أثر الجموح المصلحي في شذوذ الفتوى المعاصرة

The impact of Exaggeration intransigence in the anomaly of contemporary fatwa

فتح الله دبوزة[1]*، أ.د محمد بلعلياء[2]

[1]قسم العلوم الإسلامية، جامعة أبو بكر بلقايد – تلمسان (الجزائر)

fathallah.debouza13@gmail.com

[2]قسم العلوم الإسلامية، جامعة أبو بكر بلقايد – تلمسان (الجزائر)

drbelaliam@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2023/02/16 تاريخ القبول: 2023/04/04 تاريخ النشر: 2023/06/18

ملخص البحث:

"حيثما كانت المصلحة فثَمَّ شرع الله" قاعدة سبكها علماء الإسلام تعبيرا عن حجم اعتبار مصالح المكلفين في التشريع، فاستندت عليها كثير من الفتاوى المعاصرة، ولأجل بحث مدى صحة اعتماد المصلحة – من حيث هي – ركنا في البناء الفقهي، جاء هذا البحث المختصر الذي حاولت خلاله بعد التقديم ببيان مشروعية اعتبار المصلحة في الفتاوى الشرعية، الجواب عن سؤال القلب: إذا كانت الشريعة كلها مصلحة، فهل يصح أن تكون المصلحة بذاتها شريعة ؟

ثم تعرضت لتعريف الشذوذ في الفتاوى مبيِّنا قسميه باعتبار القبول والرد، وختمت البحث بنماذج عن الفتاوى المعاصرة التي رأيت أن سبب شذوذها يرجع إلى الجموح المصلحي.

الكلمات المفتاحية: الجموح، المصلحة، الملغاة، شذوذ، الفتاوى.

Abstract:

"Wherever the interest is, then God's law" is a rule that Islamic scholars have formulated as an expression of the extent to which the interests of the taxpayers are considered in legislation, so many contemporary fatwas were based on it, and in order to examine the validity of adopting the interest - as it is - as a pillar in the jurisprudential construction, this brief research that I tried During it, after presenting a statement of the legitimacy of considering the interest in legal fatwas, the answer to the question of the heart:

* المؤلف المرسل: (طالب دكتوراه)

If the entire Sharia is an interest, is it correct that the interest in itself be Sharia?
Then I presented the definition of anomaly in fatwas, explaining its two parts in terms of acceptance and response, and I concluded the research with examples of contemporary fatwas, which I saw that the reason for its abnormality is due to conciliator intransigence.

Keywords . Exaggeration, interest, canceled, anomaly, fatwas

مقدمة:

قرر العلماء في كل عصر أن أمر الفتوى خطير وشأنها ثقيل ذو رهبة ورهبة، وقد عرف السلف وهم خير هذه الأمة وأوسطها، كريم مقام المفتيين وعظيم منزلتهم في الدين والدنيا، فهم الموقعون عن رب العالمين، ووسطاء الحق بعد خاتم النبيئين، ومن فروع هذه المعرفة التي تحققها أخيار السلف، تهيبهم الإقدام على الفتوى وتريثهم في أمرها و الاقتصاد والتقلل منها قدر المستطاع، بل كان الواحد منهم يدفعها عنه بكل سبيل، ولا يتصدى لها إلا لضرورة ملجئة، وذاك شأن المتقين في كل حين، من لدن الشرب الأول من الصحب المرضيين إلى الأئمة المتبعين، قال ابن أبي ليلى: " أدركت مائة وعشرين من الأنصار من أصحاب رسول الله ﷺ يُسأل أحدهم عن المسألة فيردها هذا إلى هذا وهذا إلى هذا حتى ترجع إلى الأول"[1]، وقال الإمام مالك: "من سئل عن مسألة فينبغي له قبل أن يجيب فيها أن يعرض نفسه على الجنة والنار وكيف يكون خلاصه في الآخرة ثم يجيب"[2] .

وقد رويت في ذلك أخبار كثيرة تصور الفتيا لدى علماء السلف كأنها جبل عظيم يرزح تحته المفتي يحذر أن ينهد فوقه [3].

ومع جريان سنة التناقص التي لن تتخلف حتى تقوم الساعةَ على شرار الخلق، بعد أن صحب الرسول ﷺ أفضلهم، خفَّت الديانة لدى الناس وضعفت في النفوس المراقبة، و تضاعفت لديهم الجرأة، بعدما تشعبت آراؤهم وتشتت أهواؤهم، ونبا سيف القائمين على حمى الدين وأهمل سوط السلطان، فبرز في الناس من ظن مكنة الإفتاء يسيرة وزاده خفيفا، مقتحما محارمه من غير تأهل، فظهرت أعداد هائلة من الفتاوى الشاذة التي لا عهد للأمة بمثلها، في مجالات كثيرة عادية وعبادية .

وليس الشذوذ في الفتوى طفرة أصابت الفقه الإسلامي في عصرنا، من غير مثال سابق، فقد جاء عن مالك أن رجلا أخبره أنه دخل على ربيعة بن عبد الرحمن، فوجده يبكي، قال له: ما يبكيك ؟ – وارتاع لبكائه – أمصيبة دخلت عليك ؟ قال: لا، ولكن استفتي من لا علم له وظهر في الإسلام أمر عظيم، قال ربيعة : ولبعض من يفتي ها هنا أحق بالسجن من السرا "[4].

غير أن تلك الجرأة كانت فيمن مضى قليلة نادرة، وكانت استجابة المسلمين لها ضعيفة تكاد تنعدم، لِما غلب على الأولين من حسن الديانة والحرص على العلم ألاَّ يُسأل إلا أهله، بخلاف هذا الزمان الذي فقد العلم الشرعي فيه هيبته وتجرأ عليه فيه كل غر موتور .

ولعل أشهر ركن شرعي آوى إليه هؤلاء المجترئون على الإفتاء في الوقت الراهن، وأمتن قاعدة اتكؤوا عليها، قاعدة " مراعاة المصلحة " [5]، أو " حيثما كانت المصلحة فثَمَّ شرع الله "[6] ولا ريب أن هذه قاعدة شرعية كلية مضطردة لا غبار عليها، وقد تقرر أن الشريعة السمحة قائمة في جملتها وتفاصيلها على ما تقتضيه مصالح العباد جلبا ورعيا، وهذا ما أشار إليه العز بن عبد السلام في مقدمة كتابه الشهير بقواعد الأحكام – الذي وضعه أصالة لبيان مصالح الطاعات لتستجلب وبيان مقاصد المخالفات لتدرأ–، إذ يقوله : " والشريعة كلها مصالح إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح ، فإذا سمعت الله يقول (يأيها الذين آمنوا) فتأمل وصيته بعد ندائه ، فلا تجد إلا خيرا يحثك عليه أو شرا يزجرك عنه، أو جمعا بين الحث والزجر " [7] .

إلا أن هذه القاعدة التي تعد من بديهيات الشريعة كثيرا ما تسخَّر لمعان باطلة، تستعمل فيها وسائل معوجة تنحرف بقواعد الشرع عن غاياتها السامية إلى غايات ومقاصد آثمة، لتكِرّ على النص الشرعي مستبيحة حرمته، ولتكون مطية للفتاوى الماجنة وذريعة لتسويغ الحرام والإغراء به .

فما مدى مشروعية اعتبار المصلحة في الفتاوى؟ وهل كل ما رآه الناس مصلحة جاز اعتماده؟ وما أثر الجموح المصلحي في الشذوذ عن مسالك الرشد في بناء الفتاوى المخالفة لمعهود الشرع والمصادمة لقواعده ؟

هذا ما سأحاول الجواب عنه خلال البحث، الذي جاءت خطته في مطلبين، على النحو التالي:

– المطلب الأوّل: لا حاكمية للمصلحة في ذاتها

– المطلب الثاني: الجموح المصلحي عمدة الشذوذ بالفتاوى

المطلب الأوّل: لا حاكمية للمصلحة في ذاتها:

الفرع الأول: مشروعية اعتبار المصلحة في الفتاوى الشرعية .

جولة يسيرة في المدونات الشرعية التي اهتمت بالفتيا تأصيلا وتنزيلا، تجعل الناظر يتحقق من تأكّد طلب رعاية مصالح العباد من طرف متولي منصب التوقيع والتبليغ عن الشارع، رعيا يجعله لا ينظر إلى ألفاظ نصوص الوحي إلا بعين المقاصد الشرعية والغايات المرعية، عامة كانت أو خاصة، العائدة في مجملها وتفصيلاتها للمصالح جلبا وحفظا، فالعامة منها حفظ نظام الكيان الإسلامي، وإقامة العدل بين ساكني أرض الاسلام النازلين تحت حكمه، ومنها إعلاء كلمة أمة الإسلام بين سائر الأمم وجعلها قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال[8] ، وذلك بجعل حمى الشريعة محارم مصانة، وأحكامها مهابة نافذة مطاعة، أما الخاصة، فنعني بها: "الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة... ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس مثل قصد التوثيق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق "[9] .

ومادامت غاية الفتوى الإخبار عن الشارع وتبليغ حكمه – الذي يظهر للمفتي – للمستفتي، فلا غرو أن تنضبط بضوابط شرعته و أن تجري وفق قواعدها، التي اعتبرت المصلحة أصل التشريع وركنه الركين، فالشريعة لم تهمل في أي من جزئياتها مصالح العباد، ولا نجد مصلحة حقيقية للبشر خارجة عن نظر الحكم الشرعي، يقول تقي الدين ابن تيمية: " والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة " [10] .

ويقول الشاطبي: "المعلوم من الشريعة أنها شرعت لمصالح العباد، فالتكليف كله، إما لدرء مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أو لهما معا "[11] .

وهذه قضية مسلمة لدى علماء الإسلام، أنه ما جاء إلى البشرية إلا بما يحقق سعادتها ويجلب منافعها ومصالحها التي ارتضاها الله تعالى لها، واستقصاء نصوصهم في ذلك يطول بالبحث كثيرا.

سبق القول أن مهمة المفتي هي مجرد الإخبار عن أحكام الشريعة وتنزيلها على الوقائع المستجدة، فلئن كانت النصوص صانت المصالح على المستوى التقعيدي التجريدي، فإن عمل المفتي تجسيد تلك الرعاية حال حكمه على أفعال المكلفين جماعات وأعيانا .

وهذا ما أشار إليه ابن القيم في إعلام الموقعين، حينما عقد فصلا وسمه ب: "وجه تغير الفتوى بتغير الأزمة والأحوال "، وجعل مناط ذلك التغير عند فقهاء الصحابة، ما رأوه من " مصلحة " وساق لذلك شواهد كثيرة [12] .وكان قد قدَّم بين يدي الفصل بفروع كثيرة تعلَّق المفتون فيها بالمصلحة، وهو وجه تغير الفتوى بتغير الأزمة والأمكنة والأحوال [13].

وهنا تجدر بنا الإشارة إلى مقامات ثلاثة، متعلقة بالرعاية الشرعية للمصلحة البشرية:

الأول : النصوص الجزئية متضمنة مصالحها الخاصة :

وهذا المقام متضمن فيما تقرر لدى الجمهور خلافا للظاهرية، من تعليل الأحكام، فنصوص الشريعة وأحكامها الجزئية معللة بمصالح ومقاصد وضعت لأجلها، لذا وجب على الناظر فيها عدم إهمال تلكم المقاصد ولا الغفلة عنها عند تقرير الأحكام[14] .

