الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة باتنة 1

كلية العلوم الإسلامية
قسم الشريعة

نيابة العمادة لما بعد التدرج
والبحث العلمي والعلاقات الخارجية

فقه الموازنات
وأثره في الاجتهاد التنزيلي

أطروحة تدخل ضمن متطلبات الحصول على درجة دكتوراه الطور الثالث
في العلوم الإسلامية – تخصص: الفقه المقارن وأصوله

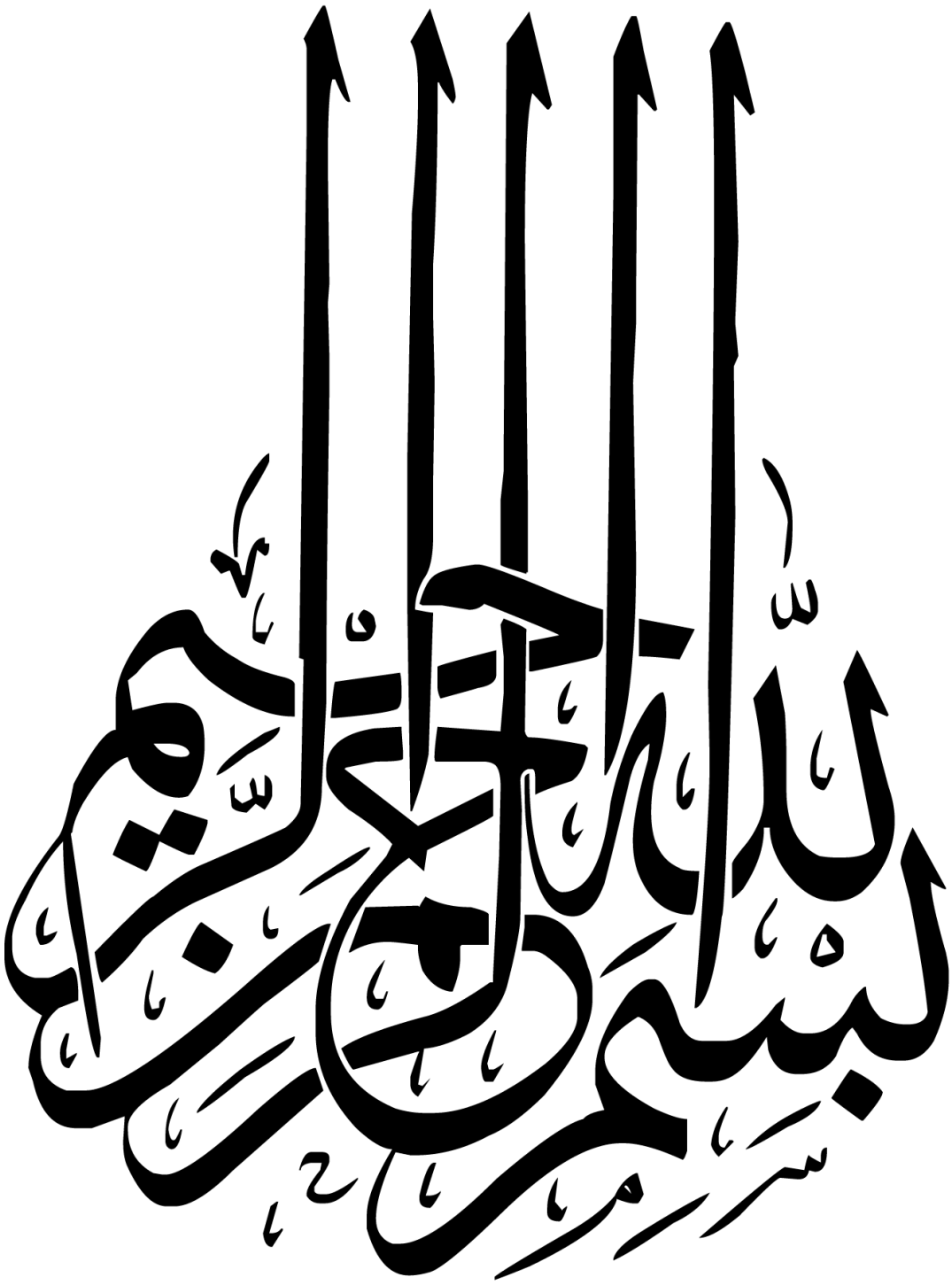
إعداد الطالب (ة):
عبايدية مريم

تحت إشراف:
أ د. بن عاشور صليحة

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
عبد القادر بن حرز الله	أستاذ التعليم العالي	جامعة الحاج لخضر– باتنة 1	رئيسا
صليحة بن عاشور	أستاذ التعليم العالي	جامعة الحاج لخضر– باتنة 1	مقررا
فاطمة الزهراء وغلانت	أستاذ التعليم العالي	جامعة الحاج لخضر– باتنة 1	عضوا
سميرة عبدو	أستاذ التعليم العالي	جامعة الحاج لخضر –باتنة 1	عضوا
كمال العرفي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر– قسنطينة	عضوا
عبد القادر مهاوات	أستاذ التعليم العالي	جامعة– الوادي	عضوا

السنة الجامعية:1443-1444هـ/2022-2023م


بسم الله الرحمن الرحيم

إهـــــداء

بداية أحمد الله حمدا كثيرا، ولا يطيب لي إلا أن أهدي ثمار هذا الجهد العلمي إلى:

***أبي أحمد عبايدية ***-رحمه الله-

إلى من كان سندي ورفيقي ومعيني بعد الله، أهدي له ثمرة نجاحي وأدعو الله أن يجعل كل حرف في هذه الرسالة في ميزان حسناته فلطالما كان ينتظر هذه اللحظة وشاءت الأقدار أن يغيب ويكون في الرفيق الأعلى.

***أمي الحبيبة براح زهيدة ***

حفظها الله ورعاها، التي واصلت مشوار الدعم، وكان دعاؤها سر نجاحي أدعو الله أن يثقل به ميزان حسناتها.

زوجي المميز والمعطاء، والصدوق بخوش سـاسي، وزهرتي ومؤنستي فلذة كبدي أنابيس فلها النصيب الأوفر من هذا الإهداء لانشغالي عنها وهي صغيرة في المهد.

إلى الصغير *أيلان*

إلى إخوتي ريحانة ونور الإسلام وحذيفة وعبد العالي، وكل عائلتي الصغيرة والكبيرة، وأخص من بينهم د. بوذيبة ندى ود. براح خالد على ما قدموه لي من دعم وتحفيز وأجرهم على الله.

شكر وتقدير

الحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات، جزى الله سبحانه خيرًا، كل من ساهم وشارك وأعان في إنجاز هذا البحث، وأخص بالذكر

أ.د صليحة بن عاشور

المشرفة؛ رفيقة دربي في مشواري ومرجعي الأول في بحثي العلمي وسندي المتين، على ما قدمته لي من دعم نفسي وعلمي، حيث لم تكلّ ولم تملّ من تحفيزي معنويا رغم انشغالي وانقطاعي أحيانا عن البحث في بعض الفترات، كذلك لم تبخل عليَّ بالمراجع العلمية فأينما ذهبت تأتيني بالزاد العلمي الذي أسست عليه بحثي، ولا أنسى مرافقتها لي في التظاهرات العلمية، وهذا كرم منها وزيادة على واجباتها، وما أبدته من اهتمام ونصح وإرشاد وجهد في إعداد هذه الأطروحة. أشكرها جزيل الشكر وأدعو الله أن يجعل كل ذلك في ميزان حسناتها.

كما لا يسعني إلا أن أتقدم بالشكر إلى أعضاء

لجنة المناقشة

على ما قدموه من آراء رشيدة وسديدة، وإلى كل **أساتذة الكلية** وكل من **علمني حرفا** في مشواري الدراسي أشكرهم جزيل الشكر، فلهم مني كل الوفاء والتقدير.

والحمد لله رب العالمين.

مقدمة

الحمد لله ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى ۝ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ۝وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى ۝ فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى﴾ [سورة الأعلى: 5/4/3/2]، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين خاتم النبيين محمد عليه أفضل الصلوات وأزكى التسليم، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

أولا- التعريف بالموضوع:

يتميز العصر الراهن بتطور المعرفة في شتى مجالات الحياة، مما استحدث تقنيات عالية في المعرفة العلمية، وبالرغم من إسهاماتها الواضحة والمتجذرة في حياتنا في جميع المجالات، إلا أنّها أفرزت حوادث وأقضية اختلطت فيها المصالح والمفاسد؛ حيث استحدثت مشكلات مست جميع الميادين الاجتماعية والسياسية والاقتصادية...، تتردد بين النفع والضرر وتشتبه فيها المصلحة بالمفسدة، وهو ما يفرض على المجتهد التفاعل مع هذه المستجدات مراعيا فيها الانتهاض بالأحكام الشرعية التي تغيَّ الشارع تحقيقها. وإنّ من حكم الله على خلقه أن أنزل القرآن آخر الكتب السماوية، ليجعله المرجع في كل وقت وحين، حيث ضَمّنه أحكاما جزئية تعالج وقائع معيّنة كما سطر فيه مبادئ وكليات يُرجع إليها لاستنباط الأحكام الخاصة بما استجد من وقائع وأحداث، وهو ذات ما ينطبق على السنة المحمدية التي خلّفت دستورًا يحتكم إليه المجتهدون لاستنباط أحكام هذه النوازل قصد معالجة وقائع الأوضاع الإنسانية، لكن هذا الاجتهاد في فقه النص لا ينتهي بتحقيق فاعلية المقاصد الشرعية المرعية في النصوص؛ لأنّه لا يَرْعَى ما تضمَّنه الواقع من اختلافات على مستوى الزمان والمكان والأشخاص واختلاف أحوالهم وقدراتهم ونفسياتهم التي تكفل الشارع بمراعاتها، بتقرير مبادئ كبرى تتمثل في رفع الحرج والضرر ودرء المفسدة وتحقيق التيسير والرحمة وجلب المصلحة والمحافظة عليها، وهو ما يُحقق فقه محل النص وتحديد موطن تنزيله، إذ فقه النص لا يتوفر على حقيقته إلا بفهم واقع المكلفين واستيعاب الأوضاع الإنسانية الفاعلة في صياغة الأحكام وصنعها لتجهيز تنزيلها على محالها المناسبة.

إنّ إعمال الجانب التطبيقي للنص الشرعي ضروري، بل واجب لتحقيق ثمرته ومعالجة الإشكالات الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، وحتى الأخلاقية، فتطبيق الأحكام يتعلق بإنزال حكم النصوص على الوقائع المناسبة لها، وهذا ليس بِدَعًا أو استحداث فِقْهٍ جديدٍ بل هو منهج متجذر في المنهاج النبوي، وعَملِ الصحابة ومن تبعهم من الفقهاء المجتهدين، إذْ لا يحل محل الاجتهاد الاستنباطي بل يوازيه ويلتصق به، فلا معالجة للمشكلات والحوادث الفقهية بلا إعمال آلة الاجتهاد التنزيلي، ولا إعمال لهذا الأخير إلا بفهم النص واستنباط أحكامه، فعلاقتهما ترابطية تكاملية؛ بحيث لا يمكن فصل أحدهما على الآخر، فمن شروط معالجة القضايا والنوازل الفقهية والفصل فيما تنازع فيها من مصالح ومفاسد وما اشتبه فيها بين ذينك الطرفين، لزوم الوصول للحكم الشرعي الصحيح بتحريره من مصادره، وعليه صار الاجتهاد التنزيلي ضرورة ملحة لمجابهة المستجدات الفقهية التي ما انقطع المجتهدون عن معالجتها وتحديد نفعها وصلاحها، وضرّها وفسادها من خلال التشخيص الدقيق المتبصر بالمآلات، والموازنة بين ما تعارض فيها من المصالح والمفاسد التي تتفاوت رتبها وتختلف مقاديرها وأنواعها وأحجامها ودرجة وقوعها، وكل ذلك يخضع لقواعد وأسس موضوعية ومنهجية حملها النظام التشريعي وقررها، ليتحقق في الأخير إصلاح الأوضاع الإنسانية والأحوال التكليفية بإحقاق المصالح للمكلفين ودرء المفاسد عنهم.

يظهر جليًا دور فقه الموازنات في الاجتهاد التنزيلي كمسلك وآلية ينتهجها هذا القسم من الاجتهاد، لمحاولة تسديد الحكم الشرعي المناسب على محله، من خلال التقريب بين أحكام الشارع ومقاصده وبين متطلبات الواقع ومصالحه، وإنّ من أهم ما يقوم عليه هذا العلم هو عنصر الموازنة بين كفتين كل واحدة منها تُزاحم الأخرى وتعارضها وتشتبه فيها، ولا أدل على أهمية هذا المسلك الاجتهادي ما ينعقد من مؤتمرات وملتقيات وما يُكتب من مقالات لمعالجة دور هذا النوع من الفقه والمنهج المتّزن الذي يقوم على قواعد في ميزان ترجيح ما تعارض من المصالح والمفاسد على مستوى صور التعارض الثلاث، وعلى أسس موضوعية ومنهجية ليستوفي المصالح الشرعية من غير تطفيف فيها، ويدرأ المفاسد على أتّم وأكمل وجه وإن لم

يدرأها كلها يقلل منها ما أمكن. وبالتالي بات من الضروري أن نخصَّ هذا الموضوع بدراسة نظنّها وافية، نوضح فيها حدوده ومفرداته والأسس الناهضة به لتحقيق ما ابتغاه الشارع الحكيم من وضع الشريعة ابتداءً وهو تحقيق الصلاح في الدارين مع محاولة تطبيق كل ما قلنا على نماذج تطبيقية تخص مجالي الأسرة والسياسة الشرعية. وبناءً على كل ذلك جاء هذا البحث الموسوم ب: **فقه الموازنات وأثره في الاجتهاد التنزيلي**. ليُتناول بدراسة نظرية تطبيقية.

ثانيا- الإشكالية:

تدور الإشكالية المحورية لهذا البحث حول إشكال رئيس مفاده: هل يثبت فقه الموازنات جدارته في إظهار الرؤية الشرعية والغائية في الوقائع عند تنزيل الأحكام الشرعية؟

وتتولد عن هذه الإشكالية الرئيسة تساؤلات ثانوية تستوجب الإجابة منها:

- ما علاقة فقه الموازنات بالاجتهاد التنزيلي؟
- ما هي صور تعارض المصالح والمفاسد؟، وهل ميزان ترجيح المصالح والمفاسد يقوم على قواعد معيّنة؟
- ما هي الأسس المرعيّة في عملية الموازنة؟، وهل تحقق آثارا في توجيه أحكام النوازل والمستجدات في مختلف القضايا الفقهية؟
- هل لفقه الموازنات القدرة على تنزيل الأحكام على محالها وفق ما يُحقق مقاصد الشريعة ويُلبي حاجات الواقع؟
- هل الأوضاع الإنسانية والأحوال التكليفية لها علاقة بموازنة الأحكام عند تنزيلها على محالها؟
- هل لفقه الموازنات القدرة على التضييق من دائرة الخلاف الفقهي؟
- ما مدى أهلية فقه الموازنات للتصدي لقضايا الأسرة، باعتبارها اللبنة الأولى في تكوين المجتمع، لا سيما في وجود النصوص ظنية الدلالة؟

- كيف لفقه الموازنات الحكم في القضايا السياسية مع وجود محدودية في النصـــوص الشرعية، باعتبار أنّ المجال السياسي خاضع للنظر المصلحي؟

ثالثا- أهمية الموضوع:

تكمن أهمية فقه الموازنات باعتباره مسلكا في الاجتهاد التنزيلي في مناح عديدة يمكن إجمالها في:

1- الغاية من وضع التكاليف والأحكام الشرعية هو تطبيقها على وقائعها الإنسانية الجزئية لمعالجة الواقع، ولا تتأتى هذه الثمرة العملية إلا باعتبار فقه الموازنات الذي يعتبر أحد أهم أدوات الاجتهاد التنزيلي الذي يسعى إلى تسديد الرأي الفقهي القائم على تحقيق الغاية المصلحية والمقاصدية من النص وتلبية حاجات الواقع، وبالتالي إجراء الأحكام الشرعية على محالها المناسبة دون تطفيف في ميزان المصالح والمفاسد ولا إخسار فيها.

2-مساهمة فقه الموازنات في وضع الموازين في مكانها، لأن المصالح والمفاسد ليست في رتبة واحدة.

3- في دراسة مرحلة الموازنات فائدة عملية تعين في ضبط سلم أولويات الأحكام الفقهية التي ينتج عنها بالضرورة ضبط الفتوى، وتضييق دائرة الخلاف الفقهي.

4-تبرز مكانة فقه الموازنات في إيجاد حلول لما استجد من النوازل الفقهية، من خلال فاعليته في مختلف المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وقدرته على تنزيل الأحكام الشرعية وفق ما يناسبها من أحوال وأوضاع تختص بها كل واقعة وتنفرد بها.

رابعا- أسباب ودوافع البحث:

تتجلى أسباب اختيار موضوع فقه الموازنات في عدّة أسباب، منها الذاتيـــة ومنـــها الموضوعية، دفعتني إلى دراسة هذا الموضوع دراسة منهجية، ويمكن إجمالها في:

1-الأسباب الذاتية:

أ- اهتمامي بالفقه الإسلامي عموما وبمجال الاجتهاد خصوصا، لا سيما مجال القضايا المعاصرة التي يعاني منها الفرد المسلم، حيث أصبح يعيش في مجتـــمع متــقدم ومتطور، مختلط بالمصالح والمفاسد المتزاحمة في مسائل عديدة تمس بأحــكامه التكليفية، وبالتالي من اللازم الوقوف على بيان أسس مضبوطة ودقيقة لعملية الاجتهاد والفتوى بحيث توافق حاجات الواقع وتلائم الأصول الشرعية والمقاصدية.

ب- كذلك أثار نظري بحثي في شهادة الماستر والذي كان بعنوان فقه الأولويات بين المناط العام المجرد والمناط الخاص المعين؛ حيث أدركت أن قبل تحديد الأولويات لا بد من المرور على مرحلة الموازنة وهي محطة مهمة وصعبة يجب ضبطها ودراستها دراسة علمية منهجية مقاصدية، حتى أن هناك من لا يفرق بين عملية الموازنة ومرحلة تحديد الأولويات، وهو ما دفعني للوقوف على دراسة هذه المرحلة المهمة، وإعطائها حقها ضبطا للمرحلتين من جهة، وتحديدا للأحكام الشرعية المناسبة لوقائعها من جهة أخرى.

2-الأسباب الموضوعية:

أ- إبراز دور فقه الموازنات كآلية من الآليات التي ينتهجها المجتهد عند تنزيل الأحكام الشرعية على القضايا الفقهية والنوازل المعاصرة، التي تحتوي مصالح ومفاسد تتزاحم وتشتبه فيها الواحدة بالأخرى، فأيّ قصور في الموازن أو في تطبيق منهج الموازنة يُفقد النص مقصده وينحو بمجال الفتوى، إما منحى إحداث الحرج والمشقة، وإما منحى تمييع الأحكام والتساهل في تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية.

ب- ضرورة ضبط منهجية تطبيق فقه الموازنات، بتحديد أسسه والتقيّد بها، لتوضيح تلازم عملية التنزيل والموازنة، لمعالجة مشكلات الواقع وتقويمها وفق مقتضى مقاصد النصوص.

ت- بيان تسلسل المراحل الاجتهادية وتكاملها، فلتفعيل روح النص لا بد من تنزيل محتواه على الواقع لمعالجة جزئياته وتحقيق المناسبة التطبيقية له، والتحـــقق من استـــيفاء ثمرته، وفقه الموازنات خطوة اجتهادية تتردد بين التنزيل وتحقيق المآل، فلا تنزيل بلا موازنة ولا تفعيل للمقاصد بدون تنزيل.

ث- محاولة إجراء دراسة تطبيقية على مستوى مجالي الأسرة والسياسة الشرعية باعتبارهما من المجالات الحساسة، فأي خطأ في تنزيل أحكام الأسرة يؤدي إلى خراب هذه المؤسسة الاجتماعية التي هي قوام المجتمع ومكونه الأساسي، وأي شذوذ في ميزان ترجيح الرأي في القضايا السياسية ينبئ بانزلاقات خطيرة، وإحداث مفاسد تعود بإبطال وإهدار المقاصد الضرورية خاصة.

خامسا- أهداف البحث:

يبتغي البحث في موضوع فقه الموازنات جملة من الأهداف والثمرات والنتائج، من أهمها:

1- بيان علاقة فقه الموازنات بالاجتهاد التنزيلي وتحديد الدور المنوط به هذا الفقه الإجرائي.

2- إظهار قدرة فقه الموازنات في تصحيح مسار الاجتهاد، باعتباره أحد الوسائل العلاجية التي يُرجى منها استئصال آفة الشذوذ الفقهي الناتج عن انخرام هذا الفقه في مجال الاجتهاد والفتوى.

3-تأصيل المنهج الذي يقوم عليه فقه الموازنات في تخيّر الأحكام الفقهية المناسبة لمجريات الواقعة محل الحكم، وربطها بأحكام الشارع ومقاصده، وبالتالي تنزيل الأحكام وفق المقاصد الشرعيّة والحاجات الإنسانية.

4-الإبانة عن أحكام بعض القضايا الأسرية باعتبارها نواة المجتمع، التي بصلاحها يصلح المجتمع وبفسادها نأذن بخراب العمران، وتوفيق الرأي في بعض القضايا الفقهية التي تعددت فيها الآراء، واشتد فيها الخلاف وكَثُرَ الكلام والجدل، باعتماد فقه الموازنات كأداة لتضييق مسالك الخلاف الفقهي، وذلك باستجلاء حقيقة الأطراف المتعارضة، وبيان قدر ووزن كل طرف من المصالح والمفاسد التي يشملها، وترجيح الأكـثر وزنـا والأقـرب مقصدًا، لأن الإخلال بتطبيق منهج الموازنات يعود باتساع هوّة الجدل والخلاف.

5- تسديد الحكم الفقهي في بعض النوازل السياسية مع وجود محدودية النصوص في المجال السياسي الذي يقوم على النظر المصلحي، وذلك بتحصيل أعظم وأفضل المصالح التي

تُرجى ودرء أكبر المفاسد الواقعة والمتوقعة بناءً على أسس تُنظم هذا الاجتهاد التنزيلي بعيدا عن إحكام الأهواء والظنون.

6-إسهام الدراسات النظرية والتطبيقية بدراسة جديدة لهذا النوع من الاجتهاد تختص ببيان مناط عمل فقه الموازنات وتحديد ضوابطه وأسسه التي ينتظم عليها، خاصة وأنّه محل بحث من قِبَل العديد من الباحثين سواء في الرسائل الجامعية أو البحوث التي تختص بالمقالات والملتقيات التي تعتني بهذا الاجتهاد الإجرائي في مسائل الفقه ونوازله.

سادسا- الدراسات السابقة:

بعد البحث والاطلاع والنظر في الدراسات والأبحاث المتصلة بالموضوع، نجد الموضوع مبحوثا في شقيه – فقه الموازنات، الاجتهاد التنزيلي- كدراسات مستقلة ومنفصلة، ولكن بالمقابل إذا ما نظرنا إلى الدراسات المتأنية المماثلة لعنوان بحثنا فنجد ندرة نوعا ما إذا لم نقل انعداما لبحث مشابه له بنفس العنوان، وعليه فكل ما كُتب في الموضوع -حسب اطلاعنا- لم يتعد أن يكون دراسة لشقه الثاني – الاجتهاد التنزيلي- الذي يحوي إشارات لدور فقه المـــوازنات فيه، أما ما كتب في فقه الموازنات كدراسات معمقة في الموضوع فنجده محدودا نوعا ما لأن الموضوع يتسم بالمعاصرة والجدّة، وبالنسبة للمقالات والملتقيات التي تناولت موضوع فقه الموازنات فهي كثيرة، وجديرة بالاطلاع والدراسة إلا أنّها تعرف عدم ثباتٍ فيما تعلق ببعض الجوانب، مثل عدم الاتفاق على أسسه وضوابطه، و عدم استقرار في منهجية معالجته للقضايا الفقهية، وهذا ما لاحظه بعض من بحث في الموضوع[1].

وبعد البحث في الموضوع تبيّن أن الدراسات والأبحاث المتأنية المتصلة بالموضوع، تنقسم إلى:

1-**الدراسات التي تختص بموضوع فقه الموازنات:** أما الدراسات التي اعتنت بموضوع فقه الموازنات فأشهرها:

[1] – ينظر، دور فقه الموازنات في القضايا المالية المعاصرة، عنتر ساسي، رسالة دكتوراه، تحت إشراف منوبة برهاني، كلية العلوم الإسلامية، قسم الشريعة، جامعة باتنة1، 1439هـ- 1440هـ/ 2018م-2019م، مقدمة، صفحة [و].

أ- **مقاصد الشريعة الإسلامية في ضوء فقه الموازنات،** عبد الله يحيى الكمالي، دار ابـن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ/ 2000م: وهي سلسلة فقه الأولويات (3) صادرة عن مركز التفكير الإبداعي (57) تحتوي تقسيمات المصالح الشرعية وكيفية الموازنة فيها قصد ضبطها، تناول فيه القسم الأول والمرتبط بمقاصد الشريعة الإسلامية، ويحوي التقسيمات التالية؛ الأول المصلحة المعتبرة والملغاة والمرسـلة، الثـاني الفـرض والمنـدوب، والمبـاح، والمكـروه، والمـحرم، الثالـث الـضروريـات والحـاجيـات، والتحسينات، الرابع مصلحة حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال. حيث قام ببيان الموازنة بين المصالح والتزم ببيان معيار التقسيم ثم عـرّف التقـسيمات، ومثل لهـا بأمثلة، ووضح ميزان الأولويات بينها مرجحا ما اتضح له رجحـانه مـدللا على ما قاله، ثم يمثل له أيضا بأمثلة فقهية، وهو ذات ما صرح به المؤلف في بداية كتابه كما أكد أن التقسيم الثاني سيفرده بالبيان والشرح في الكتاب الثاني[1].

ب- **من فقه الموازنات بين المصالح الشرعية،** عبد الله يحـيى الكـمالي، دار ابـن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ/ 2000م: وهو تكملة للجزء الأول، تناول فيه المؤلف تقسيمات المصالح الشرعية وقد أكمل فيه الحديث عن القسـم الثـاني تتمة للكتاب الأول، حيث تناول تقسيم المصالح؛ القطعية والظنـية والمتوهمـة، المضـيقة والموسعة، المصالح العامة والخاصة، الدائمـة والمنـقطعة، جلب المصالح ودرء المفاسد، مصالح متعلقة بالذات ومتعلقة بالغير، ومصالح العزيمة والرخصة، ومصالح متفق عليها ومختلف فيها، وباعتبار حق الرب وحق العبد والمصالح الكبرى والصغرى.

ت- **فقه الموازنات بين النظرية والتطبيق،** ناجـي إبراهيـم السـويد، دار الكتـب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1423هـ -2002م، وأصل الكتاب رسالة ماجيستير: استهله بالباب الأول حيث قسمه إلى فصول تناولت تعريف الفقه وأنواعه وتعريف الموازنات وتأصيلها وإشارة إلى علاقتها بالاجتهاد، وأسس الموازنات التي أدرجها في ستة مباحث

[1] - ينظر، مقاصد الشريعة الإسلامية في ضوء فقه الموازنات، عبد الله يحيى الكمالي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1 1421هـ- 2000م، ص14.

تتمثل في المصلحة والتعليل والمقاصد والعقل ومراعاة الخلاف والمستثنيات من ضرورة وحاجة والرخصة...، ثم فصل في أنواع الموازنات وفصل في ضوابطها والتي تناول فيها مؤهلات الموازن وكيفية الموازنة. وانتقل إلى الباب الثاني الذي اشتمل هو الآخر على خمسة فصول مقسمة كالآتي؛ فصل في لوازم فقه الموازنات فقه الحال وفقه التنزيل وفقه الواقع وفقه النفس، وبيّن علاقة فقه الموازنات وبعض الأدلة المختلف فيها كسد الذرائع، الاستحسان، العرف، الحيل...، وأخيرا أفرد باقي الفصول لبيان ارتباط فقه الموازنات بالدعوة والسياسة والاجتماع.

ث- **ميزان الترجيح في المصالح والمفاسد المتعارضة مع تطبيقات فقهية معاصرة**، يونس محيي الدين فايز الأسطل، رسالة ماجستير، تحت إشراف محمود محمد عثمان، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1435هـ-1436هـ. وقد استهل بحثه بتمهيد تضمن حقيقة القواعد الأصولية والفرق بينها وبين القواعد الفقهية ثم بيان علاقتها بفقه الموازنات، ومن ثم شرع في الفصول الثلاثة، وكان الأول شاملا لحقيقة فقه الموازنة وما يتعلق به من أهمية وبيان نشأته، والمنهج الذي يقوم عليه، وحقيقة المصالح والمفاسد، أما الثاني القواعد الأصولية المتعلقة بفقه الموازنات وتطبيقاتها، والثالث خصه بدراسة العلاقة بين الأدلة الشرعية والقواعد الأصولية المتعلقة بفقه الموازنات.

ج-**دور فقه الموازنات في القضايا المالية المعاصرة**، عنتر ساسي، رسالة دكتوراه، تحت إشراف منوبة برهاني، كلية العلوم الإسلامية، قسم الشريعة، جامعة باتنة1، 1439هـ-1440هـ/ 2018م-2019م: زاوجت هذه الأطروحة بين شقين مهمين وهما فقه الموازنات والقضايا المالية المعاصرة، وكان التقسيم كالتالي: الفصل الأول اعتنى بالجانب النظري حيث جاء فيه التعريف بالقضايا المالية المعاصرة وبيان مرتكزاتها، أما الشق المتعلق بفقه الموازنات درج على ذكر تعريفه وبيان نسبته، وبعض الشواهد التي تقرره، ثم أضاف عددًا من الأسس التي يقوم عليها فقه الموازنات وهي مراعاة المقاصد والنظر في المآلات، وفقه الواقع، واعتبار معايير الترجيح بين المصالح والمفاسد على أنّ هذا الجانب النظري لم يُكثر

فيه بالشرح والتفصيل فقد كانت إشارات إلى هذه الأسس التي يقوم عليها فقه الموازنات وهو ما صرح به المؤلف في مقدمته[1]، وخص الجانب التطبيقي في قضايا المعاملات المالية المعاصرة، وقد قسمه إلى ثلاثة فصول، الأول مشتملا على تحديد دور فقه الموازنات في عدد من القضايا المتعلقة بالمعاملات المصرفية؛ كالعمل في المصارف الربوية والتورق المصرفي...، أما الفصل الثاني فقد خصصه لمعالجة القضايا التي لها صلة بالشركات وهي الشركات المختلطة، السندات...، ثم اختتمه بالفصل الثالث تناول فيه عددا من القضايا المتعلقة بالديون والحقوق المعنوية؛ كسداد الدين عند تغير قيمة العملة، والتعويض عن ضرر المماطلة في الدين، الحقوق التجارية، حق التأليف.

2-**الدراسات الملمة بالاجتهاد التنزيلي:** باعتباره الشق الثاني من عنوان الأطروحة ومضمونها نجد أبرزها ما يلي:

أ- **في الاجتهاد التنزيلي،** بشير بن مولود جحيش، كتاب الأمة، قطر، ع93، 1424هـ: وهي دراسة ملمة بجانبي التنظير والتطبيق، حاول صاحبها تخصيص جانب لدراسة الجهة النظرية فاستهلها بالتعرض لتحقيق مناط الحكم بين القياس وعموم التنزيل، ثم بيّن مراتبه وأدلة اعتباره، أما الفصل الثاني فخصصه للتحقيق في حصول المقاصد الشرعية تعريفا وترتيبا، بينما عالج في الفصل الثالث التحقيق في مآلات الأفعال أين تطرق بعد التعريف الاصطلاحي لأقسام الأفعال بحسب قوتها، ثم اقتصر على جانب التطبيق فيها على الملكية ومبدأ الشورى.

ب- **فقه التنزيل حقيقته وضوابطه،** وسيلة خلفي، دار الوعي، الجزائر، ط1، 2009م: وهي دراسة نظرية أصلها رسالة ماجستير، حاولت من خلالها التأسيس لمنهج عملي من خلال بحث مفهوم فقه التنزيل والقائم به، والتفريق بينه وبين فقه الفهم الاستنباطي، مع بيان الضوابط الحاكمة في العمل التنزيلي فهما وتكييفا وإسقاطا.

[1] – ينظر، دور فقه الموازنات في القضايا المالية المعاصرة، عنتر ساسي، إشراف منـــوبة برهاني، كليـــة العـــلوم الإسلامية، قسم الشريعة، جامعة باتنة 1، 1439هـ- 1440هـ- 2018م-2019م، مقدمة، صفحة ط.

ت- **الاجتهاد التنزيلي في مسائل الأحوال الشخصية** – دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الجزائري–، عبد الفتاح حمادي، وأصلها رسالة دكتوراه، تحت إشراف سعاد سطحي، قسم الشريعة والقانون، 1438هـ- 1439هـ/ 2016م-2017م: وقد اختصت الرسالة على دراسة جانبين الأول الفقه والقانون، عالج في الجزء النظري نقاطا عديدة منها بيان مفهوم الاجتهاد التنزيلي والضوابط المنظمة له في الفقه الإسلامي، ثم إظهار مكانة فقه الواقع وبيان مسالك تحقيق المقاصد فيه، وكشف الإجراءات المعينة على تسديد وترشيد المآل التنزيلي للأحكام في مسائل الأحوال الشخصية، ليتطرق في آخر الشق النظري إلى الضوابط المنظمة للعمل التنزيلي على مستوى التقنين الأسري الجزائري، ثم أردف الدراسة النظرية بجزء تطبيقي، حيث سلط الضوء فيه على بعض الصور النوازلية المرتبطة بعقد الزواج من جهة الطبيعة والإبرام والآثار والانحلال، كذلك تطرق إلى الاجتهاد التنزيلي في المسائل المرتبطة بالحمل وتوابعه، ليختم البحث بالقضايا الطبية المستجدة في مسائل الأحوال الشخصية.

وبعد النظر في جملة الإسهامات التي سبقت الرسالة، فستجمع هذه الدراسة بين الموضوعين لبيان وجه ارتباط مرحلة التنزيل والموازنات، فباجتماعهما يتشكل منهج يهدف إلى إخراج علم أصول الفقه من ضيق الأفق التنظيري إلى أفق التطبيق والتفعيل للأحكام الشرعية على محالّها المناسبة لتعالج واقع المكلفين وفق المراد الإلهي، هذا في العموم، أما على وجه الخصوص فسنبيّن من خلال هاته الدراسة أثر فقه الموازنات في معالجة المسائل الحادثة [النوازل] التي لم يسبق فيها نص أو اجتهاد، أو المسائل التي برزت من جديد وتغيّر واقعها فتغير بذلك تكييفها مما يســـتوجب إعادة النظر فيها، كذلك الاعتناء بالجانب المنهجي الذي يعتمده هذا الفقه بأسسه المتينة الرصينة التي تجيد تسديد فقه التنزيل لتحقيق المصالح ودرء المفاسد على الواقع، وكل ما أشرنا إليه يعد دراسة نظرية للموضوع لإيضاح حدوده ومعالمه والتركيز على الـــهدف المـــراد، وقد أتْبعنا هذا التنظير بدراسة تطبيقية على مجالين مهمين، وهما فقهي الأسرة والسياسة الشرعية، أما الأول فلعظم أهمـــــيته في الواقع؛ فالأسرة هي محور ومدار

تشكل المجتمع وهي أساس بناء العلاقات الاجتماعية سواء بين الأفراد بعضهم وبعض أو بين الأفراد والدولة أو بين الدولة والأطراف الخارجية وبالتالي فالاهتمام بأحكام الأسرة لا يمكن إهماله ولا الكف عنه، أما الثاني –فقه السياسة الشرعية– فلا يقل أهمية وشأنا عن الأول أيضـا؛ لأن أي خطأ أو قصور في أحد جوانبه في مجال الاجتهاد والفتوى يسبب عواقب وخيمة وانزلاقات خطيرة قد ترقى إلى المساس بأحد كليات الشريعة خاصة وأنّ هذا المجال يقوم على جانب النظر والمصلحة فهي من أصول ومقومات السياسة الشرعية ومنها أظهر العلماء قاعدة [تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة][1]. مُحاوِلَةً توضيح طريقة عمل منهج الموازنات لتسديد فقه الاجتهاد التنزيلي فسرت وفق الطريقة الآتية:

أ- توصيف المسألة المختارة للدراسة وإعطاء صورة واضحة لهـا بتعريـف مصـطلحها بداية، وذكر أقوال الفقهاء فيها وبيان الخلاف بينهم.

ب- ذكر المصالح والمفاسد المتعلقة بالموضوع والتي حاولت استخلاصها من أدلة الفقهاء وخلافهم الفقهي، وذلك تماشيا مع طبيعة منهج فقه الموازنات، والذي يقوم على موازنة المصالح والمفاسد المتعارضة.

ت- محاولة جمع المصالح والمفاسد المذكورة في نقاط مشتركة من حيث مضمونها، ليَسْهُل وزنها فيما بعد.

ث- وزن ما أبْرَزتُهُ من نقاط رئيسة تتضمن المصالح والمفاسد، بتحديد نوعها ومقدارها وحجمها وقوّتها.

ج-وكمرحلة أخيرة أرجح بينها وفق ما انبنى عليه فقه الموازنات من أسس وقواعد، لننتهي بعد ذلك إلى ترجيح أعظم المصالح ودرء أكبر المفاسد.

سابعا- منهج البحث: اقتضت طبيعة البحث الاعتماد على منهج الاستقراء والوصف وما يخدمهما من آليتي التحليل والاستنباط.

[1] – الأشباه والنظائر، السيوطي (ت 911 هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، 1403 هـ – 1983 م، ص121.

