول:

أباح العراقي النبيذ وشربـه وقال: حرامان المدامـة والسكر

وقال الحجازي: الشربان واحد فحلّ لنا من بين قوليهما الخمـر

سآخذ من قوليهما طرفيهمـا وأشربها لا فارقَ الوازرَ الـوزر

وهذا مثال على التلفيق يغنيك عن جلب نظائره، لدلالته الصريحة على ما يؤول إليه تلقط الرخص من خرق حجاب الهيبة، وإسقاط أبهة الشرع، وطمس معالم الدين.

ومن هنا ندرك أن الجمود على الرواية المشهورة في المذهب لا يصدر في بعض الأحيان عن تعصّب أعمى؛ وإنما عن الخشية من أن تحمل الأغراض الفاسدة على تلقط الرخص وطلب المخارج المحظورة التي من شأنها التخفيف عمن يرام نفعه، والتشديد على من يراد به الضرر، ولعل المازري والشاطبي كانا حريصين أشد الحرص على تحري المشهور والإفتاء به سدّاً لذريعة التلاعب بهيبة الشرع، ولاسيما في عصر تضاءل فيه الورع وقلّ التحفظ على الديانة .

أما أن يتتبع المجتهد في المذاهب ما هو أرجح دليلاً في نظره، فذلك صنيع اجتهادي محمود يقوم على تنقيح الخلاف والترجيح بين وجوهه، ولا مدخل له في التلفيق ألبتة، فلا بأس أن يقلّد أبا حنيفة في استباحة أكثر من فرض بتيمم واحد، ومالكاً في جواز التيمم بجميع أجزاء الأرض، والشافعي وابن حنبل في عدم نجاسة المني، مادام قد اطمأن إلى مدرك هذه الأقوال، وانشرح صدره لمقصود التيسير فيها.

_ المسلك الخامس: الاحتجاج بالخلاف على الإباحة

إن الاحتجاج على الإباحة بمجرد الخلاف مسلك استدلالي فاسد يتيح للمجتهد التخيّر من الأقوال بالتشهّي وموافقة الغرض، والشرع جاء بالنهي عن اتباع الهوى، والردّ إلى الله ورسوله لا إلى أصحاب الأهواء، فمتى تبيّن الراجح تعيّن المصير إليه وترك المرجوح وإن وكان موافقاً للغرض، قال تعالى: (فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول)[57]. ولو كان اختلاف المجتهدين حقاً كلّه يجوز إطلاق التخيّر منه لاستغنى البشر عن هدي التنزيل الذي جعل من مقاصده الكبرى الحكم في التنازع، واجتثاث بذور الفرقة، قال تعالى: (وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه)[58].

فعلى الناظر في موارد الخلاف أن ينتقيَ من الأقوال أرجحها في ميزان الشرع، وأعلقها بروحه ومراده، بغضّ النظر عن القائل وطبيعة القول من حيث اليسر والشدّة، وليس اختلاف العلماء في مسألة بمسوّغ للتخير فيها؛ وإنما لا بد من المرجح الناهض والأمارة المعتبرة من الكتاب والسنة والإجماع، فإذا أعوز المطلوب في ذلك كله، نظر في قواعد الشريعة طلباً لشبه، ومحاولة لإلحاق، ثم إن توعّر مسلك الترجيح، واستحكم الاشتباه، لزم التوقف تورعاً واحتياطاً لدين الله إلى أن تنقدح للمجتهد أمارة مرجحة، أو يقلدّ مجتهد آخر عثر على المرجّح على أن يكون ممن يوثق في علمه وديانته . قال ابن عبد البر: (والواجب عند اختلاف العلماء: طلب الدليل من الكتاب والسنة والإجماع والقياس على الأصول منها، وذلك لا يعدم، فإذا استوت الأدلة وجب الميل مع الأشبه بما ذكرنا بالكتاب والسنة، فإذا لم يبن ذلك وجب التوقف ولم يجز القطع بيقين)[59].

ولا شك أن الاحتجاج بالخلاف على إباحة الفعل يلزم منه القول بجواز التخيير، والتخيير باطل من وجوه:

_ **الأول**: مخالفة التخيير لمقاصد الشريعة في المكلّف والتكليف؛ ذلك أنه يفتح الباب على مصراعيه لانتقاء الأحكام بمجرد التشهي وموافقة المصلحة من غير اجتهاد، وقد أجمعت الأمة على بطلان الهوى والتشهي في أحكام الشريعة[60].

_ **الثاني**: مخالفة التخيير لنظرية: (الحق واحد لا يتعدد) التي تضمن سلامة المنزع الاجتهادي وتتيح له في الوقت ذاته آفاقاً أرحب لمراجعة آرائه ونقض مقولاته، بخلاف نظرية التصويب التي تعدّ الاجتهادات السابقة كلها صواباً لا يراجع أو يتعقب.

_ **الثالث**: أن التخيير إباحة للفعل والترك، وهو في حقيقته عمل بأمارة الإباحة، وهو ممتنع .

_ **الرابع**: يلزم من هذا المسلك جواز تخيير الحاكم للمتخاصمين، والمفتي للعامي، وفي ذلك ما يفتح ذرائع إبطال الاجتهاد، ويصيّر الخلاف بعجره وبجره متعلّق المستدلّ على الإباحة .

_ **الخامس**: إجماع الأمة على امتناع تخيير المكلفين في موارد الاجتهاد؛ لأن مثل هذا التخيير يقود إلى تلقط الرخص والمخارج الممنوعة، والعمل بالأقوال الشاذة، والتنصّل من الأحكام، وفي هذا كله إهدار لمقاصد الشرع في التكليف .

إن هذه الاعتبارات كانت نصب عين الشاطبي في معرض ردّه على المخيّرة والمحتجين بالخلاف على الإباحة، يقول: (وقد زاد هذا الأمر على قدر الكفاية، حتى صار الخلاف في المسائل معدوداً في حجج الإباحة، ووقع فيما تقدم وتأخر من الزمان الاعتماد في جواز الفعل على كونه مختلفاً فيه بين أهل العلم، لا بمعنى الخلاف، فإن له نظراً آخر، فربما وقع الإفتاء في المسألة بالمنع، فيقال: لم تمنع والمسألة مختلف فيها)[61]، ثم يعقّب الشاطبي على ذلك ببيان وجه الخطأ في هذا المسلك ورصد مآلاته فيقول: (وعين الخطأ على الشريعة حيث جعل ما ليس بحجة حجة ... والقائل بهذا راجع إلى أن يتبع ما يشتهيه، ويجعل القول الموافق حجة له ويدرأ بها عن نفسه، فهو

قد أخذ القول وسيلة إلى اتباع هواه، لا وسيلة إلى تقواه وذلك أبعد به من أن يكون ممتثلاً لأمر الشارع وأقرب أن يكون ممن اتخذ إلهه هواه)[62].

ولعل مما يوسّع الخرق على الراقع الاستئناس بقواعد فقهية تروّج لمسلك الاحتجاج بالخلاف والتخيّر منه، وهي إما صحيحة سيء فهمهما وإعمالها في الواقعات، أو فاسدة المحتوى، ساقطة الحجية، لا متعلّق فيها لمستدلّ، وفي كلتا الحالتين يجب وضع الأمور في نصابها بتصحيح الفهم وكشف عوار الخطأ .