فما من نص شرعي أو حكم جزئي إلا وله مقصد يهدف إليه يتضمن مصلحة المكلف به في الدنيا والآخرة، ولا بد للمفتي الإحاطة به وعدم إغفاله حال استنباط حكم الواقعة، إذ لا يكفيه في ذلك، العلم بالكليات الشرعية و الأصول الاستقرائية، مستغنيا بها عن الأدلة التفصيلية، كما يستغني في قواعد اللغة العربية عن جزئياتها، " فيجري التطبيق في كل فاعل على أنه مرفوع عند قراءة كلام العرب، بدون النظر إلى أن هذا الفاعل بخصوصه ورد عن العربي المتكلم به مرفوعا "[15].

فالأمر ليس كذلك بالنسبة للمفتي، إذ لابد له من اعتبار النصوص الجزئية، حال استنباط أحكام ما يعرض عليه، وذلك محافظة على قصد الشارع، الذي ما نص على ذلك إلا لمصالح مقصودة، " فتحقيق شرع الله لمصالح العباد معنى كلي، والأحكام التفضيلية المنوطة بأدلتها من النصوص الشرعية جزئيات له، وبما أن الكلي لا يتقوم إلا ضمن جزئياته، فكان لا بد لاعتبار المصلحة في أمر مِن أن يدعمه دليل من الأدلة الشرعية التفصيلية، أو أن يُدعم بفقد ما يخالفه على الأقل وإلا لبطل دليل الاستقراء الذي قام به البرهان على جريان الأحكام وفق المصالح، وإذا تبطل قيمة المصالح نفسها "[16] .

قال الشاطبي: " وكما أن من أخذ بالجزئي معرضا عن كليه فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضا عن جزئيه وبيان ذلك أن تلقي العلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقرائها... فإن الجزئي لم يوضع جزئيا إلا ليكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه، فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة " [17] .

وهذا تنبيه منه – بلغة الفن – إلى كون المصالح المعتبرة في النصوص الجزئية أصل قاعدة المصلحة الكلية الثابتة بالاستقراء، و أن إغفال تلكم المصالح إنما هو كرٌّ على القاعدة الكلية بالإبطال .

الثاني: اعتبار المصلحة في الافتاء

وأعني بذلك النظر إلى النصوص التفصيلية والأصول التشريعية داخل دائرة قاعدة المصلحة الكلية، على أساس أن الشريعة مبناها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها "[18].

قال الشاطبي: " إذا كانت الجزئيات وهي أصول الشريعة فما تحتها، مستمدة من تلك الأصول الكلية- شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات، - فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها " [19].

وهذا المنهج ليس تطاولا على النصوص الشرعية أو تفلُّتا من مقتضياتها، كما يظنه البعض، بل هو سبيل لمنع حصول التعارض بين نصوص الشرع ومصالح الشرع، ويضمن لهما الوئام والانسجام على التمام والدوام [20].

وهو مسلك اجتهادي عريق في فقه الصحابة وفقه الأئمة خاصة مالك وأبو حنيفة [21] شبيه جدا بما يسميه الأصوليون التخصيص بالمصلحة أو التقييد بالمصلحة وهو ما اشتهر عن مالك وفقهاء مذهبه، على أن العمل به جار في كل المذاهب على تفاوت في ذلك [22].

وقد ذكر ابن القيم [23] والشاطبي[24] شواهد تقرر هذا المسلك راسخا في تاريخ التشريع الإسلامي، نحو: ترك إنكار المنكر خشية وقوع ما هو أشد منه، رغم أن تغيير المنكر من أوجب

الواجبات بل هو قوام الدين كله، ومنها النهي عن قطع الأيدي في الغزو، وسقوط الحد عن التائب قبل التمكن منه وغيرها[25].

لأجل ذلك قال الغزالي – مستدلا على هذا المسلك قاطعا بوجوب اتباعه – : " وكون هذه المعاني مقصودة عرف لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات فسمي لذلك مصلح مرسلة، وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة " [26] .

المقام الثالث: المصلحة المرسلة:

ولسنا نقصد بحث هذا المقام باعتباره أحد الأصول التشريعة المختلف فيها، ولا عرض أقوال المذاهب والحجج الناهضة بكل قول، فقد سالت في ذلك أنهار مداد أكاديمية ومستقلة، إنما القصد بيان كون اعتبار هذا النوع المطلق من المصالح مسلكا اجتهاديا لدى الجيل الأول الذين رضيهم صاحب الشريعة أن يكونوا قدوة لمن يخلفهم.

قال الجويني في البرهان – بعدما بيَّن أن الصحابة كانوا يسترسلون في الاعتبار استرال من لا يرى لوجوه الرأي انتهاء– : " فعلمنا بضرورة العقل أنهم كانوا يتلقون معاني ومصالح من موارد الشريعة، يعتمدونها في الوقائع التي لا نصوص فيها، فإذا ظنوها ولم يناقض ظنهم فيها أصلا من أصول الشريعة أجروها "[27] .

وهنا ينبغي التنبيه لكون المذاهب الإسلامية لم تتفق على العمل بهذا الأصل على مستوى واحد، فقد ظهر في تاريخ التشريع الإسلامي، اتجاهان بارزان: المالكية الذين رأوا التوسُع في الأخذ بالمصالح المرسلة ما لم يظهر الإلغاء الشرعي، جلبا للنفع ورفعا للحرج [28] ، وفريق مال إلى التضييق في ذلك والتمسك بمباني الشريعة إلى أبعد حد وقد حمل الشافعي لواء هذا الفريق وإن كان هو نفسه يرى تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقا " [29] .

ويغلب على الظن أن سبب منع الشافعي الإفتاء بمرسل المصالح إنما هو خشية فتح باب الإفتاء بالهوى، فيقع المفتون في الزلل والشذوذ، لكن لا يخفى أن مذهب الشافعي لا يؤخذ على ظاهره، فينسب له إنكار الاجتهاد المصلحي بالكلية، إنما الواجب بيان أن عمله بذلك ثابت واقع،

وشرطه فيه قرب المصلحة من معاني الأصول الثابتة وإن لم يشهد لها أصل خاص وهذا ما حكاه الجويني عنه وعن معظم أصحاب أبي حنيفة [30] .

فظهر أن التحقيق اعتبار المصالح المرسلة لدى مذاهب الإسلام المعتبرة قاطبة وإن كان بعضهم أكثر استنادا لها وتخريجا عليها من غيره، قال ابن دقيق العيد: " الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحا على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال على غيرهما"[31] .

الفرع الثاني: ليست كل مصلحة صالحة للاعتماد في البناء الفقهي

سبق التنبيه إلى أن بعض العلماء رفض الإفتاء بالمصلحة سدا لباب التشهي وهوى النفوس، والتحقيق أن رفضهم متجه لاعتماد بعض المفتين المصالح التي ليس في الشرع شواهد ناهضة بها [32] وهو ما عرف عند الجويني ب "الاستدلال" واشتهر عند غيره بالمصلحة المرسلة، إذ كان غالب نقد الرافضين للاستدلال متجها لنفي الاعتبار الشرعي للمصالح التي رآها مخالفوهم ممكنة الرد للاعتبار العام في الشرعية، أما المصلحة المعتبرة شرعا فليس لأحد إنكارها، إذ الشريعة كلها مصلحة وحكمة كما سبق النقل عن ابن القيم، وهذا أمر مسلم به لدى عامة المسلمين وخاصتهم، مقول به عند جماهير العلماء من كل عصر وفي كل مصر ومن كل مذهب سوى غلاة أهل الظاهر ولا اعتبار بقولهم هنا كمّا ولا كيفا [33].

هنا يحضر تساؤل منهجي أسال مداد كثيرا: إذا كانت الشريعة كلها مصلحة، هل يصح العكس؟ هل يمكن القول أن المصلحة كلها شريعة؟

هذا ما أجاب عنه الطوفي ب: نعم، في نظريته الشهيرة عنه حينما جعل المصلحة مقدمة على النص والإجماع [34] مصرِّحا بمخالفة إجماع الأمة من قبله [35] ، وقد فتح بصنيعه هذا الباب أمام جدلية " النص والمصلحة "كما طرح المعتزلة قبله جدلية " العقل والنقل " .

ويجدر بنا التنبيه إلى أن دعاة " التنوير والحداثة " ممن تشرَّب الفكرة الغربية، المصادمة لنظرة الإسلام للإنسان ومركزيته في الوجود، قد تلقفوا نظرية الطوفي هذه رافعين عقائرهم بها صارخين في وجع علماء المسلمين بضرورة تقديم " المصلحة " على النصوص الشرعية إذ الشرع – بحسبهم – خادم للمصلحة ساع إلى تحقيقها، والمصلحة هي الأساس، ولست أدعي أن الطوفي إمام القوم في

قولهم، غير أن أعذر ما يمكن تقديمه له – باعتباره أحد علماء الإسلام – أن قوله ثلمة في صرح التراث الشرعي ظفر بها " التنويريون " فولجوا منها .

وليس الغرض هنا تحقيق مدى تطابق دعاوى " الحداثيين " مع نظرية الطوفي، لكن حسبُ رأيه — في ظاهره – أنه شذوذ عن إجماع علماء الأمة الذين جعلوا المصلحة المعتبرة شرعا إنما هي التي أمدّتها النصوص الشرعية بشواهد الاعتبار، في حين جعل هو– الطوفي – طريق التعرف عليها، العادات والتجارب الإنسانية واصفا النصوص الشرعية بالإبهام جاعلا إفضائها للمصلحة محتملا غير قطعي[36] ، ليكون بذلك — رأيه — مطية لأعداء الإسلام من نفعيي الحداثة ومصلحيي التنوير وليصير قوله مطرقة تدك بها قطعيات الشريعة وترسا يحتمي به كل مبدِّل تائه .

ولئن كان الطوفي قد صرح أن فرض تخالف المصلحة المحققة والنص القاطع فرض باطل وغير متصور، وقال: إن تقديم المصلحة على النص والإجماع في نظره، هو من باب التخصيص والبيان لا من باب الافتيات والتعطيل لهما نحو تقديم السنة على القرآن بيانا [37] ، كما أنه صان جانب العبادات أن يحكم عليها بالمصالح فجعل أدلتها قاصرة على النصوص باعتبارها حقا للشرع خاصا به ولا يمكن معرفته كما وكيفا وزمانا ومكانا إلا من جهته فيأتي به العبد على ما رسم له " [38] فإن التنويريين الذين لطالما تترسوا برأيه لا يتوقفون عن ضرب الشرع بمصالح عقولهم إلى أن وصلوا لإباحة المحرمات والاستهانة بالكبائر وطرق باب التعديل في العبادات، وقد شاهد العالم كيف أمَّت نساء متبرجات الرجال في الصلاة بعدما خطبن بهم الجمعة، ففتح باب الاستصلاح للعقول ليس سوى اطلاقا لشهوات النفوس وإقرارا لتمردها، بل جعلها قائدة للعقول نفسها، ولن يبقى حينئذ أصل ثابت يرجع إليه ولا قاعدة مستمرة يحتكم إليها[39].