ويظهر **منهج الاستقراء:** على مستوى التأصيل النظري لموضوع فقه الموازنات ودوره في تنزيل الأحكام وتفعيلها على محالها المناسبة، وعند جمع المادة العلمية من مصادرها ووضعها تحت عناوين رئيسة وفرعية، وتصنيف أقوال الفقهاء في الجانب التطبيقي وتتبع أدلتهم حول كل قضية قصد تحديد أهم المصالح والمفاسد لموازنتها وترجيح الأفضل والأصلح فيها.

والمنهج الوصفي: اعتمدته في الشق النظري من الدراسة سواء المرتبط بفقه الموازنات أو القضايا الفقهية والنوازل المدروسة في الجانب التطبيقي كتصوير المسائل، وعند ذكر تعريفات تلك القضايا.

كما قمتُ **بتحليل** المادة العلمية وبيان مضامينها ومفاهيمها وفق ما يخدم موضوع البحث من تحليل لتعريفات وآراء العلماء المختلفة في الموضوع، والمسائل التي كانت نماذج في الجانب التطبيقي التي تتعلق بأثر فقه الموازنات باعتبار قواعده وأسسه التي تُحدد الحكم من خلال موازنة المصالح والمفاسد وتُبين أثر الموازنة في ترجيح الحكم المناسب.

أما **الاستنباط** فبه تمكنت من الكشف عن حقيقة فقه الموازنات بقواعده وأسسه الشرعية ودوره في الترجيح بين الأحكام الشرعية المتعارضة عند التنزيل واستنباط الأحكام المناسبة للقضايا المدروسة كنماذج تطبيقية.

ثامنا- منهجية البحث: اتبعت في عرض عناوين البحث ومعلوماته المنهجية الآتية:

1- الآيات القرآنية: اعتمدت في كتابتها على مصحف الشاملة نقلتها مشكَلة، وجعلتها بين قوسين مزخرفتين ﴿...﴾، مع توثيقها في المتن، وأحيانا أذكر الآية وتوثيقها في الهامش حفاظا على المتن، ذاكرة السورة ورقم الآية بين معكوفتين [سورة: رقم].

2-الأحاديث: اعتمدت في تخريج الأحاديث والآثار على الصحيحين بالدرجة الأولى وفي حالة عدم وجود الحديث فيها أعتمد على كتب الحديث الأخرى مع بيان درجة الحديث إن أمكن. خرجت الأحاديث والآثار في الهامش بذكر المخرج وكتابه ثم أي كتاب وجد فيه والباب والرقم، مقتصرة على ذكر اسم الشهرة للمؤَلَف والمؤلِف، وفي الأخير أذكــر معلومات

الكتاب، ثم الجزء والصفحة وكذلك الأمر في كتب التخريج، مع وضع الأحاديث والآثار بين قوسين صغيرين «...»، وأحيانًا أذكره في الهامش ثم أخرجه بنفس الطريقة السابقة. عند تكرار الحديث أشير في الهامش إلى أنه سبق تخريجه بذكر الصفحة التي ذكر فيها في البحث للإحالة عليه.

3-**التهميش:** عند ذكر الكتاب لأول مرة أقوم بذكر اسم الكتاب مختصرا إن أمكن ذلك ثم اسم المؤَلِف المشهور، وقد تركت الاسم الكامل للكتاب ومؤلفه في فهرس المصادر والمراجع حفاظا على الهامش، ثم المحقق إن وجد، ثم دار النشر، وبلد النشر والطبعة وتاريخ الطبع إن وُجدوا، ثم الجزء والصفحة. عند تكرار ذكر الكتاب أذكر اسم الكتاب مختصرا مثل المرة الأولى، واسم الشهرة للمؤلِف، ثم الجزء والصفحة، وإذا تكرر المصدر أو المرجع بصفة متتالية من غير فاصل في نفس الصفحة فإني أكتفي بالقول: المصدر نفسه أو المرجع نفسه مع بيان الجزء إن وجد والصفحة لتجنب التكرار، أما إذا تكرر المصدر أو المرجع في نفس الصفحة فأذكر اسم الكتاب وأقول المصدر أو المرجع السابق والجزء والصفحة. عند تكرار المقالات المعتمد عليها من المجلات، أعيد التهميش لها بذكر عنوان المقال وصاحبه تجنبا للتكرار. كما استعنت بالمقالات الصحفية لإثبات الحيثيات المؤثرة في نازلة الحراك، وأثبتها من المواقع الالكترونية الموجودة فيها مع ذكر الساعة واليوم الذي اطلعت فيه عليها.

لم أترجم للأعلام، اكتفاءً بشهرة أغلب من ذكرتهـــم في الرســـالة من الفـــقهاء المتقدمين، والمعاصرين، وبيّنت سنة الوفاة للفقهاء القدامى عند ذكر المؤلف لأول مرة.

4-**الاقتباس:** إذا كان الاقتباس حرفيا أشير إليه في المتن بوضع شولتين "..."، للدلالة على أنه كلام مقتبس، وعند التصرف فيه أحيل إليه بكلمة ينظر في الهامش، وإذا حذفت جزءًا منه أضع ثلاث نقاط متعاقبة "..." ثم أكمل الباقي.

5-**الاختصارات:** التزمت رموز معينة لإفادة المعاني الآتية:

التحقيق برمز(تح)، والتعليق ب (تع)، وتقديم ب (تق)، والطبعة برمز(ط)، والأعداد والتواريخ أشير إليها بالأرقام، وإذا كان دون طبعة أشير ب (د ط)، ودون تاريخ (د ت)، عند ذكر الجزء فقد رمزت له بحرف (ج)، والصفحة برمـــز (ص)، تاريـــخ الوفاة (ت)، التاريـــخ المـيلادي(م)، التاريخ الهجري(هـ)، أما بالنسبة لعدد المجلة فرمزت له ب (ع)، والمجلد ب (مج).

6- فهارس البحث: فهرس الآيات: رتبتها بحسب ترتيب سور المصحف وآياته.

فهرس الأحاديث والآثار: رتبتها اعتمادا على طرف الحديث الأول بحروف المعجم.

فهرس الموضوعات: ذكرتها بتفصيل، بحيث يسهل معرفة مضمون الرسالة.

تاسعا- صعوبات البحث:

أثناء إعدادي لهذا الموضوع، واجهتني صعوبات، أصنفها إلى صعوبات موضـوعيـــة -متعلقة بموضوع الأطروحة-، وصعوبات خاصة، منها:

1-بالنسبة للصعوبات الموضوعية أشير إلى أهم صعوبة ولعلّها واجهت كل من بحث في هذا الموضوع، وهي عدم رسوخ منهج فقه الموازنات، مما شقَّ عليا تحديد منهجية معالجته للقضايا، فأغلب من تناول موضوع فقه الموازنات أشار إلى أهمية اعتبار ضوابط فقه الموازنات التي اصطلحت عليها في هذا البحث بالقواعد والأسس، ولكن كمنهج تطبيقي يفرض عليك تحديد مراحل تطبيق هذه القواعد والأسس بدقة، فكان ذلك من أصعب الأمور خاصة وأنّ الخطوات المنهجية لفقه الموازنات متداخلة لا يمكن فصلها لذلك تعمدت تصنيف الأسس إلى نوعين وجعل القواعد بارزة لوحدها حتى أحدد منهجية هذا الفقه، وأشير إلى أهمية قواعد الموازنة التي تُمثل روح الموازنة والمنهج الفعلي لحركة التنزيل طبعا مع مراعاة خصوصيات معينة -الأسس- التي تؤثر في عملية الترجيح.

2- أما الصعوبات الخاصة أذكر أهمها، ما اجتاح العالم ككل لوباء كورونا الذي فرض نظاما ضيّق علينا دروب إتمام البحث، بالإضافة إلى ظروف خاصة وانشغالات يومية. ورغم كل

ذلك فإنّي حاولت جاهدةً، إتمام هذه الأطروحة، لأضيف شيئا ولو قليلا أنتفع به أنا وكل من رجع إلى هذا البحث.

عاشرا- أهم المصادر والمراجع: من أهم الكتب التي تناولت الموضوع سواء بـطريق مباشر أو كانت تحمل في أجزائها مضمونه، وكانت مُعينة لنا في البحث:

1-قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام؛ فإن هذا الكتاب يعد مصدرا أصليا في فقه الموازنات، وهو ما أوضحه في بيان مقاصد الكتاب قائلا "الغرض بوضع هذا الكتاب بيان مصـــالح الطاعـــات والمـــعامـــلات وســـائر التصـــرفات لسعـــي العبـــاد في تحصـــيلها، وبيان مقاصد المخالفات ليسعى العباد في درئها، وبيان مصالح العبادات ليكون العباد على خبر منها، وبيان ما يقدم من بعض المصالح على بعض، وما يؤخر من بعض المفاسد على بعض، وما يدخل تحت اكتساب العبيد دون ما لا قدرة لهم عليه ولا سبيل لهم إليه"[1]، ومن آثاره أيضا التي اعتنت بهذا الجانب **الفوائد في اختصار المقاصد.**

2-**الموافقات، الشاطبي،** وقد تمـــيّز هذا المـــؤلف بتـــناول الموضـــوعين؛ فقه الموازنات من جهة، والاجتهاد التنزيلي من جهة أخرى، أما الأول يظهر في مضمون حديثه عندما تناول تعارض الكليات الخمس، كذلك ذكره لبعض قواعد الموازنات وعند حديثه على ما يجب للموازن النظر فيه عند الموازنة مـــن اعتـــبار المـــآلات، والثاني -الاجتهاد التنزيلي-، إشارات وتوجيهات تعبر عن القواعد والضوابط المنظمة لعمل المجتهد في مجال تنزيل الأحكام، التي تحميه من الزلل والخطأ[2].

3-كذلك كتاب **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة،** ليوسف القرضاوي حيث بيّن فيه المراد بفقه الموازنات ثم أردفه بكتاب **فقه الأولويات** وبيّن فيه الفرق بينهما وعلاقتهما.

---

[1] – قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام (ت 660هـ)، تع: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط ج، 1414هـ -1991م، ج1، ص10.

[2] – فالشاطبي يعتبر مقعد هذا العلم وهو ما صرح به عبد الرزاق وورقية في بحثه. ينظر، ضوابط الاجتهاد في ضوء الكليات المقاصدية، عبد الرزاق وورقية، دار لبنان، لبنان، ط1، 2003م، هامش ص 10.

4-فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، عبد المجيد محمد السوسوة، فقه مقاصد الشريعة في تنزيل الأحكام أو فقه الاجتهاد التنزيلي، فوزي بالثابت.

حادي عشر- خطة البحث:

وللإجابة على إشكالية الموضوع فقد ارتأيت اعتماد تقسيمٍ ثلاثي للمحاور المدروسة؛ حيث خُصص الفصل الأول من الدراسة لبحث ماهية فقه الموازنات وقواعد ميزان ترجيح المصالح والمفاسد، ببحث الجانب المفاهيمي لفقه الموازنات والاجتهاد بقسميه ومصطلحات لها صلة بموضوع الدراسة، وكمبحث أول رصدت فيه تعريف فقه الموازنات في أصل الوضع اللغوي والاصطلاحي هذا باعتباره مركبا إضافيا، ثم باعتباره لقبا، ثم وضحت تعريف الاجتهاد وبيّنت أقسامه، وأفردت للاجتهاد التنزيلي فرعا خاصا نظرا لأهميته ومكانته في البحث، ثم بحثت في المصطلحات ذات الصلة بالدراسة ببيان مفهومها في أصل الوضع اللغوي والاصطلاحي، ثم علاقتها بفقه الموازنات. بينما المبحث الثاني خصصته لبيان مراعاة الشريعة الإسلامية لقواعد تنزيل الأحكام، فضمّنته توضيح مسايرة الشريعة الإسلامية لمتقلبات العصر، وأنّ أصل وضعها لتحقيق المصالح ودرء المفاسد، أما المبحث الثالث تضمن تأصيل فقه الموازنات وإبراز أهميته والقواعد المنظمة لميزان ترجيح المصالح والمفاسد المتعارضة باعتبار صور تعارضها الثلاث؛ من حيث رتبة الحكم ونوعه ومقدار الأثر، ومآلات التحقق، وامتداد الزمن فهي تمثل الجانب التطبيقي لفقه الموازنات.

بالنسبة للفصل الثاني فقد عنونته بأثر فقه الموازنات في تنزيل الأحكام على محالها -دراسة نظرية-، أدرجت فيه مزالق الاجتهاد التنزيلي في غياب فقه الموازنات كمبحث أول، حيث بيّنت أثر المبالغة في اعتبار المصلحة وأسباب انخرام فقه الموازنات ونتائجه، أما المبحث الثاني والثالث، فقد خصصتهما إلى بيان الأسس الحاكمة لعملية الموازنة عند تنزيل الأحكام تصورا وتوصيفا لها، فكان عنوان المبحث الثاني الأسس التنظيرية لتنزيل الأحكام في فقه الموازنات، وذلك باعتبار المقاصد عند الموازنة تحقيقا للمراد الإلهي من وضع الحكم كمطلب أول، ثم أفردت المطلب الثاني لفقه الواقع ودوره في موازنة الأحكام، حيث تطرقت فيه لمفهوم فقه الواقع وأهميته في تحقيق الموازنة عند تنزيل الأحكام الشرعية، والكشف عن آليات

فهم الواقع ودورها في موازنة الأحكام وتنزيلها على أوضاعها المناسبة. والمطلب الثالث لبيان الظروف الحالية والزمكانية التي يجب مراعاتها في الموازنة، ثم خصصت المبحث الثالث لدراسة الأسس الإجرائية في تنزيل الأحكام، بدءًا باعتبار تحقيق المناط الذي ينتقل من مرحلة العموم والتجريد إلى الخصوصية والتعيين كمطلب أول، ثم ما يقوم عليه اعتبار المآل الذي يسعى إلى ترشيد وتسديد الاجتهاد المآلي للأحكام في مرحلة الموازنة في مطلب ثانٍ، وقد توجت كل فصل بخلاصة لأهم النقاط التي تضمنها.

وتمثيلا وتصديقا لكل ما تضمنته الدراسة النظرية للموضوع كان لزاما علينا سَوْقُ مسائل تطبيقية لبيان منهج فقه الموازنات في ترجيح الحكم المناسب مما له أوثق الصلة بواقعنا المُعاش؛ فسلطنا الضوء في المبحث الأول على بعض من قضايا الأسرة؛ بدراسة الكفاءة الزوجية في ضوء فقه الموازنات، وموضوع تعدد الزوجات وأثر فقه الموازنات في بيان أصل حكم المسألة. بينما تطرقنا في المبحث الثاني لأثر فقه الموازنات في نـــوازل الســـياســـــة الشرعية، حيث اخترنا الحراك الشعبي في الجزائر كنموذج أول والتسعير كنموذج ثان لبيان أثر فقه الموازنات في ترجيح الأولى في حكمهما.

ثم ذيلت الدراسة بخاتمة ضمّنتها أهم نتائج البحث وثمراته، مع بعض التوصيات التي نراها محل اهتمام ومرتبطة بالموضوع، وأنهيته بجملة الفهارس التي تنظم البحث وتسهل على القارئ الاطلاع عليه، وملخصين أحدهما باللغة العربية والآخر باللغة الإنجليزية.

الفصل الأول:

ماهية فقه الموازنات

وقواعد الترجيح

بين المصالح والمفاسد

الفصل الأول: ماهية فقه الموازنات وقواعد الترجيح بين المصالح والمفاسد.

ويتضمن المباحث التالية:

المبحث الأول: تحديد مفاهيم الدراسة.

المبحث الثاني: مراعاة الشريعة الإسلامية لقواعد تنزيل الأحكام.

المبحث الثالث: تأصيل فقه الموازنات وبيان الحاجة إليه والقواعد المنظمة لميزان تعارض المصالح والمفاسد.

توطئة:

نظرا لما لفقه الموازنات من أهمية كبيرة في إيجاد حلول لما تشابك من المصالح والمفاسد، خاصة لمستجدات العصر ونوازله التي تنشأ بسبب ما يشهده المجتمع من تطورات في كل مجالات الحياة؛ السياسية والاقتصادية والاجتماعية...، هذا ما جعله كفيل لمعالجة الوضع الفقهي وما يحمله من اضطراب في الفتوى وتعارض للآراء والأحكام، وبالتالي يُعتبر هذا الفقه نواة أساسية لفقه الأحكام المتعارضة والمتزاحمة، حتى نصل في النهاية لتحقيق ما فيه نفع وصلاح للناس، ودفع ما فيه فساد وهلاك لتجنب الأذى والضرر في أمور دنياهم وآخرتهم.

وتقتضي منهجية الكتابة والبحث في أي موضوع علمي، ابتداءً بحث المصطلحات لاستجلاء حقيقة الموضوع المدروس، ومحاولة إعطائه في النهاية حدًا لبيان دقائق جزئياته ثم تأصيله من مصادر الشرع، ومن ثم نبسط القول في القواعد المنظمة لميزان تعارض المصالح والمفاسد.

وهكذا فإنّ خطّة دراسة هذا الفصل تقتضي منّا تناول هذه البنود الثلاثة، وفق التالي:

المبحث الأول: تحديد مفاهيم الدراسة.

المبحث الثاني: مراعاة الشريعة الإسلامية لقواعد تنزيل الأحكام.

المبحث الثالث: تأصيل فقه الموازنات وبيان الحاجة إليه والقواعد المنظمة لميزان تعارض المصالح والمفاسد.

المبحث الأول: تحديد مفاهيم الدراسة.

ندرس في هذا المبحث الحيّز المفاهيمي لمصطلحات الموضوع محل الدراسة، بداية بمفهوم فقه الموازنـات أولا، ثم الاجتهاد التنـزيلي ثانيا، ثم المصـطلحات القريبة للموضوع ثالثا، في المطالب الآتية.

المطلب الأول: مفهوم فقه الموازنات باعتباره مركبا إضافيا.

فقه الموازنات مصطلح مركب من لفظين ولفـهم معناه يجب تعريف كل لفظ عـلى حده، باعتبارهما جزأين على الإفراد يفيدان معنيين مستقلين، وعلى التركيب يفيدان معنى ثالث منفصل ومغاير، وبالتالي سنعرِّف كل لفظة منهما على حده في أصل الوضع اللغوي ثم في الوضع الاصطلاحي، لنحصل في الأخير على المعنى اللقبي للفظين، وهذا ما سنتناوله في الفروع الآتية.

الفرع الأول: تعريف الفقه.

أولا- لغة: من معانيه:

1- **العلم:** ورد في مجمل اللغة " الفِقْهُ: العلم بالشيء، نقول: فقهت الحديث، أفقهه، وكل عالم بشيء فقيه، ثم اختص به علم الشريعة، فقيل لكل عالم بها: فقيه وأفقهتك الشيء، إذا بينته لك"[1].

2- **الفهم:** جاء في لسان العرب"... والفقه في الأصل الفهم. يقال أوتي فلان فقها في الدين أي فَهْماً فيه"[2].

3- الفطنة[3]: ومنه قوله عليه الصلاة والسلام لابن عباس: «**اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ في الدّين**»[4] أي أُرزقه الفهم والعلم في الدين واجعله فقيها عالمًا فيه.

ثانيا- اصطلاحا: أُطلق لفظ الفقه في الاصطلاح الشرعي في صدر الإسلام على كل الأحكام الشرعية، وبهذا الاصطلاح جاء تعريف أبي حنيفة للفقه " معرفة النفس مالها وما عليها"[5]. ويُلاحظ أن هذا التعريف عام يتناسب مع عصره؛ فقد كان الفقه آنذاك غير مستقل عن غيره من العلوم الشرعية، ولكن مع ظهور الاختصاص والتمايز بين العلوم طرأ تغيير على مفهوم الفقه اصطلاحا[6]، فصار يُطلق على الأحكام الشرعية العمليّة المتعلقة بأفعال المكلفين[7]، فالفقه إذن هو:" الإصابة والوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به الحكم وهو علم مُستنبط بالرأي

1- مجمل اللغة، لابن فارس(ت395ه)، تح: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1406ه - 1986م، ج1، ص703.

2- لسان العرب، ابن منظور(ت711ه)، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1414ه، ج13، ص522، 523.

3 - يُنظر، القاموس المحيط، فيروز آبادي (ت817ه)، تح: مكتب تحقيق التراث، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة بيروت، لبنان، ط8، 1426 ه - 2005 م، ص1614. الزاهر في معاني كلمات الناس، الأنباري(ت328ه)، تح: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1412ه-1992م، ج1، ص109.

4- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب: وضع الماء عند الخلاء، رقم143، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422ه، ج1، ص41. وأخرجه مسلم في صحيحه (ت261ه)، كتاب فضائل الصحابة باب: فضائل عبد الله بن عباس، رقم2477، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان (د ط)، (د ت)، ج4، ص1927. واللفظ للبخاري.

5- كشف الأسرار، عبد العزيز البخاري(ت730ه)، دار الكتاب الإسلامي، (د ط)، (د ت)، ج1، ص5.

6-ينظر، الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دار السلاسل، الكويت، ط2، (من 1404 - 1427 ه)، ج1، ص12.

7- يُنظر، تحفة المحتاج، بن حجر الهيثمي، تح: عبد الله محمود عمر محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د ط) (د ت)، ج1، ص11.

والاجتهاد، ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل"[1]، وعليه نستخلص أنَّه لا بد من إعمال الفكر وإمعان النظر لإدراك حقائق الأشياء ودقائقها فهو علم مستنبط بالرأي والاجتهاد، والتعريف المشهور للفقه هو: " العلم بالأحكام الشرعية العمليّة المكتسبَ من أدلتها التفصيلية"[2]؛ يعني إدراك الجزئيات عن دليل وهو تعريف أخص.

وعُرّف أيضا ب" الفهم العميق النافذ، الذي يتعرف غايات الأقوال والأفعال"[3].

وعلى الرغم من شهرة التعريف الاصطلاحي الأول وانضباط مصطلحاته، إلا أنّ التعريف الأخير يبدو أكثر بيانًا لموضـــوع الدراسة؛ فحسن الفهم وتمـام إدراك المقصـد مـن القــول أو الفعل، يؤدي لا محالة إلى ضبط عملية الموازنة، وبالتالي يمكن صياغة تعريف للفقه بما يخدم موضوع البحث كالآتي:" **حسن إدراكِ وفهم المسلك الذي تتم به عمليّة الموازنة**".

الفرع الثاني: تعريف الموازنات.

أولا- لغة: من الوزن، وأصل مادته:" الْوَاوُ وَالزَّاءُ وَالنُّونُ" وتدل على معان، منها:

1- المقابلة والمعادلة والمحاذاة: يقال بِنَاءٌ يَدُلُّ عَلَى تَعْدِيلٍ وَاسْتِقَامَةٍ"[4]، ويُقال أيضا:" ووازَنْتُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ مُوَازَنَةً ووِزاناً، وَهَذَا يُوازِنُ هَذَا إِذا كَانَ عَلَى زِنَتِه أَو كَانَ مُحاذِيَهُ"[5].

2- التقدير كما في قوله تعالى: ﴿**وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ**﴾[الحجر:19]، أي مقدور بقدر[6].

---

[1]- التعريفات، الجرجاني (ت: 816هـ)، تح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، ط1 1403هـ -1983م، ص168.

[2]- البحر الرائق، ابن نجيم (ت970هـ)، تح: أحمد عزو عناية الدمشقي، دار إحياء التراث العربي، ط1، (1422هـ-2002م)، ج1، ص11. الفواكه الدواني، بن سالم النفراوي، تح: رضا فرحات، مكتبة الثقافة الدينية، (د ط)، (د ت)، ج1 ص160. الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، دار الفكر، سورية، دمشق، ط4، (د ت)، ج1، ص14.

[3] - أصول الفقه، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ص6.

[4]- مقاييس اللغة، ابن فارس (ت: 395هـ)، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، ج6، ص107.

[5]- لسان العرب، ابن منظور، ج13، ص447.

[6]- ينظر، مختار الصحاح، الرازي (ت: 666هـ)، تح: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ط5، 1420هـ / 1999م، ج1، ص337. القاموس المحيط، فيروز آبادي، ص1238. تفسير القرآن، أبو الزمنين، تح: أبو عبد المعين بن عكاشة، محمد بن مصطفى الكنز، الفاروق الحديثة، القاهرة، مصر، ط1، 1423هـ-2002م، ج2، ص382.

3- الأقوى والأمكن والأرجح: " وَهَذَا الْقَوْلُ أَوْزَنُ مِنْ هَذَا أَي أَقوى وأَمكنُ ...ووَزَنَ الشيءُ رَجَحَ"[1].

4- الكيل: " يُقَالُ: وَزَنَ فلانٌ الدراهمَ وَزْناً بِالْمِيزَانِ، وإِذا كَالَهُ فَقَدْ وَزَنَه أَيضاً"[2].

من خلال المعاني اللغوية السابقة فالمعنى الأقرب والأصلح لما نحن في صدد الحديث عنه هو مقابلة شيء بشيء ومعادلته ومحاذاته به ومن ثم تحديد الأقوى والأرجح.

ثانيا-اصطلاحا: فقه الموازنات مصطلح حديث أطلقه بعض العلماء المعاصرين، إلا أنه كوجود واقعي ليس بدع اليوم بل عند التدقيق والبحث نجد مضمونه ومعناه قد شاع استخدامه عند الفقهاء القدامى، كما أنّه منهج متجذر من عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وهو ما سندلل عليه عند سوق أدلة إثبات وجوده.

ويمكن استخراج تعريف الموازنات من خلال كلام بعض الأئمة كالعز بن عبد السلام حيث ذكر قاعدة في الموازنة بين المصالح والمفاسد، تُبيِّن أن الموازنات إنّما هي الترجيح بين المصالح، أو بين المفاسد، أو بين المصالح والمفاسد[3].

ويقول ابن تيمية عن الموازنة:" ترجيح خير الخيرين بتفويت أدناهما ودفع شر الشرين وإن حصل أدناهما"[4]، وقال كذلك في موضع آخر:" ومعلوم أن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها وأمرنا بتقديم خير الخيرين بتفويت أدناهما وبدفع شر الشرين باحتمال أدناهما"[5].

كذلك يمكن استخراج معنى الموازنات من كتاب الموافقات للشاطبي حيث يقول:" المصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا، إنما تُفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عرفا، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفا، ولذلك

---

[1]- لسان العرب، المصدر السابق، ج13، ص448.

[2]- المصدر نفسه، ج13، ص448.

[3]- ينظر، قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام (ت: 660هـ)، تع: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة، ط ج، 1414 هـ - 1991 م، ج1، ص60.

[4]- مجموع الفتاوى، ابن تيمية (ت: 728هـ)، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م، ج30، ص193.

[5]. المصدر نفسه، ج30، ص234.

كان الفعل ذو الوجهين منسوبا إلى الجهة الراجحة... وهذا وجه النظر في المصلحة الدنيوية والمفسدة الدنيوية من حيث مواقع الوجود في الأعمال العادية"[1].

وبالتالي يظهر لنا من كلام الشاطبي أن مفهوم الموازنات هو الترجيح بين المصالح والمفاسد بناءً على الغلبة.

ويتبيّن من هذه الأقوال أنّ الموازنة تكون على ثلاثة أشكال؛ إما بين مصلحتين لا يمكن الجمع بينهما فتقدم أحسنهما وأكبرهما نفعًا، وإما بين مفسدتين فتدفع أكبرهما باحتمال أدناهما، وإما بين مصلحة ومفسدة فيرجح الأرجح بينهما إما بجلب منفعة المصلحة أو درء مضرة المفسدة.

نلاحظ مما تقدم أنّ استعمالات لفظ الموازنة عند المتقدمين جاء بمعنى **التقديم والترجيح بين المصالح والمفاسد** وهذا المعنى قريب للمعنى اللغوي، إلا أنّ المعنى الاصطلاحي أخص، إذْ ينحصر في ترجيح وتقديم الأقوى والأرجح بين المصالح والمفاسد المتعارضة، أو بين المصلحتين المتعارضتين بتقديم أنفع المصالح، أو بين المفسدتين المتعارضتين بدرء أرذل المفاسد منها، ولعلّه السبب الذي جعل العلماء لم يتعرضوا إلى تعريفه، لأنّه نفس المعنى الذي يتبادر إلى الذهن بمجرد إطلاقه.

وبما أنّ مجال البحث فيه هو تعارض المصالح والمفاسد أثناء تنزيلها على محالها، فإنّه يمكن تعريف الموازنات بأنّها: "**تحديد الأقوى والأرجح بين ما تعارض من المصالح والمفاسد بناءً على مقتضى ما غلب، عند الامتثال أو عند الإنجاز**".

ومنه يمكن صياغة مفهوم فقه الموازنات باعتباره مركبا إضافيا بأنّه:" **الفهم العميق النافذ، الذي يُتعرّف به على ما غلب من المصالح والمفاسد المتعارضة**".

أو هو " **العلم بالأحكام الشرعيّة التي لها القوّة والرجحان عند تعارضها في مرحلة التنزيل بناءً على معايير منضبطة**". والأحكام الشرعية العمليّة هي ثمرة عملية الموازنة.

الفرع الثالث: تعريف فقه الموازنات باعتباره لقبا.

عرّف بعض المعاصرين هذا العلم بتعريفات مختلفة يمكن عرض البعض منها، والتي تبدو أنّها أقرب وأصوب في تحديد المراد من هذا المصطلح، وهي كالآتي:

---

[1]– الموافقات، الشاطبي، (ت790هـ)، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ–1997م ج2، ص45–46.

1-يقول عبد المجيد محمد السوسوة أنها:" مجموعة المعايير والأسس التي يرجح بها بين ما تنازع من المصالح أو المفاسد، ويعرف به أي المتعارضين ينبغي فعله، وأيهما ينبغي تركه"[1].

2-وقيل أيضا هي:" المفاضلة بين المصالح والمفاسد المتعارضة والمتزاحمة لتقديم أو تأخير الأولى بالتقديم أو التأخير"[2].

3-وعرّفه قطب الريسوني بأنّه: "مسلك اجتهاديٌّ، توزن به المصالح والمفاسد المتعارضة تقديما للراجح الغالب على المرجوح المغلوب"[3].

ويتضح مما سبق من التعاريف أن فقه الموازنات يُقدّم مجموعة من المعايير والأسس التي تضبط عملية الموازنة عند وقوع التعارض من خلال الترجيح بين المصالح المتزاحمة، أو المفاسد المتشابكة، أو بين المصالح والمفاسد المتعارضة، فنقدم إحداهما على الأخرى إذا تبين غلبتها؛ حيث يُقدم درء المفاسد إذا تبين أن المفسدة غالبة أو جلب المصالح؛ إذا تبين أن المفسدة مغتفرة مقابل المصلحة، أو تُقدم أنفع وأكثر المصالح خيرًا وتدرأ أرذل المفاسد وأكثرها ضررًا.

إن تحصيل المصلحة الحقيقية الغالبة ودرء المفسدة المتوقعة، تُعرف بالعقل فهي مرسوخة في طبائع العباد؛ يقول العز بن عبد السلام:" أما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي شيء من ذلك طلب من أدلته، ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد راجحها ومرجوحها فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به ثم يبني عليه الأحكام فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته"[4].

---

[1]- فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، عبد المجيد محمد السوسوة، تقديم: مصطفى الزحيلي، دار القلم، الإمارات العربية المتحدة، دبي، ط1، 1425هـ-2004م، ص13.

[2]- تأصيل فقه الموازنات، عبد الله الكمالي، دار ابن حزم، ط1، 1421هـ/2000م، ص49.

[3] - انخرام فقه الموازنات أسبابه ومآلاته وسبل علاجه، قطب الريسوني، مقال مشارك به في مؤتمر فقه الموازنات ودوره في الحياة المعاصرة الذي تنظمه كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى في مكة المكرمة، خلال الفترة 27-29 شوال 1434هـ، مج 1، ص234.

[4]- قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج1، ص10.

وبالتالي فالمصلحة والمفسدة تدركها العقول السليمة وتُميِّزها الفطرة الإنسانية لأنها تُلازم طبائع العباد؛ فالإنسان السوي غالبا ما يستطيع التمييز بين الخير والشر في الدنيا حتى لو لم يعلم قول الشرع في ذلك، إلا أن هناك ما يجب الوقوف فيه تعبدا لله وامتثالا لأمره عز وجل.

وحتى لا يكون أمر الموازنة خاضعا للهوى لا بد من ضوابط نحدد بها الوصف مصلحةً أو مفسدةً[1]:

1- أن يكون النفع أو الضر محقّقا مطّردا.

2- أن يكون النفع أو الضر غالبا واضحا.

3- ألا يمكن الاجتزاء عنه بغيره في تحصيل الصلاح وحصول الفساد.

4- أن يكون أحد الأمرين من النفع أو الضر مع كونه مساويا لضدّه معضودا بمرجح من جنسه.

5- أن يكون أحدهما منضبطا محققا والآخر مضطربا.

يظهر جليا أن لفقه الموازنات **أهمية وخطورة في تنزيل الأحكام**، فإن فيه من الدقة والصعوبة ما لا يَقْدِرُ العامي عن التمييز فيه، بل يُحتاجُ فيه إلى مجتهدين متمكنين فطنين للفصل بين ما يتشابك من المتعارضات والمتزاحمات، وعليه لا بد أن تقوم عملية الموازنة على" **العنصر العقلي المتخصص**، مضافا إليها **الخبرة المكتسبة** التي كونتها التجارب الواقعية للتنسيق بين المتعارضين، وترجيح الحكم الذي يتعلق بالمصلحة الراجحة"[2]، وهذا هو عين الاجتهاد.

ويمكن صياغة تعريف فقه الموازنات كالآتي: "علم بيـــان الطرق والمعايير التي يُرجّح بها ما ورد مورد التعارض والتزاحم بين المصالح والمفاسد أثناء تنزيل الحكم على محله".

شرح التعريف:

أ- "علم بيان الطرق والمعايير": يعني إدراك تمام المنهج الذي تتم به عمليّة الموازنة، إضافة إلى أنّه قيد يُبيّن من له الحق في صناعة الحكم، والاشتغال في هذا المجال.

---

[1]- ينظر، مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور (ت: 1393هـ)، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، (د ط)، 1425 هـ - 2004 م، ج3، ص206-209.

[2]- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، فتحي الدريني، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1987م، ص487.

ب- " يُرجّح بها": إشارة إلى مضمون هذا المسلك والطريق الاجتهادي وهو تقابل وتزاحم المصالح والمفاسد ومن ثمّ موازنتها لتحديد الجهة الغالبة فيها.

ت- "مورد التعارض والتزاحم": شرط وجب وقوعه لحدوث عمليّة الموازنة وتحديد المآل المرجو منها؛ فحيث وقع التعارض بين المصالح والمفاسد وجب نصب ميزان الشرع والاحتكام إليه.

ث- "بين المصالح والمفاسد": وهما موضوع فقه الموازنات ونطاقه؛ حيث يتم عقد الموازنة بين ما تعارض من المصلحتين أو بين المفسدتين أو بين المصلحة والمفسدة لتقديم الغالب والراجح بينهما، سواء لجلب المصلحة متى غلبت أو درء المفسدة متى غلبت أيضا.

ج-" أثناء تنزيل الحكم على محله": إشارة إلى أنّ هذا الفقه هو أداة من أدوات المجتهد حين تطبيق الحكم وإنزاله على موضعه مع مراعاة الظروف والملابسات المحيطة بالمحل، وبالتالي تحقيق ثمرة فقه الموازنات وغاياته والمقصد المرجو منه، تلبية لحاجات الواقع ومصالحه مراعين ما يحتف به من التعقيدات دون الحياد عن أحكام الشرع ومقاصده. وقيد يُضبط به دور هذا الفقه في الاجتهاد، فلا يُغفل عن كونه مسلكًا من مسالك الاجتهاد التنزيلي على الخصوص. ومما يدعم ما قلنا ما خَلُص إليه بحث فقه مقاصد الشريعة في تنزيل الأحكام حيث قرر صاحبه في النتائج أن مرحلة فقه الموازنات هي حالة الحركة للتنزيل الفعلي؛ فيقول "أمّا ما سبق فإنه يبقى كلّه عملية اجتهاد قبل التنزيل وإن كانت لغاية التنزيل، أما في حالة الحركة للتنزيل الفعلي فلا بد من اتباع أدب خاص بذلك، إنه أدب يتمثل في اتباع فقه الأولويات ...، واتباع فقه الموازنات بين المصالح مع بعضها والمفاسد مع بعضها والمصالح والمفاسد إذا تعارضتا. وذلك كله في حالة مراعاة لحركة الحياة؛ سواء العرف أو الزمن أو المصلحة أو مآل الفعل. وهذه كلها آداب يفضي إهمالها إلى تعثر شديد واضطراب مخلّ في إنجاز عملية التنزيل في الواقع، وبالتالي سيادة الشريعة على الحياة كلها".[1]

نستنتج مما سبق أن عملية الموازنة لها أهمية كبيرة في تنزيل الأحكام الشرعية، فالأحكام المتضمنة للمصالح والمفاسد على المستوى النظري قد تُغاير نتيجتها عند تنزيلها على

[1]- فقه مقاصد الشريعة في تنزيل الأحكام أو فقه الاجتهاد التنزيلي، فوزي بالثابت، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1432هـ/ 2011م، ص287.

الواقع نظرا لتغيّر الظروف والأحوال المحيطة بها وهذا هو روح الاجتهاد التنزيلي، وبالتالي فمنهج فقه الموازنات هو آلية من آليات الاجتهاد التطبيقي أو ما يعرف بالاجتهاد التنزيلي واستنادا لمنهجية البحث وجب التعرض لمفهوم هذا الأخير وفيما يلي سنقف على بيانه.

المطلب الثاني: الاجتهاد– التعريف والأقسام–

سنتطرق في هذا المطلب إلى بيان مفهوم الاجتهاد عموما ثم إبراز مفهوم قسميه.