قاعدة (لا إنكار في مسائل الخلاف) في الميزان

ومن أشهر قواعد الخلاف وأسيرها: (لا إنكار في مسائل الخلاف)، وعبّر عنها السيوطي بصيغة: (لا ينكر المختلف فيه، وإنما ينكر المجمع عليه)[63]، وهذه القاعدة تراعى في الخلاف المعتبر الذي يقرب مدركه، ويجري مجرى الأدلة المعتبرة عند جماهير الفقهاء، ومن أمثلته: هل ينقض الوضوء بمس الذكر، هل يستحب التغليس بالفجر أو الإسفار به، هل يجوز إلباس الصبيان الحرير، هل تجب صلاة العيدين أم تسن، هل يصلى في غير الجمع والأعياد وراء المبتدع ؟ أما الخلاف الشاذ فلا تتنزل عليه القاعدة، ولا يخص بالمراعاة، لضعف مدركه، وشدّة عواره، بل يؤدب من أفتى به وإن كان مذهباً كما قال أبو عبد الله العبدوسي المالكي[1]، ولله در الناظم حين قال:

وليس كل خلاف جاء معتبراً إلا خلافاً له حظٌ من النظـــر

وأكثر الخلاف الذي لا يعتدّ به مبني على زلات العلماء كإنكار المسح على الخفين، وجواز المسح على الخفين دون توقيت في السفر والحضر، وإيجاب قيام الليل، ومنع الرهن في الحضر، وتحليل نكاح المتعة، وإسقاط زكاة الفطر في مال الصغير، وجواز وطء المرأة في الدبر ..فهذا الضرب من المختلف فيه (المخالف للإجماع والسنة الثابتة المشهورة التي لا معارض لها مردود على من قضى به) [64].

وقد ردّ ابن قيم هذه القاعدة في (إعلام الموقعين) لما استشعر من إطلاقها اعتبار كل خلاف من غير نكير، وأكّد على أن حكم الحاكم ينقض إذا خالف كتاباً أو سنة، وإن كان قد وافق فيه بعض العلماء، فلا يجوز تقليد المكيين والكوفيين في المتعة والصرف والنبيذ، ولا يجوز تقليد المدنيين في مسألة الحشوش وإتيان النساء في أدباره؛ بل إن العمل عند فقهاء الحديث على أن من شرب النبيذ المختلف فيه حدّ، وهذا فوق الإنكار باللسان، وعند فقهاء المدينة يفسق وترد شهادته . ومن ثم إذا تبين الراجح والمرجوح في المسائل المختلف فيها، تعيّن العمل بالراجح وترك معارضه أيا كان قائله، لأن الحق يعرف بدلالة الدليل عليه لا بفضل صاحبه [65] .

والحق أنه لا محلّ لإنكار هذه القاعدة؛ لأنها مقيّدة بشروط عند القائلين بها، وترد عليها استثناءات في مواضع مخصوصة، وقد صرّح بذلك الزركشي حين عدّد ضوابط مراعاة الخلاف:

أ _ أن يكون مدرك الخلاف قوياً، فلا يراعى الشاذّ منه .

ب _ أن لا تفضي مراعاة الخلاف إلى خرق الإجماع .

ج _ أن يكون الجمع بين المذاهب ممكناً، فإذا لم يكن كذلك فلا يترك الراجح عند معتقده لمراعاة المرجوح[66].

واستثنى السيوطي صوراً ينكر فيها المختلف فيه، وهي:

أ _ أن يكون ذلك المذهب بعيد المأخذ بحيث ينقض .

ب _ أن يترافع فيه لحاكم، فيحكم بعقيدته، ولهذا يحدّ الحنفي بشرب الخمر، إذ لا يجوز للحاكم أن يحكم بخلاف معتقده .

ج _ أن يكون للمنكر فيه حق، كالزوج يمنع زوجته من شرب النبيذ إذا كان تعتقد جواز تعاطيه [67].

فلا مساغ للنقد والإنكار، إذاً، بعد هذا التقييد المنضبط والتخصيص الدقيق لمحتوى القاعدة، فهي لا تراعى إلا في خلاف معتبر بعيداً عن شذوذ الرأي وسقطات الاجتهاد، وإذا كان هذا هو مجال تطبيقها وشرط إعمالها فهيهات أن يجد فيها أهل الأهواء متسلّقاً للاحتجاج بمجرد الخلاف على حكم الإباحة !!

نقد قاعدة (نتعاون فيما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا البعض فيما اختلفنا فيه):

إن هذه القاعدة بدعة في الرأي مقطوعة الصلة بالسلف، وخارجة عن أصولهم في الخلاف، وقد روّج لها بعض دعاة العصر عن حسن طوية ونبل مقصد ظناً منهم أن إعمالها ذريعة إلى تقليل الخلاف ولمّ شعث الأمة، والأمر بخلاف ذلك؛ إذ أنها تقتضي إعذار المذاهب المختلفة بصالحها وطالحها، وتقر المختلفين جميعاً على ما هم عليه وإن كان بعضهم على ضلال بيّن وباطل صراح !! وهذا الإطلاق في إعذار أهل الخلاف ينأى بالأمة عن حبل الاعتصام بالوحدة، ويزيد حالها بلبلة وتقلقلاً، ويحدث في صفها شقاً لا يحاص .

وبيان مفاسد هذه القاعدة من وجوه:

_ **الأول:** أنها تعذر المختلفين بإطلاق، وفيهم المصيب والمخطىء، والإقرار على الخطأ جريرة في حق الشرع، لأن أهل العلم ملزمون بتحري الصواب ونصرته، وتتبع الزلل وفضحه، حتى يعبد الله على بصيرة، ويتبين الناس أمور التكليف على أمثل صورة .

_ **الثاني:** أنها تعدّ كل مخالف معذوراً مأجوراً، بينما المجتهد قد يأثم إذا كان خطؤه عن تفريط فيما يجب عليه من إتباع القرآن والسنة، أو لتعديه في الرأي لا بسبب خفاء الحكم؛وإنما للمعاندة وإتباع الهوى والتنكّب عن حجج الحق , قال المعلمي: (إذا كانت حجج السنة بيّنة فالمخالف لها لا يكون إلا معانداً أو متبعاً للهوى معرضاً عن حجج الحق) 68 . كما لا يعذر المجتهد إذا كان مستبيحاً حرمة الاجتهاد مع قصور آلته

وقلة بضاعته، أو متساهلاً في طلب وجوه الأدلـة وطرق الأحكام، آخذاً ببادىء النظر وأول الخاطر، فهذا مقصّر في فريضة الاجتهاد، متهاون في أمانـة العلم، فلا يراعى خلافه، ولا يعتدّ برأيه .

_ **الثالث:** التسويـة بين الحق والباطل، والإتباع والابتداع، والهدى والضلال، مادام أهل الخلاف يعذرون جميعاً، أصابوا أو أخطأوا، اهتدوا أو ضلوا، وهذه فرية عظيمة على الشرع، وإساءة بالغة إليه ؛لأن الحق واحد لا يتعدّد، والخلاف فيه المعتبر المقبول والشاذ الساقط، والمخالف لا يعذر ويؤجر في كل حين .ومن ثم فإن التأصيل الذي انبنت عليـه القاعدة لا يسلّم إلا إذا كانت الأقوال المتعددة شرعاً معصوماً ووحياً منزلاً، فكل ما يؤخذ منها حق لا ريب فيه .بيد أن خلاف أهل العلم مصدره اجتهادات بشرية، وفهوم إنسانية، يتفق لها الصواب بتسديد من الله عزّ وجل حيناً، ويخطئها حيناً آخر لقصور الأداة، أو استحكام الهوى .