وحري بالمنصف أن يعترف أن بين الطوفي وبين من ركب قوله من الحداثيين بونا عظيما، تنتفي معه شبهة النسبة إليه، وذلك للاختلاف الجوهري بين منطلق كلٍّ، إذ الطوفي يعلن صراحة أنه لم يعارض النصوص بمجرد التشهي المصلحي، بل غاية ما صنع — حسب قوله — الموافقة بين دلائل الشرع، وليس مَن جعل النص " المقدس " منطلقه وميزان الشريعة مرجعه، كمَن لا يعترف بقدسية ذلك كله بل يراه عبئا يجب التخلص منه بكل سبيل. إذن، فالتوافق بين الرأيين ليس إلا تواطؤا لفظيا تختلف حقائقه وأهدافه جذريا .

أجاب الطوفي عن سؤالنا – هل كل مصلحة شريعة ؟ – بنعم، غير أن حاملي ميراث النبوة من فقهاء الإسلام وعلمائه أجمعوا – وهو منهم – على رد كل مصلحة ألغاها الشارع وأهملها، فالحكيم الخبير" أعلم بمصالح عباده، وقد أودعها أدلة الشرع، وجعلها أعلاما عليها، تعرف بها [40]، وترك أدلته لغيرها ليس سوى مراغمة للقوي العزيز ومعاندة لحكمه.

والإجماع منعقد قبل الطوفي لا ينتقض برأيه أن كل مصلحة عارضت نصا أو إجماعا فهي ملغاة في نظر الشارع، إذ ليس من مخالفة ترتكب أعظم من مخالفة الشارع فيما شرع [41] .

وعليه فالمصلحة لا تكون شريعة إلا حال انضباطها بضوابط الشريعة نفسها، تلكم الضوابط التي تجعلها منسجمة مع الفطرة الصافية للإنسان، أعني الفطرة الأولى التي لم تتأثر بعوامل مدنية البنيان الأوربي ولا ببساطة الحياة الإفريقية، إذ المصلحة معنى كلي قائم بالذهن تقابله منفعة الإنسان، غير أن تفسيرها خارجا بجزئيات القضايا الإنسانية أوقع الخائضين فيها في اضطراب واختلاف كبيرين، فكل يفسر المصلحة حسب ميوله وعاداته وما نشَّأه عليه مجتمعه من مبادئ وأفكار، ورب سلوك معين يعد في مجتمعات مصلحة مرغوبة في حين تراه أخرى رذيلة تجب حربها[42] ، ولما كانت تلك النسبية مأزقا علميا أعجز ذوي العقول عن تحديد تحقق منضبط للمصلحة في الخارج، أجمع علماء الأصول على حقيقة شرعية بدهية مفادها " أن النصوص الشرعية هي التي تضبط حقيقة المصالح "[43] ، فلا ينبغي أن تفسر المصلحة التي تكون شريعة على ضوء شيء من أغراض الناس وشهواتهم ولا وفق أي من مخرجات الفلسفات القديمة والحديثة، كي لا تنصهر الحقائق الشرعية وسط المعارك المذهبية والفكرية الخاضعة في أغلبها لقيود التنشئة البيئة والمجتمعية.

وقد اجتهد علماء الإسلام في استقراء النصوص وتتبع معهود الشارع لاستنباط القيود الضابطة لتجارب الناس وخبراتهم وما قادتهم إليه عقولهم، وكان من فروع ذاك الاستقراء أن قسموا المصالح باعتبارات كثيرة[44]، غير أن الذي يهمنا من تلك التقسيمات، ما اعتمد شهادة الشارع لها بالاعتبار أو الإلغاء، فكانت المصالح حينئذ ثلاثة:

– مصلحة شهد الشارع باعتبارها، والعلماء يفسرون هذه الشهادة ب " وجود الأصل الذي يشهد بنوع المصلحة أو جنسها " [45] ، وهذا القسم حجة لا خلاف في قبوله والاعتداد به، إذ الخلاف في ذلك مناقضة للشرع، وقد أرجع الغزالي حاصله إلى القياس " وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع "[46] .

– ومصلحة شهد الشارع بإلغائها، وهم يفسرون ذلك بوجود نص يدل على حكم في الواقعة يناقض الحكم الذي تمليه المصلحة[47]، ومثاله القول بمساواة البنت مع أخيها في الميراث بدعوى تساوي درجة القرابة ومشاركة المرأة الرجل في تحمل أعباء الحياة، ولا شك أن هذه مصلحة ملغاة شهد النص القرآني الصريح ببطلانها، وهذا النوع من المصالح هو ما اجترأ عليه المعاصرون فشذوا عن معهود الشارع، الذي اطرحها ومنع العمل على مقتضياتها.

– وقسم وسط " سكتت عنه الشواهد الخاصة فلم تشهد باعتباره ولا بإلغائه " [48]، غير أن المصلحة في هذا القسم تلائم تصرفات الشارع، وذلك بأن يوجد لهذا المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين، وهذا ما يعرف بالاستدلال المرسل، أو المصلحة المرسلة[49]، وقد سبقت الإشارة لهذا القسم سابقا .

فظهر أن الهدف من الضوابط الآتي ذكرها، تخليص القسم المهدر من أقسام المصالح فتبقى المعتبرة التي ثبتت حجيتها والمرسلة التي يروم الفقيه رفعها لمقام الاعتبار .

وقد اجتهد الدكتور البوطي في تعداد تلكم الضوابط فحصرها في خمسة، يتعلق أولها بكشف المعنى الكلي للمصلحة، والأربعة الأخرى تضبطها من حيث ربطها بالأدلة التفصيلية [50] ، فالأول: اندراجها تحت مقاصد الشرع، والباقي هي على الترتيب: عدم معارضتها للكتاب أو السنة أو القياس وأخيرا عدم تفويتها مصلحة أهم منها.

وقد رأيت أن أختصر ما فصل الدكتور، في ثلاثة ضوابط هي كالتالي:

1- **انداراجها تحت مقاصد الشرع**: على اختلاف مراتبها ضرورية كانت أو حاجية أو تحسينية، وهذا الضابط يتعلق بالكشف عن المعنى الكلي للمصلحة في المنظور التشريعي الإسلامي، فعلى عكس الفلاسفة وعلماء الأخلاق الغربيين الذين يتصورون ميزان المصلحة قائما على أساسا الحياة الدنيا وحدها[51]، يرى علماء المسلمين أن المصالح إنما " تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الآخرة لا من حيث أهواء النفوس، فإن الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم حتى يكونوا عبادا لله اختيارا كام أنهم عبيد له اضطرارا" [52] .

ولم تترك للنفوس استقلالية الاستصلاح، نظرا للنسبية اللاحقة بكل من المفاسد والمصالح، سواء النسبية الناتجة عن التنشة الاجتماعية – سبت الاشارة إليها –، وهي ما يجعل المصالح إضافية بالنسبة إلى الأمصار، أم النسبية الذاتية في المصالح الدنيوية التي لا تتمحض في أغلبها، فما من مصلحة إلا وهي مشوبة بمضار عادة، وما من مصلحة إلا وهي خاضعة لحكم الأحوال والأشخاص والأوقات.

2- عدم مخالفتها أصلا شرعيا معتبرا : وأولى تلك الأصول أن يصان عن عبث المصالح الموهومة، كتاب الله تعالى ثم سنة رسول ﷺ، فقد سبق التنبيه أن مصالح البشر مستندة في مجموعها للنص الشرعي الكفيل ببيانها والشهادة لها، فالنص الشرعي دليل المصلحة المعتبرة، ولو فرض تصادمها مع النص الشرعي لاستلزم ذلك أن يعارض المدلول دليله وهو باطل، فنتج أن كل مصلحة تعارض نصا، كانت تلك المعارضة دليل الإلغاء.

أما القياس فيتصور تعارضه مع المصلحة، حال تعارض الأوصاف أو الاعتبارات، وبديهي أنه إن تعارض قياس قائم على وصف ملائم مع آخر قائم على وصف مرسل، قُدِّم القائم على الوصف الملائم، وكان هذا التقديم كشفا عن زيف عِلِّيَّة الوصف المرسل المتوهمة ومصلحته المبنية عليه [53].

3- عدم تفويتها لمصلحة أهم منها: " إذا تعارضت مصلحتان في مناط واحد بحيث لم يكن يمكن نيل إحداهما إلا بتفويت الأخرى "[54] ، وجب عرضهما على ميزان الترجيح، فيقدم ما به حفظ الضرورات على ما به حفظ الحاجيات ويقدم هذا على ما به حفظ التحسينيات، ويقدم

مكمل كل رتبة على ما به قيام التي تليها، أما إذا تعارضت المصالح على مستوى الكليات قدم الدين على النفس ثم روعي فيها الترتيب التالي: الدين فالنفس فالعقل فالنسل فالمال[55].

بناء على ما سبق يجب على كل من انتصب للاجتهاد في الأحكام الشرعية، أن يلاحظ بدقة خصائص المصلحة في الشريعة الإسلامية حتى لا تلتبس عليه هذه المصالح، بمصالح مزيفة ينادي بها مفتونو المدنية الحديثة، والحضارة المادية الجانحة... قائلين عن كل ما يبرق مرآه شطر الغرب المادي: هذه مصالح، ثم يلتفتون إلى الشريعة الإسلامية وأصولها قائلين: وكل مصلحة فهي مرعية شرعا، ثم يستولدون من هاتين المقدمتين المتباعدتين لقاحا غير شرعي نتيجته أن كل ما تعصف به رياح الغرب مشمول بمظلة الشرع وأحكامه [56].

المطلب الثاني: الجموح المصلحي عمدة الشذوذ بالفتاوى

الفرع الأول : معنى الشذوذ في الفتوى والموقف الشرعي منه .

الشذوذ في اللغة:

الشذوذ مصدر للفعل شذَّ، يُقال: شذَّ عنه يشِذُّ ويشُذُّ شذًّا وشذوذا فهو شاذٌّ [57]

وبتتبع التناول المعجمي لجذر الكلمة (شذذ) نجد أنَّ لها دلالات كثيرة يظهر فيها التنوع والاختلاف إلا أنَّها جميعها دائرة على مركز دلالي واحد كما سيأتي:

ففي معجم العين نجد الفراهيدي يحصر معاني الشذوذ في الانفراد والتفرَّق، قال: " شذذ: شذَّ الرجل من أصحابه أي انفرد عنهم، وكلُّ شيء منفرد فهو شاذٌّ، وكلمة شاذَّة، وشذَّاذ الناس: متفرِّقوهم، وكذلك شذَّان الحصى"[58] . والملاحظ أنَّ الخليل نسب دلالة الانفراد إلى الشذوذ في حال إضافته إلى الفرد، في حين إذا أُضيف إلى الجماعة دلَّ على التفرّق .

وحافظ أبو بشر البندنيجي على معنى المفارقة وأضاف إليه دلالة التنحي، قال: " الشُّذَّاذ : المتفرقون، ومنه حديث شاذٌّ أي متنحي ليس على أمر الجماعة " [59] فحمل الشذوذ على مفارقة العموم المعبَّر عنهم بالجماعة .