الفرع الأول: تعريف الاجتهاد.

أولا– لغة: مأخوذ من :" الجَهْد والجُهْد: الطّاقة قال الله تعالى: ﴿ **وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ**﴾ [التوبة:79]،والمشقّة، واجْهُدْ جَهْدك: ابلغ غايتك، وقوله تعالى: ﴿ **جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ**﴾ [المائدة:53] أي بالغوا في اليمين"[1]. يعني المبالغة في البحث عن الشيء وطلبه حتى حصول المشقة. وجَهَدَ، يجْهَدُ جَهْدًا واجْتَهَدَ، كلاهما: جَدَّ، أي:[استفرغ الوسع في أيّ فعل كان]، وقال الأزهري "الجهد بلوغك غاية الأمر الذي لا تألو على الجهد فيه"[2]، أي لا يُستعمل إلا فيما فيه كلفة وجَهد، فيقال: اجتهد في حمل الرحا، ولا يقال: اجتهد في حمل خردلة[3].

وعليه الاجتهاد في اللغة بذل الوسع والطاقة واستنفاذ طلب الشيء وتقصّيه حتى الوصول إلى غاية الجَهْدِ.

ثانيا– اصطلاحا: نعني بالاجتهاد في الاصطلاح الأصولي: "استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له ظنٌّ بحكم شرعي، وبذل المجهود في طلب المقصود من جهة الاستدلال"[4].

يُفهم من التعريف أنه **لا اجتهاد فيما يُعلم من الدين بالضرورة؛** كوجوب الزكاة والصوم **والأمور القطعية** كوجوب حد الزاني، ولكن **الاجتهاد** يقع فيما هو **ظني الدلالة**[5] **من الأحكام**

---

[1]– القاموس المحيط، الفيروزآبادى، ص275.

[2]– لسان العرب، ابن منظور، ج3، ص133.

[3]– المستصفى، الغزالي (ت: 505هـ)، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ – 1993م ص342.

[4]– التعريفات، الجرجاني، ص10.

[5]– النص الظني الدلالة: "هو ما يدل على عدة معان، أو هو ما يدل على معنى، ولكنه يحتمل معاني اخرى، بأن يحتمل التأويل والصرف عن معنى إلى غيره". الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، محمد مصطفى الزحيلي، دار الخير، دمشق – سوريا، ط2، 1427 هـ – 2006 م، ج1، ص170.

أو فيما لا نص فيه، أما القطعي[1] فمجال الاجتهاد فيه يخص تحقيق مناطـه، وتنـزيله وفق ما يوافق مقاصد الشريعة الإسلامية.

وقيل هو:" استفراغ الوسع في درك الأحكام الشرعية" فاستفراغ الوسع جنس، وقوله: فيدرك الأحكام خرج به استفراغ الوسع في فعل من الأفعال العلاجية مثلاً، وقوله: الشرعية، تخرج اللغوية والعقلية والحسية. والأحكام الشرعية تتناول الأصول والفروع، ودركها أعم من كونه على سبيل القطع أو الظن، هذا مدلول لفظه"[2].

عرّفه الآمدي:" باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه"[3]. أُخذ على هذا التعريف أنه غير جامع لإخراجه العلم بالأحكام، وغير مانع لإدخاله الظن غير المعتبر[4].

وعرّفه الزركشي:" بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط"[5].

تعددت تعاريف الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين مع اختلاف العبارات فيه وما يخـرج منه وما يدخل فيه ولكن جميـعها متـقاربة ومتـوافقة[6]، فـقد أضـــاف الأصـوليـون كلـمة "بذل" أو "استفراغ" إلى الطاقة أو الوسع أو الجهد ونحو ذلك، وهو ما يدل على المبالغة في الطلب

---

[1]– النص القطعي الدلالة: "هو ما دل على معنى متعين فهمه منه، ولا يحتمل تأويلا آخر معه". الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، محمد مصطفى الزحيلي، ج1، ص169.

[2]– الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي، دار الكتب العلمية –بيروت، (د ط)، 1416هـ – 1995 م، ج3، ص236.

[3]– الإحكام، الآمدي (ت: 631هـ)، تح: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت– دمشق– لبنان، ج4، ص162.

[4]– ينظر، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، المصدر السابق، ج2، هامش ص275.

[5]– البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي (ت: 794هـ)، دار الكتبي، ط1، 1414هـ – 1994م، ج8، ص227.

[6]– ينظر تعريف الاجتهاد أيضا في كتب الأصوليين. الحدود، الباجي (ت: 474 هـ)، تح: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1424 هـ – 2003 م، ص118. المستصفى، الغزالي، ص342. روضة الـناظر، ابن قدامة المقدسي (ت: 620هـ)، مؤسسة الريّان، ط2، 1423هـ–2002م، ج2، ص334. نهاية السول، الإسنوي (ت: 772هـ)، دار الكتب العلمية –بيروت–لبنان، ط1، 1420هـ– 1999م، ص394. شرح التلويح على التوضيح، التفتازاني (ت: 793هـ)، مكتبة صبيح بمصر، (د ط)، (د ت)، ج2، ص234. شرح الكوكب المنير، ابن النجار (ت: 972هـ)، تح: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العـبيكان، ط2، 1418هـ – 1997 م، ج4، ص458. إرشـاد الفـحول، الشوكاني (ت: 1250هـ)، تح: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق – كفر بطنا، تق: الشيخ خليل الميس وولي الدين صالح فرفور، دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ – 1999م، ج2، ص206.

حتى يحس المجتهد من نفسه العجز، وبذلك يخرج اجتهاد المقصر فهو لا يعدُّ في الاصطلاح اجتهادا معتبرا.

كذلك اتفاقهم في كلمة " حُكْم" وهذا دليل على أن مطلوب المجتهد هو الوصول إلى الحكم.

وقد جعل بعضهم كالآمدي الإحساس بالعجز عن المزيد جزءًا من الحد، وقد يكون قيد **بذل أو استفراغ الوسع كافيا**، إذْ ليس على المكلف إلا بذل وسعه، كما قال تعالى: ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**﴾ [البقرة:286]، ولعل القول بهذا القيد لسد الطريق على المتسرعين والمقصرين الذين يخطفون الأحكام دون الرجوع للأدلة والتعمق في فهمها والنظر فيما يعارضها.

وقد زاد بعض الأصوليين في هذا الحد لفظ "الفقيه" وهذا قيد مهم كما وضّح الشوكاني أن بذل غير الفقيه وُسعه لا يسمى اجتهادًا اصطلاحا[1]، وهو شرط مهم لأن كثيرا من المشتغلين بالعلوم الإسلامية الأخرى كالعقيدة مثلا أو التاريخ الإسلامي، وبعض الخطباء والوُعاظ يُقحمون أنفسهم في ميدان الاجتهاد، كما أن مجرد حفظ فروع الفقه ومسائله في مذهب أو أكثر لا يجعل من صاحبه فقيها قادرًا على الاجتهاد والاستنباط[2].

فالفقيه له من الإمكانات ما ليس لغيره، من ذلك إدراكه لمقاصد الشريعة وقدرته على فهم النصوص وتطبيقها وفق ما يُلائمها من ظروف وأحوال، وبالتالي فقيد **الفقيه** في الحد مهم جدا وضروري في عملية الاجتهاد خاصة مع ما نشهده في واقعنا الآن؛ حيث اقتحم من لا يتوفر فيه شرط الاجتهاد ميدان الفتوى والاجتهاد، فأصبح يتجرأ على الإفتاء دون العلم بما يحيط بالمستفتي فقد يفتيه بما ليس صوابا وقد يلحق به الضيق والحرج، فالعلم بأحكام الله وحده ليس كافيا لتولي منصب الإفتاء فالكثير من يحفظ الأحكام الشرعية لكن القليل من يستطيع استنباط الأحكام وتنزيلها على الواقعة.

ج-العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي:

بعد الاطلاع على التعريف اللغوي والاصطلاحي للاجتهاد يتبين أن هناك توافق ظاهر والتقاء بين التعريفين ويظهر ذلك في **المبالغة** في كلا الاستعمالين، لكن يُلاحظ أن بينهما عموم وخصوص إذْ المعنى اللغوي أوسع مجالا من المعنى الاصطلاحي، فالاجتهاد يشمل في اللغة

---

[1]- إرشاد الفحول، الشوكاني، ج2، ص206.

[2]- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، يوسف القرضاوي، دار القلم، كويت، ط1، 1417هـ/1992م، ص13.

بذل أي جهد دون حصر في الأمور الشرعية، أما في الاصطلاح الأصولي فهو مختص ببذل الوسع لاستنباط الحكم الشرعي.

والمُلاحظ أن أغلب الذين تحدثوا عن الاجتهاد خاصة القدامى حصروا مفهومه في استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية دون أن يتعرضوا إلى الكلام عن الاجتهاد في تنزيلها على أفعال المكلفين التي تعتبر مناط الحكم، وفي تصوري أن هذا أهم أنواع الاجتهاد؛ لأن المقصود من استنباط الأحكام الشرعية العمل بها ولا يمكن تطبيقها إلا بعد معرفة من تشمله ممن لا تشمله، لذا تفطن أبو زهرة وعرّف الاجتهاد بما يشمل الأمرين معا **[الاستنباط والتطبيق على أفعال المكلفين]**، فقال:" أنّه استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع؛ إما في استنباط الأحكام الشرعية وإما في تطبيقها"[1]، ويعني بالتطبيق تـــنزيلها على أفعـــال المكلفين، وإلى هذا المعنى أشار الشاطبي قبله وهو ما سيأتي بيانه لاحقا بالتفصيل عند الحديث على أقسام الاجتهاد، ومن بين المعاصرين الذين حاولوا صياغة تعريف له:

1- عبد الله دراز: حيث أورد في بعض إحالاته وتعليقاته على كلام الشاطبي في كتاب الموافقات أن الاجتهاد:" هو استفراغ الجهد وبذل الوسع إما في درك الأحكام الشرعية، وإما في تطبيقها"[2].

أشار صاحب التعريف إلى أن الاجتهاد قسمان: نوع يختص بدرك الأحكام والتعرف عليها ويقصد بها استنباط الأحكام الشرعية من النصوص، ونوع آخر مُنَاط بتطبيق الأحكام مع الأخذ بعين الاعتبار الظروف والملابسات المحيطة بالمكلف الذي سيطبق الحكم عليه. وقد يُؤخذ على هذا التعريف رغم جودته تضمنه التّكرار، حيث قال "استفراغ الجهد" ثم قال " بذل الوسع" على أنّ هذا تكرار ومعناهما متقارب إن لم يكونا سيَّان فيه، إلا أنّي أرى وحسب تصوري أن هذا التكرار للدلالة على بذل الجهد واستفراغه حتى تحصل المشقة بالمجتهد لفهم مراد الله من وضع الحكم وهو ما دلّ عليه المعنى اللغوي ببذل الوسع والطاقة واستنفاذ طلب الشيء وتقصِّيه حتى الوصول إلى غاية الجَهْدِ.

2- قطب سانو: " بذل الوسع العلمي المنهجي الذي يقوم به الشخص المتمكن من أدوات علميَّة معيَّنة في عصر معين بغية التّوصل إلى المراد الإلهي في مسألة من المسائل، قصد

---

[1]- أصول الفقه، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ص379.

[2]- ينظر، تعليق عبد الله دراز كتاب، الموافقات، الشاطبي، ج5، ص11.

الوصول إلى فهم دقيق للواقع الإنساني بحيث يغدو الوحي الإلهي موصولا بالواقع الإنساني، ويمسي الواقع الإنساني منفعلا بالزامات الوحي وتعليماته، فيأخذ الوحي مجراه نحو الوقوع الفعلي ويأخذ الواقع مجراه نحو التكيُّف والانضباط بالتزامات الوحي"[1].

ورغم تضمن هذا الحد لحقيقة وجوهر الفعل الاجتهادي في صناعة الأحكام وبيان مراحله على نحو دقيق ومفصل، لكن ما يؤخذ عليه أنه مفتقر لعنصر الإيجاز في صياغة التعاريف.

يُفهم مما سبق أن الاجتهاد لا يكتفي بمرحلة استنباط الأحكام الشرعية من النصوص فقط بل يجب أن يَأخذ بعين الاعتبار مرحلة التطبيق أيضا وهو ما يسمى **بالاجتهاد التطبيقي أو التنزيلي.**

وعليه فالاجتهاد هو "**بذل غاية الوسع في استنباط الأحكام الشرعية العملية وتنزيلها على واقع المكلفين**"، وهو ما يفيد أن الاجتهاد ينقسم إلى قسمين سنتعرض لبيانهما في الفرع الموالي.

الفرع الثاني: أقسام الاجتهاد.

من خلال ما انتهينا إليه من تعريف الاجتهاد في الاصطلاح نخلص إلى أنه ينقسم إلى قسمين متكاملين يتجسد بهما الاجتهاد التام[2]، فالبحث عن الحكم الشرعي الخاص بالوقائع المعينة يتم من جهتين؛ جهة الدليل وجهة المحل[3]، يقول الشاطبي "كل مسألة تفتقر إلى نظرين: نظر في دليل الحكم، ونظر في مناطه"[4].

أولا- الاجتهاد الاستنباطي: وهو ما يعرف بالاجتهاد في النص الشرعي الذي يُشكل مرحلة أوليَّة ومكوِّنا أساسيا في عملية الاجتهاد ما دفع علماء الأصول إلى متابعة اللغة العربية في ألفاظها ودلالتها وتراكيبها للوقوف على منطقها في أداء المعنى وهذه المتابعة كانت

---

[1]- قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود، مصطفى قطب سانو، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، الإمارات، ع21، يونيو 2001، ص195.

[2]- يقول الغزالي "فكل اجتهاد تام إذا صدر من أهله وصادف محله فثمرته حق وصواب". المستصفى، الغزالي، ص347.

[3]- ويقصد بهما الاجتهاد الاستنباطي والاجتهاد التنزيلي. ينظر، ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية، عبد الرزاق وورقية، دار لبنان، لبنان، ط1، 2003م، ص24.

[4]- الاعتصام، الشاطبي، (ت: 790هـ)، تح: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1412هـ - 1992م، ج2، ص666.

من أجل تجنيب الفقيه مواقع الزلل في الفهم وأماكن الخطأ في التطبيق[1]، فالنظر في دليل الحكم لا يمكن أن يكون "إلا من الكتاب والسنة، أو ما يرجع إليهما من إجماع أو قياس أو غيرهما"[2]، ويُقصد بالاجتهاد في النص الشرعي: "تمثل الدلالة اللغوية والشرعيَّة لما في هذا التمثل من إعانة ومساعدة على استنباط الأحكام الشرعيَّة"[3]، فالمجتهد لا يحل له أن يمارس الاجتهاد في النص الشرعي إذا لم يكن على علم بقواعد تفسير النصوص كدلالة العموم والخصوص، والمجمل والمقيد، والناسخ والمنسوخ...

وهو أحد أضرب الاجتهاد عند الشاطبي الذي قسَّم الاجتهاد إلى نوعين أحدهما يختص بكل من هو أهل له، هذا وقد أشار إلى أنهم اختلفوا في أركان انقطاعه فقال الحنابلة لا يخلو عصر من مجتهد وقال الجمهور يجوز أن ينقطع[4].

والحقُّ في تصورنا ما قَّرره الحنابلة أنَّه لا يخلو عصر من مجتهد وإلاَّ تعطلت مصالح الناس، إذْ الحياة في تطور مستمر والنوازل والمستجدات في تزايد وهو ما يؤكد ضرورة وجود الاجتهاد في كل عصر، جاء في كتاب سد باب الاجتهاد وما ترتب عليه:" القول بسد باب الاجتهاد، هو حجر على المسلمين، وحجز لهم عن النظر والتدبر في كتاب الله وسنة رسوله.. إذْ لا مُحصّل للنظر والتدبر إذا لم يكن ذلك للعلم بما فيها من أحكام، ومن إشارات مضيئة يتعرَّف بها المسلمون طريقهم في الحياة، ويستدلون على وجوه الحلال والحرام، مما يعرض لهم أمور دينهم أو دنياهم"[5]، فهل يُعقل أن يخلو المجتمع الإسلامي من مجتهدين يجدون أحكاما وفتاوى لعامة الناس فيما يستجد من النوازل التي لا نص فيها، علما أنَّ الحياة تدور في هذا العصر في فلك السرعة والتطور الذي لم يعرفه السابقون، وإذا قلنا بانقطاع هذا القسم من

---

[1]– ينظر، من الاجتهاد في النص إلى الاجتهاد في الواقع [نحو مساهمة في تأصيل فقه الواقع]، محمد بنعمر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص11.

[2]– الاعتصام، الشاطبي، ج2، ص666.

[3]– المرجع نفسه، ص58.

[4]– الموافقات، الشاطبي، ج5، ص12.

[5]– سد باب الاجتهاد وما ترتَّب عليه، عبد الكريم الخطيب، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1405هـ-1984م، ص51.

الاجتهاد سنكون في عزلة عن الحياة والمجتمع الإنساني، وما تزخر به الحياة في هذا العصر وهو ما يحمل المسلم على التّوقف في مسيرة الحياة وهذا أبعد ما يكون عن شريعة الإسلام.
كما أنَّ نصوص الشريعة الإسلامية لا يمكن أن تحصر كل واردة وشاردة من الأحداث التي تلِدها الحياة كل يوم، والتي لا يمكن حصرها، وإن أمكن أن نجد لهذه الأحداث مبدأً عاما من مبادئ الشريعة يمكن أن تدخل تحت حكمه[1]، والقول بعدم انقطاع هذا القسم لا يعني فتح الباب على مصرعيه، فيدخل إليه أصحاب البدع والشهوات يحكمون بأهوائهم وما تقتضيه مصلحتهم الخاصة فيُضلون الناس ويحيدوهم عن الطريق المستقيم، هذا ما جعل الأصوليون يقررون شروطا لمن يتصدى لهذه العلمية ليبيّنوا للناس ما لم ينكشف لهم من أحكامها، فيما ولدته الحياة من تطورات في جميع الميادين.
وقد اعتنى العلماء بهذا القسم فقَّعدوا له قواعد ورتبوا له أبوابا ومسائل منها بيان أقسامه وشروط المجتهد ومراتبه...، كما أفردوا له علما مستقلا يُعرف بعلم أصول الفقه، يقول أبو زهرة أنَّ هذا القسم هو :" الكامل وهو الخاص بطائفة العلماء الذين اتجهوا إلى تعريف أحكام الفروع العملية من أدلتها التفصيلية"[2].

ومجمل القول أنّ هذا القسم من أقسام الاجتهاد، لا يمكن القول بانقطاعه فهو ضروري في عصرنا لا يسعنا الاستغناء عنه؛ لأنه الطريق الوحيد لمعرفة أحكام الله في كل نازلة جديدة لا يوجد حكمها في فقه السابقين واجتهاداتهم، وهو ما يشكل مرحلة أولية ومكوّنا أساسيا في عملية الاجتهاد، إلا أنّ ثمرته تتحدد في تنزيّل الحكم من النص إلى الواقع وهو النوع الثاني من أقسام الاجتهاد.

ثانيا- الاجتهاد التنزيلي: لم يحظ الاجتهاد التنزيلي بنفس العناية من حيث التقعيد والتدوين مثل ما حظى به قسيمه الاستنباطي، أمَّا من حيث العمل به أثناء الحكم على أفعال المكلفين فقد كان منهج المتقدمين، إلى أنْ جاء الشاطبي فقَّعد قواعده وبيَّن معالمه في كتابه الموافقات واعتبره أهمّ من الأول؛ لأنّه كما قال "المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين

[1]- ينظر، سد باب الاجتهاد وما ترتب عليه، عبد الكريم الخطيب، ص152.
[2]- أصول الفقه، محمد أبو زهرة، ص379.

على حسبها"[1]، ويقصد به مناسبة محل الحكم أو غير مناسبته لتطبيق الحكم المستنبط من الدليل، وقد أشار الأصوليون إلى جزء منه –تحقيق المناط–[2]، يقول الغزالي "أما الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم فلا نعرف خلافا بين الأمة في جوازه ...فإن مناط الحكم في نفقة القريب الكفاية، وذلك معلوم بالنص، أما أن الرطل كفاية لهذا الشخص أم لا؛ فيدرك بالاجتهاد، والتخمين"[3].

وذكر ابن القيّم أنّ الحاكم والمفتي لا يمكنه إصابة الحق عند صياغة الحكم إلا بتوفر ثلاثة عناصر؛ فقه الأحكام الشرعية التكليفية وهو ما أطلق عليه [فهم الواجب] ،وفقه الوقائع وأحوال الناس وأسماه [فهم الواقع]، وفقه التنزيل، ثم بيّن العلاقة بينهم بما يُلخص لنا تسلسل المراحل الاجتهادية لتحقيق المراد التشريعي؛ حيث قال " ثم يطابق بين هذا وهذا فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفا للواقع"[4]، ويقصد " يطابق بين هذا وهذا" أي يطابق بين هذا الواقع وهذا الحكم الشرعي، فعملية المطابقة بين الحكم الشرعي والواقع هو مرحلة التنزيل، فمحصلة التنزيل هو تحقيق المناط في الفرع أي في الواقعة النازلة[5].

ونجد مصطلح التنزيل[6] شاع استخدامه عند كثير من المعاصرين، ومن أبرز من اهتم بهذا الموضوع وضبط مفهومه، عبد المجيد النجار بقوله:" ونعني بالتنزيل صيرورة الحقيقة الدينية التي وقع تمثلها في مرحلة الفهم إلى نمط عملي تجري عليه حياة الإنسان في الواقع"[7]. وعُرِّف أيضا " بالنظر الشرعي لاستخلاص حكم شرعي يحكم أفعالا أو تصرفات أو قضايا، مقترنا بحيثيات تلك الوقائع والنوازل"[8].

---

[1]– الموافقات، الشاطبي، ج3، ص217.

[2]– ينظر، ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية، عبد الرزاق وورقية، ص24.

[3]– المستصفى، الغزالي، ص281.

[4]– الطرق الحكمية، ابن قيم، مكتبة دار البيان، (د ط)، (د ت)، ص4.

[5]– ينظر، فقه التنزيل معالم وضوابط، ماهر حسين حصوة، مجلة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية، مج13، ع1، ص214.

[6]– التنزيل لغة معناه الترتيب، والتنزُّل: النزول في مُهلٍ وتدريج، والنزول الحلول والنازلة الشديدة من شدائد الدهر تنزل بالناس. ينظر، لسان العرب، ابن منظور، ج11، ص656، 657. مختار الصحاح، الرازي، ص273.

[7]– فقه التدين فهما وتنزيلا، عبد المجيد النجار، سلسلة الأمة، قطر، ع23، 1410هـ، ج2، ص38.

[8]– البعد التنزيلي في التنظير الأصولي عند الامام الشاطبي، بلخير عثمان، دار ابن حزم، ط1، 1430هـ/ 2009م، ص34.

يحتاج تنزيل الأحكام على واقع المكلفين فقه منهجي يوازي فقه الاستنباط ولكنه يختلف عنه لاختلاف خصوصيات التنزيل عن الفهم؛ لأن العلاقة الأساسية فيه قائمة بين العقل والنص الشرعي، بينما العلاقة في مرحلة التنزيل جدلية بين العقل والنص الشرعي وواقع الحياة كعنصر أساسي في هذه العلاقة[1].

نستخلص مما سبق أن عملية التنزيل تعني إعمال العقل من مجتهد، لتجاوز الحكم الشرعي من مرحلة التجريد إلى إطار عملي مقترن بظروف وملابسات النازلة المعروضة، تحقيقا للمقاصد الشرعية وتبصرا بمآلات تنزيل الأحكام.

وإذا نظرنا إلى الواقع المعاصر وجدنا التحديات والظروف تفرض فهما جديدا من التطور العلمي، والاجتهاد في هذا العصر ليس قضية تأويلية فقط لنصوص الكتاب والسنة بل اختراق كل أبعاد التكوين الفكري المعاصر، ولذلك نجد طبيعة الإشكاليات الراهنة تستدعي رسم طريق آخر لمفهوم الاجتهاد يجد فيه الواقع بالإضافة إلى النص موقعه من المفهوم، فإذا كان النص يُمثل المرجع الثابت للاجتهاد، فإن الواقع هو مرآة الاجتهاد والإطار الذي يُغذِّيه ويُحركه؛ لأنّه الوسط الذي تتكون فيه جميع خصائص الأمة، وتتشكل فيه كل جزئياتها تبعا للغايات العليا التي رسمها الوحي. وقد كان للشاطبي سبق الفضل في الإشارة أن دور الفعل الاجتهادي لا يتوقف عند التعرّف على الأحكام الشرعية في المسائل– محل النظر– بل ينظم مهمة أخرى تتمثل في الاجتهاد من أجل التعرف على المحل الذي ينزل فيه مراد الله من المسائل التي ورد فيها نص قطعي أو ظني، ومن المسائل التي لم يرد فيها نص مطلقا[2]، وإن كان صاحب هذا التصور لم يعن بتأصيل حد يجمع عناصر ومفاهيم هذا النظر الاجتهادي، غير أن بعض العلماء المعاصرين تلقفوا هذا المسعى بالبحث والسّبر وخلصوا إلى وجوب تجلية الجانب التطبيقي للاجتهاد عند رسم تعريفه الشامل، وفق منهج يزاوج بين فقه استنباط الأحكام الشرعية، وبين النظر في تعيين محالّ تلك الأحكام عند التنزيل على أرض الواقع[3].

---

[1]– ينظر، فقه التدين فهما وتنزيلا، عبد المجيد النجار، ج2، ص38.

[2]– ينظر، قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود، مصطفى قطب سانو، ص195.

[3]– ينظر، الاجتهاد المقاصدي منزلته وماهيته، ابن داوود محمد سالم، المؤتمر العام الثاني والعشرين للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الإمارات، فبراير، 2010م، ص4.

الفرع الثالث: تعريف الاجتهاد التنزيلي.

يعدُّ الاجتهاد التنزيلي من الاصطلاحات المعاصرة المبتكرة التي لم يتعرض لها القدامى بالبحث التنظيري والتأصيلي، بخلاف المعاصرين فإننا نجد الدراسات الحديثة قد نشطت في تدارك هذا القصور[1]، ومن بين من عرَّفها عبد الرزاق وورقية:" بذل المجتهد الوسع لتنزيل حكم شرعي على واقعة معينة بصورة يفضي فيها هذا التنزيل إلى المقصد الشرعي من الحكم المنزّل"[2]، كما عرّفه بشير بن مولود جحيش بقوله:" إعمال العقل من ذي ملكة راسخة متخصصة في إجراء حكم الشرع، الثابت بمدركه الشرعي على الوقائع الفردية والجماعية، تحقيقا لمقاصد الشارع وتبصرة بمآلات التنزيل"[3]. أو هو "إعمال العقل والنظر الحصيف مع بذل الجهد المتواصل في تفهم النصوص، وتحقيق مناطها، ومعرفة مراميها ومقاصدها، وفهم إدراك حقيقة الواقع، وطبيعته، وعناصر تكوينه، ومستجداته، وذلك ليحسن المجتهد تنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع والأحداث، في واقع الناس، متجنبا أكثر قدر ممكن من الأخطاء التي تفضي إلى إلحاق الضرر بالخلق، فتؤدي إلى النفرة منها، ومن ثم تعطيل تطبيق الشريعة"[4]

وإنَّ هذا القسم مطلوب ولازم لدوام تغير أحوال المكلفين مكانا وزمانا، وهو كما قال الشاطبي "مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنَّه عذب المذاق محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة"[5].

ويمكن صياغة مفهوم مناسب لمصطلح الاجتهاد التنزيلي كالآتي:" **هو بذل الجهد واستفراغه في تطبيق الأحكام الشرعية العملية على النوازل بما يُحقق مقاصد الشارع ويجلب المصالح للخلق**".

---

[1]– ينظر، ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية، عبد الرزاق وورقية، ص26.

[2]– المرجع نفسه، ص30.

[3]– في الاجتهاد التنزيلي، بشير جحيش، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، ط1، 1424هـ–2003م، ص36.

[4]– فقه مقاصد الشريعة في تنزيل الأحكام، فوزي بالثابت، ص23.

[5]– الموافقات، الشاطبي، ج5، ص178.

***شرح التعريف:**

أ- بذل الجهد واستفراغه: وهو قيد يُخرج كل جهد مقترن بالتقصير؛ لأنَّه قد يُفضي إلى الزلل والخطأ بسبب الاستعجال أو العجز في استفراغ طاقة المجتهد في النظر، وقد يقول قائلٌ أنَّ البذل والاستفراغ سيَّان وهذا تكرار، لكن هذا قيد يفيد التأكيد على الإحساس بالعجز عن مزيد الطلب كما نصَّ عليه أهل الأصول.

ب-تطبيق الأحكام الشرعيَّة العمليَّة: ولفظ **التطبيق** يعني التنزيل وهناك من المعاصرين من اصطلح على الاجتهاد التنزيلي بالتطبيقي[1]، وهو قيد يُخرج الاجتهاد الاستنباطي أي النظري الذي يسبق مرحلة التنزيل بالنظر إلى الأدلة الشرعـية المُتضـمنة الأحكام المستنبطة نصا أو إجماعا أو مقايسة أو استصلاحا... ولفظ **العمليَّة** يختَّص بالفروع لا الأصول العقديَّة والإلهيات... بل بما يربط الإنسان مع ربِّه كتكاليف العبادات، وكذلك علاقة الإنسان مع غيره بما يُحقق مقاصد الشارع من معاملات تحتاج لتنظيم ومنهج يُرتّب علاقة المكلفين فيما بينهم كعقود النكاح والبيوع[2]...

ج-النوازل[3]: يعني الوقائع التي هي مناط الحكم؛ حيث يقوم الناظر بتطبيق الحكم الشرعي ونقله من العموم والتجريد إلى الخصوص والتعيين بما يناسبها من ظروف وملابسات تحتَّف بها، والتي تتغيَّر بتغيُّر الزمان والمكان والحال المؤثرين في المناط.

---

[1]- من بين من يصطلح عليه بالاجتهاد التطبيقي بشير مولود جحيش. ينظر، فقه التنزيل مفهومه وعلاقته ببعض المصطلحات فقه الاستنباط و تحقيق المناط، وفقه الواقع والوقائع، وفقه التوقع واعتبار المآلات، مولود جحيش، ندوة مستجدات الفكر الإسلامي الحادي عشر، فبراير 18 إلى 20 سنة 2013، إنديانا، الولايات المتحدة الأمريكية، مقال منشور -https://ebook.univeyes.com/129062/pdf، الاطلاع على الساعة 09:53، يوم 2020/12/06. كما يصطلح عليه الاجتهاد في الصياغة. يقول عبد المجيد النجار " وربما كان الاجتهاد في الصياغة أبين في فقه الفتاوى منه في فقه الأحكام، فهذا الفقه عند الأئمة المجتهدين خاصة يمثل قمّة الاجتهاد في الصياغة بما هو تنزيل للحكم الشرعي المجرد على نوازل عينية مشخصة تنزيلا يصاغ فيه من تلك الأحكام ما يعالج تلك النوازل فيتحقق التدين المطلوب". فقه التدين فهما وتنزيلا، عبد المجيد النجار، ج2، ص38.

[2]- ينظر، الاجتهاد التنزيلي في مسائل الأحوال الشخصية – دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الجزائري-، عبد الفتاح حمادي، بحث مقدم لنيل درجة دكتوراه علوم في الشريعة والقانون تخصص الأحوال الشخصية- إشراف سعاد سطحي، جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة، 1438-1439هـ/ 2016-2017م، ج1، ص19.

[3] - **النوازل في * اللغة:** جمع نازلة وهي الشدة من شدائد الدهر، جاء في لسان العرب " والنـازِلة: الشَّـدِيدَةُ تنـزِل بِالْقَـوْمِ، وَجَمْعُهَا النَّوَازِل... والنَّازِلَة الشدَّة مِنْ شَدَائِدِ الدَّهْرِ تَنْزِلُ بِالنَّاسِ". ينظر، لسان العرب، ابن منظور، ج11، ص659.

د-يُحقق مقاصد الخالق: وتحقيق المقاصد باختلاف درجاتها [الضرورية، الحاجية، التحسينية] وأنواعها [العامة والخاصة، القطعية والظنية...]، يُعتبر هدف كل مجتهد ومبتغاه، ولا تتحقق إصابته للمقاصد إلاَّ بحسن تحقيق مناط الحكم ومراعاة الخصوصيَّات الظرفيَّة والحاليَّة للواقعة.

هـ-جلب المصالح للخلق: وهي نتيجة الاجتهاد والمعلوم أنَّ الشريعة الإسلاميَّة وُضعت لتحقيق المصالح للخلق ودرء المفاسد عنهم، ولا يتحقق هذا الهدف الأسمى إلاَّ من خلال تحقيق المقاصد الإلهيَّة المرجوة من النص الشرعي وحسن التبصر بالواقع والنظر في المآل، وفي الحقيقة هذا تحصيل حاصل، فكلما تحققت الآليات السابقة وفق ما يليق بالعدل الإلهي كان تحقيق المصالح ودرء المفاسد متحقق على الفرد والجماعة، وكلَّما ابتعدنا عن الإحاطة الفعليَّة بآليات الاجتهاد التنزيلي، كان الابتعاد على الصواب أرجح وهذا ما يُبيِّن دور فقه الموازنات بوضوح في حسن تطبيق الأحكام وإجرائها على محالها.

والذي يمكن استخلاصه مما سبق أنَّ الصورة العملية للاجتهاد التنزيلي تتمثل في نقل الجهد العقلي المتوصل إليه من فهم النصوص، المتضمنة مراد الشارع وقصده من وضع الحكم ابتداءً، وتنزيلها على الوقائع بوجه يُجسِّد اختلاف نتائج الأحكام لاختلاف محالها متبصرا بمآلاتها[1] أي مطابقة الحكم الشرعي والواقع والمطابقة هي مرحلة التنزيل، وعليه نقول أنَّ هذا النوع من الاجتهاد يتمثل في إيقاع الأحكام المجردة والعامة على الوقائع الجزئية من تصرفات الفرد والجماعة وما يربطهما من معاملات وسلوكات، بوجه يُحقق المصلحة المعتبرة التي جعلها الشارع مناطا للحكم الشرعي.

---

* **الاصطلاح** "الوقائع والمستجدات التي تستدعي اجتهاد جديدا، إما لكونها جديدة لم يسبق فيها نص أو اجتهاد، وإما لكونها قد تغير واقعها فتغير بذلك تكييفها مما يستوجب إعادة النظر فيها". الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، عدلان عطية، دار اليسر، القاهرة، 2010م، ص21. وبالتالي ليس من الضروري أن تكون النازلة واقعة جديدة لم يسبق تناولها من قبل، فقد تتغير الظروف المحيطة بها لإعادة بحثها واستنباط الحكم المناسب لها.

1 - "ليتبصر بالمآل الجمعي والأثر الكلي الواقع أو المتوقع من مطابقة الحكم العام على واقعة بعينها؛ من حيث موافقته لما تقتضيه المصالح الشرعية التي ناطها المشرع من وضع تلك الأحكام من عدمها، ووزن كل ذلك بميزان التغليب، ليتسنى له بعدها القول بإجراء ذلك الحكم أو تأجيله، أو تعديله أو التوقف فيه بحسب ما ينقضي عنه هذا النظر الدقيق في المقاصد المستجلبة والمفاسد المدروءة". الاجتهاد التنزيلي في مسائل الأحوال الشخصية – دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الجزائري-، عبد الفتاح حمادي، ج1، ص20.

المطلب الثالث: مصطلحات ذات الصلة.

يرتبط بفقه الموازنات مصطلحات لها علاقة وطيدة به، سنتعرض لبيانها في الفروع الآتية، وقبل أن نبيّن العلاقة بين فقه الموازنات وهذه الضمائم، لا بد من تحديد مفهوم كل منها؛ لأن ذلك ضروري في فهم العلاقة بينهما.

الفرع الأول: المصلحة والمفسدة.

لبحث العلاقة بين المصلحة والمفسدة وفقه الموازنات يتعيّن علينا، بحث النطاق المفاهيمي لكل منهما، ابتداءً ببسط القول في فحواه اللغوي، ثم الاصطلاحي.

أولا: تعريف المصلحة

1-**لغة:** الصلاح، والمصلحة واحدة المصالح والاستصلاح نقيض الاستفساد وأصلح الشيء بعد فساده أقامه[1].

2-**اصطلاحا:** عرّفها الغزالي بأنها "المحافـــظة على مقصود الشرع ومقصوده من الخلق خمسة؛ وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة"[2].

ويُعبِّر الإمام العزّ عن المصالح بالخير والشر، والنفع والضرِّ، والحسنات والسيئات؛ "لأن كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد كلها شرور مضرات سيئات"[3].

من خلال التعريف السابق نرى أنَّ العز بن عبد السلام ضبطه بأمرين:

1- ضابط المصلحة هو المحافظة على مقصود الشارع.

2- استخدامه إطلاقين في التعريف هو الحقيقي والمجازي، وفي هذا يقول العز بن عبد السلام:" المصالح ضربان أحدهما حقيقي وهو الأفـراح واللذات، والثاني مجـازي وهو أسبابها"[4]، فالحقيقي يقصد به ذات المصلحة المترتبة؛ كحـفظ الدين وسائر الضروريات الخمس، أما المجازي، فيقصد به الفعل أو السبب المؤدي إلى المصلحة، كالقصاص لحفظ

---

[1]- ينظر، لسان العرب، ابن منظور، ج2، ص 517.

[2]- المستصفى، الغزالي، ص 147.

[3]- قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج1، ص5.

[4]- المصدر نفسه، ج1، ص14.

النفس، والجهاد لحفظ الدين هذا ما أشار إليه بقوله" فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة"، فالسبب في ذاته يعتبر مصلحة أو مفسدة.