_ **الرابع:** تقوية الباطل بإعذار صاحبه والإغضاء عنه، فيضلّ من يضلّ اغتراراً بسكوت أهل العلم عن المنكرات، وربما عدّ هذا السكوت دليلاً على جواز غشيانها، فيصبح الناس في أمر مريج، ويختلط الحابل بالنابل، ويؤول الأمر في نهاية المطاف إلى انتفاش البدع وانكماش السنن .

_ **الخامس**: مخالفـة الأمر الشرعي بالردّ إلى الكتاب والسنة في موارد النزاع، فإذا أعذر كل مخالف فاتت مقاصد التنزيل في الحكم بين الناس، وحسم مادة اختلافهم، وانتفى واجب تجريد الإتباع لله ورسوله .

ولا أحب أن أبرح هذا المقام قبل أن أورد جملة من أقوال العلم في نقض هذه القاعدة، وأجتزئ منها بردين: **الأول** للشيخ عبد العزيز بن باز قال فيه: (أما عذر بعضنا لبعض فيما اختلفنا فيه، فليس على إطلاقه، بل هو محلّ تفصيل، فما كان من مسائل الاجتهاد التي يخفى دليلها، فالواجب عدم الإنكار فيها من بعضنا على بعض،

أما ما كان خلاف النص من الكتاب والسنة، فالواجب الإنكار على من خالف النص بالحكمة، والموعظة الحسنة، والجدال بالتي هي أحسن)[69]، **والثاني** للشيخ بكر بن عبد الله أبي زيد وقال فيه: (هذا تقعيد حادث فاسد، إذ لا عذر لمن خالف في قواطع الأحكام في الإسلام، فإنه بإجماع المسلمين لا يسوغ العذر ولا التنازل عن مسلمات الاعتقاد، وكم من فرقة تنابذ أصلاً شرعياً وتجادل دونه بالباطل)[70].

وتقمن الإشارة هنا إلى أن الباحث حمد بن إبراهيم العثمان أفرد قاعدة (التعاون والمعذرة) بالتأليف واضعاً إياها في ميزان النقد والتمحيص، فجلّى وجوه مخالفتها للكتاب والسنة، وحشد أقوال العلماء في بيان عوارها وتهافتها، فأحسن صنعاً في ذلك كله، وحاز من الإفادة والإجادة حظاً غير ضئيل .

نقد مقولة: (اختلاف أمتي رحمة)

إن المحتجين بالخلاف على الإباحة يلوّحون بمقولة غرّارة هي: (اختلاف أمتي رحمة)، ويحشرونها في السنة حشراً لعلهم يظفرون بتكأة شرعية لمسلكهم الاستدلالي الفاسد، وقد راجت هذه المقولة في كتب الفقه والأصول، واحتج بها في سياق إعذار المخالف وبيان محاسن الخلاف على أنها حديث صحيح لا غبار عليه، وهي ليست من السنة في قبيل ولا دبير، قال السبكي: (ليس بمعروف عند المحدثين، ولم أقف له على سند صحيح، ولا ضعيف، ولا موضوع)[71]، وقال ابن حزم: (وأما الحديث المذكور، فباطل مكذوب من توليد أهل الفسق)[72].

والحديث، من جهة متنه، ينطق بمخالفة صريحة للنص القرآني: (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم)[73]، والحديث الصحيح: (ولا تختلفوا، فتختلف قلوبكم، وإياكم وهيْشات الأسواق)[74]، والنهي عن الاختلاف يقتضي قطع أسبابه، وحسم وسائله ما أمكن، لأنه من دواعي ضعف الأمم وذهاب ريحها .

وإذا كانت هذه المقولة عارية عما يثبتها من جهة النقل حتى تمتثل، فإن المنطق

السليم ينادي عليها بالفساد أيضاً؛ لأنه يلزم منها القول بأن مصلحة الخلاف أرجح من مصلحة الوفاق، وهذا ما لم يقل به أحد من أهل العلم !!فضلاً عن أن التوسعة على المكلفين بمسلك الخلاف يعارض بمفسدة عظيمة، وهي أن تعدّد المذاهب وتضارب الأقوال يفتح الباب على مصراعيه لتلقط الرخص، فينحلّ الدين عروة عروة، وتستباح المحارم دون أدنى خشية من الله عز وجل كما قال بعضهم:

فاشرب ولط وازن وقامر واحتجج في كل مسألة بقول إمام

ويعجبني هنا أن أسوق رداً متيناً للطوفي على أصحاب هذه المقولة، يقول: (فإن قيل: خلاف الأمة في مسائل الأحكام رحمة واسعة فلا يحويه حصرهم في جهة واحدة لئلا يضيع عليه مجال الاتساع، قلنا: هذا الكلام ليس منصوصاً عليه من جهة الشرع حتى يمتثل .. ثم ما ذكرتموه من مصلحة الخلاف بالتوسعة على المكلفين معارض بمفسدة تعرض منه، وهو أن الآراء إذا اختلفت وتعدّدت اتبع بعض الناس رخص المذاهب فأفضى إلى الانحلال والفجور)[75].

ويلزم من رفض الاحتجاج بالخلاف منع تعليل الأحكام الشرعية به، لأنه علة ساقطة في نفس الأمر، والشارع لا يعدّه من الصفات التي تناط بها الأحكام؛ وإنما هو وصف استحدث بعد النبي صلى الله، (ولكن يسلكه من لم يكن عارفاً بالأدلة الشرعية في نفس الأمر، لطلب الاحتياط)[76] .

_ المسلك السادس: الاقتداء بزلة العالم

ليس أحد من العلماء إلا وله زلة ينبغي أن تجتنب وتغمر في بحر فضله، وقد تكون صغيرة في نفسها لكنها تصير كبيرة، وتطير كل مطار، إذا قيّض لها من أهل التقليد من يقيمها شرعاً يتبع، وقولاً يراعى في موارد الخلاف، فحينئذ يموت العالم وتعيش زلته شراً مستطيراً وبلاءً ماحقاً، فطوبى لمن مات وماتت معه ذنوبه كما قال

الغزالي رحمه الله، ومن هنا قالوا: زلـة العالم مضروب بها الطبل، وإذا زلّ العالِم زلّ العالَم، والعالم كالسفينة إذا كسرت غرقت وغرق معها خلق كثير .

وقد حذّر السلف من زلات العلماء، لأنها لا تقتصر على قائلها، وإنما يقلّدها خلق كثير، وجمع غفير، فالعالم موضع ثقة الناس جميعاً، ومحلّ تبجيلهم، باعتباره مبلّغاً عن الشرع، ووارثاً لعلم النبوة، فإذا زلّ ضلّ وأضلّ . قال عمر بن الخطاب _ رضي الله عنه _: (ثلاث يهدمن الدين:

زلّة العالم، وجدال منافق بالقرآن، وأئمة مضلون)[77]، وقال ابن عباس _ رضي الله عنهما _: (ويل للأتباع من زلة العالم، قيل: وكيف ذلك، قال: يقول العالم الشيء برأيه، فيلقى من هو أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم منه فيخبره فيرجع، ويقضي الأتباع بما حكم)[78].