وفي تهذيب اللغة، أضاف الأزهري معنيي الغربة والندرة: " شذَّاذ الناس: الذين ليسوا في قبائلهم ولا منازلهم ... ويقال أَشْذَذْت يارجل، إذا جاء بقول شاذٍّ نادر " [60]

أما الصاحب بن عباد، فعرَّف الكلمة الشاذة ب " العائرة " ولعله ما أراد إلا معنى الافتراق عن صحيح الكلامِ والمنتظمِ على قياسه وعياره، ففي لسان العرب: " عوائر من الجراد: جماعات متفرقة " [61]، ومما زاده كذلك: الإقصاء والتنحية: " أشْذذته: أي أقصيته ونحيَّته " [62]

ولم يضف أصحاب المعاجم كالجوهري [63] وابن فارس [64] والزمخشري [65] دلالات أخرى، إلى أن جمع ابن منظور ما سبق بشواهده، وأضاف معنى " الخروج من الجمهور "، قال في بحث دلالة الجذر (ندر) : " ندر الشيء يندر ندورا: سقط، وقيل: سقط وشذَّ ...ونوادر الكلام تندر، وهي ما شذَّ وخرج من الجمهور " [66] ومما أضافه كذلك دلالة الندود " يقال: أشْذذت يا رجل إذا جاء بقول شاذٍّ نادٍّ " [67] والندود الشرود: " يقال: ندَّ البعير يَندُّ ندودا إذا شرد " [68] ثم أضاف صاحب القاموس المحيط دلالة القلة وعطف عليها الغربة، قال: " والشُذاذ: القُلال، والذين لم يكونوا في حييهم ومنازلهم " [69].

فالذي يظهر جليًا بعد التتبُّع المعجمي للفظة الشذوذ أنَّها وإن حملت معاني كثيرة إلا أنَّها ترجع جميعها إلى دلالة الانفراد والمفارقة كدلالة أصلية مركزية للكلمة تنطلق منها جميع الدلالات الأخرى، وهذا ما قرره ابن فارس بأن ردَّ إليه أصل مادة (شذَّ)، قال: " شذَّ: الشين والذَّال يدلُّ على الانفراد والموافقة "[70] .

الشذوذ في الاصطلاح:

يأتي مصطلح الشذوذ في مختلف علوم الشريعة، وهو في كل علم يحمل معنى خاصا اصطلح عليه أهل ذلك العلم، إلا أنَّه راجع في العموم إلى أصل معناه اللغوي حيث لا يصدر الاصطلاح إلى على أساس الدلالة المركزية للكلمة، وإن تم شحنها بمعان جديدة بحسب السياق الذي تستعمل فيه.

وقد تعرض علماء الأصول لمفهوم الشذوذ إلا أنَّهم اختلفوا فيه، وممن جمع مقالاتهم ابن حزم في الإحكام[71]، حيث ذكر منها، أنَّ الشذوذ عند قوم: " مفارقة الواحد من العلماء سائرهم" وقد ردَّ ابن حزم هذا التعريف بأنَّ العبرة ليست في مجرَّد المخالفة فإنَّ " الواحد إذا خالف الجمهور إلى الحق فهو محمود ممدوح، والشذوذ مذموم بإجماع، فمحال أن يكون المرء محمودا مذموما من وجه واحد في وقت واحد"[72] .

ومن التعاريف التي ذكرها ابن حزم كذلك: "أن يُجمع العلماء على أمر ما ثمَّ يخرج رجل منهم عن ذلك القول الذي جامعهم عليه"، وهذا التعريف هو المشهور في كتب الأصول وقد نسبه ابن حزم لجمهور الظاهرية، والمقصود به مخالفة الواحد للإجماع، إلا أنهم اشترطوا أن يكون قد دخل في الإجماع قبل أن يخرج منه، قال الغزالي: "الشاذ: الخارج عن الجماعة بعد الدخول فيها، من دخل في الإجماع لا يقبل خلافه بعده، وهو الشذوذ " [73] ونقل الشوكاني عن الصيرفي: "الشاذُّ من كان في الجملة ثمَّ شذَّ عنهم" [74] وقال الآمدي مقررا هذا الشرط: " الشاذّ هو المخالفة بعد الموافقة لا من خالف قبل الموافقة" [75] وقد ناقش ابن حزم هذا التعريف باعتراضين، الأوَّل: أنَّه ليس حدًّا للشذوذ ولا رسما له، بل هو نوع من أنواعه، والثاني عائد إلى رأيه في إمكان الإجماع إذ شكك في إمكان حصوله [76] .

ثم اختار ابن حزم – بعد أن ردَّ التعريفات السابقة – أن يحُدَّ الشذوذ ب " مخالفة الحقِّ"[77] فجعل معيار الحكم على القول بالشذوذ هو الحق نفسه، وهو ما بيَّنه في موضع آخر حيث قابل بين الشذوذ والحق، بأنه " كل ما جاء عن الله تعالى وعن رسوله ﷺ "[78]، فهذا هو المعيار الوازن للآراء وهو الصواب الذي يعتبر " كل من خالفه في مسألة ما شاذا "[79] عنه فيها، وقد اختار لهذا الحدِّ عبارة أخصر في موضع آخر: " الشاذُّ: الباطل " [80].

قلت: ولعلَّ مما يناقش به ابن حزم بأنَّ هذا الحدّ يُغفل محدِّدا مهمًّا من محدِّدات الشذوذ بعد مخالفة الحق، هو الانفراد عن الجماعة، فإنَّ الناظر في التعاريف السابقة والتي أقرَّ ابن حزم نفسه أنَّ منها ما يذكر نوعا من أنواع الشذوذ، يجد أنَّ العلماء تواضعوا على جعل الانفراد عن الجماعة والمفارقة للأكثر أحد أهم محدَّدات مفهوم الشذوذ، ولعلَّ ذلك يرجع لكون الانفراد مظنَّة لمخالفة الحقّ، إذ يغلب على الظنِّ أن إدراك الأكثرية العالمة له أرجح من القلة المخالفة .

وقد وافق ابن القيم على تعريف ابن حزم مستعملا عبارات قريبة، قال: " الشاذُّ ما خالف الحقَّ، وإن كان الناس كلُّهم عليه إلا واحدا منهم فهم الشاذُّون " ولعل أقرب الدلالات اللغوية المناسبة لهذا التعريف هي الندود، فكأنَّ الشاذَّ بهذا التعريف ندَّ وشرد عن أصل الحق ومعياره .

ومما يمكن إلحاقه بالتعريفات الأصولية، تعريف القرافي في الفروق للشاذ بأنه: " المبني على المدرك الضعيف " [81]، إلا أنه ممكن المناقشة بمثل ما نوقش به تعريف ابن حزم لإغفاله محدِّد مخالفة الأكثرية .

أما في اصطلاح الفقهاء فيطلق عند الحنفية والمالكية على ما كان " مقابلا للمشهور أو الراجح أو الصحيح، أي أنَّه الرأي المرجوح أو الضعيف أو الغريب " [82] .

جاء في فتاوى عليش: " خروج المقلد من العمل بالمشهور إلى العمل بالشاذ الذي فيه رخصة من غير تتبع للرخص صحيح عند كل من قال بعدم لزوم تقليد الأرجح "[83]، وظاهر أنه يريد بالشاذ هنا ما كان مقابلا للمشهور إذ قابله به، لكن يشكل عليه مقابلته مقلد الشاذ بمقلد الأرجح، واختلاف المالكية في حد " المشهور " و " الراجح " معلوم ينظر في مظانه [84] .

ومما يؤيد حدَّهُ الشاذ بما خالف المشهور، قوله : " من المعلوم أنه يجب الاقتصار في القضاء والفتوى والعمل على المشهور أو الراجح وطرح الشاذ والضعيف "[85] .

فجعل الشاذ في مقابل المشهور والضعيف في مقابل الراجح، وهذا موافق لقول الدسوقي قبله: "الفتوى إنما تكون بالقول المشهور أو الراجح من المذهب وأما القول الشاذ أو المرجوح أي الضعيف فلا يفتى بهما " [86].

ومن استعمالات الشذوذ في مقابل الصحة، قول ابن عابدين: "الأصح مقابل للصحيح والصحيح مقابل للضعيف، لكن في حواشي الأشباه للبيري ينبغي أن يقيد ذلك بالغالب لأنا وجدنا في مقابل الأصح الرواية الشاذة كما في شرح المجمع " [87]

وقد أكثر ابن قدامة من إطلاق الشذوذ على مخالفة السواد الأعظم من أهل العلم، ومن ذلك قوله عن من أفطر والصوم لازم له كالمفطر بغير عذر والمفطر يظن أن الفجر لم يطلع وقد كان طلع: " يلزمهم الإمساك لا نعلم بينهم اختلافا، إلا أنَّه يخرّج على قول عطاء في المعذور في الفطر، إباحة فطر في يومه، قياسا على قوله فيما إذا قامت البينة بالرؤية، وهو قول شاذٌّ، لم يعرّج عليه أهل العلم " [88]

وعن قول الحسن البصري في تزويج البنت الثيِّب بغير استئذانها وإن كرهت، قال ابن قدامة: "قال إسماعيل بن إسحاق: لا أعلم أحدا قال في البنت بقول الحسن، وهو قول شاذٌّ خالف فيه أهل العلم والسنة الثابتة"[89].

وقد يطلق ابن قدامة الشذوذ با يوافق به حدَّ القرافي المذكور آنفا، أقصد: ضعف المدرك، وما سبق بيانه من قول ابن حزم وابن القيم، من معايرة الأقوال إلى الميزان العلمي، فما خالف الصواب كان شاذا، ومن ذلك: "حكي عن مسروق، في من أعتق عبده في مرض موته ولا مال له غيره: أجيزه برمَّته، شيء جعله الله لا أردُّه، وهذا قول شاذٌّ يخالف الأثر والنظر"[90]، ولعل مما يدلُّ عليه هذا التداول بين مخالفة الأكثرية من أهل العلم، وضعف المدرك في إطلاقات ابن قدامة للشذوذ، ما سبق التنبيه عليه من كون الانفراد عن جماعة العلماء من أقوى مظان الشرود عن الصواب وضعف السند العلمي، ومما يؤيد هذا الاستنتاج قوله في دية العظام: "ولا نعلم فيه مخالفا، وإن خالف فيها مخالف، فهو شاذٌّ لا يستند إلى دليل يُعتمد عليه، ولا يُصار إليه"[91] .

غير أنه يجدر بنا التنبيه إلى أن النقول السابقة عن الفقهاء، قد تعرضت لمعنى الشذوذ الفقهي المذهبي، فجعلته مقابلا للمشهور أو الراجح، ليحمل بذلك معاني الغرابة أو الضعف، وهذا ما كان سببا لاختلافهم في مشروعية الإفتاء بالقول " الشاذ " أو العمل به في خاصة النفس[92]، إلا أنَّ هذا لا ينفي أنَّ مما يوصف بالشذوذ عند العلماء ما لا يصح القول به مطلقا لعدم استقامته على أصول النظر ومسالك الاستنباط المعتبرة، وهذا ما تنصرف إليه بعض إطلاقات ابن قدامة كقوله الأخير، وهو الذي تناولته تعريفات الأصوليين .

وقد نقلت الأخبار لنا اجتماع كلمة العلماء على التنفير من تتبع الشاذ والإفتاء به، نقل السبكي عن القاضي حسين الإجماع على ذلك، قال: " قال القاضي في مختصر التقريب: أجمعوا على أنَّه لا يحلُّ لمن شذَّ في أشياء من العلم أن يفتي " [93] وبشَّعت في قلوب المكلفين تقليد من ظهرت مخالفته وبان شذوذه، قال الشاطبي: " زلَّة العالم لا يصح اعتمادها من جهة، ولا الأخذ بها تقليدا " [94].