وقال الإمام الطوفي "أما المصلحة: فالنظر في لفظها وحدّها ...أما لفظها فهو مفعلة من الصلاح، وهو كون الشيء على هيئة المصلحة للكتابة، والسيف على هيئة المصلحة للضرب. وأما حدّها بحسب العرف: فهو السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع، كالتجارة المؤدية إلى الربح، وبحسب الشرع: هو السبب المؤدي إلى مقصود الشرع عبادة أو عادة"[1]. ومعلوم أن مجموع الأسباب العبادية أو العادية؛ الموصلة إلى مقصود الشرع؛ هي عين مصالح الإنسان في الدنيا أو الآخرة أو فيهما معا. وورد في كتاب الموافقات عن الشاطبي" وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعما على الإطلاق"[2].

وحاصل التعاريف السابقة أنَّ المصالح هي كل ما يُحصِّل منفعة خاصة أو عامة للإنسان في الدنيا أو الآخرة، وفي مقدمتها المصالح الضرورية الكلية الخمس المتمثلة في مصالح: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، بكل ما في هذه المصالح من معاني الشمول والإطلاق والدوام.

ملاحظة: قد يقع البعض عند تعريف المصلحة في خلط فيطلق تعريف مطلق المصلحة على المصلحة المرسلة، ولا شك أنَّ مطلق المصلحة أشمل من المصلحة المرسلة فهذه الأخيرة تعتبر نوعا من أنواعها فالمصلحة تنقسم من حيث اعتبار الشارع لها وعدمه إلى مصلحة ملغاة ومرسلة ومعتبرة.

[1]– رسالة في رعاية المصلحة، الطوفي، تح: أحمد عبد الرحيم السايح، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1413هـ/1993م، ص25.

[2]– الموافقات، الشاطبي، ج2، ص44.

ثانيا: تعريف المفسدة

1-**لغة:** يقال هـذا الأمـر مفسـدة لكذا فيه فساد وما يؤدي إلى الفسـاد من لهو ولعب ونحوهما، وهي خلاف المصلحة[1].

2-**اصطلاحا:** فهي" ما قابل المصلحة وهي وصف للفعل يحصل به الفساد، أي الضر دائماً أو غالباً للجمهور أو للآحاد"[2]. بمعنى أنّ كل ما يفوّت حفظ الأصول الخمسة يعدُّ مفسدة.

ثالثا- علاقة المصلحة والمفسدة بفقه الموازنات:

إنّ أهم ما يقوم علـيه فقه الـموازنات هو المـوازنة بين المصـالح والمـوازنة بين المفاسد، حيث يعدّ تعارض المصلحة والمفسدة نطاقه الموضوعي، وبالتالي تعارضهما يعتبر ركنه وأساسه الذي يقوم عليه؛ فهو القانون الذي يحكمهما إذا تعارضا، والمنهج الوسط المعتدل الذي يحصل به التقديم والترجيح بينهما عند التعارض، فنجد في الموازنة بين المـصـالح مثلا؛ قواعد عديدة منها تقديم المصالح الضرورية على الحاجية فضلا عن التحسينية، والحاجية عن التحسينية وهكذا، وفي الموازنة بين المفاسد فإننا ندرأ المفسدة التي تضرّ وتعطل الضروري على التي تضرّ بالحاجي والتحسيني، وإذا تعارضت المصالح والمفاسد احتاج الأمر إلى فقه الموازنات، والعبرة للأغلب والأعظم؛ لأنّ فقه الموازنات يعتبر مسلكًا اجتهادي توزن به المصالح والمفاسد المتعارضة تقديما للراجح الغالب على المرجوح المغلوب، وعليه فإن الأحكام التي تجري فيها الموازنة أساسا هي أحكام في غالبها مشوبة بتعارض المصالح والمفاسد، ويعتبر فقه الموازنات هو المنهج الذي ينظمها ويحكمها وكل هذا ينتج عنه صون ثمرة الاجتهاد التنزيلي.

الفرع الثاني: التعارض والترجيح.

لبحث العلاقة بين التعارض والترجيح وفقه الموازنات يتعيّن علينا، بحث النطاق المفاهيمي لكل منهما، ابتداءً ببسط القول في فحواه اللغوي، ثم الاصطلاحي.

---

[1]- ينظر، المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، دار الدعوة، (د ط)، (د ت)، ج2، ص 688. لسان العرب ابن منظور، ج3، ص 335 .

[2]- ينظر، مقاصد الشرعية الإسلامية، ابن عاشور، ج3، ص 201.

أولا- تعريف التعارض:

1-لغة: التعارض مصدر تعارض الشيئان: أي تقابلا وتناقضا، يُقال: "عارض الكتاب معارضة وعِراضاً: قابله بكتاب آخر". وقيل (العارض، الجبل الشامخ: ويُقال: سلكت طريق كذا فعرض لي في الطريق عارضٌ، أي جبل"[1].

2- اصطلاحا: عرفه عبد العزيز البخاري:" تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه"[2].

وعرفه الزركشي:" تقابل الدليلين على سبيل الممانعة"[3]، أو هو :"تقابل الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل منهما ضد ما توجبه الأخرى"[4]، أي تقابل الحجتين المتساويتين؛ لأن مقابلة القوي للضعيف لا توجب التعارض، وعليه فتعارض المصالح يؤدي لمنع العمل بإحداهما.

ثانيا- تعريف الترجيح:

1-لغة: يُقال: " رجح الميزان يرجح ويرجح بالضم والفتح رجحاناً فيهما أي: مال و أرجح له ورجح أعطاه راجحاً"[5].

2-اصطلاحا: عرّفه البيضاوي:" بأنه تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى ليُعمل بها"[6].

وعرّفه الجرجاني:" إثبات مرتبة أحد الدليلين على الآخر"[7]، وقيل هو" بيان اختصاص الدليل بمزيد قوة عن مقابله ليعمل بالأقوى"[8].

---

[1]- معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي، حامد صادق قنيبي، دار النفائس، ط2، 1408هـ -1988م، ج1، ص134. ينظر، تاج العروس، مرتضى الزبيدي (ت1205هـ)، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، (د ط)، (د ت)، ج18، ص 386، 419.

[2]- كشف الأسرار، عبد العزيز البخاري، ج3، ص76.

[3]- البحر المحيط، الزركشي، (ت: 794هـ)، دار الكتبي، ط1، 1414هـ - 1994م، ج6، ص109.

[4]- أصول السرخسي، السرخسي (ت: 483هـ)، دار المعرفة، بيروت، ج2، ص12.

[5]- مختار الصحاح، الرازي، ص118. ينظر، القاموس المحيط، لفيروز آبادي، ص218.

[6]- الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي، ج3، ص208.

[7]- التعريفات، للجرجاني، ص56.

[8]- البحر المحيط، المصدر السابق، ج8، ص145.

ثالثا- العلاقة بين التعارض والترجيح وفقه الموازنات.

من خلال التعريفات السابقة نستخلص أن التعارض يبحث في المتقابلات دون الجمع بين الحجج المتساوية، والترجيح هو الأخذ بالدليل الأقوى درجة في نظر المجتهد مع مراعاة أولوية التقديم حسب ما تقتضيه موازنة المصالح والمفاسد، بمعنى أن عملية الموازنة لا تكون إلا بوجود تعارض وتزاحم أولا – بين المصالح والمفاسد أو بين المفاسد بعضها وبعض أو بين المصالح مع بعضها-، وفي كل الحالات يحتاج المجتهد إلى المفاضلة والموازنة بينها، فيُرجح الأولى و الأجدر والأنفع بالاعتماد على مقاصد الشريعة ومراعاة ظروف و أحوال المكلفين مع مراعاة ما ستؤول إليه هذه الموازنة؛ "لأنّ الترجيح يرتبط بالموازنة ارتباط العلّة بالمعلول، فلا ترجيح بدون موازنة، ولا موازنة بدون ترجيح وهما معًا آلة درء التعارض بين الأدلة والمآلات والأوصاف الراجعة إلى محل تنزيل الحكم"[1]. وخلاصة القول أنّ فقه الموازنات ملازم للتعارض لأن التعارض يسبق عملية الموازنة فهو خاص بالمتعارضات والمتناقضات فلا موازنة دون تعارض، أما الترجيح فيأتي بعد الموازنة فلا ترجيح دون موازنة، يعني هي عملية متسلسلة متصلة أولها التعارض وثانيها الموازنة وآخرها الترجيح؛ وفق المآلات والحيثيات المحيطة بمحل تنزيل الحكم.

الفرع الثالث: فقه الأولويات.

قبل معرفة العلاقة بين فقه الموازنات وفقه الأولويات يجدر بنا توضيح معنى الأولويات، ومن ثم التوصل إلى العلاقة بين الفقهين.

أولا- تعريف فقه الأولويات:

1-**لغة:** من (ولي):" يدل على القُرب، من ذلك الولي... وجلس مما يليني، أي يقاربني"[2]، كما جاء في الحديث:«**ألحقوا الفرائض بأهلها، فما بقي فهو لأولى رجـــل ذكر**»[3]، أي أدنـــى

[1] – انخرام فقه الموازنات أسبابه ومآلاته وسبل علاجه، قطب الريسوني، مج 1، ص237.

[2]– معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (ت 395هـ)، ج6، ص141. ينظر، القاموس المحيط، لفيروز آبادي، ج1، ص1344.

[3]– أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفرائض، باب: ميراث الولد من أبيه وأمه، (رقم 6732)، ج8، ص150. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفرائض، باب: ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فلأولى رجل ذكر، (رقم1615)، ج3، ص1233.

وأقرب في النسب إلى المُوَرِث. وورد بمعنى الأحقية والأجدرية فنقول؛ فلان أولى بكذا، أي: أحرى به و أجدر وأحق[1].

ومنه يمكن أن نستخلص من هذه التعريفات أن الأولويات لها معاني متعددة منها: **القرب والدنو**، وكذلك معنى **التتابع والترتيب**، ومعنى آخر وهو **الأحقية والأجدرية** في التقديم وهذه المعاني كلها تخدم المقصود.

2-**اصطلاحا:** لم يهتم العلماء الأقدمون بتعريف الأولويات ولذا فهذه الكلمة لم توجد بلفظها عندهم، ولكن هذا المصطلح من المفردات المستخدمة في تراثنا الفقهي والفكري؛ حيث استعمله علماؤنا الأوائل في كتبهم في سياقات كثيرة، من خلال توظيفهم مادة **أولى** في تعبيراتهم[2]، والتي تعني الأحقية والأجدرية في التقديم والترجيح بين الأدلة والأحكام الشرعية، وهذا لا يعني عدم نضوج فكرة فقه الأولويات لدى علمائنا الأوائل حيث كانت

---

[1]- ينظر، مجمل اللغة، ابن فارس، ج1، ص 936. لسان العرب، ابن منظور، ج15، ص407.

[2]- ومما يَحْسُنُ ذكره كنماذج لاستخدامات العلماء لهذا المصطلح: ما جاء في الإحكام:" ...أن يكون أحد الراويين قد عمل بما روى، والآخر خالف ما روى فمن لم يخالف روايته أولى لكونه أبعد عن الكذب بل هو أولى من رواية من لم يظهر منه العمل بروايته..."، استعمل الآمدي هنا لفظ **(أولى)** بمعنى التقديم والأحقية، فقدم رواية الراوي الذي يعمل بما روى؛ لأن العمل بالرواية يكسبه صفة الصدق ويبعد عنه شبهة الكذب. كذلك استعمل العز بن عبد السلام لفظ **أولى** عند حديثه عن الترجيح بين المصالح والمفاسد عند التعارض، فقال:"... شرب الخمر مفسدة محرمة، لكنه جائز بالإكراه لأن حفظ النفوس والأطراف **أولى** من حفظ العقول في زمن قليل، ولأن فوات النفوس والأطراف دائم وزوال العقول يرتفع عن قريب بالصحو..."، قدم العز بن عبد السلام جواز شرب الخمر في حالة الإكراه؛ لأن حفظ النفس مقدم على حفظ العقل الذي يزول مؤقتا وهذا تحقيقا لأقل المفسدتين واجتناب أعظمهما. ومن الأصوليين من استعمل **الأولويات**، ولكن بتوظيف معناها من خلال ما يعرف باختلال مراتب الأعمال الشرعية ومنهم الغزالي؛ حيث بيَّن في كتابه إحياء علوم الدين أصناف المتدينين المغترين من أهل العبادة الذين يُفضلون النوافل ويهملون الفرائض ويقول أيضا عند حديثه عن الأولويات بين الفرائض "وكذلك من لا يفي ماله بنفقة الوالدين والحج فربما يحج وهو مغرور بل ينبغي أن يقدم حقهما على الحج وهذا من تقديم فرض أهم من فرض دونه". من خلال ما ورد عند الغزالي في كتابه يتضح لنا، أن هناك ترتيب بين الأعمال الشرعية فيما بينها سواء الفرائض مع النوافل أو الفرائض مع بعضها أو النوافل فيما بينها، وبالتالي على المسلم مراعاة ذلك عند أداء عبادته وعمله. ينظر، الإحكام، الآمدي ج4، ص243. قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج1، ص104. إحياء علوم الدين، الغزالي، دار المعرفة، بيروت، لبنان (د ط)، (د ت)، ج3، ص400، 403.

فكرة هذا العلم واضحة لديهم و إن لم تتشكل على صورة علم مستقل كما تشكلت في عصرنا الحاضر[1].

وبما أن مجال البحث فيه هو الأحكام والأعمال الشرعية المتعارضة أثناء التنزيل فإنه يمكن تعريف الأولويات بأنها: "**الأعمال الشرعية التي لها حق التقديم على غيرها عند الامتثال أو عند الإنجاز**"[2].

ومنه يمكن القول أن مفهوم فقه الأولويات باعتباره مركبا إضافيا هو: " **العلم بالأحكام الشرعية العملية التي لها الأحقية في التقديم على غيرها عند التنزيل بناء على معايير شرعية صحيحة**"[3].

ولعل أول من عرّفه هو **القرضاوي** وقد سماه من قبل" **فقه مراتب الأعمال**"، ثم اختار له اسم "**فقه الأولويات**" لأنه أشمل و أوسع وأدل على المقصود[4]، وقد بين مقصود هذا العلم في كتابه أولويات الحركة الإسلامية فقال هو: " **وضع كل شيء في مرتبته فلا يؤخر ماحقه التقديم أو يقدم ما حقه التأخير ولا يصغر الأمر الكبير، ولا يكبر الأمر الصغير**"[5]. وعرفه في كتابه فقه الأولويات أيضا فقال: " **هو وضع كل شيء في مرتبته بالعدل، من الأحكام والقيم والأعمال، ثم يقدم الأولى فالأولى، بناء على معايير شرعية صحيحة يهدي إليها نور الوحي ونور العقل**"[6].

---

[1] – وعليه نجد أن استعمالات لفظ الأولويات سواء عند المتقدمين أو المتأخرين كانت بمعنى الأحقية والأجدرية بين الأدلة أو الأحكام الشرعية وهذا المعنى مطابق للمعنى اللغوي، إلا أن المعنى الاصطلاحي أخص؛ إذ ينحصر في تقديم حكم شرعي بالتقديم والإنجاز، وهو المعنى الذي يتبادر إلى الذهن بمجرد إطلاقه ولعله السبب الذي جعل العلماء لم يتعرضوا إلى تعريفه. ينظر، فقه الأولويات–دراسة في الضوابط–، محمد الوكيلي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيردنن، فرجينيا، أمريكا (د ط)، 1416هـ– 1997م، ص 15.

[2]– المرجع نفسه، ص 15.

[3]– فقه الأولويات ودوره في الحكم على القضايا السياسية المعاصرة، نادية رازي، رسالة ماجستير، إشراف: صالح بوبشيش جامعة الحاج لخضر، باتنة، (1427–1426هـ، 2005–2006م)، ص25.

[4]– ينظر، فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط2، 1416هـ–1996م، ص5.

[5]– أولويات الحركة الإسلامية، القرضاوي، مكتبة وهبة، (د ط)، (د ت)، ص 39.

[6]– فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، المرجع السابق، ص9.

ومن المعاصرين أيضا الذين اهتموا بهذا العلم محمد الوكيلي، حيث قال:" **العلم بالأحكام الشرعية التي لها حق التقديم على غيرها بناء على العلم بمراتبها وبالواقع الذي يتطلبها**"[1]. **ولعل التعريف الأخير هو الأرجح؛** لأنه الأدق والأضبط حيث يُبيِّن حقيقة هذا العلم التي تكمن في عملية التقديم بين الأحكام الشرعية العملية، كما يُظْهِر مجال هذا العلم وهو تعارض الأحكام عند تنزيلها على الواقع، مما جعله جامعا، مانعا.

ثانيا- العلاقة بين فقه الأولويات وفقه الموازنات.

بعد توضيح معنى فقه الأولويات يتبيَّن أن **مرحلة الموازنة تسبق مرحلة تحديد الأولويات؛** حيث لا نستطيع الترجيح بين أمرين متزاحمين إلا بعد أن نوازن بينهما، من خلال الرجوع إلى مقاصد الشريعة[2]. ولا بد من الإشارة إلى أن العلاقة بينهما متداخلة حيث لا يمكن فصل إحداهما على الأخرى، فالموازنة جزء من فقه الأولويات بحيث لا يكتمل معناه إلا به، بالإضافة إلى أن هذا الأخير لا يتم إلا بعد عملية الموازنة[3]، وبالتالي لا يحسن الفصل بينهما، يقول القرضاوي في هذا السياق:" إن فقه الأولويات مرتبط بفقه الموازنات، وفي بعض المجالات يتدخلان أو يتلازمان، فقد تنتهي الموازنة إلى أولوية معينة، فهنا تدخل في فقه الأولويات"[4].

ففقه الموازنات إذا فرع عنه، ومقدمة ضرورية لترتيب الأولويات، " إلا أنهما يختلفان من جهة أن فقه الموازنات يفضي قطعا إلى تقديم الأولى، وفقه الأولويات قد لا يُبنى على الموازنة إذا انتفى وصف التعارض بين الأشياء، وحسن ترتيبها فقط، ومع هذا يبدو التلازم بين الفقهين متينا في حلائب شتى"[5].

---

[1]- فقه الأولويات- دراسة في الضوابط-، محمد الوكيلي، ص16.

[2]- ينظر، فقه الأولويات في ظلال مقاصد الشريعة، عبد السلام الكربوني، دار طيبة، ط1، 1429هـ-2008م، ص34.

[3]- ينظر، المرجع نفسه، ص34. تأصيل فقه الأولويات، محمد همام عبد الرحيم ملحم، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، (د ط)، (د ت)، ص51.

[4]- أولويات الحركة الإسلامية، القرضاوي، ص35.

[5]- انخرام فقه الموازنات أسبابه ومآلاته وسبل علاجه، قطب الريسوني، ص237.

المبحث الثاني: مراعاة الشريعة الإسلامية لقواعد تنزيل الأحكام.

إنَّ التغير والتقلب من السنن الجارية في هذه الدنيا على جميع مستوياتها، دليل على صحة الدعوة إلى الاجتهاد بالنظر في الأدلة والأصول الشرعية حال غياب الحكم الشرعي عن بعض القضايا، إذِ الأحداث متجددة والأحوال متغيرة، وهذا هو مكنون السر في أنّ الشريعة أتت بنظام متكامل ومنهج متزن، تكفل لها البقاء والتعايش والصمود أمام المستجدات والأحداث من خلال ضوابط وقواعد حملها هذا النظام وقررها.

المطلب الأول: مسايرة الشريعة الإسلامية لمتقلبات العصر.

تعتبر الشريعة الإسلامية منهجًا فرضه الله على عباده، حكمت في بيئات متعددة في عاداتها وأعرافها وأجناسها، وأحوال متباينة في رخائها وشدتها، وكل ذلك بثبات لا نقص فيه ولا عجز، وقد يرجع السر في دوامها وبقائها هو اتصافها بصفتين وهما الثبوت والتغيُّر، وهو ما سنبيّنه في الفرعين المواليين.

الفرع الأول: الثوابت والقطعيات في الشريعة الإسلامية.

إنّ مصطلح الثوابت يعني جملة الشرائع التي جاء بها الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وانقطع من غير نسخ فيها ولا تبديل[1]؛ فهي من القطعيات التي لا يمكن البتة تعديلها وتنقيتها بموجب المصلحة الإنسانية مهما أُدّعي كون تلك المصلحة بلغت ما بلغت من درجات اليقين والظهور والأهمية، فاكتسبت بذلك صفة الإحكام والقطع والتسليم؛ فلا تتصرف المصالح والمقاصد في تغييرها ولا معنى للزمان والمكان في تبديلها؛ فمصالحها ومقاصدها ثابتة فيها فكانت هي كذلك؛ مثل الأصول العقائدية والشعائر التعبدية والأحكام القطعية والمقاصد الكلية[2]، وغير ذلك من الثوابت التي لا مساغ للاجتهاد فيها بتغيير

---

[1]– ينظر، المنهج في استنباط أحكام النوازل، وايل الهويريني، مكتبة الرشد، الرياض، مملكة العربية السعودية، ط2، 1433هـ/2012م، ص27، 30. المدخل لدراسة العقيدة الإسلامية، إبراهيم البريكان، دار ابن القيم، الرياض، 1423هـ/ 2003م، ص9. مدخل في الثابت والمتغير وعلاقتهما بالحكم الشرعي ومناطه، عبد الرزاق وورقية، مقال في مجلة دعوة الحق– مجلة شهرية تعني بالدراسات الإسلامية وبشؤون الثقافة والفكر تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية–، عنوان العدد فقه الواقع والاجتهاد، ع416، مطبعة الأمنية، الرباط، 1437هـ/2016م، ص26.

[2]– ينظر، الاجتهاد المقاصدي – حجيته، ضوابطه، مجالاته–، نور الدين الخادمي، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ع 66 / 1419هـ، ج2، ص92.

أو تعديل، تحت أي ادعاءٍ أو شعار من مسايرة التطور وضغط الواقع ورفع الحرج والاعتبار بالمقاصد والغايات.

يقول الشاطبي معللا خاصية الثبوت والعموم والاطراد والحاكمية على ما ينتظم تحتها من جزئيات " لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين، وهي: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، وما هو مكمل لها ومتمم لأطرافها، وهي أصول الشريعة، وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها، وسائر الفروع مستندة إليها؛ فلا إشكال في أنها علم أصيل، راسخ الأساس، ثابت الأركان. هذا وإن كانت وضعية لا عقلية؛ فالوضعيات قد تجاري العقليات في إفادة العلم القطعي، وعلم الشريعة من جملتها؛ إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء التام الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة في **كليات مطردة، عامة[1]، ثابتة غير زائلة ولا متبدلة[2]، وحاكمة غير محكوم عليها[3]**"[4].

هذا لا يعني أنّ المجالات القطعية لا تخلو من المصالح؛ إذْ تتضمن على مصالح مبثوثة فيها تُفهم وتُدرك عن طريق النظر المصلحي أو التفسير المصلحي، وهو أمر جائز شرعًا، ومالا يجوز فيها هو تغيير أحكامها تحت ما يسمى بالمصلحة أو النظر المقاصدي[5].

---

[1] – " العموم والاطراد؛ فلذلك جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الإطلاق، وإن كانت آحادها الخاصة لا تتناهى؛ فلا عمل يفرض، ولا حركة ولا سكون يدعى، إلا والشريعة عليه حاكمة إفرادا وتركيبا، وهو معنى كونها عامة، وإن فرض في نصوصها أو معقولها خصوص ما؛ فهو راجع إلى عموم؛ كالعرايا، وضرب الدية على العاقلة، والقراض، والمساقاة، والصاع في المصراة، وأشباه ذلك؛ فإنها راجعة إلى أصول حاجية أو تحسينية أو ما يكملها وهي أمور عامة؛ فلا خاص في الظاهر إلا وهو عام في الحقيقة، والاعتبار في أبواب الفقه يبين ذلك". الموافقات، الشاطبي، ج1 ص109.

[2] – "الثبوت من غير زوال؛ فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخا، ولا تخصيصا لعمومها، ولا تقييدا لإطلاقها، ولا رفعا لحكم من أحكامها، لا بحسب عموم المكلفين، ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان، ولا حال دون حال، بل ما أثبت سببا؛ فهو سبب أبدا لا يرتفع، وما كان شرطا؛ فهو أبدا شرط، وما كان واجبا؛ فهو واجب أبدا، أو مندوبا فمندوب، وهكذا جميع الأحكام؛ فلا زوال لها ولا تبدل، ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية؛ لكانت أحكامها كذلك". الموافقات، المصدر السابق، ج1، ص110.

[3] – "كون العلم حاكما لا محكوما عليه، بمعنى كونه مفيدا لعمل يترتب عليه مما يليق به؛ فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل، أو يصوب نحوه، لا زائد على ذلك، ولا تجد في العمل أبدا ما هو حاكم على الشريعة، وإلا انقلب كونها حاكمة إلى كونها محكوما عليها، وهكذا سائر ما يعد من أنواع العلوم". المصدر نفسه، ج1، ص110.

[4] – المصدر نفسه، ج1، ص108.

[5] – ينظر، الاجتهاد المقاصدي – حجيته، ضوابطه، مجالاته–، نور الدين الخادمي، ج2، ص91.

وتتمثل القطعيات والثوابت التي لا يمكن بأي حال من الأحوال تغييرها وتبديلها بموجب النظر المقاصدي والمصلحي في مجالات عدّة وهي:

العقيدة؛ وهي جملة القضايا التي وجب علينا أن نؤمن بها على سبيل القطع؛ ومثالها الإيمان بالله وبجميع صفاته وأسمائه وأفعاله...، فهذه من المسلمات القطعية المركوزة في أذهان العباد ولا يمكن تغييرها بحال تحت أي غطاء مهما بلغت الحياة الإنسانية من تطور وتحضر وانفتاح ولا بداعي ضغط الواقع[1]. كذلك في **العبادات** فالأصل فيها التعبد كما أمرنا الله عز وجل فهذه من المجالات التعبدية المحضة التي لا يجوز تبديلها أو تغييرها[2]، فقد يطرأ ما يعطل هذا المبدأ تحت شعارات منها؛ مراعاة التطور وتقرير الاجتهاد والتعليل والتفكر؛ لأنّ "التعبد الشرعي الصحيح قائم على الثبات والقطع واليقين والدوام، وأنّ مصالحه المعتبرة لن يكون لها وجود إلا بتلك الصفات، وأن أي تغيير أو تنقيح لها يبطل فوائدها، ويضيّع مصالحها"[3].

والمقدرات الشرعية أيضا من الثوابت التي لا يجوز تغييرها من ذلك؛ كعدد الركعات، وأنصبة الزكاة وأشواط الطواف ومرات السعي، ومقادير العقوبات كجلد الزاني مائة جلدة وقاذف المحصنات ثمانين جلدة...[4]، وإنّ ما قيل في مقاصد هذه المقدرات إنّما هو في فهم مصالحها المنوطة بها؛ حيث وقع تطبيقها بعد النظر والتحقيق في مناطاتها وشروطها التي لم تتوفر حينها[5]، هذا وقد قال البعض[6] أنّ المصلحة دليلا شرعيا مستقلا في درجة النص في القوة واتخذوا من بعض اجتهادات عمر أقوى برهانا على كلامهم، ولكن الواقع أنّ عمر لم يخالف النص، " وإنّما يتأتى التمسك الشديد بالنص ودقة الأخذ به، ممن أتقن معرفة طرق دلالته

---

[1] – ينظر، الاجتهاد المقاصدي – حجيته، ضوابطه، مجالاته–، نور الدين الخادمي، ج2، ص93.

[2] – ينظر، أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله، دار المعارف، مصر، القاهرة، ط5، 1396هـ/1976م، ص143.

[3] – الاجتهاد المقاصدي – حجيته، ضوابطه، مجالاته–، المرجع السابق، ج2، ص95.

[4] – ينظر، أصول التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص143.

[5] – ينظر، الاجتهاد المقاصدي – حجيته، ضوابطه، مجالاته–، المرجع السابق، ج2، ص97. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ص142.

[6] – ينظر، ما قاله علي حسب الله في كتابه أصول التشريع الإسلامي تحت عنوان المصلحة عند التعارض مع النص " إذا استعرضنا ما قدمناه من الفروع المأثورة في رعاية المصلحة وجدنا منها ما اعتبرت فيه المصلحة مع معارضـــتها للكـــتاب أو السنة أو القياس"، ثم ذكر أمثلة منها إسقاط سهم المؤلفة قلوبهم محافظة على مال الدولة حينما وجد أن إعطاءهم لا يأتي بالغرض المقصود منه... ينظر، أصول التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص184–185.

وفطن لبيانه ومخصصاته، وإلا وصل من حيث يريد التمسك بالنص إلى مخالفته وإهماله، ذلك أنّ من فاته ملاحظة مجموع ملابسات النص من مخصص أو بيان أو مفهوم، أو علة صحيحة ومعتبرة من الشارع تنكب لا محالة عن جوهر الدليل كله"[1]، وبالتالي فاجتهاداته رضي الله عنها في هذه المواضع متعلقة بتحقيق المناط وليس مخالفة النص والتمسك بالمصلحة كدليل مستقل.

وأصول المعاملات أيضا مما لا يقبل التبديل والتعديل مثل قيم العدل والشورى والأمانة والوفاء بالوعد والصلح...؛ حيث لا يمكن استخدام الاجتهاد المقاصدي والنظر المصلحي إلا في معظم تفاصيلها وكيفياتها، وأخيرا **عموم القواطع**؛ مثل قطعية المتواتر والإجماع وكيفية بعض المعاملات، والتي لا تقبل التغيير بالنظر المصلحي مهما علت درجة الاجتهاد فيها[2].

الفرع الثاني: المتغيرات والظنيات في الشريعة الإسلامية.

أما المتغيرات[3] فهي المجالات التي تتغير أحكام مسائلها وفروعها لأسباب خارجة في سبيل تحقيق مصلحة وفقا للثوابت والضوابط الشرعية، مراعاة لاختلاف الأزمان والأحوال؛ أي " الانتقال من حكم إلى حكم في تنزيل الشريعة على الوقائع على سبيل الاستحسان أو التخيير أو اختلاف بحسب المناط المقاصدي، فالقاعدة الحاكمة هنا هي تغير المناط وليس تغير الحكم"[4]، وهو ما يُعبِّر عنه علماء الأصول **بالظنيات** أو ما يصح أن يقع بين الحلال والحرام وقد اصطلح عليه الشاطبي **بمرتبة العفو**، حيث وضّح ذلك بقوله :" الأحكام الخمسة إنما تتعلق بأفعال المكلفين مع القصد إلى الفعل، وأما دون ذلك فلا، وإذا لم يتعلق بها حكم منها، مع وجدانه ممن شأنه أن تتعلق به؛ فهو معنى العفو المتكلم فيه؛ أي: لا مؤاخذة به"[5]، كذلك **العوائد والأعراف** التي تتغير من وقت لآخر وتختلف من مكان لآخر، وهذا هو

---

[1] – ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، محمد سعيد رمضان البوطي، ص142.

[2] – ينظر، الاجتهاد المقاصدي – حجيته، ضوابطه، مجالاته–، نور الدين الخادمي، ج2، ص97–98.

[3] – ولا نعني بالتغير "التبدل والتحول إلى حكم آخر يحل محل الحكم الأول، وهذا ما يشبه النسخ، والنسخ كما هو معلوم بالرغم من الاختلاف الواقع فيه، فإن القائلين به وغير القائلين به متفقون على أنه نسخ بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم لأنه لا يثبت إلا بالوحي، فلا وحي بعده". مدخل في الثابت والمتغير وعلاقتهما بالحكم الشرعي ومناطه، عبد الرزاق وورقية، ص27.

[4] – المرجع نفسه، ص27.

[5]– ينظر، الموافقات، الشاطبي، ج1، ص253.

مقتضى الفطرة والطبيعة البشرية، ومقتضى الرحمة ورفع العنت والمشقة فكانت الحكمة التشريعية ألا تُقيّد بنص أو تحدد بشكل وإنّما يُقِرُّ الدين الحسن منها الجاري على وفق النصوص والمقاصد ويمقت القبيح منها والسيء، ومثاله تحديد نفقة الزوجة والأولاد وكيفية قبض المهر والقبض في المعاملات والإحسان وعمل الخير بوجوهه المختلفة...[1]، يقول الشاطبي " إنّ اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس اختلافا في الخطاب الشرعي نفسه[2]، بل عند اختلاف العوائد ترجع كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها، وأن هذه الشريعة خاصيتها السماح، وشأنها الرفق، تحمل الجماء الغفير؛ ضعيفا وقويا، وتهدي الكافة؛ فهيما وغبيا"[3].

إضافة إلى ما يعرف بالوسائل الدينية وهي الطرق والأدوات المادية والمعنوية التي يستعان بها على الدعوة ونشر الدين بعقيدته الصحيحة، وإقامة الشعائر وأداء العبادات كما جاءت، فالوسائل تختلف وتتجدد من عصر لآخر، لذا كانت الوسائل اجتهادية توفيقية[4].

يقول ابن القيم:" الأحكام نوعان: لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرَّمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك. فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وُضع عليه. والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانًا ومكانا وحالاً، كمقادير التّعْزيراتِ وأجناسها، وصفاتها؛ فإن الشارع يُنوِّعُ فيها بحَسْبِ المصلحة"[5].

والذي يُمكن قوله: أنَّ الأحكام التي اتسمت بمراعاة البيئات والظروف ومسايرة أعراف الناس وعاداتهم وحاجياتهم، إنَّما كانت لتحقيق المصالح الإنسانيَّة والحاجية المختلفة وفق الضوابط الشرعيَّة المعلومة، وليس تقرير طابعها الظنِّي الاحتمالي إلا لكونه يحتمل عدَّة معان ومدلولات تترجح وفق الاجتهاد المصلحي، الذي يقوم على تحصيل المصالح، ودرء

---

[1]– ينظر، القواعد الحسان لتفسير القرآن، أبو عبد الله، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله بن ناصر بن حمد آل سعدي مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1420 هـ – 1999 م، ص63.

[2] – وهي إشارة منه إلى أن الاختلاف واقع في "بعض أبعاد مناط الحكم ومحله، وليس في الحكم نفسه". مدخل في الثابت والمتغير وعلاقتهما بالحكم الشرعي ومناطه، عبد الرزاق وورقية، ص28.

[3] – الموافقات، الشاطبي، م ص8.

[4]– ينظر، الاجتهاد المقاصدي، نور الدين الخادمي، ج2، ص98.

[5]– إغاثة اللهفان، ابن القيم، تح: محمد عزير شمس، تخ: مصطفى بن سعيد إيتيم، دار عالم الفوائد – مكة المكرمة، ط1 1432 هـ، ج1، ص570.

المفاسد، أو بالاجتهاد المقاصدي الذي يراعي روح الشريعة الإسلاميَّة ومعانيها بعيدا عن مسمَّياتها وشكلياتها، وهذا هو الاجتهاد المطلوب الذي يُحقِّقُ السعة ويرفع الحرج عن المكلَّفين.

ومثاله الطرائق والكيفيات الدعويَّة والخطابيَّة والتعليميَّة والجدليَّة التي تستخدم في بيان العقيدة الإسلاميَّة، وترسيخ مبادئها وأركانها في نفوس الناس؛ إذْ العقيدة الإسلامية أمر قطعي مسلم به، أما وسائل وطرائق بيانها فمُتغيِّر بحسب تغيُّر الزمان وأهله وعلومه وأحواله وأساليبه، فاستعمال العلوم المعاصرة والتكنولوجيا ووسائل الإعلام والاتصال، والمكتشفات الطبيَّة والكونيَّة والإنسانيَّة، وكل ما توصلت إليه الحضارة الحاليَّة، من نتائج علميَّة وتجارب ميدانيَّة قد تخدم قضية العقيدة الإسلاميَّة وتُقوِّي بنيانها[1].

والحقيقة أن هذا يفرضه الاجتهاد المقاصدي، ويُؤكده النظر المصلحي الواقعي مع وجوب المحافظة على جوهر تلك العقيدة، لأننا الآن نعيش عصر الثورة التكنولوجيَّة والمعلوماتيَّة هذا ما يُحتِّمُ على العلماء والدعاة والمجتهدين أنْ يُوظفوا تلك الثورة لإعادة المسلم إلى أصوله العقديَّة الصحيحة، يقول نور الدين الخادمي:" أليس من الواجب أن تسخَّر هذه المكتشفات في خدمة العقيدة الإسلامية بمعناها الشامل، لأنها إن لم تُسخَّر في ذلك فتُسخرُ لخدمة ما يُفسد العقيدة ويُضيِّعُها عن نفوس الناس وظواهر الحياة"[2]. وإنَّ مما يؤكد ما سبق ما أقرَّهُ الشاطبي بأنَّ مراعاة الضروريات من جانب الوجود تكون بفعل ما به قيامها وثباتها، ومراعاتها من جانب العدم تكون بترك ما لا يُوصل إليها[3].

وعليه نقول أنَّ كل ما يُوصل إلى خدمة الأصول الشرعيَّة سواء في مجال العقيدة أو العبادات[4]، أو غيرهما مما يُجسد الضروريات في الشريعة الإسلاميَّة باستخدام الوسائل

---

[1]– ينظر، الاجتهاد المقاصدي، نور الدين الخادمي، ج2، ص99.

[2]– المرجع نفسه، ج2، ص99.

[3]– ينظر، الموافقات، الشاطبي، ج2، ص18.

[4]– أما بالنسبة للوسائل الخادمة للعبادات فهي التي تُساعد على قيام العبادات، والمحافظة عليها من ذلك استعمال مضخات الصوت في الآذان والصلوات واتخاذ طوابق الطواف والسعي بين الصفا والمروة ورمي الجمرات تجنبا للازدحام والاختلاط والضرر والهلاك والتلوث والعدوى بل تحقيق كثرة الإقبال عليها والتعلق بها، وغير ذلك من الوسائل المختلفة التي تخدم وتُساعد على المحافظة عليها وضمان وقوعها وتعاظمها باعتماد الاجتهاد المقاصدي الأصيل، وعمل المصلحة الشرعية المعتبرة. ينظر، الاجتهاد المقاصدي، المرجع السابق، ج2، ص102.