والعالم قد يجتهد في طلب الحق ومعرفة الحكم بدليله، ولا يتعمّد المخالفة وترك السنـة، فإذا وجد له ما يدل على معارضة الأصول التمسنا له أعذاراً سائغة كاعتقاده النسخ أو التخصيص أو ضعف الخبر أو عدم إحاطته به، فما من أحد إلا وتذهب عليه سنة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وتعزب عنه كمال قال الإمام الشافعي[79]. فلا مساغ، إذاً، لتقليد المجتهد فيما جانب فيه الصواب، وهو مأجور في كل اجتهاد ولا بد، أما المقلّد فيأثم على تعصّبه للمقلّد، ونضحه عن مذهبه بالباطل .

ولما كانت زلة العالم موضوعة على المخالفة للشرع، لم يصح المتابعة له فيها، أو الاعتداد بها ضمن الخلاف المعتبر،لأنها ليست من الشرع المقرّر للمكلفين، ولا من الاجتهاد الجاري على الأصول، يقول الشاطبي: (لا يصح اعتمادها ـ أي زلة العالم _ خلافاً غي المسائل الشرعيـة، لأنها لم تصدر في الحقيقـة عن اجتهاد، ولا هي من مسائل الاجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهـاد فهو لم يصادف فيها محلاً، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد؛ وإنما يعدّ في الخلاف الأقوال الصادرة

عن أدلة معتبرة في الشريعة كانت مما يقوى أو يضعف)[80].

ومما يجدر الإلماح إليه هنا أن العلماء تعزى إليهم أحياناً فتاوى غريبة ومسائل شاذة، ولا يثبت هذا العزو من طريق صحيح أو إسناد قائم، والراجح أن تكون المرويات مختلقة مكذوبة يروّج لها الناقمون على مذهب بعينه وإمام بذاته، يريدون بذلك تنفيراً من منهجه، وإقباراً لفقهه، وطمساً لمحاسنه . والشافعي _ على جلالة قدره وشفوف منزلته _ لم يسلم من أذاهم، إذ أعظموا الفرية عليه، ونسبوا إليه القول بجواز القمار، وهو إنما يبيح لعب الشطرنج شحذاً للذكاء، ورياضة للعقل، لكون مبنياً على علم الحساب، وهذا؛ إذا خلا عن كل ضروب المقامرة، وله في هذه المسألة سلف، إذ ليس هذا الحكم من منفرداته .

والحق أن المذاهب كلّها لم تسلم من تطاول أهل البغي والسفه، فأشيعت عنها شذوذات لا تصح، ومفتريات لا يقوم لها ساق، وفي هذا المعنى يقول الزمخشري:

وإن سألوا عن مذهبي لن أبح بـه وأكتـمه كتمانـه هو أحـزم

فإن حنفياً قلت، قالوا: بأننـي أبيح الطلا، وهو الشراب المحـرم

وإن مالكياً قلت، قالوا: بأننـي أبيح لهم لحم الكلاب، وهم هم

وإن شافعياً قلت، قالوا: بأننـي أبيح نكاح البنت، والبنت تحـرم

وإن حنبلياً قلت، قالوا: بأننـي بغيض حلـولي ثقيل مجسـم

وإن قلت: من أهل الحديث وحزبـه يقولون: تيس ليس يدري ويفهم

تعجبت من هذا الزمان وأهلـه فما أحد من ألسن الناس يسلـم

ومن هنا ندرك على نحو من الوضوح والجلاء أن المقلّد قد يعتمد من الزلات ما لا تصح نسبته إلى العلماء، فيقع في محظورين: متابعة العالم على خطئه، وتحمّل وزر نشره وإذاعته في الناس، والحصيف هو الذي يعرض عن الزلّة أو النادرة إعراضاً

تاماً، فلا ينسبها إلى صاحبها على سبيل الرواية، ولا ينساق إلى العمل بها تقليداً واتباعاً، وهذا هو المذهب المرضي عند شيخ الإسلام ابن تيمية، يقول: (.. ومثل هذه المسألة الضعيفة ليس لأحد أن يحكيها عن إمام من الأئمة، لا على وجه القدح فيه، ولا على وجه المتابعة له فيها، فإن في ذلك ضرباً من الطن في الأئمة واتباع الأقوال الضعيفة)[81].

ولو تتبع الناس الرخص من زلل العلماء ونوادر الفقهاء لخلعوا ربقة الإسلام، واجتمع فيهم الشر كله، ولا يستبيح هذا المسلك إلا من رقّ دينه، وقلّت تقواه، وطلب من الأقوال ما وافق هواه، غير ملتفت إلى الأوامر والنواهي، ولا مكترث بخري المآل وسوء العاقبة !! وصدق الإمام الأوزاعي إذ قال: (من أخذ بنوادر العلماء خرج من الإسلام)[82].

_ المسلك السابع: الإفراط المقاصدي

إذا كان الفقه المقاصدي توسطاً بين مذهبين: مذهب الحرفية الضيقة والفهم المبتسر لحقيقة التشريع، والمذهب التأويلي المنفلت من الضوابط الشرعية، والمؤله لدور العقل وسلطة الواقع، فليس من المعقول في شيء أن تهدر هذه الوسطية المحمودة في النظر المقاصدي بالخروج إلى أحد طرفي الغلو، فتصبح المصالح والأعراف واستحسانات الفقهاء حاكمة متبوعة تقضي على النصوص بالتعطيل، وتلبي دواعي الهوى والزيغ تحت دثار الاجتهاد والعصرنة وأدبيات الاختلاف .

وقد ابتلي الفكر الإسلامي في طوره الحديث بالدعوة إلى الإفراط المقاصدي والهيمنة المصلحية على النصوص، وهي دعوة تراوحت بين مقصدين:

_ **مقصد حسن** يتجلى في الردّ على غلاة الظاهرية ومعطّلي الاجتهاد المقاصدي، وبيان محاسن الشريعة في رعاية المصالح واعتبار فقه الواقع ومجاراة أحوال الناس،

والحق أن هذه الغيرة غير منضبطة بمعيار الفهم الصحيح والحكمة الراشدة، ولا متبصرة بمآل الانفلات الاجتهادي وأثره في تمييع الدين ومسخ معالمه . وهذا المسلك المتهوّر - على نبل نقصده _ أشبه ما يكون بمسلك الوضاعين الذين روّجوا للأحاديث المختلقة والمكذوبة على سبيل الترغيب والترهيب ومواجهة الفتن والزندقة، وهم أشد خطراً على الإسلام من الفساق والزنادقة، لركوبهم مركب الافتيات والتقوّل، وهذه جريرة كبيرة تبوىء صاحبها مقعده من النار كما في الحديث الصحيح المتواتر .

_ **مقصد فاسد** يتجلى في النية المبيتة لنقض عرى الإسلام، ومسخ ثوابته تحت شعارات براقة داعية إلى التحرر الاجتهادي، والتحرر الفكري، وإطلاق العقل من قيود الدين، ومواكبة المتغيرات؛ بل إن دعاة هذا المسلك راحوا يقتنصون كل شاردة وواردة للاحتجاج على صحة دعاويهم، فلم يفلحوا في الإقناع ب (اجتهادهم المستنير)؛ لأن منطلقهم الفكري كان مشدوداً إلى أساليب التلفيق والتخليط، ومحكوماً بمنابذة الأصول الشرعية والمجادلة دونها بالباطل !!