قال الذهبي: " من تتبع رخص المذاهب وزلات المجتهدين، فقد رق دينه، كما قال الأوزاعي وغيره: من أخذ بقول المكيين في المتعة والكوفيين في النبيذ والمدنيين في الغناء والشاميين في عصمة الخلفاء فقد جمع الشر، وكذا من أخذ في البيوع الروية بمن يتحيل عليها، و في الطلاق ونكاح المحلل بمن توسع فيه، وشبه ذلك فقد تعرض للانحلال، فنسأل الله العافية والتوفيق " [95] .

وقد جمع محمد بن إبراهيم البقوري القواعد التي يتميَّز بمخالفتها الشاذُّ من الرأي الذي لا يصح العمل به مطلقا لفساده في ذاته لا لمجرَّد شذوذه عن المعتمد والمشهور في مذهب ما، كما رد الفساد إلى الرأي لا صاحبه، إذ الشذوذ ممكن من أهل الاجتهاد أنفسهم لإمكان الغلط منهم، قال في ترتيب الفروق: " ثم المجتهد الذي يجوز تقليده لوجود الشروط فيه، قد يغلط، فتأتي له فتوى على خلاف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي السالم عن المعارض، فلا يجوز لأحد أن يُقلِّده في ذلك ويفتي غيره بها " [96].

فبعد اشتراط التأهُّل للاجتهاد بحيازة آلته، لا يعتبر القول إلا مع عدم مخالفته لأي من هذه القواعد الأربعة، وإلا كان الرأي شاذا غير معتبر.

وهذا يدعونا إلى القول: إن علماء الإسلام لا يطلقون وصف الفتوى الشاذة إلا على ما كان مدركه داخلا في عموم أدلة الشرع وكان القائل به من أهل الاجتهاد والنظر، أمَّا إن كان الرأي على غير هدى الشرع وعِياره فهو عندهم فساد من حيث هو شذوذ عن الدين وقول على الله تعالى بغير علم، قال الآمدي: " الفتوى في الدين بغير دلالة أو إمارة خذأ، فلو اتفقوا عليه كانوا مجمعين على الخطأ "[97] .

فظهر أنَّ ما يُسمع من أقوال في الدين، بمجرَّد صدورها عن غير المتأهلين، ممن لم يستجمعوا شروط الفتوى، لا اعتبار لها من الأساس، والشذوذ فيها ليس من باب الغرابة أو الضعف، إنما هو الإلغاء والبطلان، فالشذوذ من فقهاء الإسلام ما كان راجعا إلى الأدلة الشرعية ثم ضعف مدركه، أما القول الذي لا يستند إليها، أو كان صادرا من غير المتأهل للقول في دين الله تعالى فمردود من أساسه ولو أقحم فيه .

وهذا ما أشار إليه ابن حزم حينما جعل الشذوذ ما كان في مقابل الحق، وهو حينئذ الباطل، ف" حد الشذوذ هو مخالفة الحق، فكل من خالف الصواب في مسألة ما فهو فيها شاذ "[98] وقد أبان عن معنى الصواب – عنده – بعد ذلك في قوله " وهذا الذي قلناه لا خلاف فيه بين العلماء ... فكل من أداه البرهان من النص أو الإجماع المتيقن إلى قول ما، ولم يعرف أحد قبله قال بذاك القول، ففرض عليه القول بما أداه إليه البرهان، ومن خالف فقد خالف الحق، ومن خالف الحق فقد عصى الله تعالى "[99] .

وظاهر أن ابن حزم إنما ساق قوله لينهض بإحدى مخالفاته لما عليه الجمهور، التي رمي بسببها بالشذوذ، غير أنه جعل مستند قوله " البرهان من النص أو الإجماع " .

مما سبق يمكن الاستنتاج أن للفتوى الشاذة معنيان، أحدهما مقبول ابتداء، مختلف في جواز العمل به انتهاء، وهي الاجتهادات الصادرة عن أهلها المخالفة لمشهور مذهب المجتهد أو الراجح من أصول إمامه، وقد وقع الخلاف في جواز الفتوى بهذه الآراء أو العمل بها في خاصة النفس.

كما ظهر أنَّ في كثير مما يطلق عليه الفقهاء وصف الشذوذ ما لا يُردُّ بإطلاق، فهم إنَّما صنعوا ذلك باعتبار انفراد المخالف عن جماعة المذهب وتواطأ عليه أصحابه، وهذا ما دعى ابن حزم وابن القيم إلى ردِّ تعريف الشذوذ بمجرد مخالفة الأكثر لما فيه من إغفال لركن مخالفة الحق في نفسه .

كما وضح أن من الشذوذ ما هو مردود من أوله، وذلك راجع لعدم استجماع صاحبه لشروط الموقع عن الشرع، أو مصادمة قوله لنصوص الشريعة أو قواعدها الكلية ومقاصدها العامة، وإن صدر عن أهل الاجتهاد والنظر، وقد سبق النقل عن البقوري الذي وضع قواعد أربعة يعرف بها القول الشاذُّ إن صدر من أهل الفتوى:

- مخالفة الإجماع .
- مخالفة القواعد الشرعية الكلِّيَّة .
- مخالفة النصّ الشرعي، وظاهر أنَّه يصد بالنص معناه الأصولي
- مخالفة القياس الجلي السالم عن المعارض.

اعتمادا على جميع ما سبق يمكننا وضع تعريف يجمع نوعي الشذوذ المردود، " فهو القول الذي ينفرد به صاحبه عن جماعة العلماء إما لفقده آلة النظر، أو القطع بضعف مدركه الشرعي "

والقول بالقطع هنا احتراز يُخرج به ما كان وسعته مجالات الظنون، بشرط تأهُّل صاحبه .

وقد أشرت إلى هذه الأقسام، لأن الفتاوى النموذجية التي سنتعرض إليها في الفرع التالي، ليست من نوع واحد، إذ منها الصادرة عمن حاز مكنة الإفتاء وضبط آلته، واشتهر بتحري الحق واتباعه، غير أنه جرت عليه سنة الله في اجتهاد البشر، وهذا النوع وإن وصف بالشذوذ إلا أنه راجع إلى القسم الأول، الحائم حول حمى الشريعة المستمد عوامل احترام قوله من قواعدها ومقاصدها، وصاحبه وإن ظهر خطؤه فإنا نرجو الله ألا يحرمه أجر اجتهاده، وهؤلاء هم من جاء فيهم الحديث: " إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فله أجر "[100]

ومن تلكم الفتاوى – النموذجية – من اجترأ أصحابها على المعلوم من الدين بالضرورة، فعارضوا المحكمات، وبدلوا الأحكام، وزيفوا الحقائق، وحرفوا الكلم عن مواضعه، متبعين هوى أنفسهم، أو نزوات من ترجى عطاياه وتخشى رزاياه، ولئن كان الأولون قد صانوا اجتهاداتهم بحسن مقاصدهم و شرعية مصادر استمدادهم، فهذا الصنف لا كرامة لقوله، ولا حرمة لعرضه، متى تيقن من سوء سريرته وقبح مقصده، وإن أحيط بإعلام ساتر لجهله وأتباع منافحين عن سوء خبيئته

وهؤلاء هم من ورد فيهم قول رسول الله ﷺ: "إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالما، اتخذ الناس رؤوسا جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا " [101] .

الفرع الثاني: نماذج عن الغلو المصلحي في الفتاوى الشاذة المعاصرة .

سبقت الإشارة قريبا إلى أن الشذوذ في الفتوى ليس نوعا واحدا، إذ منه المقبول ابتداء وهو ما دخل في باب الاجتهاد المنضبط بضوابطه الشرعية والتي أهمها صدوره من أهله وفي محله، وهذا وإن رُدَّ على صاحبه لضعف مدركه فإنه يعذر فيه ما استقام على أصول الشريعة وقواعدها مهتديا بهداها.

ومنها ما يصدر عن مجترئ على حمى الشريعة منهتك حرمة القول فيها بغير مكنة ولا تأهل، وقد بيَّنت أن عرض هذا النوع – من الفتاوى – على الشروط التي وضعها العلماء للخائض

في فن الفتوى، كفيل – وحده – بردِّه في وجه صاحبه، دون الحاجة للنظر في مدركه، فمن أصاب الحق بغير وجهه استحق الملامة للافتيات على مسكله .

وخلال هذا الفرع سأتعرض لجملة من الفتاوى المعاصرة الموصوفة بالشذوذ، ولست أروم استقصاءها لتعذر ذلك والحال أن أبواب القول على الله سبحانه في هذا العصر مشرعة يطرقها كل راغب، غير أني سأتعرض لبعض منها، وكان مدرك صاحبها فيها "غلو مصلحي" تُصادم به محكمات النصوص .

إلا أني قبل الشروع في ذلك، أود الإشارة إلى أن ما سيذكر مشتمل على نوعي الشذوذ – السابق ذكره – إذ منه ما اشتهر على ألسنة رجال العلم الشرعي وأعلامه، إلا أنهم نالهم فيه من سنة الخطأ الإنساني نصيبهم، ومنها ما كان محض جهالة وافتراء وسوء مقالة، فاه بها غريب عن العلم وأهله، أو متسلق أسوار حصون الشريعة فما اسطاع أن يظهرها وما استطاع لها نقبا، وسأترك تصنيف كلّ لشهرة الأسماء وغنى ألقاب أصحابها.

1 – فتوى صحة وضوء المرأة دون إزالة طلاء الأظافر – المناكير – :

أثبت جمال البنا في أحد كتبه، التي خصصها لبحث قاعدة اليسر في الإسلام، أن وضوء المرأة من غير أن يُسبق بإزالة طلاء الأظافر – إن وجد – ، صحيح تجزئ الصلاة به، واحتج على ذلك بعدة أدلة تغني قراءتها عن مناقشتها بأسلوب علمي قد لا ينفع أصلا مع غافل عن مناهج العلماء في تخريج الفتوى ومسالكم في التفريق بين الثابت والمتغير منها، كما لا يحسن النقاش العلمي الشرعي، مع مجترئ على حمى الشريعة مستطيل على قواعدها، غير أن الذي يهمنا من فتواه، أنه جعل أحد مناطاته فيها " المصلحة " إذ يقول : " ... وقد جربنا الفتوى ببطلان الوضوء مع هذا الطلاء فترك النساء الوضوء والصلاة معا، ولذلك لجأنا إلى قاعدة ما عمت به البلوى ... ورجونا أن يكون ذلك طريقا – مؤقتا – أو اضطراريا إلى المحافظة على الصلاة حتى لا تترك نهائيا "[102] .

ولا يخفى أن هذا الكلام نموذج صارخ للغلو المصلحي، والتمسك بغثاثة الرخص للكرِّ على منطوق النصوص بالهدم وإجماع الأمة بالإبطال، ذلك أن حكاية الحالة المسؤول عنها كافية في بيان حكمها لمن كانت له مسكة اطلاع على السنة المطهرة، فمعلوم أن هذا الطلاء له جرم ظاهر يمنع وصول الماء إلى الظفر، ثم إن استيعاب جميع العضو المغسول بالماء شرط لصحة الوضوء كما قرر

الفقهاء إجماعا، وكما نطقت به السنة ففي الحديث الصحيح: " أن النبي ﷺ رأى رجلا وفي ظهر قدمه لمعة قدر الدرهم لم يصبها الماء، فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يعيد الوضوء والصلاة"[103] .