المعاصرة يُعدُّ من قبيل مراعاة الضروريات من جانب الوجود بفعل تلك الوسائل، ومن قبيل المحافظة عليها من جانب العدم بمنع استعمال تلك الوسائل عند المساس بها وإضعافها وتهميشها.

والجدير بالذكر هنا أنَّ المقصود بالوسائل الخادمة للعبادة ليس هو جملة الوسائل الفقهية المصطلح عليها بشروط الصحة والتكليف وسائر ما وضعه الشارع من علامات وأمور لا تصح العبادة إلا بها مثل الطهارة واستقبال القبلة وستر العورة...، فهي وسائل موضوعة شرعًا مما لا يقبل التغيِّير ولا التعديل مهما بلغت الإنسانية من أطوار التحضر والتحرر[1].

ومن الظنيات التي تقبل النظر المصلحي **كيفية بعض المعاملات** بحيث لا تعود على أصولها بالإبطال والإلغاء؛ ومثاله في تفاصيل تطبيق الشورى يجوز النظر في مدة التعيين وطرقه، وشروط المشاركة والترشح، وأسباب العزل، وتوزيع الناخبين وطرق الفرز...، كذلك من المتغيرات التي تقبل النظر المصلحي **التصرفات السياسية** وهو مجال خصب وملائم يقبل العمل وفق شروط الاجتهاد وقواعد الاستصلاح المقرر، وليس لمجرد الهوى والتشهي، كذلك **النوازل الاضطرارية والمسائل المتعارضة** والتي يمكن الترجيح بينها باعتماد مصلحة مرجحة أو مقصد أقوى في درجة الاعتبار[2].

والذي يُمكن استخلاصه مما سبق أن مرونة الشريعة في أحكامها ومصالحها لا يعني مجاراة أفعال المكلفين في أفعالهم ومعاملاتهم بإيجاد حلول ومخارج من نصوص الشرع وقواعده ومقاصده الساميَّة بحجة المرونة والسعي وراء تحقيق المصلحة الموهومة أو اليسر ورفع الحرج والمشقة عن الناس، بل ذلك يدلُّ على ضرورة الاجتهاد في كل العصور، فالاجتهاد اليوم ليس جائزًا فحسب، بل هو فرض كفاية مثل باقي فروض الكفايات التي يقوم شأن الأمة بها بغض النظر عن نوعه أهو اجتهاد انتقاء أو إنشاء أو استنباط أو تنزيل.

---

[1]– ينظر، الاجتهاد المقاصدي، نور الدين الخادمي، ج2، ص104.

[2] – ينظر، المرجع نفسه، ج2، ص105–107. عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، يوسف القرضاوي، سلسلة تهيئة الأجواء (1)، مكتبة الإسكندرية، مصر، (د ط)، (د ت)، ص 15.

المطلب الثاني: الشريعة موضوعة لتحقيق المصالح ودرء المفاسد.

أصل الشريعة وجوهرها هو انبناؤها على الحِكم والغايات والكليَّات، والأهداف العامة التي أسَّسَ عليها الشارع الحكيم تكاليف الشريعة الإسلاميَّة[1]، يقول الشاطبي:" إن وضع الشرائع إنما هو لصالح العباد في العاجل والآجل معا"[2]، ويتجسَّد الصلاح بالمحافظة على الضروريات لترسى بذلك كُبريات المصالح من إيجاد العدل والإحسان وإيصال الحقوق واستتباب الأمن والاستقرار وإقامة الدِّين وتحقيق العبودية لله، وحفظ الضـــروريات وغير ذلك[3]، لقوله تعالى: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ**﴾[النساء:57]، وقوله أيضا: ﴿ **قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ**﴾[الأعراف: 29]، وقوله تعالى:﴿ **قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾[الأعراف:33].

فالأحكام الشرعية وردت لجلب المصالح للنَّاس، ودرء المفاسد عنهم، فالمقصود من شرع الحُكْمِ كما يقول الآمدي:" إما جلب مصـلحة، أو دفـع مضرة، أو مـجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد"[4]، وما من مصلحة في الدنيا والآخرة إلا وقد راعاها الشارع وأوجد لها الأحكام الـــتي تكْفُلُها وتحـــافظ علـــيها، وما من مفسدة في الدنيا والآخرة إلا وبيَّنها الشارع وحذَّر منها، وأرشد عباده إلى اجتنابها والبعد عنها[5].

إنَّ المحدد للمصلحة والمفسدة والمقرِّر المعتبر منهما هو بمناط الدين وميزان الشرع في بيانها والكشف عن مدى صلاحها وفسادها، فما عدَّه الشارع مصلحة فهو المصلحة الحقيقية التي تجري عليها الأحكام، وما نظر إليه بأنه مفسدة فهو الفساد الحقيقي الذي تجري عليه أحكامها[6]. وبالتالي فإن المصلحة والمفـسدة مـأْخذُها المصادر التشريعية الالهيَّة التي تكْفُل للناس حقوقهم؛ لأنَّه إذا ما وُكِّل تقرير المصالح والمفاسد للعقل البشري والخبرات الناشئة عن

---

[1]– ينظر، مفتاح دار السعادة، ابن القيم(ت759هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د ط)، (د ت)، ج2، ص19.

[2]– الموافقات، الشاطبي، ج2، ص9.

[3]– ينظر، المنهج في استنباط أحكام النوازل، وايل بن عبد الله بن سليمان الهويريني، ص191.

[4]– الإحكام، الآمدي، ج3، ص271.

[5]– ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، محمد رمضان البوطي، ص45، 46.

[6]– ينظر، المنهج في استنباط أحكام النوازل، المرجع السابق، ص192.

التجربة أو الاستفتاءات لكبار المسؤولين والمثقفين والعلماء، فإنها لا محاله ستكون خاضعة إلى الأهواء والشهوات وظنون البشر التي قد تكون واهية، فمهما أحيطت المصالح والمفاسد المبنية على العقل البشري بالدِّقة والشمول فستكون في قصور عن أن تُراعي حقوق المكلفين عامة، فقد يكون موضع المصلحة عـند فئـة مفسـدة لآخرين وقد تكون المصلحة صالحة في زمن دون آخر وبيئة دون أخرى.

وما جاءت به الشريعة من المصلحة قد تكون في المأمورات كليَّة أو راجحة وقد تصْحب المأمورات مفاسد جزئية، لكنها تضمحل في جانب مصلحيتها، كذلك المفسدة في المنهيات قد تكون كليَّة أو راجحة وقد يتعلق بها طرف من المصالح، لكنَّها لا تقوى على مقاومة المفاسد ولها في الأحكام الأخرى ما هو كفيل بإيجادها وتحقيقها[1]. ويأتي فقه الموازنات ليقدِّم مجموعة المعايير والأسس التي تضبط عمليَّة الموازنة بين المصالح المتعارضة، ليتبيَّن أي المصلحتين أرجح فتقدم على غيرها، أو الموازنة بين المفاسد المتعارضة ليتبيَّن أي المفسدتين أعظم خطرًا فيقدم درؤها، كما يعرف به الغلبة لأي من المصلحة أو المفسدة عند تعارضهما ليحكم بناءً على تلك الغلبة بصلاح ذلك الأمر أو فساده.

إن التدرُّج والمرحليَّة والموازنة بين تقديم ما حقَّه التقديم، وتأخير ما حقَّه التأخير من ثوابت الدين وأساسياته، فالتشريع الإسلامي راعى في تسلسل شرائعه تقديم المبدئيَّات على المرحليات، وقرّر كُبريات المصالح على صغارها والأخذ بالكليَّات قبل الجزئيَّات وحصَّل المصالح الجماعيَّة قبل الفرديَّة، وقرّر ارتكاب أدنى المفسدتين لاتِّقاء أعلاهما، والعمل بالمرجوح مع وجود الراجح لمصلحة أو مفسدة خارجة[2].

وخير ما يدلُّ على ما سبق هو مكوث النبي صلى الله عليه وسلم فترة من الزمن ليُثَبِّت العقيدة الإسلامية، وبعد رسوخها واستقرارها بدأ بعدها يُبيِّنُ شرائع الأحكام بحسب عظمتها ومكانتها متوخيًّا بذلك أحوال الزمان والمكان، وطبيعة البيئة، وعاداتها التي خرجت منها، معتمدًا

[1]– ينظر، الموافقات، الشاطبي، ج2، ص63. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد اليوبي، دار الهجرة الرياض، المملكة السعودية، ط1، 1417هـ– 1998م، ص388.

[2]– ينظر، قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج1، ص5. مفتاح دار السعادة، ابن القيم، ج2، ص19. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1412 هـ / 1992م، ص268. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، المرجع السابق، ص398.

في ذلك منهج المرحليَّة والتدرج حال التشريع كما في فرض الصلاة والصيام وتحريم الخمر وغيرها، والمواقف عديدة في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم تُجلي هذا الأصل وتؤكدُّه كما هو في صلح الحديبية الذي تنازل فيه عليه الصلاة والسلام عن بعض حقوق المسلمين والتي تُمثِّل مصالح صغرى مقارنة بما ترتب عليه من مصالح كليَّة جماعيَّة[1]، والأمثلة الدَّلة على هذا الأصل كثيرة سنتعرض لها في تأصيل هذا الفقه المتين الرشيد الذي يحفظ موازين العدل الالهي في حقوق البشر، وبهذه الوقائع تأسست مباحث الشريعة وقواعدها كمباحث النسخ والتعارض والترجيح وأسباب النزول وعلم المقاصد والقواعد الفقهية مثل درء المفاسد أولى من جلب المصالح،" لأنَّ العمل بهذا الضابط يُكوِّنُ الأرض الخصبة لإثبات فاعلية هذه الشريعة وعالميتها وسلاسة تطبيقها وتنفيذ أحكامها نصا وروحا ومظهرا ...، كما أنه يُساهم في معالجة الأزمات التي تمر بالأُمَّة والتي تبلورها المتغيرات والظروف المحيطة بها بين القوة والضعف وحال القلة والكثرة"[2].

على أن إغفال العمل بهذا المبدأ يُوقع في الضيق والحرج المرفوعان في الشريعة الإسلاميَّة، كما يؤدي إلى التنصل من أحكام الشريعة والتهاون فيها باستباحة المحرَّمات بحجة الضرورة والحاجة، وعليه فالخضوع إلى هذا المبدأ ضروري لا بدَّ منه حتى لا تكون المصالح الشرعيَّة والأوامر الربَّانيَّة بميزان واحد ومرتبة واحدة، فالتفريق بين المصالح الكبرى والصغرى، والمصالح الكليَّة والجزئيَّة ضروري لإقامة الدِّين ومصالحه بوجه القطع الذي لا يقبل التأخير أو التغيير، والمنهج الوسط في ذلك هو الموازنة بين الأشياء، وتقديم الأهم على المهم بحسب ظروف الزمان والمكان.

أخيرا نقول أنّ الموازنة بين المصالح والمفاسد، من المواضيع التي تُطرح للبحث في علم مقاصد الشريعة، وفي فقه النوازل والقضايا المعاصرة؛ إذِ النظر في المستجدات التي تطرأ على واقع الناس يُبنى على فقه الموازنات، والإخلال بهذا الفن إخلال بتصور المسألة وتكييفها فقهيًّا، ولعظم هذا الموضوع وأهميته سنُبَيِّن منهج وآليات هذا الفقه ودوره في الحكم على المسائل الاجتهادية المعاصرة.

---

[1]– أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب، رقم (2731) ج3، ص193.

[2]– المنهج في استنباط أحكام النوازل، وايل بن عبد الله بن سليمان الهويريني، ص194.

المبحث الثالث: تأصيل فقه الموازنات وبيان الحاجة إليه والقواعد المنظمة لميزان المصالح والمفاسد.

تبيّن من خلال بحثنا للنطاق الدلالي، أنّ فقه الموازنات منهج أصيل في الشرع الإسلامي، فهو وسيلة ضامنة لضبط منهج التطبيق الفعلي لقواعد الشريعة وتحقيق مقاصدها على الواقع بما يُحيط به من ملابسات، بوجه يحفظ المصالح ويدرأ المفاسد، لذلك لا بد من التدليل عليه بالحجج القرآنية والشواهد السنيّة والأدلة العقلية التي تُبيّن مشروعية هذا المنهج، فضلاً عن إبراز أهميته وبيان القواعد المنظمة لعملية ترجيح المصالح والمفاسد المتعارضة، هذا ما سنتناوله في هذا المبحث.

المطلب الأول: التأصيل الشرعي لفقه الموازنات وبيان الحاجة إليه.

دل على مشروعية فقه الموازنات الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وهو ما يُعبّر عن أصالته وعراقته.

الفرع الأول: القرآن الكريم.

يتضمن القرآن الكريم العديد من الآيات الدالة على مشروعية الموازنة والعمل بها، منها الموازنة بين المصالح أو بين المفاسد أو بين المصالح والمفاسد المتعارضة، وفيما يلي سأذكر مثالا من القرآن لكل صورة من صور الموازنة.

أولا- الموازنة بين المصالح المتعارضة.

قال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: 67].

وجه الدلالة: جاء في تفسير هذه الآية:" نزلت يوم بدر، عتابا من الله عز وجل لأصحاب نبيه صلى الله عليه وسلم. والمعنى: ما كان ينبغي لكم أن تفعلوا هذا الفعل الذي أوجب أن يكون للنبي صلى الله عليه وسلم أسرى قبل الإثخان[1]"[2].

[1]- الإثخان في الشيء: المبالغة فيه والإكثار منه، والمراد به هنا: المبالغة في قتل الكفار. الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (ت: 671هـ)، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفي، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط2، 1384هـ – 1964 م، ج8، هامش ص46.

[2]- المصدر نفسه، ج8، ص46.

وعليه تدُلُ الآية أن في معركة بـدر تعارضـت مصلحـتان (الفدية والقتل)، فهما متفاوتتان في النفع، ويُفهم من السياق القرآني أن أعظمهما نفعا القضاء على الأسرى لما فيه من قطع لدابر المشركين وكسر شوكتهم. وبالتالي قُدِّمت المصلحة المعنوية(القتل) على المصلحة المادية (الفدية)، لأنها الأنسب في تلك الفترة.

ثانيا- الموازنة بين المفاسد المتعارضة:

قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا﴾ [البقرة: 217].

وجه الدلالة: القتال في الشهر الحرام كبير، ولكن فتنة المسلمين عن دينهم والصد عن المسجد الحرام أكبر عند الله من القتل، وعليه فإن القتال في الشـهر الحرام أهون من فتنة المسلمين عن دينهم فجاز القتال درءًا لما هو أكبر[1].

ومنه إذا تعارضت مفسدتان وتعذر درؤهما معا جاز ارتكاب أدناهما لدرء أعظمهما.

ثالثا- الموازنة بين المصالح والمفاسد المتعارضة:

قوله تعالى: **﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾** [الأنعام: 108].

وجه الدلالة: إن ترك سبِّ آلهة المشركين أولى من فعلها، لما تفضي له من مفسدة أعظم من مصلحة سب المسلمين لآلهتهم، وبالتالي قُدِّم النهي درءًا لها[2].

وهذا يدل على أنه إذا تعارضت مصلحة ومفسدة وكانت المفسدة أعظم من المصلحة فتترك المصلحة من أجل درء المفسدة.

الفرع الثاني: الأدلة من السنة النبوية.

ورد في السنة النبوية المطهرة عدد من الأحاديث الدالة على مشروعية فقه الموازنات في صوره الثلاث وفيما يلي سأشير إلى بعضٍ منها:

---

[1]- ينظر، تفسير القرآن، العز بن عبد السلام (ت: 660هـ)، تح: عبد الله بن إبراهيم الوهبي، دار ابن حزم – بيروت، ط1 1416هـ/ 1996م، ج1، ص208.

[2]-ينظر، أحكام القرآن، ابن العربي(ت543هـ)، راجعة: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3 1424هـ-2003م، ج2، ص265. إعلام الموقعين، ابن القيم، ج3، ص110.

أولا- الموازنة بين المصالح المتعارضة: وردت عدة أحاديث للنبي صلى الله عليه وسلم يُوازن فيها بين المصالح المتعارضة من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: «**صَلاَةُ الجَمَاعَةِ تَفْضُلُ صَلاَةَ الفَذِّ بِسَبْعٍ وَعِشْرِينَ** دَرَجَةً»[1]، وقوله أيضا عليه الصلاة والسلام: «**رِبَاطُ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ خَيْرٌ مِنْ صِيَامِ شَهْرٍ وَقِيَامِهِ...**»[2].

تدل هذه الأحاديث على تفاوت المصالح والأعمال من حيث أفضلية بعضها على بعض وبيان تقديم الأولى بينها عند التعارض.

ثانيا- الموازنة بين المفاسد المتعارضة: فيما يتعلق في الموازنة بين المفاسد المتعارضة نجد عدة أحاديث واردة في هذا الصنف منها: أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ، أَخْبَرَهُ: أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَالَ فِي المَسْجِدِ، فَثَارَ إِلَيْهِ النَّاسُ لِيَقَعُوا بِهِ، فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**دَعُوهُ، وَأَهْرِيقُوا عَلَى بَوْلِهِ ذَنُوبًا مِنْ مَاءٍ، أَوْ سَجْلًا مِنْ مَاءٍ، فَإِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ**»[3]. تضمن الحديث موازنة بين مفسدتين، مفسدة بول الأعرابي في المسجد ومفسدة ترويع الأعرابي الذي قد يؤدي إلى نفوره عن الدين، وعليه دُرئت المفسدة الكبرى وهي ترويع الأعرابي بما هو أدنى منها ومن ثم نجد النبي صلى الله عليه وسلم ينهى عن زجره اتقاءً للمفسدة الكبرى.

ثالثا- الموازنة بين المفاسد والمصالح المتعارضة: وهنا أيضا نجد عددا هائلا من الأحاديث المروية التي تجسد هذه الموازنة وتبيّنها من ذلك: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهَا: «**يَا عَائِشَةُ، لَوْلاَ أَنَّ قَوْمَكِ حَدِيثُ عَهْدٍ بِجَاهِلِيَّةٍ لَأَمَرْتُ بِالْبَيْتِ، فَهُدِمَ، فَأَدْخَلْتُ فِيهِ مَا أُخْرِجَ مِنْهُ، وَأَلْزَقْتُهُ بِالأَرْضِ، وَجَعَلْتُ لَهُ بَابَيْنِ، بَابًا شَرْقِيًّا، وَبَابًا غَرْبِيًّا، فَبَلَغْتُ بِهِ أَسَاسَ إِبْرَاهِيمَ**»[4]، يقول ابن حجر في شرح هذا الحديث:" لأن قريشا كانت تُعظّم أمر الكعبة جدا فخشي صلى الله عليه وسلم أن يظنوا لأجل قرب عهدهم

---

[1]- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب: فضل صلاة الجماعة، رقم (645)، ج1، ص131. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب فضل صلاة الجماعة، رقم (650)، ج1، ص450.

[2]- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب: فضل الرباط في سبيل الله، رقم (1913)، ج3، ص1520.

[3] - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الآداب، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم يسروا ولا تعسروا، رقم (6128)، ج8، ص30.

[4]- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب فضل مكة وبنيانها، رقم (1586)، ج2، ص147. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب فضل مكة وبنيانها، رقم (1333)، ج2، ص969. واللفظ للبخاري.

بالإسلام أنه غير بناءها لينفرد بالفخر عليهم في ذلك، ويستفاد منه ترك المصلحة لأمن الوقوع في المفسدة ومنه ترك إنكار المنكر خشية الوقوع في أنكر منه"[1]، نلاحظ أن النبي صلى الله عليه وسلم عزم على تغيير البيت وإعادة بنائه على قواعد إبراهيم ولا شك أن هذه مصلحة، غير أنه خشي من أن يؤدي ذلك إلى مفسدة أعظم من تلك المصلحة وهي ارتداد من دخل من قريش إلى الإسلام لقرب عهدهم به، فبعد موازنة النبي صلى الله عليه وسلم بين المصلحة والمفسدة رجح درء المفسدة لما فيها من العود على المصلحة بالبطلان.

الفرع الثالث: الدليل من الإجماع والمعقول.

يستمد فقه الموازنات حجيته من الإجماع والمعقول على النحو التالي:

أولا- الإجماع.

بالرجوع إلى فقه الصحابة والتمحيص فيه نجدهم عملوا بفقه الموازنات وأجمعوا على مشروعيته ويتضح ذلك من خلال عملهم بهذا الفقه من أول يوم بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم في أول قضية واجهتهم؛ حيث تعارض لديهم مصلحتان متفاوتتان وهما: مصلحة دفن النبي صلى الله عليه وسلم ومصلحة تنصيب الخليفة، وأشكل عليهم تحديد أي المصلحتين يكون البدء بها وأيهما تُؤخر، وبناءً على فقه الموازنات فقد تجلى للصحابة أن المصلحتين متفاوتتان بين كبرى وصغرى، فأولوا الأهمية للكبرى، وهي اختيار خليفة للمسلمين وأخرُّوا دفن الرسول صلى الله عليه وسلم بعدها؛ لأن بقاء المسلمين دون خليفة فيه خطر على المسلمين وهو اهتزاز كيان الدولة الإسلامية التي جاهد الرسول عليه الصلاة والسلام في تأسيسها وبنائها[2]. ودليل الإجماع أنه لم يخرج من الصحابة من ينكر هذا العمل فدل ذلك على إجماعهم في الأخذ بفقه الموازنات وترتيب الأولويات.

---

[1]- فتح الباري، بن حجر العسقلاني، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، تصحيح: محب الدين الخطيب، تع: بن باز، دار المعرفة – بيروت، 1379، ج1، ص225.

[2]- ينظر، السيرة النبوية، بن هشام (ت: 213هـ)، تح: مصطفى السقا وآخرون، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1375هـ / 1955 م، ج2، ص656. وينظر، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، محمد السوسوة، ص21.

ثانيا- من المعقول.

بعد عرض الأدلة من القرآن والسنة والإجماع على مشروعية فقه الموازنات فإننا نجد العقل السليم أيضا يقضي بالعمل بتقديم أرجح المصالح ودرء أفسد المفاسد وتقديم المصالح على المفاسد، يقول العز بن عبد السلام :" معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل وذلك معظم الشرائع؛ إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن، وأن تقديم المصالح الراجحة على المرجوحة محمود حسن، وأن درء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن ... وما يحيد عن ذلك في الغالب إلا جاهل بالصالح والأصلح، والفاسد والأفسد، فإن الطباع مجبولة على ذلك بحيث لا يخرج عنه إلا جاهل غلبت عليه الشقاوة أو أحمق زادت عليه الغباوة"[1]، يُبيِّن العز بن عبد السلام أن الإنسان بعقله وحتى قبل ورود الشرع يستطيع تمييز المصالح التي وجب تحصيلها وفيها منفعة له، ودرء المفاسد المحضة لما فيها من شر وضرر قد يلحقه منها، كذلك تحصيل أصلح المصالح المتفاوتة ودرء أفسد المفاسد فأفسدها، وتقديم المصالح الراجحة ودرء المفاسد المرجوحة جلبا للنفع والخير أمر جبلي في نفس الإنسان وعقله.

- إنّ الثابت بالاستقراء في أحكام الشرع مبدأ مراعاة الأخذ بالمصالح[2] وبسبب الحاجة إلى بيان حكم الشريعة في كثير النوازل التي طرأت لتقرير مصالح الإنسانية في الدنيا والآخرة، لابد من إيجاد معيار مصلحي مضبوط، ولا يكون إلا بالموازنة[3].

- إنّ النوازل والمستجدات غير متناهية ومعلوم أنّ الشريعة الإسلامية صالحة لكل الظروف والأزمنة، لذلك أصبح من الضروري العمل بفقه الموازنات لتحصيل المصالح ودرء المفاسد

[1]- قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج1، ص5.

[2]- ينظر، الموافقات، الشاطبي، مقدمة الكتاب ص1.

[3] - ينظر، فقه الموازنات بين النظرية والتطبيق، ناجي إبراهيم السويد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 1422هـ/2002م، ص35.

وهذا عين مقاصد الشريعة التي لا غنى عنها، وبالتالي يظهر جليا مدى حاجتنا لهذا الفقه الذي يضبط الاجتهادات المعاصرة للنوازل المطروحة.

الفرع الرابع: الحاجة إلى فقه الموازنات.

تظهر الحاجة لفقه الموازنات في كل مجالات الحياة وعلى جميع المستويات سواء التي تخصُّ الفرد أو المجتمع أو الدولة، وإن الاختلالات التي نشهدها في واقعنا تُظهر مدى أهمية هذا الفقه؛ لأن غياب تطبيق قانون الموازنة بضوابطه وأسسه المنهجية أدى إلى خلط أولويات الأمة على جميع الأصعدة، فأضحى الكثير ينشغل بالفروع والمواضيع الهامشية وأهمل الأصول والقضايا الجوهرية، كذلك الاهتمام بالمظهر على حساب المضمون سواء في الشكل أو حتى ممارسة العبادات وهذا ما يترتب عليه نتائج سلبية وخيمة أهمها ضياع المقاصد والمعاني وإفراغ العبادات من روحها، ولا ننسى إهمال الواقع وما أدى إليه من سوء تقدير المصالح والمفاسد في بعض الفتاوى[1]... إلى غير ذلك من الاختلالات الناتجة عن غياب المنهج السليم والفقه الرشيد في اعتبار الموازنات وسوء تطبيقه، وعليه تتمثل دواعي العمل بفقه الموازنات على نواحي منها:

أولا- ناحية ثبوت الوقوع: ومقتضى الوقوع حاصل على جهات ثلاثة[2]:

1-الفرد: كثيرا ما تواجهه مصاعب تتعارض فيها المصالح أو المفاسد أو المصالح والمفاسد، فيحتاج في ذلك إلى موازنة بينها لتحديد الأولى والجهة الغالبة فيها.

2- المجتمع: حيث يتعرَّضُ غالبًا إلى تشابك المصالح العامة أو المفاسد أو تشابك المصالح مع المفاسد، كذلك قد يحدث تعارض مصالح المجتمع مع الفرد بمعنى تعارض المصلحة العامة مع الخاصة، ولإزالة هذا التعارض الحاصل بكل أنواعه وجب الالتزام بما يقضيه منهج فقه الموازنات.

3- أما على مستوى **الدولة** فيظهر دور فقه الموازنات جليًّا وبصورة ضرورية فهي تحتاجه أكثر من الفرد والمجتمع ويظهر هذا من جانبين؛ **جانب التشريع** حيث تضع تشريعات وخطط قد تتعارض فيها المصالح والمفاسد فتتداخل أولوياتها بوجهٍ لا يمكن تحديد الأولى بينها إلا

[1]- لأن إنزال الأوامر والنواهي من غير نظر في حالة المحكوم عليه يُفضي إلى عكس المقصود. ينظر، الاجتهاد بتحقيق المناط: فقه الواقع والتوقع، بن بية، مجلة المسلم المعاصر، مصر، ع141-142، 2011، مج36، ص94.

[2]- ينظر، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، محمد السوسوة، ص 23.

من خلال ضبطها بعملية الموازنة الدقيقة، **أما جانب التنفيذ** فالدولة تسير فيه نحو تحقيق مصالح الأمة ودرء المفاسد عنها، وذلك بتحقيق أعظم المصالح ثم ما هو دونه ودرء أشد وأخطر المفاسد ثم ما هو دونه، وإنجاز المصالح الحقيقية الكبرى وإن شابتها بعض المفاسد ودرء المفاسد الكبرى وإن أُهدرت معها مصالح مساوية لها أو أقل منها.

نستنتج مما سبق أن لفقه الموازنات دور كبير على المستويات الثلاث التي تتعارض فيها المصالح والمفاسد فتتزاحم فيها الأولويات بوجه لا يمكن تحديد الأهم منها إلا بتطبيق فقه الموازنات عليها، لكن يُلاحظ أن مجال السياسة الشرعية يقوم أساسا على هذا المنهج السليم والرشيد الذي يُظهر مصالحها ويدرأ مفاسدها.

ثانيا- ناحية ثبوت تفاوت المصالح والمفاسد

ثبت شرعا وعقلا تفاوت المصالح فيما بينها؛ لأن بعضها أولى وأهم من بعض، كذلك المفاسد بعضها أسوأ وأشد من بعض، يقول العز بن عبد السلام:" المصالح والمفاسد في رتب متفاوتة، وعلى رتب المصالح تترتب الفضائل في الدنيا، والأجور في العقبى، وعلى رتب المفاسد تترتب الصغائر والكبائر وعقوبات الدنيا والآخرة"[1]، والدليل على تفاوت المصالح قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ حين بعثه قاضيا في اليمن: «**إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ فِي فُقَرَائِهِمْ...**»[2]، يتضح من نص الحديث أن الإيمان بالله وطاعته والامتثال لأوامره من أداء الصلاة والزكاة كلها أعمال صالحة لكنها تتفاوت في الرتبة والأجر، أما دليل تفاوت المفاسد ما جاء عن عمرو بن شرحبيل، عن عبد الله قَالَ: سَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " أَيُّ الذَّنْبِ أَعْظَمُ عِنْدَ اللَّهِ؟ قَالَ: «**أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نِدًّا وَهُوَ خَلَقَكَ**» قُلْتُ: إِنَّ ذَلِكَ لَعَظِيمٌ، قُلْتُ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: «**وَأَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ تَخَافُ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ**».

[1]- قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج1، ص29.

[2]- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الامر بالإيمان ورسوله وشرائع الدين، رقم (19)، ج1، ص50.

قُلْتُ: ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: «**أَنْ تُزَانِيَ حَلِيلَةَ جَارِكَ**»[1]، يبيّنُ نَصُ الحديث أن الشرك بالله وقتل الولد والزنى كلها ذنوب يُحْرمُ ارتكابها لكنها متفاوتة الذنب فالشرك بالله أعظمهما؛ لأن فيه إلغاء للدين ثم القتل؛ لأن فيه مساس بمقصد من مقاصد الشريعة الضرورية التي وجب حفظها، ثم يليهما الزنى فهو أقل مفسدة بالمقارنة مع سابقيْه لما فيه من مفسدة هتك عرض الآخرين واختلاط الأنساب، وإلا فالزنى مفسدة عظمى ولكن بالمقارنة مع مفسدتي الشرك والقتل فهو أقل منهما منزلة، وهو ما ذكره الحديث.

وبالنظر لمختلف جوانب حياة الأمة فإنّ ميزان الأولويات فيها مختلٌّ كل الاختلال[2]، سواء في مراتب الأعمال أو الأحكام الشرعية وهذا نظرا لغياب فقه الموازنات، خصوصا في هذا العصر الذي تداخلت فيه الأمور وتشابكت وكثرت فيه الملابسات التي لا يمكن علاجها إلا بفقه الموازنات، يقول القرضاوي:" وإذا غاب عنا فقه الموازنات فقد سدَدْنا على أنفسنا كثيرا من أبواب السعة والرحمة واتخذنا فلسفة الرفض أساسا لكل تعامل، والانغلاق على الذات تُكْأَةً للفرار من مواجهة المشكلات والاقتحام على الخصم في عقر داره. وسيكون أسهل شيء علينا أن نقول (لا) أو (حرام) في كل أمر يحتاج إلى إعمال فكر واجتهاد. أما في ضوء فقه الموازنات فسنجد هناك سبيلا للمقارنة بين وضع ووضع ... والموازنة بين المكاسب والخسائر على المدى القصير وعلى المدى الطويل، وعلى المستوى الفردي والمستوى الجماعي ونختار بعد ذلك ما نراه أدنى لجلب المصلحة ودرء المفسدة"[3].

وعليه فإن فقه الموازنات بمنهجه القويم الدقيق يُؤثر في جميع نواحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وغيرها، وأنه مهم بالنسبة لكل مجتهد وباحث في القضايا الاجتهادية

---

[1]– أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب قوله تعالى ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة:22]، رقم (4477)، ج6، ص18. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب كون الشرك أقبح الذنوب وبيان أعظمها بعده، رقم (86)، ج1، ص90.

[2]– وعلى سبيل المثال يظهر الاختلال في **المجال العلمي والفكري**، حيث يُلاحظ انشغال الأمة بالفكر الدفاعي لغرض إبطال الشبهات التي تُثار من أعداء الإسلام مما أدى إلى استنزاف طاقات فكرية ونشاطات ذهنية في حين أن الأصح الاهتمام بالفكر التأسيسي لبناء وتعمير المجتمعات الإسلامية، أما **المجال التعليمي** فاختلالاته لا تعد ولا تحصى فقد تسببت أولوية الحفظ على الفهم غياب الفهم الحقيقي للشريعة الإسلامية وإدراك أسرارها ومعانيها وخلط مصالحها ومفاسدها...، ينظر، فقه الأولويات –دراسة في الضوابط–، محمد الوكيلي، ص29. ينظر، فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، القرضاوي، ص94.

[3]– أولويات الحركة الإسلامية، يوسف القرضاوي، ص36.

خاصة المعاصرة حتى يستطيع أن يُحدد المصلحة الآكدة في المسائل والنوازل المجتهد فيها ويدرأ المفاسد المترتبة عليها أيضا، كذلك هو السبيل لتحقيق السعة والرحمة التي يدعو إليها الإسلام في نصوصه الشرعية دفعا للضرر والمشقة، وبالتالي فإن الأمة الإسلامية في أمس الحاجة لهذا المنهج الذي يضمن لها تحقيق أهدافها الكبرى في جميع المجالات في ضوء الواقع ومقاصد الشرع من غير إفراط ولا تفريط.

المطلب الثاني: القواعد المنظمة لميزان تعارض المصالح والمفاسد.

جاءت الشريعة الإسلامية لحفظ المصالح ودرء المفاسد حسب رتبها ونوعها، وتتم هذه العملية الاجتهادية وفق قواعد تدل على تفاوت المصالح والمفاسد وتمثل نواة فقه الموازنات، وإنّ أول ما يجب على المجتهد قبل الموازنة هو معرفة المصالح والمفاسد المتعلقة بالواقعة، لأن كل واقعة لا تخلو من مصلحة أو مفسدة، وبالتالي لا بد أن يتعرف قواعد ترجيح المصالح والمفاسد ويطّلع على نوعها ورتبتها ومقدارها .... حتى لا يناقض ميزان الشريعة ويحيدُ عن مقاصدها، وفيما يلي سنعرض قواعد[1] ميزان ترجيح المصالح والمفاسد حسب ما تقرر عند علماء الأصول.

الفرع الأول: قواعد موازنة المصالح المتعارضة.

أولا- الجمع: عند **اجتماع المصالح مع بعضها**، فالأولى **محاولة الجمع** بينها ما أمكن يقول العز بن عبد السلام في هذا: "إذا اجتمعت المصالح الأُخروية فإن أمكن تحصيلها حصلناها"[2]. ويوضح ذلك ابن القيم فيقول:" فإن الشريعة مبناها على تحصيل المصالح بحسب الإمكان وأن لا يفوت منها شيء فإن أمكن تحصيلها كلها حصلت"[3].

والأمثلة على ذلك كثيرة منها[4]:

* إذا اجتمع إخراج الصدقة مع صلاة الفريضة فإنه يقوم بهما الاثنين، دون أن يسقط واحدة منهما فيصلي فرضه ثم يخرج الصدقة.

---

[1] – "ويراد بها قواعد الترجيح بين المصالح والمفاسد من حيث رتبة الحكم ونوعه ومقدار الأثر، ومآل التحقق وامتداد الزمن وهي تمثل الجانب التطبيقي في فقه الموازنات". انخرام فقه الموازنات أسبابه ومآلاته وسبل علاجه، قطب الريسوني، ص259.

[2]– قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج1، ص62.

[3]– مفتاح دار السعادة، ابن القيم، ج2، ص19.

[4]– ينظر، قواعد الأحكام، المصدر السابق، ج1، ص66.

* إنقاذ غريق بعد دخول وقت الصلاة المكتوبة، ثم يؤدي صلاته قبل خروج وقتها.

نستنتج مما سبق بأن **الأولى** في **المصالح** إذا **اجتمعت**، أن تُجلب جميعها سواء كانت صغيرة، أو كبيرة، أو عاجلة، أو آجلة إلى غير ذلك من الاحتمالات؛ لأن الشريعة الإسلامية وُضعت لجلب المصالح.

ثانيا- المفاضلة: أما إذا تعذر الجمع فيُرجع في هذا الحال إلى الترجيح[1]. وتتم الموازنة وفق سبعة معايير على الترتيب[2] مما ينتج عنه موازنة دقيقة ومضبوطة:

1 - حسب رتبة الحكم: في حال تعارض المصالح تُرجح أقوى المصلحتين حكمًا، لأن هناك تكافؤ بين المصلحة والحكم؛ فلكل مصلحة حكم يناسبها، ولكل حكم مصلحة تناسبه، يقول القرافي: "والمصلحة إن كانت في أدنى الرتب كان المرتب عليها الندب وإن كانت في أعلى الرتب كان المرتب عليها الوجوب، ثم أن المصلحة تترقى ويرتقي الندب بارتقائها حتى يكون أعلى مراتب الندب يلي أدنى مراتب الوجوب"[3]، يُفهم من كلام القرافي أن الأحكام الشرعية المشتملة على تعارض المصالح، يُرجح فيها الحكم الأقوى مرتبة على الأدنى بمعنى إذا تعارض الواجب مع المندوب قُدم الواجب ولو بإسقاط المندوب؛ لأنّه أعلى مراتب المأمورات، وإذا تعارض المحرم مع المكروه يُقدم درء المحرم ولو بارتكاب المكروه، وإن تعارض المحرم مع المندوب يقتضي اجتناب المحرم ولو بتفويت المندوب، وهكذا مع باقي حالات تعارض الأحكام الشرعية.