وأيا كان الباعث على الإفراط في النظر المقاصدي فإنه ظاهرة شاذة في الفكر الإسلامي والاجتهاد الشرعي، لمنابذتها الأصول، وإهدارها للثوابت، مما يستلزم إعادة صياغة العقل المسلم على وفق ثنائية لا تقبل الانفصام أو التجزيء: صيانة المنظومة الشرعية بقطعياتها ومقاصدها عن التعطيل، وترسيخ المعاصرة بوصفها حركة دائبة التفاعل مع الواقع والعصر والظنيات الاجتهادية المنضبطة بالمعيار المقاصدي والمنفتحة على تعدّد التأويلات . ومتى استقامت هذه الصياغة أمن ركوب الغلو بشقيه: الإفراط في اعتبار المقاصد، والتفريط فيها ميلاً إلى الظاهرية الضيقة والشكلية المبتسرة .

ولسنا هنا بصدد حصر المسائل التي تجاوز فيها النظر المقاصدي حدّه المعتاد، وانقلب إلى استسهال اجتهادي وتفلّت فكري، وحسبنا التمثيل بنموذج دالّ المقصود يغنيك عن سوق نظائره، وهو الدعوة إلى ترك الرؤية الشرعية والاجتزاء بالحساب

في ثبوت شهر رمضان، وفي ذلك مخالفة صريحة لأدلة شرعية وطقوس تعبدية تثبت بمقتضاها فريضة الصوم ومناسك الحج، وإهدار لحكم وأسرار كثيرة ثاوية في ممارسة الرؤية، (لعل من أهمها تهيئة المسلمين روحياً ووجدانياً لاستقبال الصيام والحج، وتعميم الفرحة والسعادة بالعيدين، وإشاعة الأجواء المعنوية والمظاهر الحسية العامة المؤدية إلى تحبيب الناس في الشعائر وتقريبهم منها، وإعمال النظر في الأفق المتعالي والتأمل في الكواكب السيارة وتطوير معارف الفضاء)[83].

فالحض على الرؤية، إذاً، في الصوم والإفطار، والحج والاعتمار، زاخر بحكم باهرة ومقاصد عالية، تعين على استقبال الفرائض بما يليق بها من الحفاوة والابتهاج، واستشعار عظمة الخالق في صنعه البديع عن طريق التأمل والاعتبار، وإثراء آليات البحث في علوم الفضاء، ولا يعقل أن تفوت هذه المصالح كلها بإهدار وسيلة ثابتة، والاستعاضة عنها بوسيلة مجردة عن المعاني الشريفة والمدلولات السامية، فالوسائل تقبل التغيير والتجديد ما لم تكن مقصودة لذاتها، والرؤية قصد إليها قصداً لما يترتب عليها من ثمرات حسية ومعنوية . هذا ؛ويجوز الاستئناس بالحساب عند إعمال الرؤية الشرعية لورود الأدلة على ذلك[84].

المسلك الثامن: الاحتجاج بالضعيف في الأحكام

تضاربت آراء العلماء في حكم الاحتجاج بالضعيف بين مجيز على الإطلاق، ومانع على الإطلاق، ومميّز بين الأحكام والفضائل، والذي نرضاه من أقوالهم أن الضعيف ليس بحجة مطلقاً ولو في فضائل الأعمال؛ لأنها تنتظم تحت حكم الندب أو الاستحباب، وهو من الأحكام الشرعية الخمسة التي لا ينهض واحد منها إلا بدليل معتبر .وإذا كان المتساهلون في هذا الباب اشترطوا قيوداً للعمل بالضعيف في فضائل الأعمال[85]، فإنها لا تجدي فتيلاً في تقوية الظن برجحانه؛ إذ لا نأنس من أنفسنا الميل

إليه والاعتقاد بثبوتـه، ولولا ذلك لما سمي ضعيفاً أو مردوداً، ومن ثم (يساورنا دائما الشك في أمره، ولا ينفع في الدين إلا اليقين)[86].

وقد ارتضى هذا المذهب كثير من محققي العلماء كالبخاري[87]، ومسلم[88]، وابن حبان[89]، والخطابي[90]، وابن حزم[91]، وأبي بكر بن العربي[92]، وابن تيمية[93]، وأبي شامة المقدسي[94]، والشوكاني[95]، وأحمد شاكر[96]، والألباني[97].
ويتبيّن رجحان مذهبهم من وجوه:

_ **الأول:** اتفاق أهل العلم على تسمية الضعيف بالمردود .

_ **الثاني:** الضعيف لا يفيد إلا الظن المرجوح، وهو ساقط الاعتبار في ميزان الشرع .

_ **الثالث:** أن في الأحاديث الصحاح والحسان مندوحة عن العمل بالضعيف .

_ **الرابع:** الاحتجاج بالضعيف يفوّت العمل بسنن صحيحة .

_ **الخامس:** العمل بالضعيف ينشأ عنه الترويج للبدع والغلو في الدين، إذ أنه يبنى في الغالب على التهويل والمبالغة في التحوّط .

بيد أنه يسوغ الاحتجاج بالضعيف في موارد الترجيح بين المعاني، كأن يرد نص يحتمل لفظه وجهين دون ظهور أثر الرجحان، فترجح كفة أحدهما بناء على حديث ضعيف، إذ يستأنس بمعناه في التغليب على ضعفه، وهذا المنزع الاجتهادي له نظائر في صنيع المحدثين[98].

وإذا كان الاحتجاج بالضعيف يبنى على معنى التحوّط والمبالغة في الاستقصاء، فإن بعض المتساهلين يقتنص من الأخبار الواهية السقيمة ما يعينه على التنصّل من رباط التكليف، وعروة الديانة، ومن ذلك احتجاجهم على عدم التوقيت في المسح على الخفين في الحضر والسفر بما يذكر عن أبيّ بن عمارة أنه قال: (يا سول الله أمسح

على الخفين؟ قال: نعم، قال: يوماً ؟ قال: يوماً، قال: ويومين ؟ قال: ويومين، قال: وثلاثة، ؟ قال نعم وما شئت)، رواه أبو داود وقال:

(اختلف في إسناده وليس بالقوي)[99]، والدارقطني وقال: (هذا الإسناد لا يثبت وقد اختلف فيه

على يحيى بن أيوب اختلافاً كثيراً قد بيّنته في موضع آخر، وعبد الرحمن ومحمد بن يزيد وأيوب بن قطن مجهولون كلهم)[100] ، وقال الإمام أحمد: (رجاله لا يعرفون)، وقال ابن عبد البر: (لا يثبت وليس له إسناد قائم)، وقال أحمد شاكر: (وهو حديث ضعيف مضطرب)[101]، وقال الألباني: (ضعيف)[102].

وحديث هذا حاله لا ينهض للاحتجاج على المطلوب على فرض سلامته من المعارضة المساوية أو الراجحة، فكيف إذا عارضه حديث علي _ رضي الله عنه _ عند مسلم: (جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، ويوماً وليلة للمقيم)[103]، بل إن الحافظ أحمد ابن الصديق الغماري جزم بتواتر أحاديث التوقيت في المسح على الخفين من طريق سبعة عشر صحابياً[104].