وحسبنا هذا الحديث في رد كل الأقيسة الباطلة التي ساقها صاحب الفتوى، أما قوله أن في فتواه حلا للمحافظة على الصلاة، التي تركتها نساء كثيرات لمشقة إزالة الطلاء، فما هو إلا دليل على كساد حجته في الباب وضعف مكنته، إذ الواقع أن هذا الطلاء يمكن إزالته بسوائل من جنسه في لحظات قليلة فأين المشقة هنا ؟

ثم على فرض ثبوت المشقة واقعا، ألم يخطر ببال صاحب الفتوى أن يبحث عن " المناكير " في أي مراتب المصالح تقع، أضرورية هي أم حاجية تنزل منزلة الضرورات، فيترخص فيها كما تُرُخِّص – استناد للنص – للماسح على الخف والعمامة المحلقة؟ أم أنها تنزل إلى أدنى مراتب التحسينيات – باعتبار الأذواق – وإزالتها تلحقها مشقة يسيرة معتادة لا تسقط معها العزائم الشرعية في باب هو أخطر أبواب الفقه، باب الصلاة التي هي عمود الدين وركنه الركين.

2 – الجلوس على الكراسي في الصلاة أولى من القيام:

وقريب من شذوذ "صاحب المناكير" فتوى لم أتعرف على قائلها، ذكرها الدكتور الخادمي في بحثه في المصلحة الملغاة، مفادها: " أن إبدال القيام في الصلاة بالجلوس في الكراسي على غرارا ما يفعله النصارى في كنائسهم أضمن للخشوع والهيبة والاطمنان والسكينة والنظام والوحدة والنظام"[104].

فيا لله العجب، ممن انتصب للكلام باسم الدين، يجعل مستند استصلاحه " انتظام النصارى في كنائسهم "، أفلا يعلم صاحب هذا الشذوذ أن القيام للقادر في الصلاة ركن نطق به نصوص الكتاب والسنة، وأجمعت الأمة عليه ؟ وإن لم ندرك حكمته فالأصل في العبادات التوقف، ولا مدخل للرأي فيها إلا من بابا تلمس مواطن اللطف الإلهي في شرعه زيادة للاطمئنان وتثبيتا للإيمان، ومعلوم لدى العقلاء أن قيام المملوك بين يدي مالكه أدعى للرهبة والخشوع فكيف برب العالمين ؟!!

أمَّا إن كان يروم نظاما فليكلف نفسه زيارة مساجد المسلمين ليكتشف تناسق الحركات وانسجامها، كأن أصحابها دربوا على ذلك وامتحنوا فيه مرارا .

3 – " صلاة الأحد " بدل " صلاة الجمعة "

اقترح باحث في التاريخ سوري الجنسية، أن يتم تأخير صلاة الجمعة إلى يوم الأحد للمقيمين في أمريكا، متدثرا في قوله هذا بدعوى مصلحة تجمع أكبر عدد من المصلين في عطلة نهاية الأسبوع لصلاة الجمعة والانتفاع مما يلحقها من ذكر وتعلم للعلم وتحقيق للتآخي والتعاون بين المسلمين " [105] ، وقد نقل الدكتور القرضاوي هذه الفتوى كاملة بنصها، ثم ذكر بعض مناقشاته لصاحبها، التي كانت في مجملها تهكمية تجاري جرأة صاحبها على ولوج حمى الفتوى وليس هو من أهلها، فكان من جملة ما رد به القرضاوي سؤاله: "ماذا تسمي هذه الصلاة المقترحة صلاة الجمعة أن صلاة الأحد؟ وماذا تصنع بالسورة التي سماها القرآن سورة الجمعة؟. أتغير اسمها وتجعلها سورة الأحد ؟ [106] قلت: لعله ينحت الاسمين فيجعلها: "صلاة الجمحد" .

ولا شك أن هذا القول هزيل عليل، بيِّن الفساد ضعيف الحجة منعدم الدليل، يروم تطويع الثوابت لمتغيرات الزمان والمكان والحال، وقد حاول هذا الباحث التترس برأي الطوفي في المصلحة، والطريف أنه غفل عن استثناء الطوفي العبادات من نظريته في المصلحة –كما سبق بيانه –، مما يشير إلى أن الرجل لم يقرأ للطوفي أصلا أو أنه يظن الناس لا تقرأ .

4 – قتال الجندي الأمريكي المسلم في أفغانستان:

اشتهر عن الدكتور القرضاوي قوله بإباحة مشاركة الجندي الأمريكي المسلم في حرب بلاده ضد المسلمين في أفغانستان، بشرط ألا يبدأ بقتل المسلم إلا إذا اضطر إلى ذلك[107] ورغم أن الدكتور القرضاوي لم ينفرد بفتواه تلك، إلا أنه كان أشهر من تنسب إليه لشهرة اسمه في الساحة العلمية والدعوية الإسلامية، وقد بحثت عن نص الفتوى بعدما قرأت ردودا كثيرة عليها، فوجدتها تنسب لعلماء وباحثين شرعيين، منهم طه جابر العلواني، وسليم العوا وفهمي هويدي وطارق البشري وهيثم الخياط والقرضاوي على رأس القائمة، وقد أجمع من سلف ذكرهم على فحوى الفتوى التي جاء في نصها على لسان الدكتو القرضاوي : " إن الجندي الأمريكي في حكم المكره، وعليه أن يحاول أن يكون في الخدمات، أو في أي مكان بعيد عن استخدام السلاح ضد أخيه المسلم، ويبعثه على نيته، وأن يحاول ألا يشارك مشاركة فعالة، وإن اضطر فالضرورات تبيح المحظورات، وعليه ألا يتوسع في ذلك، والضرورة تقدر بقدرها، والنية ههنا مهمة جدا " [108] .

والذي يهمنا في هذا الموضع هو ما يتعلق منها بالغلو المصلحي، وبيان فساد وجه تخريجها على المصلحة، فقد أشار الدكتور القرضاوي في هذه الفتوى الجماعية، إلى أن مستند قولهم فيها، دفع المفسدة المتوقعة جراء تقديم استقالة جماعية من الجنود المسلمين في الجيش الأمريكي، تلكم المفسدة المتمثلة في الضررً أو الحرج القائم على الشك في ولائهم، أو تعريضهم لسوء ظن، أو لاتهام باطل، أو لإيذائهم في مستقبلهم الوظيفي، أو للتشكيك في وطنيتهم، وهذا ما يمكن أن يجعل مسلمي أمريكا طائفة معزولة أو معادية لوطنها في نظر الأغلبية[109] .

ولحصيف أن يتساءل، أي مفسدة هي أعظم، من قتل المسلم أخاه المسلم، أو الإعانة على قتله، فهل كان الموقعون على هذه الفتوى يعلمون حال المؤسسة العسكرية ومدى انضباطها ومطلق الطاعة فيها؟ هل يظن هؤلاء المفتون أن أمريكا لا تستخدم المسلمين في جيشها إلا في الطبخ والعلاج والخدمات، حتى يفتوهم بالابتعاد عن مواطن القتال؟ هل الأمر بأيديهم؟ وإن سلِم من ذلك الجندي الطبيب أو الممرض، فكيف يصنع جندي المشاة أو رامي المدفع أو قائد الطائرة ؟ ثم ما الفرق بين أن يباشر المسلم الأمريكي قتل أخيه المسلم الأفغاني، أو أن يُطعم الجندي الأمريكي ليقوّيه على القتل أو يعالجه ليبعث فيه القدرة مجددا على إبادة إخوانه؟

أين المصلحة في الإعانة على إبادة شعب مسلم وتهجيره من وطنه إما إلى القبور الجماعية أو مخيمات اللجوء اللاإنسانية، لا لشيء إلا لمصلحة موهومة، غايتها رضا الشعب الأمريكي وقيادته عن الأقلية المسلمة فيها، وعدم شكِّهم في ولائهم لأمريكا ؟ أصار الولاء للجنسية مصلحة يهدر في مقابلها الولاء للدين العظيم ؟

ذُكر في الفتوى أن شرط الجواز تجنُّب قتل المسلم إلا حال الاضطرار، فإن حصل فبشرط عدم التوسع واستحضار النية ضروري !! .

ويا لله ما أعقد هذا القول وما أعجز العقول عن الاعتذار لصاحبه، أي ضرورة هذه التي تبيح قتل المسلم أخاه المسلم، وقد أجمع الفقهاء أن المهج متساوية وأن الإكراه على القتل لا يعد اضطرارا يبيحه، ثم كيف يكون عدم التوسع؟ أبقتل الفرد والفردين بنية حسنة، مفادها أن يقصد الجندي قتل المسلم الأفغاني لأجل ألا يعيش المسلم الأمريكي في تهمة وريبة في وطنه "أمريكا"، والله العظيم يقول: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾ ﴾ (النساء 93).

ومعلوم أن مراتب المصالح مرعية حال التعارض والموازنة تفرض تقديم الضرورات على ما سواها، وإن تعارضت الضرورات قُدِّم الدين ثم النفس على ما سواهما، فكيف يبيح هؤلاء المفتون اشتراك المسلم الأمريكي في حرب أعلن رئيس الولايات المتحدة آنذاك أنها استمرار" للحروب الصليبية "، وقد شاهد العالم كيف أثّرت هذه الحرب على دين الأفغان ومحافظتهم.

ثم على فرض اتخاذ أمريكا إجراءات شديدة تجاه مسلميها الممتنعين عن القتال معها ضد إخوانهم، فإن هذه الإجراءات لا يمكن أن تصل لقتلهم أبدا، هو تهور، لن تقدم عليه أمريكا مهما ضيقت على المسلمين، وأنَّى لها أن تبيد الملايين من مواطنيها؟

فنتج أن المصالح المتعارضة هنا، هي في الحقيقة بين نفس المسلم الأفغاني، ورغد حياة المسلم الأمريكي، فهل يجيز هؤلاء زهق روحي الأفغاني لئلا يُضيَّق على حياة المسلم الأمريكي وبذخ عيشه؟

ولئن كان القرآن حرَّم مجرد موادة الكافر ممن حاد الله ورسوله، فكيف بمن حمل الصليب بيد والسلاح بالأخرى، أفتجوز معاونته وإن في " مراكز الخدمات " ؟

5 – ربا البنوك غير يحرم:

يقال أن المال عصب الحياة والاقتصاد عصب المال والبنوك عصب الاقتصاد والقروض الربوية عصب البنوك [110]، بهذه المقدمات صدَّر شيخ الأزهر السابق سيد طنطاوي، بحثه في حكم " الأرباح الناتجة عن الودائع البنكية "، وقد استدل في بحثه بجملة من الشبه التي تراءت له أدلة وحججا ناهضة بقوله، ولست معنيا في هذا المقام بمناقشة تلكم الشبه فقد كفى الناس ذلك جمع كبير من علماء الشريعة وباحثيها، غير أن الذي يهمنا الإشارة إلى أن إحدى تلكم الشبه أبانت عن غلو شيخ الأزهر في باب الاستصلاح، لدرجة أنه حكَّم عقله في تغليب مصالح متوهمة بل ملغاة على النصوص الشرعية المحكمة، بدعوى أن "شريعة الإسلام تقوم على رعاية مصالح الناس في كل زمان ومكان، فيجب أن تراعى ولو خالفت أحكامها بعض النصوص"[111] فأي فقه وأي فقيه هو ذاك الذي يطلق للاجتهاد الاستصلاحي البشري عنانه لا يلجمه أي ضابط، ولا يخضع إلا لسطوة العقل البشري، بل سطوة العقل الغربي الذي يفرض منظومته الاقتصادية وفلسفته فيها على كل ضعيف، فما قضى بصلاحه الاقتصادي الغربي فهو الصالح الذي يعتبر ولو صادم النصوص المعصومة، وما استحسنه العقل المهيمن فهو الحسن ولو نقض عرى الديانة [112] .