ومن أمثلة ذلك حديث العابد جريج[4] ومحل الشاهد في الحديث أن جريجا لما دعته أمه وهو يصلي تردد بين أن يستجيب لأمه ويقطع لذلك صلاته، أو أن يستمر في صلاته ولا يجيب أمه، لكنه رجح متابعة صلاته على إجابتها فدعت عليه، فَاسْتُجِيبَ في دعوتها ونزل به ما نزل من البلاء عقوبة له، فكان في ذلك دليل على خطئه في ترجيح صلاته على إجابة أمه. وتفسير ذلك عند العلماء أنه قدم المندوب على الواجب؛ حيث أنه كان في صلاة نفل

---

[1]- ينظر، قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج1، ص62.

[2]- ينظر، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، محمد السوسوة، ص43.

[3]- الفروق، القرافي (ت: 684هـ)، عالم الكتب، (د ط)، (د ت)، ج3، ص94.

[4]- ينظر، نص الحديث أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب تقديم بر الوالدين على التطوع بالصلاة وغيرها، رقم (2550)، ج4، ص1976.

وتطوع بينما بر الأم وإجابتها واجب، فلما ترك الواجب انشغل بالمندوب فاستحق العقوبة التي نزلت به يقول النووي في هذا :" وفي حديث جريج هذا فوائد كثيرة منها عظم بر الوالدين وتأكد حق الأم وأن دعاءها مجاب، وأنه إذا تعارضت الأمور بدئ بأهمها"[1].

على أن ترجيح المصالح بعضها على بعض في النص الشرعي غير منحصر فيما اُختلفت أحكامه بين تعارض الواجب والمندوب أو الحرام والمندوب أو الحرام والمكروه ... بل يشمل حتى المصالح المتعارضة ذات الحكم الواحد أي تعارض الواجب مع الواجب أو الحرام مع الحرام... فيكون الترجيح هنا تبعا للأهمية التي أعطاها النص الشرعي للمسألة.

ومثاله أن الصلاة واجبة ورد التحية واجب ولكن شتان بين واجب وآخر فينظر في الترجيح بينهما إلى الدلائل التي يحملها النص الشرعي من وعد ووعيد أو قلة وكثرة أو إلحاح وتشديد[2].

2- رتبة المصلحة: ونعني بذلك درجتها في سلم المصالح، وهو السلم الذي اُشتهر فيه التقسيم الثلاثي: الضروريات، الحاجيات، التحسينات[3]، ومعنى ذلك أنه عند التعارض يُقدم في الاعتبار ما كان من قبيل الضروريات على ما كان من قبيل الحاجيات أو التحسينات ويقدم ما هو من قبيل الحاجيات على التحسينات[4].

وعلى سبيل المثال فالزواج يعد ضروري في جملته؛ لأن به حفظ مقصد ضروري وهو النسل الذي يعد أحد الضروريات الخمس التي عليها مدار الحياة والشريعة وهناك ما يتصل بالزواج وهو المهر الذي يدفعه الزوج لزوجته، فهو يُعتبر من حاجيات الزواج لما فيه من دليل على

---

[1]- المنهاج، النووي (ت: 676هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط2، 1392هـ، ج16، ص108.

[2]- نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم السياسية، أحمد الريسوني، دار الكلمة، المنصورة، مصر، ط1، 1431هـ-2010م، ص352.

[3]- ينظر، الموافقات، الشاطبي، ج2، ص17. وهذه الدرجات الثلاث ليست سوى اختصار وتقريب لدرجات لا تكاد تحصى، وأن كثيرا من المصالح تُدرج في هذه الدرجة أو تلك على سبيل التغليب لا غير. ينظر، التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم السياسية، المصدر السابق، ص353.

[4]- فأما **الضرورية**، فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخر بفوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين. وأما **الحاجيات**، فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين- على الجملة- الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة. وأما **التحسينات**، فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق. الموافقات، المصدر السابق، ج 17-22.

الجدية والرغبة في الزواج بهذه المرأة، كما يعد مدعاة لتوطيد المحبة والمودة وفيه تمكين للزوجة من قدر ما يلبي حاجتها، لذلك كان شرط في النكاح الصحيح. وكل هذه المصالح حاجية يحققها المهر لكن إذا تعارض مع الزواج نفسه وأصبح مانعا منه وجب تقديم الضروري على الحاجي[1]، فنُحصِّلُ الزواج ولو بمهر قليل، أو حتى رمزي وهكذا نتدرج في إسقاط المهر حتى لا يبقى إلا اسمه ورمزه دون أن يسقط الزواج[2]؛ فالضروري لا يسقطه الحاجي[3].

3- نوع المصلحة: المقصود بها انتماؤها إلى أحد الضروريات: الدين، النفس، النسل، العقل المال، وهي أصول كلية جاءت الشريعة لحفظها[4].

فإذا تعارضت المصالح فيما بين الكليات الخمس، يقدم أعلاها نوعا؛ بحيث يقدم الدين على سواها وتقدم مصلحة النفس على مصالح العقل والنسل والمال وهكذا على أن يكون التعارض بين الكليات الخمس في رتبة واحدة، أما إذا تعارضت الرتبتان فالاعتبار بالرتبة لا بالنوع ومثاله تعارض مصلحة أداء الصلاة مع مصلحة النوم والراحة.

يقول الريسوني في كتابه نظرية التقريب والتغليب هناك اتفاق واسع بين العلماء على تسميتها بالضروريات وأولاها بالتقديم حفظ الدين ثم النفس ومتفقون على أن أدناها المال، أما النسل والعقل ففيهما اختلاف "يمكننا الاستغناء عن مناقشة ترتيبهما إذا لاحظنا أنهما يندرجان في حفظ النفس، فحفظ النفس كفيل بحفظ النسل وحفظ العقل ومشتمل عليهما في جميع الأحوال الغالبة"[5].

ومثال ما سبق تعارض الجهاد مع الحفاظ على النفس من الهلاك، نلاحظ أن كلاهما من المصالح الضرورية لكن حفظ الدين مقدم على حفظ النفس وبالتالي نقدم مصلحة حفظ الدين بالجهاد على مصلحة حفظ النفس من الهلاك.

---

[1]- ينظر، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم السياسية، أحمد الريسوني، ص353.

[2]- كما جاء في الحديث جواز أن يكون الصداق خاتم حديد أو تعليم قرآن. ينظر، أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب الصداق وجواز كونه تعليم القرآن، رقم (1425)، ج2، ص1040. المنهاج، النووي، كتاب النكاح، باب الصداق وجواز كونه تعليم القرآن، ج9، ص213.

[3]- يقول الشاطبي:" المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية. فلو فرض اختلال الضروري بإطلاق، لاختلا باختلاله بإطلاق" الموافقات، الشاطبي، ج2، ص31.

[4]- ينظر، المصدر نفسه، ج2، ص20.

[5] - نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم السياسية، المرجع السابق، ص357-358.

لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**﴾ [التوبة:111] وقوله أيضا ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ**﴾ [الحجرات:15] وفي سورة البقرة جاء قوله تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾ [البقرة: 216].

وهكذا يتضح أن الجهاد يتطلب تضحيات كثيرة في الأنفس والأموال، ورغم ذلك فالآية فيها تقديم صريح لمصلحة حفظ الدين على مصلحة حفظ الأنفس والأموال، والناس يكرهون ما فيه من كلفة ومشقة، لما يحمله من أعظم المشقات، فكيف بما فيه إتلاف الأنفس والأموال، والحقيقة أن الجهاد فيه حفظ الدين وإعزازه وبالتالي يتحقق للمسلمين حفظ كرامتهم وأمنهم وسيادتهم، وأوطانهم يقول القرطبي: «وقال أبو عبيدة... والمعنى عسى أن تكرهوا ما في الجهاد من المشقة وهو خير لكم في أنكم تغلبون وتظفرون وتغنمون وتؤجرون، ومن مات، مات شهيدا، وعسى أن تحبوا الدعة وترك القتال وهو شر لكم في أنكم تغلبون وتذلون ويذهب أمركم. قلت: وهذا صحيح لا غبار عليه، كما اتفق في بلاد الأندلس، تركوا الجهاد وجبنوا عن القتال وأكثروا من الفرار، فاستولى العدو على البلاد، وأي بلاد؟! وأسر وقتل وسبى واسترق، فإنا لله وإنا إليه راجعون! ذلك بما قدمت أيدينا وكسبته!»[1].

4- مقدار المصلحة.

ويشمل هذا المعيار ما غلب من المصالح في الكمي، ويُلتفت إليه بعد النظر في المعايير السابقة فالتغليب بالمقدار يأتي بعد النظر في رتبة الحكم ورتبة المصلحة ونوعها، ويمكن إجمال الحالات التي تدخل ضمن هذا المعيار في الآتي:

أ- تغلب أكثر المصلحتين قدرًا، حيث يُنظر إلى مقدار المصلحة ويقدم أكبرها قدرًا على أدناها، لأن تحصيل أعلى المصلحتين وإن فات أدناهما أولى، فالشريعة لا تبنى على

[1] - الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج3، ص39.

المصلحة الجزئية أو القليلة أو النادرة، لأن حكمته تعالى أولى وأليق من مراعاة المصلحة الجزئية التي في مراعاتها تعطيل مصلحة أكبر منها وأهم[1].

وهذا المعيار الكمي كما يقول الريسوني:" يفهمه الناس أكثر من غيره... لوضوحه وسهولة العمل بمقتضاه. ومع هذا هناك حالات كثيرة يختل فيها العمل بهذا المعيار، إما لنوع من الخفاء والالتباس في مقادير المصالح والمفاسد، وإما عن هوى وأنانية"[2].

ومن الأمثلة القرآنية الدالة على ضرورة الموازنة بين المصالح، وتقديم حفظ المصلحة الأكبر قدرًا ولو بتفويت الأقل، ما جاء في قصة سيدنا موسى والخضر، في شأن السفينة التي قام الخضر بخرقها قال تعالى ﴿**فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا**﴾ [الكهف: 71] ولم يفقه موسى المصلحة من تصرف الخضر في تعييب السفينة، حتى بيّن له ذلك عند فراقهما ﴿**أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا**﴾ [الكهف: 79].

ووجه الموازنة هنا أن الخضر خرق السفينة حتى لا تضيع من أصحابها؛ لأنّ هناك ملك يأخذ السفن الجيّدة بالغصب وبالتالي رأى خرقها لتنقيص قيمتها، حتى لا يأخذها الملك غصبا وظلما وهكذا تبقى السفينة لأصحابها.

ب- المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة فإذا تعارضت مصلحتان بشرط تساويهما في رتبة الحكم ورتبة المصلحة ونوعها، يتم النظر إلى عمومها وخصوصها "لأن اعتناء الشرع بالمصالح العامة أوفر وأكثر من اعتنائه بالمصالح الخاصة"[3]، فالمصلحة العامة التي ينتفع بها جميع المسلمين تقدم على الخاصة وهو ما تشهد له القاعدة الفقهية" يتحمل الضرر الخاص في سبيل دفع الضرر العام"[4]. مثاله وجوب قتل قَاطع الطَّرِيق إِذا قتل بِأَيّ كَيْفيَّة كَانَت بِدُونِ قبُول عَفْو عَنهُ من ولي الْقَتِيل، دفعا للضَّرَر الْعَام[5]. أيضا قوله

[1] – إعلام الموقعين، ابن القيم، ج3، ص217.

[2] – نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم السياسية، أحمد الريسوني، ص364.

[3] – قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج2، ص79.

[4] – ينظر، شرح القواعد الفقهية، محمد الزرقا، مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم – دمشق، سوريا، ط2، 1409هـ – 1989م، ص197.

[5] – ينظر، المصدر نفسه، ص197.

تعالى: ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ [البقرة:179]. هنا تعارضت مصلحتان أحدهما عامة وهي القصاص والأخرى خاصة وهي حفظ نفس حياة القاتل، لكن حسب ما تقرر فإننا نقدم المصلحة العامة على الخاصة وهو عين ما صرحت به الآية.

ت- المصلحة القطعية مقدمة على المصلحة الظنية ومن تطبيقاتها إذا لم يجد المصلي ماء في أول الوقت، فإذا كان متأكدا أو غلب على ظنه أنه سيجد الماء فإنه يؤخر الصلاة، أما إذا كان يظن أنه سيحصل على الماء بغير جزم فإنه يتيمم ويصلي في أول الوقت من باب إقامة الصلاة في وقتها وهي مصلحة قطعية مقدمة على مصلحة الوضوء وهي ظنية[1].

5- المصلحة الدائمة مقدمة على المصلحة المؤقتة؛ لقوله صلى الله عليه وسلم «...**إِنَّ أَحَبَّ الأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ مَا دَامَ وَإِنْ قَلَّ**»[2]، فالعبرة بما يطول زمانه في النفع، وما يظل أثره، دون اعتبار بما كان آنيا في المصلحة لأنه مؤقت.

مثاله: مسألة تحديد النسل رسميا أو فرديا اتفق الفقهاء على تحريم أي إجراء لتحديد النسل سواء على مستوى الفرد أو الدولة[3] وذلك تقديما لمصلحة أبقى وأدوم تؤول إلى حفظ قوة الأمة ومواردها البشرية، وإن كان يقابلها في تحديد النسل مصلحة تحقيق الأعباء الاقتصادية وتوزيع الثروة والوقاية من التضخم السكاني، لكنها مؤقتة وآنية، لا تقوم طويلا أمام مصلحة وجود الأمة واستمرارها وخلافة الإنسان للأرض وتعميرها[4].

---

[1] – قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج1، ص169.

[2] – أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب الجلوس على الحصير ونحوه، رقم 5861، ج7، ص155. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضيلة العمل الدائم من قيام الليل وغيره، الرقم 783، ج1، ص541.

[3] – فتاوى وأبحاث هيئة كبار العلماء في السعودية، دار البحوث العلمية للإفتاء، الرياض، ط1، 1425هـ-2004م، ج2، ص، 506-517، هذا بالنسبة لمبررات تحديد النسل ومنع الحمل ومناقشة ذلك، أما القرار النهائي للهيئة ص530.

[4] – " أما إذا كان منع الحمل لضرورة محققة؛ ككون المرأة لا تلد ولادة عادية، وتضطر معها إلى إجراء عملية جراحية لإخراج الولد، أو كان تأخيره لفترة ما لمصلحة يراها الزوجان- فإنه لا مانع حينئذ من منع الحمل، أو تأخيره؛ عملا بما جاء في الأحاديث الصحيحة، وما روي عن جمع من الصحابة رضوان الله عليهم من جواز العزل، وتمشيا مع ما صرح به بعض الفقهاء من جواز شرب الدواء لإلقاء النطفة قبل الأربعين، بل قد يتعين منع الحمل في حالة ثبوت الضرورة المحققة". فتاوى وأبحاث هيئة كبار العلماء في السعودية، ج2، ص530.

ثالثا- التخيير أو الإقراع: سبق أن عرفنا أن الجمع بين المصالح أولى من الإسقاط، ولكن إذا تعذر الجمع وتعارضت المصالح، فإنَّا نُرجح الأقوى والأعظم، أما إذا **تساوت** المصالح وعُدم المُرجح الذي نُرجح به بعد استفراغ الوُسع في البحث فهنا **يُتَخيَّرُ** في التقديم والتأخير، يقول العز بن عبد السلام:" إذا تساوت المصالح مع تعذر الجمع تخيرنا التقديم والتأخير للتنازع بين المتساويين"[1]. **ومثاله**، لو حضرت أضحيتان متساويتان فلنا الخيار في ذبح إحداهما، وقد **يُقْرع** إذا تعذر الجمع، والحكمة من ذلك هو دفع الضغائن والحقد الذي يُولَدُ في نفوس البعض، فيكون الاختيار بالرضا؛ لأنه قضاء من الملك الجبار، ومثاله الإقراع بين الحاضنات إذا كنَّ في رتبة واحدة[2].

إذا تعذر علينا الجمع بين المصالح جميعا، لزم **تغليب** أقوى المصلحتين حكما، وأعلى المصلحتين رتبة، وأولى المصلحتين نوعا، وأعم المصلحتين بترجيح المصلحة العامة على الخاصة، وتغليب أكثر المصلحتين قدرًا، وأطولها زمنًا وأكثرها دوامًا، وآكد المصلحة وقوعا مقدمة على المصلحة الموهومة فلا بد أن تكون مقطوعة الحصول أو مظنونة. **أما** إذا **تساوت** المصالح وعُدم المُرجح الذي نُرجح به بعد استفراغ الوُسع في البحث، يكون المكلف عند ذلك **مخيَّرًا** بين فعل أحدهما.

الفرع الثاني: قواعد موازنة المفاسد المتعارضة.

أولا- درء الجميع: رأينا فيما سبق أن المصالح درجات ورتب، وكذلك المفاسد درجات وأنواع، ولكمال تحصيل المصالح، فقد أمرنا الشارع بدرء المفاسد وتقليلها، فإذا اجتمعت **مفاسد** محضة فإن **الأَوْلَى** درؤها **جميعا**، يُوضح العز بن عبد السلام ذلك فيقول:" إذا اجتمعت المفاسد المحضة فإن أمكن درؤها درأْنا"[3] ومثاله، أن يكره أحد على قتل مسلم بحيث لو امتنع

[1]- قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج1، ص88.

[2]- ينظر، المصدر نفسه، ج1، ص90.89.62.

[3]- المصدر نفسه، ج1، ص93.

عن ذلك قُتل، فيلزمه أن يدرأ مفسدة القتل بالصبر على القتل؛ لأن جبره على القتل أقل مفسدة من إقدامه عليه[1]. وبالتالي توجب علينا **درء المفاسد** إذا اجتمعت **جميعًا**، لأن الشريعة جاءت لتحقيق المصالح، ولا تُحقق المصالح وتَتِمُ إلا بدرء المفاسد كلها إذا أمكن.

ثانيا- المفاضلة: أما إذا تعذر درء المفاسد جميعًا، فإنه يدرأ الأفسد فالأفسد والأرذل فالأرذل، وتدرأ المفسدة المجمع عليها على المفسدة المختلف فيها[2]، وإذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما[3]، كما يدفع الضرر العام ويتحمل الخاص[4]، فكل المفاسد تدرأ بالنظر لآثارها المترتبة عنها، بِالتَحَرُزِ من الوقوع فيها[5]، لقوله تعالى:﴿ **فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ**﴾ **[التغابن-16]**. وفيما يلي سنذكر أهم المعايير والقواعد التي وضعها العلماء للترجيح بين المفاسد المتزاحمة والمتعارضة:

1- رتبة الحكم: فأقوى المفسدتين حكما وجب درؤها، حيث ترتكب المفسدة المكروهة لدرء المفسدة المحرمة وذلك دفعا لأعظم المفسدتين عملا بقاعدة "إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما"[6]، ومثاله ما ذكره ابن القيم : " ... إذا رأيت الفساق قد اجتمعوا على لهو ولعب أو سماع مكاء وتصدية فإن نقلتهم عنه إلى طاعة الله فهو المراد، وإلا كان تركهم على ذلك خيرا من أن تفرغهم لما هو أعظم من ذلك فكان ما هم فيه شاغلا لهم عن ذلك، وكما إذا كان الرجل مشتغلا بكتب المجون ونحوها وخفت من نقله عنها انتقاله إلى كتب البدع والضلال والسحر فدعه وكتبه الأولى، وهذا باب واسع؛ وسمعت شيخ الإسلام ابن

---

[1]- ينظر، قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج1، ص93.

[2]- ينظر، المصدر نفسه، ج1، ص13.

[3]- ينظر، الأشباه والنظائر، السيوطي (ت911هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ - 1990م، ص87.

[4]- ينظر، تيسير التحرير، أمير باد شاه (ت972هـ)، تـح: مصطـفي البـابي الحـلبي، مـصر، (د ط)، 1351هـ-1932م، ج2، ص301.

[5]- ينظر، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد اليوبي، ص 399.

[6]- ينظر، الأشباه والنظائر، السيوطي، ص87.

تيمية... يقول: مررت أنا وبعض أصحابي في زمن التتار بقوم منهم يشربون الخمر، فأنكر عليهم من كان معي، فأنكرت عليه، وقلت له: إنما حرم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء يصدهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال فدعهم"[1].

2- رتبة الحكم: أي درء أعلى المفاسد رتبة؛ فإذا تفاوتت مراتبها وتعارضت، قُدّم دفع المفاسد الضرورية على المفاسد الحاجيّة والتحسينية؛ لأن المفاسد المتعلقة بالضروريات تؤدي إلى فساد الحياة واختلال نظامها والخسران في الآخرة، أما المفاسد المتعلقة بالحاجيات تؤدي إلى إيقاع المشقة ورفع التوسعة وحدوث الضيق، أما المفاسد المتعلقة بالتحسينات، فإنها تؤدي إلى خرم مكارم الأخلاق ومحاسن العادات[2]، وبالتالي وجب اتباع سلم درء المفاسد؛ فالأولى إذا تعارضت المفاسد المتعلقة بالضروريات مع الحاجيات أو التحسينات وجب درء مفاسد الضروريات؛ لأنها أعظم ضررا ويتمثل هذا النوع في ما يهدد الكليات الخمس، أما إذا تعارضت مفسدتان أحدهما من رتبة الحاجيات والأخرى من التحسينات فتدرأ مفسدة الحاجيات بارتكاب مفسدة التحسينات، وهذا درء لأعظم المفسدتين بارتكاب أخفهما. يُوضح القرضاوي هذا النوع من التعارض بين المفاسد فيقول:" وفي القسم الثاني المفاسد والمضار تجد أنها كذلك متفاوتة كما تتفاوت المصالح، فالمفسدة التي تعطل ضروريا غير التي تعطل حاجيا غير التي تعطل تحسينيا"[3].

ومثاله: تعارض مفسدتين إحداهما ضرورية أو حاجية والأخرى تحسينية، كمسألة كشف المريض عورته للطبيب لكي يعالج مرضه، ففي هذه الحالة يجوز ارتكاب المفسدة التحسينية وهي كشف العورة، لدرء المفسدة الضرورية وهي درء المرض إن كان مهلكا، وقد تكون المفسدة حاجية إن كان المرض مؤلما غير مهلك، إلا أن المرأة لا ينبغي لها أن تعرض نفسها على

[1] – إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، ج3، ص13.

[2] – ينظر، الموافقات، الشاطبي، مقدمة ص5.

[3] – فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، يوسف القرضاوي، ص29.

طبيب في مرض يحتاج إلى كشف العورة إلا إذا اشتدت بها الضرورة ولم تجد طبيبة من النساء تداوي مرضها[1].

3- نوع المفسدة: أي أن تكون الموازنة بين المفاسد بحسب النوع -فإذا تعارضت المفسدتان من رتبة واحدة كأن يكونا معا من رتبة الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات، هنا وجب الترجيح بينهما بمعيار نوع المفسدة، حيث يرجح درء أعلى المفسدتين نوعًا، على ما هو أقل منه، فأشدّها خطرًا مفاسد الدين ثم النفس ثم مفاسد العقل ثم النسل ثم مفاسد المال، لذلك إذا تعارضت مثلا مفسدتان إحداهما متعلقة بالدين والأخرى بالنفس وكان لا بد من ارتكاب إحدى المفسدتين لدرء الأخرى وجب درء مفسدة الدين وارتكاب مفسدة النفس، ونفس الأمر في باقي حالات تعارض المفاسد من نفس النوع[2].

ومثال الترجيح بنوع المفسدة؛ تحمل المفسدة المتعلقة بالنفس درءًا لمفسدة الدين – ففي عهد المأمون والمعتصم والواثق – أُمتحن أحمد بن حنبل بالفتنة المشهورة وهي القول بخلق القرآن الذي دعا إليه المعتزلة، ولكن الإمام أحمد أنكر هذا القول ودحضه فتعرض للسجن عامين ونصفًا كما تعرض للتعذيب والتنكيل حتى كان يغمى عليه، ولكنه ثبت على الحق رغم ما لحق به من عذاب شديد وظل على موقفه حتى أفرج عنه[3]. وبصبره وتحمله ما وقع به من أضرار في نفسه كانت قد تصل للموت فقد درأ على الأمة مفسدة عظمى في دينها.

[1] – ينظر، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، عبد المجيد السوسوة، ص88.

[2] – ينظر، المرجع نفسه، ص91.

[3] – ينظر، محنة الإمام أحمد بن حنبل، تقي الدين المقدسي، تح: عبد الله المحسن التركي، هجر للطباعة، الجيزة، مصر، ط1، 1407هـ/ 1987، ص38-166. ينظر، المحنة وأثرها في منهج الإمام أحمد النقدي، عبد الله بن فوزان بن صالح الفوزان، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1431هـ، ص12-19.

4- مقدار المفسدة: ويشمل هذا المعيار ما غلب من المفاسد في الكمي، ويُلتفت إليه بعد النظر في المعايير السابقة؛ فالتغليب بالمقدار يأتي بعد النظر في رتبة الحكم ورتبة المفسدة ونوعها، ويمكن إجمال الحالات التي تدخل ضمن هذا المعيار في الآتي:

أ- **الموازنة بين المفاسد بحسب القدر أو الحجم؛** فإذا اتضح تساوي المفسدتين في رتبة الحكم ورتبة المفسدة ونوعها، لزم النظر إليهما من حيث القدر؛ أي درء أكبر المفسدتين قدرًا بمعنى النظر إلى المفسدتين من حيث الحجم الذاتي أو الأثر المادي أو المعنوي لهما، فأي المفسدتين كانت أكبر من الأخرى قدرًا ترجح على ما دونها فتدرأ أكبر المفسدتين قدرًا بأقلهما قدرًا ويشهد لهذا قواعد فقهية مشهورة منها قاعدة "إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفهما"[1]؛ يقول ابن تيمية في ازدحام المحرمات والتي هي مفاسد: "وكذلك إذا اجتمع محرمات لا يجب ترك أعظمهما إلا بفعل أدناهما ولم يكن فعل الأدنى في هذه الحال محرما في الحقيقة"[2]، وقاعدة" الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف"[3]، وهذا ما تقضي به مقاصد الشريعة ومحكمات العقل؛ لأن المفسدة الكبرى تكون أكثر ضررًا وأقوى خطرًا وبالتالي وجب درؤها على ما دونها[4].

ومثاله قوله تعالى: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا**﴾ [البقرة: 217].

جاء في تفسير الآية:" إنكم يا كفار قريش تستعظمون علينا القتال في الشهر الحرام، وما تفعلون أنتم من الصد عن سبيل الله لمن أراد الإسلام، ومن كفركم بالله وإخراجكم أهل المسجد منه، كما فعلتم برسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه أكبر جرما عند الله... ولا ينبغي القتال في الأشهر الحرم... (والفتنة أكبر من القتل) ... الفتنة هنا الكفر، أي

---

[1] – الأشباه والنظائر، السيوطي، 87. الأشباه والنظائر، ابن نجيم، ص76.

[2]– مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج20، ص57.

[3] – ينظر، الأشباه والنظائر، المصدر السابق، ص87.

[4] – ينظر، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، عبد المجيد السوسوة، ص98.

كفركم أكبر من قتلنا أولئك. وقال الجمهور: معنى الفتنة هنا فتنتهم المسلمين عن دينهم حتى يهلكوا، أي أن ذلك أشد اجتراما من قتلكم في الشهر الحرام.."[1].

ووجه الموازنة هنا أن القتال في الشهر الحرام أخف ضررًا من فتنة المسلمين عن دينهم، فقد جاز القتال درءًا لما هو أشد وأكثر، مما يدل على أنه إذا تعارضت مفسدتان وتعذر درؤهما معا وجب درء الأعظم منهما بارتكاب أدناهما.

ب- **الموازنة بين المفاسد المتعارضة بحسب العموم والخصوص:** فإذا اتحدت المفسدتان المتعارضتان في الحكم والرتبة والنوع، تكون الموازنة بينهما بحسب العموم والخصوص، فإن استوتا بأن كانتا عامتين أو خاصتين، فيبحث عن مرجح آخر، أما إن اختلفتا بأن كانت واحدة عامة والأخرى خاصة فيرجح درء المفسدة العامة على المفسدة الخاصة طبقا لقاعدة " دفع الضرر العام واجب بإثبات الضرر الخاص"[2]، وهكذا لو تعارضت مفسدتان واحدة ضررها على شخص واحد أو أشخاص قليلين بينما الأخرى يسري ضررها على جماعة أو مجتمع بأكمله أو أمة، فيرجح درء المفسدة التي يسري ضررها على أكبر عدد؛ بحيث تدرأ المفسدة ذات الضرر العام بارتكاب المفسدة ذات الضرر الخاص[3].

ومثاله: ما أفتى به العلماء بجواز منع الطبيب الجاهل والمفتي الماجن من مزاولتهما لأعمالهما وذلك خشية الضرر من الأول في الأبدان ومن الثاني في الدين[4].

وأيضا ما أفتى به العلماء بجواز التسعير عند تعدي أرباب الطعام والمتطلبات الضرورية في بيعهم للسلع بسعر فادح وقد جاز التسعير هنا لأن فيه درءًا للضرر العام[5].

5-**الامتداد الزمني:** حيث يراعى أطول المفسدتين زمنا وأكثرها دوامًا، فإذا تعارضت مفسدتان وكانتا متساويتين فيما سبق بيانه من معايير الترجيح بين المفاسد المتعارضة، ولكن

---

[1] – الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج3، ص46.

[2] – ينظر، تيسير التحرير، أمير بادشاه (ت: 972هـ)، مصطفى البابي الْحَلَبِي، مصر، (1351 هـ - 1932 م)، ج1، ص301.

[3] – ينظر، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، عبد المجيد السوسوة، ص95.

[4] – ينظر، تيسير التحرير، المصدر السابق، ج1، ص301. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، ج3، ص66.

[5] – ينظر، الأشباه والنظائر، ابن نجيم، ص75. شرح القواعد الفقهية، محمد الزرقا، ص198.

اختلافهما يكون في عنصر الزمن؛ بحيث تكون إحداهما ذات أثر يستمر لمدة زمنية طويلة، بينما المفسدة الأخرى أثرها آني أو مستمر لوقت قصير، هنا وجب تقديم درء المفسدة ذات الامتداد الزمني الطويل على المفسدة الآنية؛ لأن الأُولى أكبر ضررًا لاستمرار عواقبها مدةً طويلة من الزمن[1].

ومثاله عن أبي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَامَ أَعْرَابِيٌّ فَبَالَ فِي المَسْجِدِ، فَتَنَاوَلَهُ النَّاسُ، فَقَالَ لَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**دَعُوهُ وَهَرِيقُوا عَلَى بَوْلِهِ سَجْلًا مِنْ مَاءٍ، أَوْ ذَنُوبًا مِنْ مَاءٍ، فَإِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِينَ، وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ**»[2].

ووجه الموازنة هنا أنّ البول في المسجد فيه مفسدة آنيّة تزول بصب سَجْلٍ من الماء على ذلك البول وبالتالي تزول نجاسته، أمّا تعنيف الأعرابي فيه مفسدة أعظم تمتد عواقبها لمدّة طويلة من الزمن مما يؤدي إلى تنفير الناس والأعرابي من الإسلام، وبالتالي بقاؤهم على الكفر، وهكذا فالنبي صلى الله عليه وسلم يُرشدنا إلى وجوب درء المفسدة التي يمتد فسادها مدة أطول من الزمن بارتكاب المفسدة الآنيّة التي تزول بعد مدّة قصيرة.

6- درء آكد المفسدتين تحققا: سبق أن بيّنا أنّ الترجيح بين المفاسد المتعارضة يجب أن يراعى فيه اتحاد رتبة الحكم أو رتبة المفسدة ونوعها وعمومها وخصوصها ومقدارها وامتدادها الزمني، على أن يكون المتعارضان في درجة واحدة من حيث الوقوع وإلا فلا عبرة بالترجيح، "أما إذا كان المتعارضان متفاوتين في تحقق الوقوع فإننا نرجح ما كان منهما محققا وقوعه أو مظنونا ظنا راجحا على ما ليس كذلك"[3]، وبالتالي لو تعارضت مفسدتان وكانت إحداهما محققا وقوعها أو مظنونًا ظنّا راجحًا، والأخرى موهومة فإننا نرجح درء المحقق وقوعها على الموهومة، ولا داعي للنظر في المعايير السابقة إلا إذا استوت المفسدتان في مدى تحقق الوقوع؛ لأن الفعل إنّما يتصف بكونه مصلحة أو مفسدة بحسب ما ينتج عنه على صعيد الواقع[4]؛ فلا بد أن تكون "مقطوعة الحصول أو مظنونة؛ أما مقطوعة الحصول فواضح، وأما المظنونة فلأن الشارع قد نزّل المَظنة منزلة المئنة في

[1] – ينظر، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، عبد المجيد السوسوة، ص100.

[2] – أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب صب الماء على البول في المسجد، رقم220، ج1، ص54.

[3] – فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص101.

[4] – ينظر، المرجع نفسه، ص101. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، البوطي، ص254.

عامة الأحكام، ما لم ينسخ الظن بيقين معارض"[1]، وعلى هذا لا يمكن درء مفسدة على أخرى إذا كانت المفسدة المرجحة موهومة الوقوع مهما كانت رتبة حكمها أو رتبتها كمفسدة أو نوعها أو مقدارها؛ ذلك أن الفعل إنّما يتصف بكونه مصلحة أو مفسدة حسب ما ينتج عنه في الخارج، "فربما كانت نتيجة الفعل مؤكدة الوقوع كحفر بئر خلف باب دار في الظلام؛ فمفسدة هذا الفعل مؤكدة في العادة ... وربما كانت النتيجة مظنونة على اختلاف درجات الظن، مثل بيع السلاح وقت الفتن... فمفسدته راجحة الوقوع، وربما كانت النتيجة مشكوكة أو موهومة كحفر بئر في نجوة من المارين من الناس وبيع العنب لمن جهلت صنعته..."[2].

ثالثا- التخيير والتوقف: أما إذا **تساوت** المفاسد فإن تعذر درؤها جميعا وحتى الترجيح بينها، ففي هذه الحالة يُلجأ إلى **التخيير** و**التوقف**، يقول العز بن عبد السلام:" فإن تساوت فقد يُتوقف وقد يُتخير وقد يُختلف في التساوي والتفاوت ولا فرق بين مفاسد المحرمات والمكروهات"[3].

وقد مُثل لها بأمثلة كثيرة منها، إذا اغتلم البحر بحيث علم ركبان السفينة أنهم لا يخلصون إلا بتفريق شطر الركبان فلا يجوز إلقاء أحدهم بقرعة ولا بغير قرعة؛ لأنهم متساوون في العصمة. لو أكره شخص بالقتل على إتلاف مُحرم من حيوانين يتخير بينهما[4].

وفي الأخير نصل إلى أن **المفاسد** إذا تعذر علينا درؤها جميعا، لزم أن ندرأ أقوى المفسدتين حكما، وأعلى المفسدتين رتبة، وأولى المفسدتين نوعا، وأعم المفسدتين بترجيح المفسدة العامة على الخاصة، وتغليب أكثر المفسدتين قدرًا وأطولها زمنًا وأكثرها دوامًا، وآكد المفسدتين وقوعا مقدمة على المفسدة الموهومة، فلا بد أن تكون مقطوعة الحصول أو مظنونة.

[1] – ضوابط المصــلحة في الشــريعة الإسلامية، محمد سعيد رمضان البوطي، ص254.

[2] – المرجع نفسه، ص254.

[3]– قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج1، ص93.

[4]– ينظر، المرجع نفسه، ج1، ص96،97.

أما إذا **تساوت**، يكون المكلف عند ذلك **مخيَّرًا** بين فعل أحدهما أو **التوقف** عنهما حتى يتبين له الراجح.

الفرع الثالث: قواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد المتعارضة.

أولا- الجمع: عندما **تتزاحم** المصالح والمفاسد، **نُقدم** جلب **المصالح**، ونَدرأ المفاسد ما أمكننا ذلك فإذا تعارضت المصالح والمفاسد، والحسنات والسيئات وتزاحمت، وَتَعَذَّرَ الدَّرْءُ وَالتَّحْصِيلُ هنا ينظر للأرجح منهما[1].

ثانيا- المفاضلة: فإن كان الغالب للمصلحة لم ينظر إلى المفسدة اللاحقة بها، وإن كان الغالب للمفسدة لم ينظر إلى المصلحة كذلك لما تقدم بيانه[2]، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا**﴾ [البقرة: 219] حُرِّمت الخمر والميسر؛ لأن مفسدتهما أكبر من منفعتهما لذلك وجب درؤهما معًا[3]، يقول الشاطبي:" فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعا، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد، ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل، وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدنيا، فإن تبعها مفسدة أو مشقة، فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه، وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد، فرفعها هو المقصود شرعا، ولأجله وقع النهي، ليكون رفعها على أتم وجوه الإمكان العادي فيمثلها حسبما يشهد له كل عقل سليم"[4]. يتبيَّن لنا من كلام الشاطبي أن العبرة للغالب دون النظر للمغلوب، فالأصل

---

[1]- ينظر، قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج1، ص98. الحسبة، ابن تيمية، تح: علي بن نايف الشحود، ط2 1425هـ-2004م، ص21. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد اليوبي، ص400.

[2]- ينظر، قواعد الأحكام، المصدر السابق، ج1، ص98. الحسبة، المصدر السابق، ص21. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، المصدر السابق، ص400.

[3]- ينظر، قواعد الأحكام، المصدر السابق، ج1، ص98.

[4]- الموافقات، الشاطبي، ج2، ص46.

إذا كانت مصلحة راجحة ومفسدة مرجوحة، فالمعتبر هو جلب المصلحة فقط، وإذا كانت هناك مفسدة راجحة ومصلحة مرجوحة، فالمعتبر هو درء المفاسد فقط ولا عبرة للمرجوح منهما في الحالتين.