ولو فرضنا جدلاً صحة إسناد الحديث فإن معناه ترد عليه احتمالات كثيرة تقدح في حجيته ودلالته على المقصود، وقد تتبعها ابن قدامة في (المغني)[105] بضرب من الاستقصاء، مؤكداً على أن الحديث لا متعلّق فيه من جهة المتن على إلغاء التوقيت، والقاعدة تقضي بأن الدليل إذا تطرّق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال .

_ المسلك التاسع: العمل بالحيل الممنوعة

كثر النزوع إلى الحيل الممنوعة والإفتاء بها بعد نشوء المذاهب الفقهية وامتداد بساطها، وأكثرها معزوة إلى الأئمة خطأ أو زوراً؛ إذ أن رسوخ قدمهم في العلم

والورع يمنعهم من تلمّس المخارج الممنوعة والاحتيال على دين الله .

والحق أن الاستقراء التاريخي لحركة الفقه مدّاً وجزراً، غنى وفقراً، يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن الحيل لم تشع بين الناس، وتمدّ أعناقها متحدية الأحكام الشرعية، إلا في بيئة ران عليها التحجر الفقهي، واستحكمت شريعة الأغلال والآصار؛ ذلك أن الحاجة أم الاختراع _ كما يقولون _ وما ابتلي به الناس من تشدّد الفقهاء _ حتى موارد الترخص _ باعث طبيعي على ابتكار فقه الحيل الذي من شأنه أن يكبح في _ نظر منتحليه _ جماح كل تعمّق وغلوّ، ويفتح نوافذ اليسر في الدين، بيد أنه نزع - في كثير من صوره _ منزع التحيّل على إسقاط الأحكام الشرعية، وقلب الدين ظهراً لبطن، ونقضه عروة عروة .

وقد دبّ هذا الداء إلى المذاهب كلّها، فلم يخل مذهب من حيلة محرمة أو ملغاة على مجافاة أصوله أحياناً لهذا المسلك، وفيما يلي نماذج منها:

أ _ اشتهر في المذهب الحنفي التحيّل على إسقاط حدّ السرقة بقول السارق: هذا ملكي، وهذه داري، وصاحبها عبدي[106].

ب _ عرف في المذهب الشافعي التحيّل على بيع المعدوم من الثمار، فضلا عما لم يبد صلاحه، بأن يؤجره الأرض ويساقيه على الثمر من كل جزء على جزء[107].

ج _ جاء في المذهب المالكي أن الرجل لو تزوج امرأة بنية الإقامة معها سنة صح النكاح، ولم تعمل هذه النية المسبقة في إفساده[108].

د _ ورد في المذهب الحنبلي أن الرجل لو نصب شباك الصيد قبل الإحرام ثم أخذ ما فيه حال الإحرام بعد الحلّ جاز[109].

فهذه الحيل وأضرابها ضعيفة المدرك، واهية السند، يلزم من العمل بها انخرام نسق الديانة، وإهدار الحقوق، وإشاعة المكر والخداع بين الناس، ومن الإجحاف عزوها إلى الأئمة الأربعة وقد عرف من فضلهم وورعهم ونصحهم لله تعالى ما يدفع

عنهم شبه التحيّل لإسقاط حكم أو قلب صورته؛ وإنما كانت بعض الحيل من صنيع أتباعهم، ثم وسّع المتأخرون من دائرتها، واسترسلوا فيها بذريعة التماس المخارج من المضايق في الأيمان والأموال وغيرها .

وقد كان ابن قيم حازماً في مواجهة أهل الحيل، وفضح مسالكهم في قلب الحقائق، والتدليس على الناس، بل فسّق متتبع الحيل المحرمة والمكروهة، وحرّم استفتاءه، يقول: (لا يجوز للمفتي تتبع الحيل المحرمة والمكروهة، ولا تتبع الرخص لمن أراد نفعه، فإن تتبع ذلك فسّق، وحرّم استفتاؤه)[110]، وهذا كلام في غاية الصحة والمتانة؛ لأن الفتوى إرشاد إلى الحق ودلالة على محله، وأما من يعلّم الحيلة والخديعة لإلباس الباطل صورة الحق فمفتٍ ماجن وفقيه ضالّ مضلّل، كمن يعلّم المرأة الردة لتبين عن زوجها أو ليسقط عنها واجب الزكاة .

وليست الحيلة المحرمة _ في حقيقتها ومآلها _ مخرجاً من ضائقة، أو مواجهة لمعضلة ؛وإنما أبعد غاياتها صياغة حل فقهي آني ينحو منحى الترقيع والتلفيق بين المتناقضات، فضلاً عن انطوائها على مخالفة صارخة تشلّ الحكم الشرعي بإفراغه من محتواه ومرماه، مما يستلزم إعمال الفقه المقاصدي في شتى مناحي الفقه، بوصفه الدواء الناجع الذي يردّ إلى الحكم المشلول عافيته وجريانه الحثيث في واقع الناس بصورته الحقيقية وجوهره المقاصدي .

خاتمة

وبعد:

فقد توخينا من الجهد التأصيلي في هذه الدراسة إعادة صياغة العقل المسلم، وبالتحديد العقل الاجتهادي، على وفق معادلة موزونة طرفاها: اعتصام بالثوابت، واستشراف للواقع؛ ذلك أن التيسير المراد في نصوص الشارع، والمستكنّ في مقاصده مذهب وسط بين الانفلات المذموم والتضييق المنفّر، أما الأول فجري في ركاب الهوى، ومسخ للمعالم بما يجعل الدين ملهاة ومطية لأغراض فاسدة، وأما الثاني فتعطيل لمقصود التكليف، وإهدار لطاقة الشرع في مدّ سلطانه على النفوس، وتحقيق قيوميته على الواقع . ومن هنا كانت الوسطية الإسلامية معادلة فكرية محمودة الغبّ، ناضرة المآل .

وإذا كنا نؤمن بأن التيسير مخرج من مضايق الفكر الاجتهادي، وأزمات التكليف، وقحَمِ الحياة، فإننا لا نتحمس له بشعار كاسد وانبهار أجوف، ولاسيما أن التجربة كشفت لنا الستار في معاركنا الفكرية عن حقيقة مفادها أن الحماس وحده لا يكفي، وربما كان عقبة كأداء في طريق فتوحاتنا المرجوة !! ومن ثم قادنا الوعي المستنير بهدي التجربة إلى تلمّس طريق التأصيل المحكم لإشكالية التيسير، فعالجنا منها جانباً ذا أهمية وخطورة وشأن وهو بيان محاذير التيسير ومسالك الغلاة فيه سدّاً لذريعة إسقاط هيبة الشرع، وهتك حجاب الشريعة .

فهذا عملنا نزّفه لعالم النور غراس جهد، ونبتة فكر، فإذا سطعت فيه لمحة من لمحات التهدّي إلى الحق فهي ثمرة التسديد الرباني، والعناية الإلهية، وإذا لاحت فيه أثارة من شطط فهي من طغيان القلم، وزلق اللسان، وتلبيس الشيطان . ومع هذا لست

أبخس العمل حقّه، ففيه جهد مبذول، وصبر مفرغ، وحسبة للحق لا تخالطها شائبة، وصدق الشاعر إذ قال:

لا يعرف الشوق إلا من يكابده ولا الصبابة إلا من يعانيها

والله المسؤول أن ينفع به كاتبه وقارئه، وأن يجعل ذلك كله خالصاً لوجهه الكريم، يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم، إنه سميع قريب مجيب .