ومعلوم أن ما توهَّمه شيخ الأزهر من مصالح لا يتعتبر في باب المصالح الشرعية الراسخة، ولا يقر تحت قواعدها، لأن المصالح المصادمة لمنطوق الشارع ملغاة في نظره، إضافة إلى كونها مغمورة في جانب المفاسد الجمة الناتجة عن المنظومة الربوية العاملية التي جرت العالم لأزمات اقتصادية متوالية .

ثم ذكر في شبهة أخرى أسقط من التي قبلها، أن في تحديد الربح مقدما منفعة ومصلحة لرب المال لأنه يعرف حقه معرفة خالية عن جهالة، ومصلحة للعامل إذ يحمله ذلك على النشاط والاجتهاد في العمل طلبا لزيادة الربح [113].

وهذه الشبهة وإن صرحَّ فيها بلفظي المنفعة والمصلحة إلا أن الظاهر قيامها على سوء تكييف لحقيقة الودائع البنكية، التي تكلَّف شيخ الأزهر تخريجها على أصل مشروعية المضاربة والمشاركة الاستثمارية، في حين صرحت البنوك نفسها أن عملها قاصر على الاقتراض والإقراض بفوائد لا غير [114] .

الخاتمة:

في خاتمة هذا البحث الذي ناقشت فيه الغلو المصلحي باعتباره أحد أهم أسباب شذوذ الفتوى في العصر الراهن، الذي خضعت فيه رقاب الباحثين المسلمين لقانون "الولع بالغالب" حتى في تقييمات العقول للمصالح والمفاسد، فأصبح لا يستصلح إلا ما أقر به العقل الغربي ولا يستحسن إلا ما استطابته الشهوة الغربية، خلصت لمجموعة نتائج ألخصها فيما يلي:

– مراعاة المصلحة حال استنباط الأحكام الشرعية وتنزيلها على محالها، ضرورة لا ينبغي أن يحيد عنها كل متصدر للفتوى على مر العصور .

– ليس للعقل أو العادة والتجربة الإنسانية الحق في تقدير المصالح المرعية، استقلالا عن مقاصد الشرع ونصوصه .

– النصوص الجزئية تتضمن مصالحها المرعية، ومحاولة إفراغها من ذلك ليس إلا كرّا على قواعد المصالح الكلية بالإبطال.

– ينقسم الشذوذ في الفتوى إلى قسمين:

أحدهما: ما كان مخالفا للمشهور أو ضعيف المدرك، وهذا ما يعبر عنه بالغريب والضعيف، وشرطه أن يصدر عن متأهل للفتوى منضبط بضوابطها.

الثاني: ما صدر عن غريب عن فن الفتوى، غير منضبط بضوابطها، وهذا لا اعتبار به من أساسه.

– كل ما ذكر من نماذج إنما صدر عن سوء تقدير للمصالح حيث اعتبر صاحبه ما ألغاه الشرع واطَّرحه، أو سوء موازنة بين المصالح نفسها، واستنادا لما كان متوهما منها.

الهوامش :

[1]– محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الغد الجديد، القاهرة، ط1، 1430هـ /2009م، 167/4 .

[2] – المرجع نفسه .

[3]– أبو زكريا يحيى بن شرف الدين النووي،آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، دار الفكر، ط1، 1408هـ/1988م، ص 13

محمد بن مفلح المقدسي، الآداب الشرعية، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط3، 1419 هـ/1999م، 61/2

[4] – يوسف بن عبد البر القرطبي، جامع بيان العلم وفضله، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ص 502

[5]– مجمع الفقه الإسلامي الدولي، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي، ط1، 1434هـ/2013م، 325/3، تنظر القاعدة بصيغها المختلفة نحو " الشريعة كلُّها مصالح " و " لا تشريع إلا لمصلحة " .

[6]– المرجع نفسه، 526/13

[7] – عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق نزيه حماد و عثمان جمعة، دار القلم، دمشق، ط1، 1421هـ/2000م، 14/1

[8]– محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار السلام، تونس، ط4، 1430 هـ/2009م، ص 155

[9] – المرجع نفسه، ص 163

[10] – أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد، المملكة العربية السعودية، 1425هـ / 2004م، 344/11

[11] – أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، ط1، 1432هـ / 2011م، 194/1

[12] – ابن القيم، إعلام الموقعين، 42/3

[13]– المرجع نفسه، 14/3

[14] – أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العاملي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط4 ، 1416هـ/1995، ص 363

[15] – عبد الله دراز، التعليقات على الموافقات، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، ط1، 1432هـ / 2011م، 6/3

[16] – محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، دمشق، 1393هـ/1973م، ص 116.

محمد سعيد رمضان البوطي،من الفكر والقلب، دار الفقيه، ط3، 1418هـ/1997م، ص 101.

[17] – أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، 8/3 .

ينظر ، النوع الأول: في بيان قصد الشارع من وضع الشريعة "، المسألة الثالثة عشرة : لا بد من المحافظة على الجزئيات لإقامة الكليات "، الموافقات، 380/2 .

[18] – ابن القيم، إعلام الموقعين، 14/3

[19] – الشاطبي الموافقات، 7/3

[20] – أحمد الريسوني، الاجتهاد المصلحي مشروعيته ومنهجه، مركز التمييز البحثي في القضايا المعاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1431هـ/2010م، ص 21 .

[21] – أحمد الريسوني، نظرية المقاضد عند الإمام الشاطبي، ص372 .

[22] – أحمد الريسوني، الاجتهاد المصلحي، ص21.

[23] – إعلام الموقعين، 14/3 .

[24] – الموافقات 16/3 ومابعدها .

[25] – ذكر الريسوني شواهد لهذا المسلك، في بحثه " الاجتهاد المصلحي "، ص 21 .

[26] – محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مؤسسة الرسالة، ط1، 1422هـ/2012م، 430/1 .

[27] – عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الدين، ط1، 1399هـ، ص803

[28] – حاتم باي، الأصول الاجتهادية التي يبنى عليها المذهب المالكي، دار ابن حزم، ط1، 1435هـ/2014م، ص 66 .

[29] – الجويني، البرهان في أصل الفقه،ص 1114

[30] – المرجع نفسه .

[31] – محمد بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الصفوة، القاهرة، ط2، 1413هـ/1992م، 77/6 .

[32] – الجويني، البرهان في أصول الفقه، ص 1113 .

[33] – أحمد الريسوني، الاجتهاد النص الواقع المصلحة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1420هـ/2000م، ص 29 .

[34] – سليمان بن عبد القوي الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، ملحق برسالة " المصلحة في التشريع الإسلامي "، مصطفى زيد، دار اليسر، جمهورية مصر، ص 123.

[35] – المرجع نفسه، ص 142 .

[36] – المرجع نفسه، ص141 .

[37] – المرجع نفسه، ص 126

[38] – الطوفي، التعيين شرح الأربعين، ص 145

[39] – فهمي هويدي، تزييف الوعي، دار الشروق،ط3، 1420هـ /1999م، ص69 .

كتب أحد الباحثين في تحقيق نظرية الطوفي، مستنتجا أنه لم يخرج عما عليه عامة أهل الأصول من جواز تخصيص النص الشرعي المحتمل بالمصلحة، خاصة أنه لم يمثل للمصلحة التي نظر لها ولم يفرع عنها مسائل تضبط رأيه وتنفي عنه اللبس الذي اكتساه،في حين صرح بامتناع تعارض المصالح المتحققة مع النصوص القطعية، الأمر الذي يجعلنا نتحقق أنه لم يرد المصلحة العقلية المحضة ولم يقصد النصوص القطعية، غير أن العبارات الملتبسة التي استعملها و التي لا تليق بمقام الأدب مع الدليل الشرعي، هي ما فتح باب الطعن عليه ورميه بالشذوذ . ينظر ، أيمن جبري نطا الله، تخصيص النص المصلحة، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح، غزة ، 1425هـ /2003م، ص 195.

[40] – الطوفي، التعيين شرح الأربعين، ص 141

[41] – قطب الريسوني، التسيير الفقهي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1428هـ/2007م، ص 137 .

[42]– البوطي، من الفكر والقلب، ص98 .

[43] – المرجع نفسه، ص 101

[44]– يونس محيي الدين الأسطل، ميزان الترجيح في المصالح والمفاسد المتعارضة،كلية الدراسات العليا، الجامعة الاردنية، 1416هـ/1996، ص 42 .

[45]– حسين حامد حسان، فقه المصلحة العامة وتطبيقاته المعاصرة، مداخلة ضمن فعاليات " محاضرات رمضانية"، المعهد الاسلامي للبحوث والتدريب، البنك الاسلامي للتنمية، جدة، 1413 هـ، ص 9 .

[46]– الغزالي، المستصفي في أصوال الفقه، 415/1.

الشاطبي، الموافقات، 353/2 .

الشاطبي، الاعتصام، دار الإمام مالك، الجزائر، ط1، 1431 هـ/2010م، ص345 .

[47]– معلمة زايد للقواعد الأصولية والفقهية، 357/5

[48] – الشاطبي، الاعتصام، ص346 .

[49] – المرجع نفسه

[50] – البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية، ص 118 .

[51] – البوطي، من الفكر والقلب، ص98 .

[52] – الشاطبي، الموافقات، 362/2

[53]– البوطي، ضوابط المصلحة، ص 234

[54]– المرجع نفسه، ص 249

[55]– يونس محيي الدين الأسطل، ميزان الترجيح في المصالح والمفاسد المتعارضة، 73

[56]– محمد سعيد رمضان البوطي، قضايا ساخنة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1437هـ/2016م، ص 109.