وعليه فالموازنة بين المصالح والمفاسد مجال مهم، يمكن حصره في حالات ثلاث:

1-أن تغلب المصلحة المفسدة: هنا وجب تقديم المصلحة على درء المفسدة لعظم المصلحة وقوّتها وزيادتها على المفسدة، ودليله امتناع الرسول صلى الله عليه وسلم عن قتل المنافقين بحجة تنفير الناس من الإسلام عند رؤيتهم ذلك فيحسبونه صلى الله عليه وسلم يقتل أصحابه[1]، فمصلحة امتناع قتل المنافقين أعظم وأكبر من مفسدة تركهم[2]. ومن الأمثلة على هذا النوع من الترجيح جواز شق بطن المرأة الميّتة لإخراج الجنين المرجو حياته؛ لأن حفظ حياته أعظم مصلحة من مفسدة انتهاك حرمة أمه[3]. وجواز تشريح الجثث للتحقيق الجنائي تحقيقًا لمصلحة العدالة والأمن واستقرار المجتمع وهي أولى من مفسدة انتهاك حرمة الميت، جاء في قرار هيئة كبار العلماء "فإن مصلحة حرمة الميت مسلما كان أو ذميا تعارضت مع مصلحة أولياء الميت والأمة والمتهم عند الاشتباه، فقد ينتهي الأمر بالتشريح والتحقيق مع المتهم إلى إثبات الجناية عليه، وفي ذلك حفظ لحق أولياء

---

[1] – أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ، أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يَقُولُ: غَزَوْنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَدْ ثَابَ مَعَهُ نَاسٌ مِنَ المُهَاجِرِينَ حَتَّى كَثُرُوا، وَكَانَ مِنَ المُهَاجِرِينَ رَجُلٌ لَعَّابٌ، فَكَسَعَ أَنْصَارِيًّا، فَغَضِبَ الأَنْصَارِيُّ غَضَبًا شَدِيدًا حَتَّى تَدَاعَوْا، وَقَالَ الأَنْصَارِيُّ: يَا لَلْأَنْصَارِ، وَقَالَ المُهَاجِرِيُّ: يَا لَلْمُهَاجِرِينَ، فَخَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: " مَا بَالُ دَعْوَى أَهْلِ الجَاهِلِيَّةِ؟ ثُمَّ قَالَ: مَا شَأْنُهُمْ " فَأُخْبِرَ بِكَسْعَةِ المُهَاجِرِيِّ الأَنْصَارِيَّ، قَالَ: فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «دَعُوهَا فَإِنَّهَا خَبِيثَةٌ» وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ ابْنُ سَلُولَ: أَقَدْ تَدَاعَوْا عَلَيْنَا، لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى المَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الأَعَزُّ مِنْهَا الأَذَلَّ فَقَالَ عُمَرُ: أَلَا نَقْتُلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا الخَبِيثَ؟ لِعَبْدِ اللَّهِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**لَا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّهُ كَانَ يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ**». أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب بَابُ قَوْلِهِ: {سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ، لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ، إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي القَوْمَ الفَاسِقِينَ} [المنافقون: 6]، رقم 4905، ج6، ص154. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب نصر الأخ ظالما أو مظلوما، رقم 2584، ج4، ص1998.

[2] – ينظر، مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج28، ص131.

[3] – ينظر، قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج1، ص102.

الميت، وإعانة لولي الأمر على ضبط الأمن، وردع لمن تسول له نفسه ارتكاب مثل هذه الجريمة خفية، وقد ينتهي الأمر بثبوت موته موتا عاديا، وفي ذلك براءة المتهم"[1].

2-أن تزيد المفاسد على المصالح: في هذه الحالة الأَوْلَى درء المفاسد، ويقدم درؤها على جلب المصالح لعظم المفاسد وغلبتها[2]، بدليل قوله تعالى: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ**﴾ [البقرة: 219]، فحرمهما الله تعالى حين غلبت مفسدتهما على ما فيهما من المنافع، ومن التطبيقات على ذلك جواز بتر عضو من المريض عند وجود الأكلة أو الغرغرينا متى استدعت الحالة الطبية ذلك؛ لأن مفسدة بقائه أعظم من المصلحة التي تفوت بقطعه، يقول العز بن عبد السلام في هذا "وأما ما رجحت مفسدته على مصلحته فكقطع اليد المتآكلة حفظًا للروح إذا كان الغالب السلامة بقطعها"[3].

3-أن تتساوى المصالح والمفاسد: إذا اجتمعت المصلحة والمفسدة في أمر معين، وكانتا متساويتين بحيث لم يظهر رجحان تقديم إحداهما على الأخرى، ففيه ثلاثة أقوال:

1- تقديم درء المفسدة عند تساوي المصلحة والمفسدة؛ لأن" درء المفاسد مقدم على جلب المصالح"[4]؛ فاعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات، ولذلك قال صلى الله

---

[1] – ينظر، فتاوى وأبحاث هيئة كبار العلماء، السعودية، ج2، ص77.

[2] – ينظر، القواعد، تقي الدين الحصني (ت: 829 هـ)، تح: عبد الرحمن بن عبد الله الشعلان، جبريل بن محمد بن حسن البصيلي، مكتبة الرشد، الرياض – المملكة العربية السعودية، ط1، 1418 هـ – 1997م، ج1، ص354. قواعد درء المفاسد وتطبيقاتها الطبية، محمد المبارك، المملكة العربية السعودية، المديرية العامة للشؤون الصحية بمنطقة الرياض، إدارة التوعية الدينية، بحث مقدم لمؤتمر: تطبيق القواعد الفقهية على المسائل الطبية، 1428هـ، ص42.

[3] – قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج1، ص123.

[4]– القواعد، المقري(ت758هـ)، تح: أحمد بن عبد الله بن حميد، مركز إحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، المملكة السعودية، (د ط)، (د ت)، ج2، ص443. ينظر، الأشباه والنظائر، السيوطي، ص87.

عليه وسلم «**إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ، وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ**»[1].

ومن ثم سومح في ترك بعض الواجبات بأدنى مشقة كالقيام في الصلاة، والفطر، والطهارة ولم يسامح في الإقدام على المنهيات وخصوصا الكبائر[2].

2-التوقف عند تساوي المصلحة والمفسدة، وهذا القول قريب من قول الجمهور؛ لأنه يتحقق من التوقف إهدار المصلحة وترك المفسدة، يقول العز بن عبد السلام في هذا التساوي:" وإن تساوت المصالح والمفاسد فقد يُتخيَّرُ بينهما وقد يُتوقف فيهما"[3].

3- إلى أنّ المكلف يكون مخيّرًا بين جلب المصلحة أو درء المفسدة عند تساويهما[4].

وتقديم درء المفسدة على جلب المصلحة هو ما ذهب إليه الجمهور من الفقهاء مراعين في ترجيحهم ما يتضمن ذلك الأمر من مصالح ومفاسد متفارقة في تلك الآونة وما يؤول إليه فيما بعد، فإن كان في الأصل مباحًا ولكنه يؤول إلى مفسدة راجحة منع وحُرّم سدا للذريعة، وإن كان منهيا عنه بالأصل ولكنه يؤول إلى مصلحة راجحة أبيح فتحًا للذريعة[5]، يقول الشاطبي "أن المنافع والمضار عامتها أن تكون إضافية لا حقيقية، ومعنى كونها إضافية أنها منافع أو مضار في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، أو وقت دون وقت...، فكثير من المنافع تكون ضررا على قوم لا منافع، أو تكون ضررا في وقت أو حال، ولا تكون ضررا في آخر، وهذا كله بيّن في كون المصالح والمفاسد مشروعة

[1]- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم (رقم 7288)، ج9، ص94. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب: فرض الحج مرة في العمر، رقم (1337)، ج2، ص975.

[2]- ينظر، الأشباه والنظائر، السيوطي، ص87. الأشباه والنظائر، ابن نجيم، ص87.

[3]- قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج1، ص98.

[4] - ينظر، المصدر نفسه، ج1، ص98.

[5] - ينظر، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، عبد المجيد السوسوة، ص107.

أو ممنوعة لإقامة هذه الحياة، لا لنيل الشهوات، ولو كانت موضوعة لذلك، لم يحصل ضرر مع متابعة الأهواء، ولكن ذلك لا يكون، فدل على أن المصالح والمفاسد لا تتبع الأهواء"[1].

وهكذا فإنّ أهمّ معايير الموازنة بين المصالح والمفاسد المتعارضة، هي كالآتي:

أولا- الموازنة بين تعارض المصلحة والمفسدة بأعلاهما حكمًا، إذا تعارضت المصلحة والمفسدة بحيث لا يمكن تحصيل إحداهما إلا بارتكاب الأخرى هنا نحكمُ بحسب الجانب الغالب فيه، وأول ما نلجأ إليه هو معيار رتبة الحكم الشرعي لكليهما فأيّهما كان أعلى حكمًا نحكم بترجيحه وغلبته، على أنّ أحكام المصلحة تتراوح بين الوجوب والندب والإباحة وأحكام المفسدة تتراوح بين المحرم والمكروه[2]، فأعلى الأحكام الوجـوب ثم التحريم ثم الكراهة ثم الندب ثم الإباحة، وبالتالي يحصل التعارض في ست صور[3]، وهي كالآتي:

1-أن تكون المصلحة من رتبة الواجب تتعارض مع مفسدة من رتبة المحرم، اختلف العلماء إلى ثلاثة مذاهب:

أ- تُقدم المصلحة الواجبة على المفسدة المحرمة؛ لأن المصلحة المترتبة على فعل الواجب أعظم من المفسدة المترتبة على ترك هذا الواجب، والدليل على ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخاري في حديث طويل عن أسامة بن زيد **أن النبي صلى الله عليه وسلم مرّ على مجلس فيه أخلاط من المسلمين وَالمُشْرِكِينَ عَبَدَةِ الأَوْثَانِ وَاليَهُودِ، وَفِيهِمْ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ ابْنُ سَلُولَ، وَفِي المَجْلِسِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ،... فَسَلَّمَ عَلَيْهِمُ النَّبِيُّ**

[1] – الموافقات، الشاطبي، ج2، ص65.

[2] – ينظر، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، عبد المجيد السوسوة، ص113.

[3] – ينظر، الفروق، القرافي (ت: 684هـ)، عالم الكتب، د ط، د ت، ج1، ص176. شرح الكوكب المنير، ابن النجار الحنبلي (ت: 972 هـ)، تح: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكا، ط2، 1418 هـ - 1997 م، ج1، ص483. تشنيف المسامع بجمع الجوامع، الزركشي الشافعي (ت: 794هـ)، تح: سيد عبد العزيز - عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - توزيع المكتبة المكية، ط1، 1418 هـ - 1998 م، ج3، ص525-529.

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ[1]، جاء في شرح الحديث" قوله فسلم رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم يؤخذ منه جواز السلام على المسلمين إذا كان معهم كفار وينوي حينئذ بالسلام المسلمين ويحتمل أن يكون الذي سلم به عليهم صيغة عموم فيها تخصيص كقوله السلام على من اتبع الهدى"[2]. ومن بين المسائل المتفرعة عن هذا الرأي، اختلاط موتى المسلمين بالكفار، يوجب غسل الجميع والصلاة وإن كان الصلاة على الكفار حراما[3]، أيضا لو أسلمت امرأة في بلاد الكفار وخشيت على نفسها الفتنة فإنه يجب عليها الهجرة، ولو سافرت وحدها وإن كان سفرها وحدها حرام[4].

ب–وذهب البعض إلى أن المحرم مقدم على الواجب عملا بقاعدة " درء المفاسد مقدم على جلب المصالح"[5]؛ لأن المحرم يستدعي دفع المفسدة وهي أهم من جلب المصلحة وبه جزم الآمدي[6]، ولهذا فإن من أراد فعلا لتحصيل مصلحة، ينفر عنه إذا عارضه في نظرة لزوم مفسدة مساوية للمصلحة، "كمن رام تحصيل درهم على وجه يلزم منه فوات مثله، وإذا كان ما هو المقصود من التحريم أشد وآكد منه في الواجب كانت المحافظة عليه أولى. ولهذا كان ما شرعت العقوبات فيه من فعل المحرمات أكثر من ترك الواجبات وأشد كالرجم المشروع في زنا المحصن"[7].

[1] – ينظر، نص الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاستئذان، باب التسليم في مجلس فيه أخلاط من المسلمين والمشركين، رقم 6254، ج8، ص56.

[2] – فتح الباري، بن حجر العسقلاني، ج8، ص232.

[3] – ينظر، الأشباه والنظائر، السيوطي، ص115. الأشباه والنظائر، ابن نجيم، ص101.

[4] – ينظر، الأشباه والنظائر، المصدر السابق، ص115.

[5]– القواعد، المقري، ج2، ص443. ينظر، الأشباه والنظائر، المصدر السابق، ص87.

[6] – ينظر، الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي، ج3، ص234.

[7] – الإحكام، الآمدي، ج4، ص260.

ومن الحجج أيضا فإن ترك الواجب وفعل المحرم إذا تساويا في داعية الطبع إليهما فالترك يكون أيسر وأسهل من الفعل لتضمن الفعل مشقة الحركة، وما لا يستدعي الحركة والمشقة أدعى إلى النفس بالقبول، وأوقع لها بالمحافظة عليه[1].

وقد عرض السبكي أمثلة على هذا الفصل منها؛ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «**الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ لَيْلَةً، فَلَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْهُ، فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا العِدَّةَ ثَلَاثِينَ**»[2]، وهذا يستدل به من يقول بوجوب صوم يوم الشك ويعارضه خصمه، عَنْ صِلَةَ بْنِ زُفَرَ، قَالَ: كُنَّا عِنْدَ عَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ فَأُتِيَ بِشَاةٍ مَصْلِيَّةٍ، فَقَالَ: كُلُوا، فَتَنَحَّى بَعْضُ القَوْمِ، فَقَالَ: إِنِّي صَائِمٌ، فَقَالَ عَمَّارٌ: «**مَنْ صَامَ اليَوْمَ الَّذِي يَشُكُّ فِيهِ النَّاسُ فَقَدْ عَصَى أَبَا القَاسِمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ**»[3].

ج – وذهب آخرون أنه لا يرجح أحدهما على الآخر، وإنّما يتوقف فيهما ويتساقطان[4]، جاء في كتاب الإبهاج في شرح المنهاج "إذا ورد خبران مقتضى أحدهما التحريم والآخر الإيجاب فذهب المصنف إلى التسوية بينهما وإليه أشار بقوله ويعادل الموجب أي يعادل الخبر المحرم يقتضي استحقاق العقاب على الفعل كتضمن الموجب العقاب على الترك"[5].

---

[1] – ينظر، الإحكام، الآمدي، ج4، ص260.

[2] – أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا»، رقم 1907، ج3، ص27.

[3] – أخرجه الترمذي في سننه(ت279هـ)، أبواب الصوم، بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ صَوْمِ يَوْمِ الشَّكِّ، رقم 686، تح: إبراهيم عطوة ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر، ط2، 1395 هـ – 1975 م، 1998م، ج3، ص61. قال الترمذي" «حَدِيثُ عَمَّارٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ» وَالعَمَلُ على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ومن بعدهم من التابعين، وبه يقول سفيان الثوري، ومالك بن أنس، وعبد الله بن المبارك، والشافعي، وأحمد، وإسحاق كرهوا أن يصوم الرجل اليوم الذي يشك فيه، ورأى أكثرهم إن صامه فكان من شهر رمضان أن يقضي يوما مكانه". سنن الترمذي، ج3، ص61.

[4] – ينظر، نهاية السول شرح منهاج الوصول، الإسنوي، ص387. منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، عبد المجيد محمد إسماعيل السوسوة، دار النفائس، (د ط)، (د ت)، ص503.

[5] – الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي، ج3، ص234.

2-**أن تكون المصلحة من رتبة المندوب تتعارض مع المفسدة من رتبة المحرم**، فلا خلاف بين العلماء في أنه إذا تعارض التحريم مع الندب يرجح التحريم، لأن دفع المفسدة مقدم على جلب المصلحة، ولأن التحريم مرجح على الكل، إضافة إلى أن الاحتياط يقتضي الأخذ بالتحريم؛ لأن ذلك الفعل إن كان حراما ففي ارتكابه مفسدة[1]. فضلا عن اعتناء الشرع بدفع المفاسد آكد من اعتنائه بجلب المصالح بدليل أنه يجب دفع كل مفسدة ولا يجب جلب كل مصلحة، لأن التحريم لدفع مفسدة والندب لتحصيل مصلحة[2].

3-**أن تكون المصلحة من رتبة المباح تتعارض مع مفسدة من رتبة المحرم**، إذا تعارضت مصلحة مباحة مع مفسدة حرام نقدم درء المفسدة على المصلحة؛ لأن المحرم أعلى رتبة من المباح، وهذا هو الأحوط ذلك أنّ الفعل إن كان حراما كان في ارتكابه ضرر وإن كان غير حرام لا ضرر في تركه، كما أنّ اعتناء الشرع بدفع المفاسد آكد من اعتنائه بجلب المصالح، وعلل البيضاوي تقديم المحرم على المباح بالاحتياط فإنه يقتضي الأخذ بالتحريم وهو ما اختاره ابن الحاجب وجزم به الآمدي ونقله عن الأكثرين[3]؛ جاء في الإحكام "والوجه في ترجيح ما مقتضاه الحظر أن ملابسة الحرام موجبة للمأثم بخلاف المباح، فكان أولى بالاحتياط. ولهذا فإنه لو اجتمع في العين الواحدة حظر وإباحة كالمتولد بين ما يؤكل وما لا يؤكل قدم التحريم على الإباحة، وكذلك إذا طلق بعض نسائه بعينها ثم أنسيها حرم وطء الجميع تقديما للحرمة على الإباحة"[4]، وقال البعض بترجيح مقتضى الإباحة، لأن الإباحة تستلزم "نفي الحرج الذي هو الأصل وحكاهم الشيخ أبو إسحاق وجهين وذهب الغزالي إلى أنهما يستويان لأنهما حكمان شرعيان صدق الراوي فيهما على وتيرة واحدة"[5]. وخير دليل

---

[1] – ينظر، نهاية السول، الإسنوي، ص387. الفروق، القرافي، ج2، ص186.

[2] – ينظر، التقرير والتحبير، ابن أمير حاج (ت: 879هـ)، دار الكتب العلمية، ط2، 1403هـ – 1983م، ج3، ص21.

[3] – ينظر، المصدر نفسه، ج3، ص21. نهاية السول، المصدر السابق، ص387. الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي، ج3، ص233.

[4] – الإحكام، الآمدي، ج4، ص259.

[5] – الإبهاج في شرح المنهاج، المصدر السابق، ج3، ص234.

على ما قال الأولون قوله صلى الله عليه وسلم «**إِنَّ الْحَلَالَ بَيِّنٌ، وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنِ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ، وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ، كَالرَّاعِي يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى، يُوشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ، أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، أَلَا وَإِنَّ حِمَى اللهِ مَحَارِمُهُ، أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً، إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ، فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ**»[1]، والمشتبهاتٌ جمع مشتبهٍ؛ وهو" كل ما ليس بواضح الحل والحرمة مما تنازعته الأدلة، وتجاذبته المعاني والأسباب، فبعضها يعضده دليل الحرام، وبعضها يعضده دليل الحلال"[2]. ومن ثم قُدّم التحريم في تعارض حديث «**لك من الحائض ما فوق الإزار**»[3] وحديث «**اصنعوا كل شيء إلا النكاح**»[4] فإن الأول يقتضي تحريم ما بين السرة والركبة. والثاني يقتضي إباحة ما عدا الوطء، فيرجح التحريم احتياطا. "قال الأئمة: وإنما كان التحريم أحب لأن فيه ترك مباح لاجتناب محرم. وذلك أولى من عكسه"[5].

4-أن تكون المصلحة من رتبة الواجب تتعارض مع مفسدة من رتبة المكروه، نرجح المصلحة الواجبة على المفسدة المكروهة؛ لأن الواجب يستحق تاركه العقاب لاقتضائه الفعل مع

---

[1] – أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، رقم1599، ج3، ص1219.

[2] – الفتح المبين بشرح الأربعين، بن حجر الهيتمي (ت: 974 هـ)، عني به: أحمد جاسم محمد المحمد، قصي محمد نورس الحلاق، أبو حمزة أنور بن أبي بكر الشيخي الدّاغستاني، دار المنهاج، جدة – المملكة العربية السعودية، ط1، 1428 هـ – 2008 م، ص233. "ومن ثَمَّ فسر أحمد وإسحاق وغيرهما المشتبه بما اختلف في حل أكله كالخيل، أو شربه كالنبيذ أو لبسه كجلود السباع، أو كسبه كبيع العِينة وفسره أحمد مرة باختلاط الحلال والحرام، وحكم هذا أنه يخرج قدر الحرام، ويأكل الباقي عند كثيرين من العلماء، سواء أقل الحرام أم أكثر. ومن المشتبه معاملة مَنْ في ماله حرام؛ فالورع تركها مطلقًا وإن جازت، وقيل –واعتمده الغزالي–: إن كان أكثر ماله الحرام.. حرمت معاملته" المصدر نفسه.

[3] – أخرجه مسلم في صحيحه بلفظ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: «**كَانَ إِحْدَانَا إِذَا كَانَتْ حَائِضًا أَمَرَهَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَأْتَزِرُ بِإِزَارٍ ثُمَّ يُبَاشِرُهَا**». كتاب الحيض، باب مباشرة الحائض فوق الإزار، رقم 293، ج1، ص242.

[4] – أخرج مسلم في صحيح، كتاب الحيض، باب جواز غسل الحائض رأس زوجها وترجيله وطهارة سؤرها والاتكاء في حجرها وقراءة القرآن فيه، رقم302، ج1، ص246.

[5] – الأشباه والنظائر، السيوطي، ص106. الأشباه والنظائر، ابن نجيم، ص93.

الجزم[1]، بينما المكروه ليس على فاعله عقاب لأنه اقتضى الترك بغير جزم[2]، ومن ذلك استعمال الماء المسخن بالنجاسة، فإنه يكره إذا لم يكن بين المـــاء والدخان حاجـــز حصين؛ قال ابن تيمية" فإنه بكل حال يجب استعماله إذا لم يمكن استعمال غيره؛ لأن التطهر من الجنابة بالماء واجب مع القدرة وإن اشتمل على وصف مكروه فإنه في هذه الحال لا يبقى مكروها، وكذلك كل ما كره استعماله مع الجواز فإنه بالحاجة إليه لطهارة واجبة أو شرب واجب لا يبقى مكروها"[3].

5-**أن تكون المصلحة من رتبة المندوب تتعارض مع مفسدة من رتبة المكروه،** نقدم درء المفسدة المكروهة على جلب المصلحة المندوبة ولا خلاف بين العلماء في ترجيح الكراهة على الندب، لأن المكروه ما مدح تاركه ولا يذم فاعله، وكما سبق وأشرنا اعتناء الشرع بدفع المفاسد آكد من اعتنائه بجلب المصالح[4].

6-**أن تكون المصلحة من رتبة المباح تتعارض مع مفسدة من رتبة المكروه،** تُقدم درء المفسدة المكروهة على جلب المصلحة المباحة، لأن في تقديم درء المكروه أخذًا بالأحوط فالفعل الذي تردد حكمه بين الحل والكراهة قد دخلته الريبة فلزم تركه "والورع ترك ما يريب المكلف إلى ما لا يريبه وهو المعبر عنه بالاحتياط"[5]؛ لأنه قد يكون في ارتكاب المكروه ضرر أما إن كان مباحا فلا ضرر في تركه لأن مقتضى المكروه هو الترك لما يلزمه من

[1] – ينظر، الإحكام، الآمدي، ج1، ص97. التقرير والتحبير، ابن أمير حاج، ج1، ص55.

[2] – ينظر، تشنيف المسامع، الزركشي، ج1، ص160. شرح الكوكب المنير، ابن النجار الحنبلي، ج1، ص413.

[3] – مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج21، ص311.

[4] – ينظر، التقرير والتحبير، المصدر السابق، ج3، ص21. نهاية السول، الإســـنوي، ص387. الإبهاج في شـــرح المنـــهاج، السبكي، ج3، ص233.

[5] – الإحكام في أصول الأحكام، المصدر السابق، ج2، ص61.

دفع المفسدة الملازمة للفعل، وهذا عملا بقول النبي صلى الله عليه «**دَعْ مَا يَرِيبُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيبُكَ فَإِنَّ الصِّدْقَ طُمَأْنِينَةٌ، وَإِنَّ الكَذِبَ رِيبَةٌ**»[1] .

ثانيا- عند الموازنة بين المصالح والمفاسد يُرجح بينهما حسب الرتبة، أي يُرجح أعلاهما رتبة على أدناهما ويجب اختلافهما في الرتبة فإذا اتحدتا في الرتبة ننتقل إلى معيار آخر[2]، فلو تعارضت مفسدة ضرورية مع مصلحة حاجية قُدّم درء المفسدة الضرورية؛ لأنها أولى بالدرء وإذا تعارضت مصلحة ضرورية مع مفسدة حاجيّة أو تحسينية نقدم جلب المصلحة الضرورية على المفسدة الحاجية أو التحسينية لأنها أولى بالتقديم، المهم أنه إذا تعارض ما كان مصلحة أو مفسدة ضرورية مع الحاجية يقدم الضرورية وما تعارض من الحاجية والتحسينية يُقدم الحاجية على التحسينية[3]، وبهذا فإن " تحديد الغلبة لأي من المصلحة والمفسدة يتم من خلال رتبة كل واحد منهما؛ فأيّهما كانت أعلى رتبة من الأخرى كانت الغلبة لها ويؤخذ في الحكم على الشيء بالصلاح أو الفساد وأيهما كانت أدنى رتبة كان مغلوبًا ولا يؤخذ به في الحكم على الشيء"[4].

ومثاله: جواز نظر الطبيب إلى العورة للمداواة فتقدم المصلحة الحاجيّة وهي العلاج من المرض على المفسدة التحسينية وهي كشف العورة، جاء في قواعد الأحكام" ستر العورات والسوآت

---

[1] – أخرجه الترمذي في صحيحه (ت 303 هـ)، رقم 2517، ج4، ص668. وأخرجه النسائي في سننه، كتاب الأشربة، باب الحث على ترك الشبهات، رقم 5711، تح وتخ: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، تق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط1، 1421هـ- 2001م، ج8، ص327. حكم الألباني صحيح. ينظر، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها، الألباني (ت 1420هـ)، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1415 هـ - 1995 م، ج1، ص432.

[2] – ينظر، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، عبد المجيد السوسوة، ص120-121.

[3] – كليات الشريعة وهي ما أطلق عليه علماء الأصول اسم الضروريات والحاجيات والتحسينات. ينظر، شفاء الغليل، الغزالي (ت 505 هـ)، تح: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1390 هـ - 1971 م، ص161. الإحكام، الآمدي، ج3 ص274-275. الموافقات، الشاطبي، ج1، ص19.

[4] – فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، المرجع نفسه، ص121.

واجب وهو من أفضل المروآت وأجمل العادات ولا سيما في النساء الأجنبيات، لكنه يجوز للضرورات والحاجات. أما الحاجات فكنظر كل واحد من الزوجين إلى صاحبه، وكذلك نظر المالك إلى أمته التي تحل له ونظرها إليه، وكذلك نظر الشهود لتحمل الشهادات، ونظر الأطباء لحاجة المداواة"[1]، وهـو مـا ورد في كتـاب الموافقـات "وهذا مذهـب طائفة من الفقهاء، وذهب جمهور أهل العلم إلى أن الأخذ بالتداوي أفضل من تركه، ونظر فريق من المحققين إلى صحة قوانين الطب وكثرة إصابة الأطباء الماهرين في تطبيقها عمليا؛ فقالوا: متى خيف على النفس الوقوع في خطر، وغاب على الظن نفعه؛ كان أمرا واجبا، وأجازوا جميعا حتى الطائفة القائلة بالإباحة تمكين الطبيب من بعض الوسـائل المحرمة بحسب الأصل؛ كلمس الأجنبية، والنظر إلى العورة"[2].

ثالثا- عند الموازنة بين المصـالح والمفاسـد المتساوية في الرتبة يرجح بينهما بحسب النوع، يعني إذا تساوتا في الحكم والرتبة فينظر إليهما بحسب نوع كل منهما، ويكون التقديم بينهما على أساس النوع، فما كان متعلقًا بالدين أولى مما كان متعلقا بالنفس وما كان متعلقا بالنسل أولى مما كان متعلقًا بالمال وهكذا مع سائر المتعارضات بين المصلحة والمفسدة التي وجب فيها مراعاة ترتيب الكليات الخمس: فأعلاها الدين، ثم النفس، ويليه العقل، فالنسـل[3] ثم المال[4]، فكل ما يضمن "حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يُفوّت هذه الأصول أو بعضها فهو مفسدة"[5]، وذلك أنّه إذا تعارضت المصلحة والمفسدة وكانتا من رتبة

[1] – قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج2، ص125.

[2] – الموافقات، الشاطبي، ج1، ص216.

[3] – أطلق عليه الغزالي البضع " والبضع مقصود الحفظ، لأن في التزاحم عليه اختلاط الأنساب، وتلطيخ الفراش، وانقطاع التعهد عن الأولاد: لاستبـهام الآبـاء: وفيه التوثـب على الفروج بالتشـهي [والتغلب] وهي مـجلبة الفساد والتقاتل". شفاء الغليل، الغزالي، ص160.

[4] – ينظر، الإحكام، الآمدي، ج3، ص274. شـفاء الغـليل، المصدر السابق، ص160-161. الموافقات، المصدر السابق، مقدمة، ص1.

[5] – ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، البوطي، ص119.

واحدة فلابد من إعمال النظر في النوع الذي يتعلق به كل من هذه المصلحة والمفسدة فأيّهما كان متعلقًا بكلي أعلى يرجح على ما كان متعلقًا بكلي أدنى[1].

مثال1: بالنسبة لتغليب المصلحة على درء المفسدة لتعلق المصلحة بكلي أعلى؛ في مسألة الجهاد تعارض بين مصلحة وهي حفظ الدين وفيه مفسدة التضحية بالنفس التي قد تؤدي إلى هلاكها، والمُلاحظ أن المصلحة والمفسدة كلتاهما من نفس الرتبة وهي رتبة الضروريات، ولكنهما متفاوتتان في النوع ومن المعلوم أنّ كلية الدين أعلى من كلية النفس لذلك وجب تغليب المصلحة وهي حفظ الدين على درء المفسدة وهي حفظ النفس من الهلاك، وعليه وجب الخروج للجهاد إذا استدعى الأمر ذلك وعدم القعود بحجة حفظ النفس[2].

مثال2: تغليب درء المفسدة على تحصيل المصلحة؛ وذلك في مسألة إنقاذ من غُصَّ بلقمة فله أن يشرب خمرًا لتسويغ اللقمة، يقول العز بن عبد السلام" من أكره على شرب الخمر، أو غص ولم يجد ما يسيغ به الغصة سوى الخمر، فإنه يلزمه ذلك؛ لأن حفظ الحياة أعظم في نظر الشرع من رعاية المحرمات المذكورات"[3]، فنلاحظ هنا تعارض مصلحة الحفاظ على العقل من الذهاب والسكر، مع مفسدة هلاك النفس المعرضة للموت بالغصة، وبما أن كلي حفظ النفس مقدم على كلي حفظ العقل، فتقديم درء مفسدة هلاك النفس بارتكاب فوات مصلحة الحفاظ على العقل بشرب الخمر أولى هنا لما تقدم بيانه.

رابعا- عند الموازنة بين المصالح والمفاسد المتساوية في الرتبة والنوع يرجح بينهما بحسب القدر والحجم، يعني يُرجح بمقدار الضرر والنفع الحاصل ومن ثم يقدم الأكثر والأكبر فتدفع المفسدة الأكبر وتقدم على جلب المصلحة الأقل والأخف منها، وإذا زادت المصلحة قدرًا تقدم

[1] – ينظر، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، عبد المجيد السوسوة، ص126.

[2] – ينظر، الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، مؤسسة قرطبة، (د ط)، (د ت)، ص383.

[3] – قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج1، ص93.

على المفسدة الأقل والأخف[1]. وبالتالي يكون الترجيح بناءً على أكثرهما قدرا في الحجم، فأيّهما كان أكبر قدرًا يُرجح على الآخر.

مثال1: تقديم درء المفسدة على جلب المصلحة، يظهر في مسألة التوقف عن مصلحة إنكار المنكر إذا كان الإنكار سيؤدي إلى مفسدة أكبر من المنكر الذي يراد إزالته، يقول ابن القيم "سمعت شيخ الإسلام ابن تيمية يقول: مررت أنا وبعض أصحابي في زمن التتار بقوم منهم يشربون الخمر، فأنكر عليهم من كان معي، فأنكرت عليه، وقلت له: إنما حرم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء يصدهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال فدعهم"[2]، فلو أنكر عليهم واستجابوا للإنكار وذهب عنهم السكر وصحوا وتركوا شرب الخمر فسيقومون بمفاسد أكبر، لذلك فقد ترك نهيهم عن تلك المفسدة درءًا لما هو أكبر منها.

مثال2: تقديم جلب المصلحة على درء المفسدة، من ذلك مسألة الكذب للصلح بين المتخاصمين أو في حالة الحرب لخداع العدو وتضليله مادام لم يشمل على نقض عهد أو إخلال بأمان[3]، يقول العز بن عبد السلام " الكذب مفسدة محرمة إلا أن يكون فيه جلب مصلحة أو درء مفسدة، فيجوز تارة ويجب أخرى وله أمثلة: أحدها: أن يكذب لزوجته لإصلاحها وحسن عشرتها فيجوز لأن قبح الكذب الذي لا يضر ولا ينفع يسير، فإذا تضمن مصلحة تربو على قبحه أبيح الإقدام عليه تحصيلا لتلك المصلحة. وكذلك الكذب للإصلاح بين الناس وهو أولى بالجواز لعموم مصلحته"[4]. والدليل على جواز الكذب في هذه المواطن ماروته أم كلثوم ...

[1] – ينظر، قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج1، ص93. فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، عبد المجيد السوسوة، ص132.

[2] – إعلام الموقعين، ابن القيم، ج3، ص13.

[3] – ينظر، فقه السنة، سيد سابق (ت: 1420هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1397 هـ – 1977 م، ج2، ص654.

[4] – قواعد الأحكام، المصدر السابق، ج1، ص112. ينظر، الأشباه والنظائر، السيوطي، ص88. ينظر، الأشباه والنظائر، ابن نجيم، ص78.

أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو يقول: «**ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس، ويقول خيرا وينمي خيرا**» قال ابن شهاب: ولم أسمع يرخص في شيء مما يقول الناس كذب إلا في ثلاث: الحرب، والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته وحديث المرأة زوجها"[1]. فالكذب مفسدة لا شك في ذلك، إلا أنّه في هذه المواضع جاز لعظم المصلحة التي يحققها مقابل المفسدة التي يقوم عليها.

خامسا- عند الموازنة بين المصالح والمفاسد المتساوية في الرتبة والنوع والقدر يرجح بينهما بحسب العموم والخصوص؛ بمعنى يُرجح درء المفاسد العامة على جلب المصالح الخاصة، أو يقدم جلب المصالح العامة على درء المفاسد الخاصة، وهو ما تشهد له القاعدة الفقهية " يتحمل الضرر الخاص في سبيل دفع الضرر العام"[2]، حفاظا وحماية للمجتمع والجماعة إضافة إلى أن الفرد أيضا جزء من الجماعة؛ لأن في رعاية المصلحة العامة رعاية لحق الفرد ذاته، فهو واحد من المجتمع الذي يستفيد من المصلحة العامة أو من درء المفسدة العامة، أما لو غلّبنا جانب الفرد على الجماعة لأجحفنا بحق الأمة ولكان في ذلك ضرر عام لكل الناس بمن فيهم ذلك الفرد المخالف الذي آثر مصلحته[3].

مثال1: تغليب المصلحة العامة على المفسدة الخاصة، مسألة تضمين الصناع، ففي هذا تحقيق مصلحة عامة للناس جميعا بحفظ أموالهم التي يضعونها لدى الصناع، والوقوف في وجه من قد تسول له نفسه من الصناع بالسطو على حق الآخرين، بعذر الضياع أو التلف، ولكن هذا أيضا فيه مفسدة خاصة وهي ما يلحق الصناع من الضمان في حالة التلف أو الضياع، ولكن لو لم يقع تضمينهم لادعى بعضهم التلف، فضاعت حقوق

[1] – أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلح، باب ليس الكاذب الذي يصلح بين الناس، رقم 2692، ج3، ص183. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الكذب وبيان ما يباح منه، رقم2605، ج4، ص2011.

2 – ينظر، شرح القواعد الفقهية، محمد الزرقا، مصطفى أحمد الزرقا، ص197.

[3] – ينظر، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1، 1429هـ- 2008م ج1، ص57-62.

الناس، ونقول بترجيح المصلحة العامة وهي تضمين الصناع لما فيه من منافع تمس كثيرا من الناس، ورد في كتاب الاعتصام" إن الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصناع. قال علي رضي الله عنه: لا يصلح الناس إلا ذاك، ووجه المصلحة فيه أن الناس لهم حاجة إلى الصناع، وهم يغيبون عن الأمتعة في غالب الأحوال، والأغلب عليهم التفريط وترك الحفظ، فلو لم يثبت تضمينهم مع مسيس الحاجة إلى استعمالهم لأفضى ذلك إلى أحد أمرين: إما ترك الاستصناع بالكلية، وذلك شاق على الخلق، وإما أن يعملوا ولا يضمنوا ذلك بدعواهم الهلاك والضياع، فتضيع الأموال، ويقل الاحتراز، وتتطرق الخيانة، فكانت المصلحة التضمين... ولا يقال: إن هذا نوع من الفساد وهو تضمين البريء. إذ لعله ما أفسد ولا فرط، فالتضمين مع ذلك كان نوعا من الفساد. لأنا نقول: إذا تقابلت المصلحة والمضرة فشأن العقلاء النظر إلى التفاوت ووقع التلف من الصناع من غير تسبب ولا تفريط بعيد، والغالب الفوت فوت الأموال، وأنها لا تستند إلى التلف السماوي، بل ترجع إلى صنع العباد على المباشرة أو التفريط"[1].