الهوامش

1- نظرية الضرورة لمحمد مبارك، ص 290، 295 .

2- رسالة الطوفي ملحقة بكتاب المصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد، ص 235 .

3- نفسه، ص 213، 240 .

4- رسالة الطوفي ملحقة بكتاب المصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد، ص 227 .

5- سورة النحل: 44 .

6- النجم، 3 _ 4 .

7- رسالة الطوفي، ص 227 .

8- نفسه .

9- النساء: 82 .

10- رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان من حيث الحجية، 1 / 582 .

11- أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب فضل مكة وبنيانها: 1585، ومسلم في كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها: 1333.

12- نفسه، ص 583 .

13- الكلام لفرج فودة في حوار معه . انظر: تهافت العلمانية لصلاح الصاوي، ص 34 .

14- الجمعة: 9 .

15- النساء: 11 .

16- الفتاوى لشلتوت، ص 354 _ 355 .

17- البقرة: 275 .

18- العمل في مفهوم المالكية المتأخرين بالمغرب: العدول عن القول الراجح أو المشهور في بعض المسائل إلى القول الضعيف فيها رعياً لمصلحة الأمة وما تقتضيه حالتها الاجتماعية، والغالب أن يكون مستنده مصلحة أو ضرورة أو عرفاً جارياً. انظر: العرف والعمل في المذهب المالكي لعمر الجيدي، ص 342 .

19- تقييد في شهادة اللفيف لأبي حامد الفاسي، ص 8 .

20- العرف والعمل في المذهب المالكي لعمر الجيدي، ص 497 .

21- تحفة الأكياس للمهدي الوزاني، 2 / 194 .

22- التبصرة لابن فرحون، 2 / 24 .

23- الطلاق: 2 .

24- تقييد في شهادة اللفيف للعربي الفاسي، ص 10 .

25- الأشباه والنظائر للسيوطي، ص 85 .

26- قاعدة المشقة تجلب التيسير ليعقوب الباحسين، ص 482 .

27- أعلام الموقعين لابن قيم، 3 / 24 .

28- بدائع الفوائد لابن قيم، 4 / 832 .

29- الفتاوى للزرقا، ص، 586 .

30- نظرية الضرورة الشرعية لوهبة الزحيلي، ص 8 _ 9 .

31- المغني لابن قدامة، 8 / 597 .

32- الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية للبورنو، ص 206 .

33- المنثور في القواعد للزركشي، 2 / 320 .

34- البقرة: 173 .

35- الأشباه والنظائر للسيوطي، ص 94 .

36- الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص 86 .

37- جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني، 2 / 400 .

38- التحبير شرح التحرير للمرداوي، 1 / 409 .

39- البحر المحيط للزركشي، 6 / 325 .

40- جامع بيان العلم وفضله، 2 / 92 .

41- مراتب الإجماع لابن حزم، ص 175 .

42- الموافقات للشاطبي، 4 / 144 .

43- نفسه .

44- نفسه، 4 / 145 .

45- نفسه .

46- نفسه، 4 / 144 .

47- شرح جلال المحلي على جمع الجوامع، 2 / 400 .

48- التحرير بشح التقرير والتحبير لابن الهمام، 3 / 351 .

49- التقرير والتحبير لابن أمير الحاج، 3 / 351 .

50- تقدّم تخريجه .

51- النساء: 59 .

52- الموافقات، 4 / 145 .

53- حاشية العطار على شرح جمع الجوامع للمحلي، 2 / 442 .

54- نفائس الأصول في شرح المحصول للقرافي، 9 / 3964 .

55- المسودة لآل تيمية، ص 518 _ 519 .

56- نفسه، ص 519 .

57- النساء: 59 .

58- البقرة: 213 .

59- جامع بيان العلم، 2 / 80 _ 81 .

60- الموافقات للشاطبي، 4 / 133 _ 140 .

61- الموافقات للشاطبي، 4 / 141 .

62- نفسه .

63- الأشباه والنظائر للسيوطي، ص 175 .

64- المعيار للونشريسي، 4 / 116 .

65- إعلام الموقعين، 3 / 258 _ 361 .

66- المنثور في القواعد للزركشي، 2 / 129 _ 132

67- الأشباه والنظائر، ص 175 .

68- التنكيل للمعلمي، 1 / 44 .

69- مجموع الفتاوى لابن باز، جمع: محمد الشويعر، 3 / 58 _ 59 .

70- حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات، ص 149 .

71- فيض القدير للمناوي، 1 / 212 .

72- الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، 5 / 61 .

73- الأنفال: 46 .

74- رواه أبو داود: 675، وصححه الألباني في (صحيح سن أبي داود: 670) .

التعيين في شرح الأربعين للطوفي، ص 272 - 273 . 75

76- مجموع الفتاوى لابن تيمية، 23 / 281 _ 282 .

77- رواه الدارمي، 1 / 71 بسند صحيح .

78- أخرجه البيهقي في المدخل، ص 835 _836 بسند حسن .

79- إعلام الموقعين لابن قيم، 2 / 267 .

80- الموافقات للشاطبي، 4 / 124 .

81- مجموع الفتاوى لابن تيمية، 32 / 137 .

82- سير أعلام النبلاء للذهبي، 7 / 125 .

83- الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته لنور الدين الخادمي، 2 / 205 .

84- مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، ع 114، ص 176 .

85- انظر هذه الشروط في: القول البديع للسخاوي، ص 258، وتدريب الراوي للسيوطي، ص 196، وعلوم الحديث لابن الصلاح، 93 .

86- علوم الحديث ومصطلحه لصبحي الصالح، 211 - 212 .

87- قواعد التحديث للقاسمي، ص 113 .

88- صحيح مسلم بشرح النووي، 1 / 76، 83 .

89- المجرحون لابن حبان، 10 / 327 _ 328 .

90- ومعالم السنن للخطابي، 1 / 7 _ 8 .

91- الفصل في الملل والنحل والأهواء النحل لابن حزم، 2 / 84 .

92- عارضة الأحوذي لأبي بكر بن العربي، 5 / 201 - 202 .

93- قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة لابن تيمية، ص 84 .

94- الباعث على إنكار البدع والحوادث لأبي شامة المقدسي، ص 64 _ 65 .

95- إرشاد الفحول للشوكاني، ص 48 .

96- الباعث الحثيث، شرح اختصار علوم الحديث لأحمد شاكر، ص ص 76 .

97- صحيح الجامع الصغير للألباني، 1 / 45 .

98- انظر: تحفة المودود لابن قيم، ص 17 .

99- السنن لأبي داود، 1 / 35 .

100- السنن للدارقطني، 1 / 119 .

101- المحلى لابن حزم، 1 / 90، (هامش التحقيق) .

102- ضعيف سنن أبي داود للألباني، 1 / 15 .

103- رواه مسلم: 276 .

104- جؤنة العطار لأحمد بن الصديق، 2 / 11 (مخطوط) .

105- المغني لابن قدامة، 1 / 90 . وانظر: كتابنا: (التراث الفقهي وضرورة التصفية)، ص 17 (يصدر قريباً عن دار الإمام مالك بالإمارات العربية المتحدة) .