[57]– محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، 2220/3

[58]– الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، دار الكتب العلمية بيروت، ط1424،1هـ/2003م، 316/2

[59]– اليمان بن أبي اليمان البندنيجي، التقفية في اللغة، مطبعة العاني، بغداد، 1976م، ص 341

[60]– محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، االدار المصرية للتأليف والترجمة، 271/11

[61]– ابن منظور، لسان العرب، 3169/4

[62]– إسماعيل بن عبَّاد الصاحب، المحيط في اللغة، عالم الكتب، ط1، 1414هـ/1994م، 256/5

[63]– إسماعيل بن حماد الجوهري، الصِّحاح تاج اللغة والصحاح العربية، دار العلم للملايين، بيوت، ط4، 1990م، 565/2

[64]– أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، دار الفكر، 1399هـ/1989م، 180/3

[65]– محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، أساس البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ/1994م، 499/1

[66]– ابن منظور، لسان العرب، 4382/6

[67]– المرجع نفسه، 2220/3

[68]– المرجع نفسه، 4381/6

[69]– محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1426هـ/2005م، ص 334

[70]– أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، 180/3

[71]– علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 86/5

[72]– المرجع نفسه، 86/5

[73]– أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، شركة المدينة المنورة للطباعة، 346/2

[74]– محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الرياض، ط1، 1421هـ/2000م، 417/1

[75]– علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الصميعي، الرياض، ط1، 1424هـ/2003م، 1/ 314

– علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ/1997م، 365/3

[76]– ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 88/5

[77]– المرجع نفسه، 87/5

[78]– المرجع نفسه، 74/8

[79]– المرجع نفسه: 87/5

[80]– المرجع نفسه، 74/8

[81]– أحمد بن إدريس القرافي، الفروق، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1424،1هـ/2003م، 98/4

[82]– وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لدولة الكويت، الموسوعة الفقهية، طباعة ذات السلاسل، الكويت، ط2، 1404هـ/1983م، 357/25

[83] – محمد أحمد عليش، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، دار المعرفة بيروت، 61/1

[84] – مريم محمد صالح الظفيري، مصطلحات المذاهب الفقهية وأسرار الفقه المرموز، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1422هـ/2002م، ص202.

[85] – محمد عليش، فتح العلي المالك، 170/1

[86] – محمد عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العلمية، 20/1

[87] – محمد أمين الشهير بابن عابدين، حاشية رد المختار على الدر المختار، دار عام الكتب، الرياض،طبعة خاصة، 1423هـ/2003م، 174/1.

[88]– عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني، دار عالم الكتب، الرياض، ط3، 1417هـ/1997م، 387/4

[89]– المرجع نفسه، 406/7

[90]– المرجع نفسه،564/8

[91]– المرجع نفسه، 175/12

[92] – محمد عرفة الدسوقي، الحاشية على الشرح الكبير، 20/1

محمد عليش، فتح العلي المالك، 61/1

ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، 176/1

[93]– عبد الوهاب ن علي السُّبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1404هـ/1984م، 268/3

[94]– إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط1، 1417هـ، 1997م، 136/5

[95] – محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 11، 1417هـ/1996م، 90/8.

[96]– محمد بن إبراهيم البقوري، ترتيب الفروق واختصارها، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1414هـ/1994م، 350/1

[97]– ابن السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 389/2

[98] – ابن حزم، الإحكام في أصول الاحكام، 87/5

[99] – المرجع نفسه، 87/5- 88

[100]– محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، المكتبة السلفية، القاهرة، 1400هـ، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، رقم: 7352.

[101]– محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم، رقم:100.

[102] – جمال البنا، لا حرج قضية التيسير في الإسلام، دار الفكر الإسلامي، ط3، 1999م، ص 80.

[103]– أبو داود سليمان بن الاشعث السجستاني، السنن، دار الرسالة العلمية، دمشق، ط1430،1هـ/2009م، كتاب الطهارة، باب تفريق الوضوء، الرقم: 175 .

[104] – نور الدين مختار الخادمي، المصلحة الملغاة في الشرع الإسلامي وتطبيقاتها المعاصرة، مكتبة الرشد ناشرون، ط1، 1426هـ/2005م، ص 44.

[105] – المرجع نفسه، ص 44 .

[106] – يوسف القرضاوي، الفتاوى الشاذة معاييرها وأسبابها وتطبيقاتها، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2010م، ص 141 .

[107] – المرجع نفسه، ص 125.

[108] – مصطفى بشير الطرابلسي، منهج البحث والفتوى في الفقه الاسلامي بين انضباط المتقدمين وتسيب المتأخرين، دار الفتحى للدراسات والنشر، عمان الأردن، ط1، 1431هـ/2010م، ص 446 .

[109] – القرضاوي، الفتاوى الشاذة، ص 124 .

[110] – القرضاوي، الفتاوى الشاذة، ص 137 .

[111] – عبد العال عطوة، نظرات في كتاب معاملات البنوك وأحكامها الشرعية للدكتور سيد طنطاوي، مجلة الأزهر، الجزء الأول السنة الرابعة الستون، 1412هـا/1992م، ص37 .

[112] – أطال الدكتور القرضاوي النفس في تتبع مستمسكات الاستصلاح في هذه الفتوى وبين ألا مصلحة في ربا البنوك شرعا ولا واقعا.

يوسف القرضاوي، فوائد البنوك هي الربا المحرم، دار الصحوة، ط3، 1415./1994م، ص 40 .

يوسف القرضاوي، الفتاوي الشاذة، ص139 .

[113] – عبد العال عطوة، نظرات في كتاب معاملات البنوك واحكامها، مجلة الأزهر، الجزء الثاني السنة الرابعة والستون، 1412هـ/1992م، ص 166.

[114] – عبد العال عطوة، نظرات في كتاب معاملات البنوك وأحكامها الشرعية للدكتور سيد طنطاوي، مجلة الأزهر، الجزء الأول السنة الرابعة الستون، ص 45 .

القرضاوي، فوائد البنوك هي الربا المحرم، ص 39 .

.قائمة المصادر والمراجع :

1- أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام، دار الإمام مالك، الجزائر، ط1، 1431 هـ/2010م.

2- أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات – مع تعليقات عبد الله دراز – ، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، ط1، 1432هـ / 2011م.

3- أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط1، 1417هـ، 1997م .

4- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، شركة المدينة المنورة للطباعة .

5- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مؤسسة الرسالة، ط1، 1422هـ/2012م.

6- أبو زكريا يحي بن شرف الدين النووي آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، دار الفكر، ط1، 1408هـ/1988م.

7- أحمد الريسوني، الاجتهاد المصلحي مشروعيته ومنهجه، مركز التميز البحثي في القضايا المعاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1431هـ/2010م.

8- أحمد الريسوني، الاجتهاد النص الواقع المصلحة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1420هـ/2000م.

9- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العاملي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط4 ، 1416هـ/1995.

10- أحمد بن إدريس القرافي، الفروق، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1424،1هـ/2003م .

11- أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد، المملكة العربية السعودية، 1425هـ / 2004م.

12- أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، دار الفكر، 1399هـ/1989م .

13- إسماعيل بن حماد الجوهري، الصِّحاح تاج اللغة والصحاح العربية، دار العلم للملايين، بيوت، ط4، 1990م .

14- إسماعيل بن عبَّاد الصاحب، المحيط في اللغة، عالم الكتب، ط1، 1414هـ/1994م .

15- جمال البنا، لا حرج قضية التيسير في الإسلام، دار الفكر الإسلامي، ط3، 1999م.

16- حاتم باي، الأصول الاجتهادية التي يبنى عليها المذهب المالكي، دار ابن حزم، ط1، 1435هـ/2014م.

17- حسين حامد حسان، فقه المصلحة العامة وتطبيقاته المعاصرة، مداخلة ضمن فعاليات " محاضرات رمضانية"، المعهد الاسلامي للبحوث والتدريب، البنك الاسلامي للتنمية، جدة، 1413 هـ.

18- الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، دار الكتب العلمية بيروت، ط1424،1هـ/2003م .

19- سليمان بن عبد القوي الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، ملحق برسالة " المصلحة في التشريع الإسلامي "، مصطفى زيد، دار اليسر، جمهورية مصر.

20- عبد العال عطوة، نظرات في كتاب معاملات البنوك وأحكامها الشرعية للدكتور سيد طنطاوي، مجلة الأزهر، الجزء الأول السنة الرابعة الستون، 1412هـ/1992م

21- عبد العال عطوة، نظرات في كتاب معاملات البنوك واحكامها، مجلة الأزهر، الجزء الثاني السنة الرابعة والستون، 1412هـ/1992م.

22- عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني، دار عالم الكتب، الرياض، ط3، 1417هـ/1997م .

23- عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الدين، ط1، 1399هـ.

24- عبد الوهاب ن علي السُّبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1404هـ/1984م.

25- عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق نزيه حماد و عثمان جمعة، دار القلم، دمشق، ط1، 1421هـ/2000م.
26- علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ/1997م .
27- علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت .
28- علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الصميعي، الرياض، ط1، 1424هـ/2003م.
29- علي جاد الحق، الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية، وزارة الاوقاف المصرية، القاهرة، 1400هـ/198م.
30- فهمي هويدي، تزييف الوعي، دار الشروق،ط3، 1420هـ /1999م.
31- قطب الريسوني، التسيير الفقهي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1428هـ/2007.
32- محمد أحمد عليس، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، دار المعرفة بيروت.
33- محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار السلام، تونس، ط4، 1430 هـ/2009م.
34- محمد أمين الشهير بابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، دار عام الكتب، الرياض،طبعة خاصة، 1423هـ/2003م.
35- محمد بن إبراهيم البقوري، ترتيب الفروق واختصارها، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1414هـ/1994م .
36- محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، دار الفكر، بيروت، 1429هـ /2009م.
37- محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الغد الجديد، القاهرة، ط1، 1430هـ /2009م.
38- محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، االدار المصرية للتأليف والترجمة .
39- محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 11، 1417هـ/1996م،
40- محمد بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الصفوة، القاهرة، ط2، 1413هـ/1992م.
41- محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الرياض، ط1، 1421هـ/2000م.
42- محمد بن مفلح المقدسي الآداب الشرعية، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط3، 1419 هـ/1999م.
43- محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة.
44- محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1426هـ/2005م.
45- محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، دمشق، 1393هـ/1973م.
46- محمد سعيد رمضان البوطي، قضايا ساخنة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1437هـ/2016م.
47- محمد سعيد رمضان البوطي،من الفكر والقلب، دار الفقيه، ط3، 1418هـ/1997م.
48- محمد عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العلمية.
49- محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، أساس البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ/1994م.
50- مريم محمد صالح الظفيري، مصطلحات المذاهب الفقهية وأسرار الفقه المرموز، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1422هـ/2002م.
51- مصطفى بشير الطرابلسي، منهج البحث والفتوى في الفقه الاسلامي بين انضباط المتقدمين وتسيب المتأخرين، دار الفتحى للدراسات والنشر، عمان الأردن، ط1، 1431هـ/2010م.

52- نور الدين مختار الخادمي، المصلحة الملغاة في الشرع الإسلامي وتطبيقاتها المعاصرة، مكتبة الرشد ناشرون، ط1، 1426هـ/2005م.
53- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لدولة الكويت، الموسوعة الفقهية، طباعة ذات السلاسل، الكويت، ط2، 1404هـ/1983م .
54- اليمان بن أبي اليمان البندنيجي، التقفية في اللغة، مطبعة العاني، بغداد، 1976م .
55- يوسف القرضاوي، الفتاوى الشاذة معاييرها وأسبابها وتطبيقاتها، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2010م
56- يوسف القرضاوي، فوائد البنوك هي الربا المحرم، دار الصحوة، ط3، 1415/1994م.
57- يوسف بن عبد البر القرطبي، جامع بيان العلم وفضله، المكتبة التوفيقية، القاهرة،
58- يونس محيي الدين الأسطل، ميزان الترجيح في المصالح والمفاسد المتعارضة،كلية الدراسات العليا، الجامعة الاردنية، 1416هـ/1996.