106- إعلام الموقعين لابن قيم، 3 / 315 .

107- نفسه، 3 / 258 _ 259 .

108- نفسه .

109- نفسه، 3 / 259 _ 260 .

110- نفسه، 4 / 282 .

فهرس المصادر والمراجع

_ الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابط، مجالاته، تأليف: نورد الدين الخادمي، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 1426 هـ / 2005 م .

_ الإحكام في أصول الأحكام، تأليف: أبي محمد علي بن حزم، اعتنى به: إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 1، 1980 م .

_ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تأليف: محمد بن علي الشوكاني، مطبعة السعادة، مصر، 1327 هـ . ط 1، دار المعرفة، لبنان، 1399 هـ .

_ إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1969 م .

_ الأشباه والنظائر، تأليف: زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1983 م .

_ الأشباه والنظائر، تأليف: عبد الرحمن السيوطي، دار الفكر، (د . ت) .

_ الأشباه والنظائر، تأليف: تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1991 م .1964 م .

_ إعلام الموقعين عن رب العالمين، تأليف: ابن قيم الجوزية، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1389 هـ / 1969 م .

_ الباعث الحثيث، شرح اختصار علوم الحديث، تأليف: أحمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط 3، 1399 هـ .

_ الباعث على إنكار البدع والحوادث، تأليف: أبي شامة المقدسي، تصحيح: محمد فؤاد منقارة، مطابع دار الأصفهاني، جدة .

_ البحر المحيط، تأليف: بدر الدين الزركشي، دار الكتبي، مصر، ط 1، 1994 م .

_ بدائع الفوائد، تأليف: ابن قيم الجوزية، إدارة الطباعة المنيرة، (د . ت) .

_ تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام، تأليف: إبراهيم بن فرحون، دار الكتب العلمية، تصوير عن الطبعة الأولى للمطبعة العامرة بمصر .

_ التحبير شرح التحرير، تأليف: أبي الحسين المرداوي، تحقيق: أحمد محمد السراج وعبد الرحمن الجبرين وعوض محمد القرني، مكتبة الرشد، الرياض، 1423 هـ / 202 م .

_ التحرير في علم الأصول مع التحبير، تأليف: الكمال بن الهمام، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، 1316 هـ .

_ تحفة أكياس الناس، في شرح عمليات فاس، تأليف: المهدي الوزاني، طبعة حجرية، فاس .

_ تحفة المودود في أحكام المولود، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، دار البيان، دمشق، 1391 هـ، 1971 م .

_ تدريب الراوي، شرح تقريب النووي، تأليف: جلال الدين السيوطي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1979 م .

_ التعيين في شرح الأربعين، تأليف: نجم الدين الطوفي، تحقيق: أحمد حاج محمد عثمان، مؤسسة الريان، بيروت، والمكتبة المكية، مكة المكرمة، 1419 هـ / 1998 م.

_ التقرير والتحبير، تأليف: ابن أمير الحاج، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، 1317 هـ .

الأردن، ط 1، 1421 هـ / 2001 م .

_ تيسير التحرير، شرح كتاب التحرير، تأليف: محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، صححه: بخيت المطيعي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983 م .

_ جامع بيان العلم وفضله، تأليف: أبي عمر يوسف بن عبد البر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978 م .

_ الجامع الصحيح، تأليف: محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1400 هـ .

_ جمع الجوامع، تأليف: تاج الدين عبد الوهاب السبكي، دار الفكر، بيروت، 1982 م .

_ الحاشية على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، تأليف: حسن العطار، مطبعة مصطفى محمد التجارية، مصر .

_ السنن، تأليف: أبي داود سليمان بن الأشعث، تحقيق: عزت الدعاس وعادل السيد، دار الحديث، حمص، 1974 .

_ السنن، تأليف: علي بن عمر الدارقطني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1993 م .

_ السنن، تأليف: عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، درا الريان للتراث، القاهرة، 1987 م .

_ الصحيح، تأليف: أبي الحسين مسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار عالم الكتب، الرياض ط 1 .

_ عارضة الأحوذي، شرح صحيح الترمذي، تأليف: أبي بكر بن العربي، دار الكتاب العربي، بيروت .

_ العرف والعمل في المذهب المالكي، تأليف: عمر الجيدي، صندوق إحياء التراث الإسلامي المشترك بين المغرب والإمارات العربية، مطبعة فضالة المحمدية، ط 1، 1404 هـ / 1984 م .

_ علوم الحديث ومصطلحه، تأليف: صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1385 هـ .

_ علوم الحديث، تأليف: أبي عمرو عثمان بن الصلاح، تحقيق: نورد الدين عتر، مطبعة الأصيل، حلب، 1386 هـ .

_ الفتاوى، تأليف: مصطفى الزرقا، اعتنى بها: مجد أحمد مكي، وقدم لها: يوسف القرضاوي، دار القلم، دمشق، ط 1، 1420 هـ 1999 م .

بيروت، 1985 م .

_ الفصل في الملل والأهواء والنحل، تأليف: أبي محمد علي بن حزم، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة .

_ فيض القدير، شرح الجامع الصغير، تأليف: محمد عبد الرؤوف المناوي، تصوير دار المعرفة، بيروت، ط 2، 1391 هـ .

_ قاعدة المشقة تجلب التيسير (دراسة نظرية تأصيلية تطبيقة)، تأليف: يعقوب الباحسين، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط 2، 1426هـ / 2005 م .

_ قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، تأليف: جمال الدين القاسمي، دار إحياء الكتب العربية، ط 2، 1380 هـ .

_ القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع، تأليف: شمس الدين السخاوي، دار الكتب العلمية، بيروت .

_ مجموع الفتاوى، تأليف: تقي الدين بن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن

محمد قاسم، مطابع دار العربية، بيروت، 1398 هـ. 1981 م .

_ مراتب الإجماع، تأليف: أبي عبد الله علي بن حزم، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2 .

_ المسودة لآل تيمية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت .

_ المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، تأليف: مصطفى زيد، دار الرائد للطباعة، مصر، ط 2، 1964 م .

_ معالم السنن، شرخ سنن أبي داود، تأليف: أبي سليمان حمد الخطابي، اعتنى به: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، ط 1، 1991 م .

_ المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقيا والأندلس والمغرب، تأليف: أحمد الونشريسي، تحقيق: جماعة من الأساتذة، منشورات وزارة الأوقاف المغربية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1401 هـ / 1981 م .

_ المغني، تأليف: أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1984 م .

_ المنثور في القواعد، تأليف: بدر الدين محمد الزركشي، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، تصوير عن الطبعة الأولى، 1982 م .

_ الموافقات، تأليف: أبي إسحاق الشاطبي، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت .

_ نظرية الضرورة في الشريعة الإسلامية، تأليف: وهبة الزحيلي، مكتبة الفارابي، دمشق، 1969 م .

_ نفائس الأصول، تأليف: شهاب الدين القرافي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة الباز، مكة، 1416 هـ / 1995 م .

_ نظرية الضرورة الشرعية: حدودها وضوابطها تأليف: محمد مبارك، دار الوفاء، القاهرة، ط 1، 1408 هـ / 1988 م .

_ نيل الأوطار، تأليف: محمد بن علي الشوكاني، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط 1، 1978 م .