مثال2: تغليب المفسدة العامة على المصلحة الخاصة، بالحجر على من به مرض معد ومنعه من مخالطة الأصحاء حتى لا ينتقل المرض فيكون مفسدة عظيمة درؤها مقدم على جلب المصلحة الخاصة بالمريض المحجور عليه[2].

سادسا- الترجيح بين المصالح والمفاسد بحسب الامتداد الزمني لكل منهما فأيّهما كان زمن أثره أطول يرجح على الآخر، فلو كانت المصلحة دائمة والمفسدة مؤقتة وآنية يُقدم جلب المصلحة على درء المفسدة؛ لأن النفع والخير أهم وأنفع وأعظم من الضرر الناتج

[1] -الاعتصام، الشاطبي، ج2، ص616.

[2] – قاعدة درء المفاسد وتطبيقاتها الطبية، محمد المبارك، ص49، 50.

عن المفسدة، أما إذا كانت المفسدة دائمة والمصلحة آنية فنقدم درء المفسدة على جلب المصلحة ولا عبرة للمصلحة هنا لأن ضرر المفسدة أشد ووجب درؤه[1].

مثال1: العملية الجراحية التي تُجرى على المرأة الحامل وهو ما يسمى بالولادة القيصرية فإنها تشتمل على مفسدة مؤقتة تتمثل في آلام جراحية ومتاعبا محدودة في وقت معين، ولكن ينتج عنها مصلحة دائمة وهي إنجاب المولود والحفاظ عليه وعلى سلامة أمه ثم الشفـاء بـإذن الله، وبالتالي نُرجح هنا المصلحة الدائمة على المفسدة المؤقتة لأن المصلحة هي الأدوم والأنفع.

مثال2: زواج المتعة يشمل مصلحة مؤقتة وهي إشباع الغرائز لفترة معينة، ولكن يتضمن أيضا مفاسد دائمة وهي ما ينتج عنه من اضطراب العلاقات الاجتماعية ومفاسد في إنجاب الأولاد وتربيتهم...، وبما أن المفاسد هنا دائمة فيقدم درؤها على جلب المصلحة الآنية[2].

سابعا- الترجيح بين المصلحة والمفسدة بآكدهما تحققًا: إذا عُرف أن المصلحة والمفسدة المتعارضتان مختلفتان في مدى تحقق وقوعهما فنُرجح المتحقق وقوعه منهما على ما ليس كذلك ،ولا حاجة إلى النظر في المعايير السابقة؛ لأن تلك المعايير لا يرجع إليها إلا بعد التأكد من تساوي المصلحة والمفسدة في تحقق الوقوع، وبالتالي إذا تعارضت مصلحة ومفسدة وكانت إحداهما مؤكدًا وقوعها والأخرى موهومة فنرجح ما كان محقق الوقوع أو مظنون الوقوع ظنا راجحًا على ما كان متوهم الوقوع[3]، "لأن الفعل إنما يتصف بكونه مصلحة أو مفسدة بحسب ما ينتج عنه على صعيد الواقع"[4]، فلا بد أن تكون "مقطوعة الحصول أو مظنونة؛ أما مقطوعة

[1] – ينظر، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، عبد المجيد السوسوة، ص135.

[2] – ينظر، المرجع نفسه، ص136.

[3] – ينظر، المرجع نفسه، ص137.

[4] – ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، البوطي، ص254.

الحصول فواضح، وأما المظـنونة فلأن الشـارع قد نزّل المَـظنة منزلة المـئنة في عامة الأحكام، ما لم ينسخ الظن بيقين معارض"[1].

مثال1: تغليب المصلحة الآكدة تحققا أو المظنونة الوقوع ظنا راجحا من ذلك مسألة تحديد النسل من طرف الدولة، بأن تفرض الدولة على أفراد المجتمع التقليل من الإنجاب والاقتصار على عدد محدد لدرء مفسدة الأزمات الاقتصادية التي يسببها النمو السكاني، هذه مفسدة موهومة وليست حقيقية، إذْ زيادة السكان مع الاعتناء بتعليم الإنسان وتوجيه طاقاته وحسن إدارته يمثل قوة حقيقية لتلك الشعوب، فعدم تحديد النسل وترك الناس أحرارًا في إنجابهم مع توجيههم إلى الطرق التربوية السليمة لأبنائهم واستغلال طاقاتهم، يمثل قوة حقيقية وتنمية عظيمة للأمة إذا ما وجدت الدولة الناجحة[2].

مثال2: تغليب درء المفسدة الآكدة أو المظنونة الوقوع ظنا راجحا، من ذلك مسألة تحريم الربا فهناك من ينكر حرمة الربا بزعمه أنها فائدة وليست ربا، وأن الفائدة الربوية بديل عن تضخم النقد، وهي ضرورة حياتية لا مناص منها، وأن فيها مصلحة للفرد المقترض كما أنه لا بد منها لتنشط الحركة التجارية، والنهوض بها ... إلى غير ذلك من المبررات التي يأخذونها لتبرير رأيهم، والحقيقة أنها حجج باطلة وواهية، ومصالح موهومة لا تغني عن مفاسد الربا التي قد تُلحق الظلم والغبن في حق المقترض، هذا وقد أبرم القرآن الكريم فيها حكمًا، وأورد آيات قاطعة تشهد بحرمتها، منها قوله تعالى ﴿**قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾ [البقرة:275] وقوله أيضا ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ۝ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ**﴾ [البقرة: 278-279] وقوله أيضا ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا**

[1] – ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، البوطي، ص254.

[2] – ينظر، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، عبد المجيد السوسوة، ص138.

الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 130]. الآيات صريحة في تحريم الربا ولا مجال للاجتهاد فيها لأنها دلالتها قطعية، وبالتالي لا يصح للخبرات العادية، وما يقرّه العقل والتجربة أن تستقل بفهم مصالح العباد[1].

بعد هذا الشرح والتفصيل لقواعد الموازنة يتضح لنا أن المنهج التطبيقي لعملية الموازنة يمر بمراحل وأطوار متسلسلة وجب الالتزام بها، والمقصود منها مراعاة التدرج في تطبيق الموازنات، لإزالة التعارض الحاصل بين المصلحة والمفسدة، وذلك على النحو التالي:

أ- محاولة الجمع ما أمكن ذلك حتى لا تهمل إحداهما؛ "لأن الموازنة فقه استثنائي يُلاذ به في مواضع الحاجة"[2].

ب-إذا تعذّر الجمع صير إلى المفاضلة بمعاييرها الشرعية.

ج-قد تنتهي الموازنة بعد استفراغ الوسع في الجمع والمفاضلة إلى التساوي، فيكون التخيير في التقديم والتأخير أو الإقراع بين المتساويين.

إنّ مرحلة المفاضلة تحتكم لقواعد الموازنة كما وضحنا ولكن قواعد الموازنة وحدها لا تكفي لإنجاز المرحلة العملية التنزيلية لهذا الفقه، فهي تحتاج أن تكون في إطار أسس التنزيل حتى لا تحيد بمرحلة تنزيل الحكم عن الصواب وتنتهي في آخر المطاف إلى تفعيل مقاصد الشريعة وتلبية حاجات الواقع. إنّ فقه الموازنات بنزعته التطبيقية يعدّ اجتهادا مقاصديا في حقيقته، لأن المقاصد هي الميدان الذي يستوعب مصالح الأمة، وبالتالي لا يتم تنزيل الحكم وإصابة مقصد الشارع فيه إلا بعد تحقيق المناط الذي يقتضي فهم الواقع بكل أبعاده ومكوناته، فالاجتهاد التنزيلي يوّجه الأحكام نحو تحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل، وعليه فإنّ المجتهد في تنزيل الأحكام قبل البحث عن الحكم لا بد أن يتصور الواقعة تصورا صحيحا يُمكِّنه من الموازنة فيها بين ما تعارض من المصالح والمفاسد، ويُبيّن قطب الريسوني بقوله "فقه الموازنات تسبقه مقدمات ممهدات تسعف عن التصور المُحكم لحقيقة

[1] – ينظر، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، البوطي، ص67.

[2] – انخرام فقه الموازنات أسبابه ومآلاته وسبل علاجه، قطب الريسوني، ص258

الأطراف المتعارضة واستجلاء مآلاتها المتوقعة، وكيف يوازن المجتهد بين طرفين لم يتصور فقه الحال فيهما موضوعا، مناطا وزمانا ومكانا"[1]. ويلخص لنا مراحل الاجتهاد بقوله "فإنّ فقه الموازنات خطوة اجتهادية راسخة نحو التنزيل وتحقيق المآلات، ولا تنزيل بدون موازنة، ولا تفعيل للمقاصد بدون تنزيل، وهذا التلازم بين الموازنة والتنزيل، والتنزيل والتفعيل، ينبئك عن تساوق المراحل الاجتهادية وتكاملها انتهاءً إلى تكييف الواقع بالمراد الإلهي وصبغته المعصومة"[2]، إنّ هذا التتابع والتناسق والتلاؤم بين مراحل الاجتهاد والذي عبر عنه –بالتساوق–، يفيد أن فقه الموازنات هو حالة الحركة للتنزيل الفعلي، بمراعاة متغيّراتها ومؤثراتها من عرف وزمان ومكان ومصلحة ومآل الفعل، وأنّ ما سبقه من اجتهاد يعتبر تمهيدا لمرحلة التنزيل وإن كانت كل المراحل تسعى لغاية واحدة وهي تفعيل مقاصد النص وإفراغ محتواه النظري المجرد على الوقائع العينية المشخصة.

[1]– انخرام فقه الموازنات أسبابه ومآلاته وسبل علاجه، قطب الريسوني، ص242.

[2]– المرجع نفسه، ص248.

خلاصة الفصل الأول:

يعدّ فقه الموازنات مسلكًا اجتهاديًا يسعى لموازنة المصالح والمفاسد عند التعارض والتزاحم وفق قواعد تمنع ترتب الخطأ في نتائجه، وذلك بموازنةٍ بين المصالح أو المنافع مع بعضها وبين المفاسد أو المضار بعضها وبعض، أو بين المصالح والمفاسد فيما بينها.

فالموازنة هي مجموعة القواعد التي تضبط ما تعارض من المصالح والمفاسد، ليتبيّن بذلك أي المصلحتين أرجح فتقدم على غيرها، وأي المفسدتين أعظم فتدرأ على غيرها أيضا، كما يُعرف به الغلبة لأيٍّ من المصلحة أو المفسدة عند تعارضهما.

وقد تبيّن أن لفقه الموازنات أهمية وخطورة في تنزيل الأحكام، لأن فيه من الدقة والصعوبة ما لا يَقْدِرُ غير المجتهد عن التمييز والعمل فيه، بل يُحتاجُ فيه إلى مجتهدين متمكنين فطنين للفصل بين ما يتشابك من المتعارضات والمتزاحمات.

تعتبر الموازنة مرحلة وطيدة الصلة متجذرة متأصلة في جانب التنزيل والتفعيل، فهي حالة حركة التنزيل الفعلي؛ حيث يمثل هذا النوع من الاجتهاد إيقاع الأحكام المجردة والعامة على الوقائع الجزئية من تصرفات الفرد والجماعة وما يربطهما من معاملات وسلوكات، بوجه يدفع التعارض بين ما تشابك من المصالح والمفاسد، فيُحقق المصلحة المعتبرة التي جعلها الشارع مناطا للحكم الشرعي ويدرأ المفسدة والمضار التي قد تعترضه.
ولا شك أن تعارض المصلحة والمفسدة هي موضوع ومدار الحديث، وأن الموازنة مرحلة تسبق الترجيح، وهي فرع وجزء من فقه الأولويات.

إنَّ التغير والتقلب من السنن الجارية في هذه الدنيا على جميع مستوياتها، دليل على صحة الدعوة إلى الاجتهاد بالنظر في الأدلة والأصول الشرعية حال غياب الحكم الشرعي عن بعض القضايا، إذِ الأحداث متجددة والأحوال متغيرة، وهذا هو مكنون السر في أنّ الشريعة أتت بنظام متكامل ومنهج متزن، تكفل لها البقاء والتعايش والصمود أمام المستجدات والأحداث من خلال ضوابط وقواعد حملها هذا النظام وقررها.

هذا وقد تبيّن من خلال بحـــثنا للنطـــاق الدلالي، أنّه منهج أصيل في الشرع الإسلامي، فهو وسيلة ضامنة لضبط منهج التطبيق الفعلي لقواعد الشريعة وتحقيق مقاصدها على الواقع بما يُحيط به من ملابسات، بوجه يحفظ المصالح ويدرأ المفاسد، وقد تم التدليل عليه بحجج قرآنية وشواهد سنيّة وأدلة من الإجماع والمعقول تشهد وتُبيّن مشروعية هذا المنهج في دفع التعارض بين ما تعارض من المفاسد والمصالح.

وقد تظهر الحاجة لفقه الموازنات في كل مجالات الحياة وعلى جميع المستويات سواء التي تخصُ الفرد والمجتمع والدولة، إذْ الاختلالات التي نشهدها في واقعنا تُظهر مدى أهمية هذا الفقه؛ لأن غياب تطبيق قانون الموازنة بقواعده وأسسه المنهجية أدى إلى خلط أولويات الأمة على جميع الأصعدة فأضحى الكثير ينشغل بالفروع والمواضيع الهامشية وأهمل الأصول والقضايا الجوهرية، وبالتالي فالحاجة لفقه الموازنات لا يمكن غضّ الطرف عنها.

وفي الأخير سلطنا الضوء على أهم قواعد الموازنة التي تمثل نواة فقه الموازنات وجانبه التطبيقي، على مستوى صوره الثلاث؛ قواعد موازنة المصالح وقواعد موازنة المفاسد ثم قواعد موازنة المصالح والمفاسد، وذلـــك وفـــق معـــايير وهي؛ رتـــبة الحكم ورتبة المـــصلحة أو المفـــسدة، ونوعهما، وبحسب العموم والخصوص والمقدار والامتداد الزمني ودرجة الوقوع.

يمر فقه الموازنات على مراحل ثلاثة؛ وهي الجمع أولا ما أمكن، فإن تعذر انتقلنا للمفاضلة بمعاييرها الشرعية، فإذا انتهينا بعد استفراغ الوســـع إلى التســـاوي كان الأمر راجعا للتخيير أو الإقراع.

فقه الموازنات تسبقه مقدمات تُسعفه على إجراء مـــوازنة دقيقة لما تعارض من المصالح والمفاسد، هذه المقدمات تعتبر إطارا يمثل الأسس التنزيلية التي تضبط عملية الموازنة، فلا يمكن الاكتفاء بقواعد موازنة المصالح والمفاسد، بل يجب أن تعضدها أسس تنزيلية وهو ما سنتعرضه له في الفصل الموالي.

الفصل الثاني:

أثر فقه الموازنات

في تنزيل الأحكام على محالّها

-دراسة نظرية-

الفصل الثاني: أثر فقه الموازنات في تنزيل الأحكام على محالّها – دراسة نظرية–

ويتضمن المباحث التالية:

المبحث الأول: مزالق الاجتهاد التنزيلي في غياب فقه الموازنات.

المبحث الثاني: الأسس التنظيرية لتنزيل الأحكام في فقه الموازنات.

المبحث الثالث: الأسس الإجرائية لتنزيل الأحكام في فقه الموازنات.

توطئة:

لعلّ أهم المجالات التي ينبغي للمجتهد أن يتأهل فيها هو فقه المصالح والمفاسد، تحديدًا لها ومعرفة لمراتبها وموازنة لعامها وخاصها، وتقريبا وتغليبا لما يتعارض فيها، من جهة أن هذا المنهج يتصل مباشرة بأصول الشريعة ومقاصدها وغاياتها، من هذا المنطلق كانت الحاجة ماسة إلى فقه الموازنات؛ لأن له صلة بمنهج تطبيق وتنزيل الأحكام الشرعية على واقع الناس، مراعيا في ذلك كل الظروف والأحوال والملابسات المحيطة بالواقعة محل الحكم، تحقيقا لليسر والسعة ودفعًا للمشقة والحرج اللذين قد يقعان إثر تطبيق الأحكام المجردة دون مراعاة مناطات الأحكام الخاصة.

وعليه أدرجنا في هذا الفصل ثلاثة مباحث مقسمة كالآتي:

المبحث الأول: مزالق الاجتهاد التنزيلي في غياب فقه الموازنات.
المبحث الثاني: الأسس التنظيرية لتنزيل الأحكام في فقه الموازنات.
المبحث الثالث: الأسس الإجرائية لتنزيل الأحكام في فقه الموازنات.

المبحث الأول: مزالق الاجتهاد التنزيلي في غياب فقه الموازنات.

لا تخلو وقائع الناس ونوازلهم من تزاحم المصالح مع بعضها أو المفاسد مع بعضها أو تزاحم المصالح والمفاسد، ولا تظهر الغلبة بين المتعارضين إلا بعد استفراغ وُسعٍ من مجتهدٍ متشبعٍ بمقاصد الشريعة، عارف بقواعد ترجيح المصالح والمفاسد المتعارضة، مراعٍ للظروف والأحوال المُصاحبة للواقعة، خبير بواقع عصره، ولا شك عند التمعن في هذا الباب أن تجد بعض القصور الذي يغفل عنه من يتقلد هذا المنصب، مما ينتج عنه انخرام فقه الموازنات، وبالتالي خطأ في موازنة وترجيح المتعارضات، لذلك وجب الاطلاع على أسباب انخرام فقه الموازنات وسبل علاجه وسنعرض في هذا المبحث بعض الأسباب المؤدية لهذا القصور ونتائجها.

المطلب الأول: المبالغة في اعتبار المصلحة.

تُعتبر المصلحة المراعية لمقاصد الشريعة وكلياتها من أكثر الأدلة القادرة على استجابة قضايا العصر والتفاعل مع مستجداته، ذلك أنّ الوقائع والأحداث لا حصر لها وبالتالي وجب التمسك بمسلك الاجتهاد الاستصلاحي الذي يستند على مراعاة كليات الشريعة الإسلامية ومقاصدها، وإلا لما اتصف التشريع بمسايرة مختلف الأزمنة والأمكنة والأحوال، وعليه فإنّ مراعاة المصلحة تضفي للنص الشرعي القدرة على مسايرة كل ما يُستجد من نوازل في حياتنا المعاصرة، على أنّ هذا الاجتهاد لا يكون بإطلاق، بل وجب أن يتقيد بإطار شرعي وإلا ضاعت روح النصوص وهُدّمت أحكامه الحقيقية التي نُزّلت لأجلها، وفيما يلي سنُفصل الحديث في هذا الأمر.

الفرع الأول: اعتبار المصالح الموهومة وإباحة المفاسد.

الشريعة موضوعة لتحقيق المصالح ودرء المفاسد، فهذا أصلها ومضمونها، والمعيار في معرفة المصالح والمفاسد هي الشريعة الإسلامية، حيث راعت مصالح العباد في كل أحوالهم وعملت على تحقيقها، وإذا استقرأنا أحكامها وأدلتها المعتبرة في التشريع نصل لهذه النتيجة، قال ابن السبكي:" أنّا استقرينا أحكام الشرع فوجدناها على وفق مصالح العباد وذلك

من فضل الله تعالى وإحسانه لا بطريق الوجوب عليه خلافا للمعتزلة"[1]، وقد أكدّ هذا الاستقراء الشاطبي بقوله:" والمعتمد إنّما هو أنّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه.."[2]، والسند الشرعي في الاجتهاد بالمصلحة أنّ كل ما شُرِّع للناس يرمي في أحكامه إلى مقاصد ومصالح مُرادة لمُشرِّعها؛ فلا يُأمر بالواجب إلا ومصلحة في فعله، ولا يُنهى عن الحرام إلا ومفسدة في تركه، فمن تتبع" مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأنّ هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك"[3].

فما شهد له الشَّرع بالصَّلاح فهو المصلحة، وما شهد له الشَّرع بالفساد فهو المفسدة، وليس كُل ما عدَّه أو ظنَّه العقل البشري مصلحة، يكون كذلك؛ فقد تكون مصلحة راجحة في نظر العقل الإنساني ولكنّها مصلحة مرجوحة في نظر الشرع والعكس صحيح. فالمصالح الوهمية ناشئة عن توهم المرء أن مصلحة الناس تقتضي مثلاً حلّية تعاملهم بالربا، فهذه مصلحة وهمية تناقض المصلحة الشرعية من كل الوجوه، كما تُعارض ما قضى به كتاب الله من ضرورة إغلاق باب الربا[4]، وبالتالي فالمحدد للمصلحة والمفسدة هو ميزان الشرع فما عدّه الشارع مصلحة فهو المصلحة الحقيقية التي تجري عليه أحكامها، وما نظر إليه بأنّه مفسدة فهو الفساد الحقيقي المنهي عن ارتكابه، يقول محمد رمضان البوطي:" إنّ المصالح في الشريعة الإسلامية منضبطة ومحدودة من جميع أطرافها، بما لا يدع مثقال ذرة من مجال للاضطراب أو الغموض في فهمها...، ومتفرعة من أصل راسخ متين مستقر ثابت في قلب كل مؤمن صادق، ألا وهو العبودية لله عز وجل، أصل يتأسس على مبدأ من قوله عز وجل: ﴿**قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي**

[1] – الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي، ج3، ص62.

[2] – الموافقات، الشاطبي، ج2، ص12.

[3] – قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج2، ص189.

[4] – ينظر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ج3، هامش ص232.

وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأنعام:163]، فأنّى لوسائل التلاعب والعبث أن تتسلل إليها وهي منضبطة من حيث الأساس الذي تقوم عليه، ومن حيث الفروع التي تشملها"[1]. فالمصالح الدينية هي الأساس والأولى بالتقديم حين تتعارض مع المصالح الدنيوية؛ لأنّ توكيل تقرير المصالح والمفاسد إلى العقل البشري يؤدي إلى خضوعها للأهواء البشرية والمتطلبات الشخصيّة والظنون الوهمية التي تنعدم معها مقاصد العدل والرحمة، " فالمصلحة والمفسدة مأخذها الأدلة الربانية والمصادر التشريعية التي تخاطب الناس كافة بمنهج إصلاحي يكفل الحقوق ويدافع عنها، أما الخبرات والمقاييس الناشئة عن عقل أو تجربة أو استفتاءات اجتماعية أو تصويتات برلمانية فليست قادرة على الوفاء بالمصالح والمفاسد مهما تضمنته من دقة وإحاطة وشمولية، فقد يكون موضع المصلحة عند فئة مفسدة لآخرين وقد تكون صالحة في زمن دون آخر وبيئة دون أخرى"[2]، صحيح أن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان وذلك برهان على أنّ مصدرها من الله عز وجل وتقدير الصلاح والفساد راجع إليه وهذا ما يوضحه محمد رمضان البوطي، بقوله:" إن كل ما توهمه الناس مصلحة، مما يخالف تلك الأسس العامة في جوهرها أو الترتيب فيما بينها، أو يخالف دليلا من الأدلة المذكورة، فهو ليس من المصلحة في شيء وإن توهم متوهم ذلك"[3].

ويدخل هذا النوع من المصالح – المصالح الموهومة– في قسم المصالح الملغاة؛ حيث قسّم الغزالي المصلحة من جهة اعتبار الشارع لها أو عدم اعتباره إلى ثلاثة أقسام[4]، من بينها المصلحة الملغاة التي شهد الشرع بإلغائها وهي باطلة بالإجماع ولا يجوز الاحتجاج بها وإن ظهر للعقل مصلحة فيها[5]؛ لأن فتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير أحكام الله وهو ما يوضّحه

---

[1] – ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، البوطي، ص14.

[2] – المنهج في استنباط أحكام النوازل، وايل الهويريني، ص192.

[3] – ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص15.

[4] – "المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام: قسم شهد الشرع لاعتبارها وقسم شهد لبطلانها، وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها". المستصفى، الغزالي، ص173.

[5] – مثاله "قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان: إن عليك صوم شهرين متتابعين فلما أنكر عليه حيث لم يأمر بإعتاق رقبة مع اتساع ماله قال: لو أمرته بذلك لسهل عليه واستحقر إعتاق رقبة في جنب قضاء

الشاطبي بقوله:" المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد، فرفعها هو المقصود شرعا، ولأجله وقع النهي، ليكون رفعها على أتم وجوه الإمكان العادي فيمثلها، حسبما يشهد له كل عقل سليم، فإن تبعتها مصلحة أو لذة، فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل، بل المقصود ما غلب في المحل، وما سوى ذلك ملغى في مقتضى النهي، كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جهة الأمر"[1]؛ فالأصل إذا كانت مفسدة راجحة ومصلحة مرجوحة فالمعتبر درء المفاسد لا اعتبار المصلحة التي قد يُتوهم تحصيلها:" وعلى هذا يمنع الشخص من إجراء عمل ينتج ضررا بالغير من المنفعة التي يجنيها كما في تصرفه في ملكه تصرفا ينتج ضررا كبيرا بالغير"[2]، ومثاله ما يدّعيه البعض من وجوب التسوية في الإرث بين الجنسين مراعاة لمصلحتهما[3]، وإقرار مشروعية المعاملات الربوية بحجة الحاجة إليها، "فالمصلحة الملغاة لا يجوز الاعتماد عليها في الاستدلال على الأحكام الشرعية وإن ظهر للعقل لأول مرة صلاح فيها؛ لأن فتح هذا الباب من شأنه أن يؤدي إلى رفع التكاليف والواجبات الشرعية...ينبغي أن تتفق مع المصالح التي قصد الشارع إلى تحصيلها"[4].

وحاصل ما سبق أنّ الشريعة الإسلامية مرنة قابلة لاستجابة كل المستجدات والنوازل بفضل أدلتها التشريعية وطرقها في الاجتهاد، والاجتهاد الاستصلاحي من أهم الطرق التي تثبت صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان؛ ذلك أنّ الوقائع الجزئية لا حصر لها، وبالتالي يجب اتباع هذا المسلك الاجتهادي لإثبات الأحكام لهذه الوقائع الجزئية بشرط التمسك بالمصالح المستندة إلى المقاصد الكلية والعامة أو الأصول الجزئية التي جاز بناء

شهوته، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم لينزجر به، فهذا قول باطل ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال". المستصفى، الغزالي، 173.

[1] – الموافقات، الشاطبي، ج2، ص46.

[2] – المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، دار عمر بن الخطاب، إسكندرية، مصر، (د ط) (د ت)، ص100، 101.

[3] – ينظر، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: فقه المرأة، محمد شحرور، دار الأهالي، دمشق، ط1، 2000م، ص 67–75، ص238، ص249.

[4] – من الاجتهاد في النص إلى الواقع، محمد بنعمر، ص104.

الأحكام عليها، حتى نبتعد عن الاستدلال بالمصالح الوهمية فتهدر حقوق الناس وتنتهك حرياتهم؛ لأن اعتبار المصالح الوهمية طريق لإباحة المفاسد وارتكاب المحرمات.

الفرع الثاني: التوسع في إعمال المصالح.

أشرنا فيما سبق أنّ الإسلام راعى مصالح العباد في تشريعاته، فالاجتهاد الاستصلاحي مسلك من مسالك المجتهدين، على أنَّ المصلحة لا تكون معتبرة في التشريع إلا إذا تقيّدت وانضبطت بضوابط، يقول محمد رمضان البوطي:" إنَّ المصلحة بحدِّ ذاتها ليست دليلا مستقلا من الأدلة الشرعيّة شأنها كالكتاب والسنة والإجماع والقياس، حتى يصح بناء الأحكام الجزئية عليها وحدها كما قد يتصورها أي باحث، وإنّما هي معنى كلي استخلص من مجموع جزئيات الأحكام المأخوذة من أدلتها الشرعيّة، أي أننا رأينا من تتبع الأحكام الجزئية المختلفة قدرا كليّا مشتركا بينها، هو القصد إلى مراعاة مصالح العباد في دنياهم وآخرتهم"[1]، وإنَّ الغلو في اعتبار المصالح ليس محدثة اليوم[2]؛ ويدّعي البعض أنّ الاجتهاد بالمصلحة ينبني على تقديم المصلحة على النص الشرعي بحجة أنّ اجتهادات وفتاوى الصحابة وأئمة المذاهب الفقهية كانت تعطي الأسبقية والأولوية للمصلحة على حساب النص؛ مثل ما وقع في فتوى عمر بن الخطاب المتعلقة بسهم المؤلفة قلوبهم ورفعه لحد السرقة عام المجاعة، كما أنّ الأصولي نجم الدين الطوفي كان يجعل المصلحة أولى من النص والإجماع[3] في الاجتهاد، فيبيح مخالفة النصوص والإجماع إذا اقتضى الأمر الأخذ بالمصلحة[4]، والراجح أنّ هذا الادّعاء "مجرد افتراض نظري لم يستطع الطوفي أن يأتي له بمثال واحد، بل ومن المستحيل في حق الشارع أن يأمر بمراعاة

[1] – ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، البوطي، ص115.

[2] – بل إنّ أول من نادى بذلك هو نجم الدين الطوفي حيث ذكر رأيه في رعاية المصالح وقال بمطلق المصلحة من غير ضابط ولا قيد حتى أنّه قال:" واعلم أنّ هذه الطريقة التي قررناها ... ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك، بل هي أبلغ من ذلك، وهي التعويل على النصوص والإجماع في العادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام". رسالة في رعاية المصلحة، الطوفي، تح وتع أحمد عبد الرحيم السَّايح، المصرية اللبنانية، ط1 1413هـ- 1993م، ص40.

[3] – زعمه أن رعاية المصالح أقوى من الإجماع، بحجة أن منكري الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهي إذاً محل وفاق، والإجماع محل خلاف، والتمسك بالمتفق عليه أولى من التمسك بالمختلف فيه. ينظر، المصدر نفسه، ص24.

[4] – ينظر، المصدر نفسه، ص24،23.

المصلحة وينزل الشريعة على هذا الأساس، ثم نراه يناقض ما أراد فتتعارض نصوص تشريعاته مع المصالح، إذن لم يبق لنا إلا أن نقول: إنها مصالح موهومة"[1]، يقول عبد الوهاب خلاف الذي حقق رسالة الطوفي:" وإنّ الطوفي الذي يحتج بالمصلحة المرسلة إطلاقا فيما لا نص فيه وفيما فيه نص قد فتح بابًا للقضاء على النصوص، وجعل حكم النص أو الإجماع عرضة للنسخ بالرأي؛ لأن اعتبار المصلحة ما هو إلا مجرد رأي وتقدير، وربما قدر العقل مصلحة وبالرويّة والبحث يقدرها مفسدة، فتعريض النصوص لنسخ أحكامها بالآراء، وتقدير العقول خطر على الشرائع الإلهية وعلى كل القوانين"[2].

أما بالنسبة لعدم قطع يد السارق عام المجاعة على حسب ظنّ البعض فيه معارضة للنص، لكن التمسك بظاهر الآية وحدها دون النظر إلى ما يتعلق بها من مخصصات في السنة واستناد إلى النص الشرعي ومقاصد الشريعة وكلياتها يُظهر أنّ عمر رجّح المصلحة على ما ورد في صريح الآية، ولكنّا نلمس أولوية الأحكام من فقه الفاروق، وما أكثرها من مواقف تُجسد وتوضح معالم هذا العلم، من بينها درؤه حد السرقة عام المجاعة، **قَالَ عُمَرُ رضي الله عنه: «لَا يُقْطَعُ فِي عِذْقٍ وَلَا عَامِ السَّنَةِ»**[3]. إن الأصل في السرقة القطع إذا تيقن حدوثها، لقوله تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ [المائدة :38].

الظاهر أنّ عمر خالف النص القطعي، وحاشاه أن يفعل ذلك، فحقيقة الأمر أنه رأى عدم استيفاء الشروط الضرورية الباعثة على التطبيق، والتي منها شبهة المجاعة الملجئة إلى أخذ حق الغير دون إذن منه للضرورة[4]، يقول نور الدين الخادمي:" والمقصد هو الرفق والتخفيف

[1] – أسباب الخطأ في فتاوى المعاصرين، عمر حسين غزاي، دار النفائس، الأردن، ط1، 1439هـ– 2018م، ص 162.

[2] – مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، عبد الوهاب خلاف، دار القلم، الكويت، ط6، 1414هـ– 1993م، ص101.

[3]– أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (ت211هـ)، باب القطع في عام سنة، (رقم 18990)، تح، حبيب الرحمان الأعظمي بيروت، لبنان، المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ، ج10، ص242.

[4]– ينظر، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، البوطي، ص145–147.

بمن اضطر إلى السرقة دون اختيار منه ومراعاة ظروف تطبيق الحكم كي يحقق أغراضه وفوائده، غير أن هذا لا يهمل تعزيره وتأديبه"[1].

وبالتالي يظهر أن فعله أمر استثنائي؛ فهو نظر إلى الواقع المعاش عام المجاعة ومنه قدمت المصلحة الكبرى وهي حفظ النفس؛ لأنها الأولى عند تعارضها مع غيرها؛ "لأن عمر بن الخطاب لم يعطل النص الشرعي على حساب العمل بالمصلحة، وإنّما اشترط لتطبيق النص الشرعي أن تتوفر شروطه وتنتفي موانعه، وأن يحقق المقصد والمصلحة التي من أجلها شرع، وأنّ للأحكام عللا تدور معها حيث ما وجدت وترتفع عنها حيث ما عدمت"[2]. وعليه فإنّ للقضايا الفقهية حكمان: حكم أصلي وحكم استثنائي، أما الأول فيكون قبل تطبيق الحكم، والثاني يكون عند التنزيل أي بمراعاة الواقع المعاش للمكلفين، وبهذا يتبين أنّ الأحكام تتغير بحسب تحقيق مناط الحكم فيها، وهو ما يُعرف بالاجتهاد بتحقيق المناط، وبالتالي فالاجتهاد في هذا الأمر لا يعارض النص بحال لأنّه اجتهاد في تحقيق مناط الحكم، هذا وقد كشف الإمام الشاطبي عن هذا الأمر فقال:" النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل"[3]، وبالتالي فاجتهادات الصحابة تستند على النص الشرعي ولا تعارضه وما نُسب إليه إنّما يرجع إلى الجهل في فهم ما استدل واستند إليه عمر بن الخطاب عند إيقاع الحكم وتنزيله على الواقعة.

إنّ التوسع والغلو في إعمال النظرة المصلحية أمر شديد الخطورة يجب التنبيه إليه حتى لا تكون المصلحة بابا ووسيلة للتحرر من قيود وأحكام الشريعة الإسلامية، يقول ابن دقيق العيد:" لست أنكر على من اعتبر أصل المصالح، لكن الاسترسال فيها، وتحقيقها محتاج إلى نظر سديد، وربما يخرج عن الحد"[4]، وهذا التوسع يعتبره الكثير من المعاصرين من أسباب

[1]– الاجتهاد المقاصدي، نور الدين الخادمي، ج1، ص98.

[2] – من الاجتهاد في النص إلى الاجتهاد في الواقع، محمد بِنعمر، ص107.

[3] – الموافقات، الشاطبي، ج5، ص177.

[4] – إرشاد الفحول، الشوكاني، ج2، ص186.

الخطأ والشذوذ في الفتاوى والأحكام، يقول الشنقيطي:" ومكمن الخطر في ادّعاء المصلحة لأنه ادّعاء عام، وكل يدعيه لبحثه فيما يذهب إليه"[1]، وعليه فإن التوسع في الاستدلال بالمصالح يُهدم أحكام الشريعة الإسلامية ذلك أن الاجتهاد بالمصلحة اجتهاد ومن شروط هذا الأخير أن يكون قائما في الأساس على النص الشرعي؛ لأنَّ غير ذلك اجتهاد مردود فمن المعلوم والثابت أنَّ كل اجتهاد عارض النص الشرعي القطعي الثبوت والدلالة فهو اجتهاد مرفوض، "فالاجتهاد سائغ ما لم يوجد نص أو إجماع، فإذا وجد نص أو إجماع سقط جواز الاجتهاد"[2].

وعليه فإنّ المصلحة ليست دليلا مستقلا بذاته ومستندا شرعيا ينفرد بنفسه عن مصادر التشريع، فحينما تتخذها أصلا مستقلا نلاحظ الإفراط والتوسع في العمل بها بحيث نتجاوز النصوص والقواعد والأصول والمقاصد، وهكذا نجد أحكام الدين غُيّرت باسم النظر المصلحي القائم على تأويلات وهمية وأفكار لا تُساير مقاصد الشريعة الإسلامية وغاياتها، وبالتالي فإنّ من شروط الأخذ بالمصلحة أن تكون ملائمة لأحد مقاصد الشريعة الإسلامية وألا تعارض كلياتها، فالأصل الذي ينبني عليه الاجتهاد بالمصلحة هو ملاءمة المصلحة للشريعة الإسلامية في تحقيقها للمصالح ودفعها للمفاسد.

المطلب الثاني: أسباب ونتائج انخرام فقه الموازنات.

إنّ أحكام الشريعة الإسلامية لا تخلو من أحد أمرين إما تحقيق مصالح الناس، أو دفع المفاسد، وتقدير المصالح والمفاسد ليس أمرا هيّنا، كما أنّ عدم مراعاة القواعد والأسس الحاكمة لهذا المسلك الاجتهادي قد ينتج عنه تفويت مصالح أو ارتكاب مفاسد، لأن للمصالح والمفاسد رتب متباينة حسن وأحسن ورذيل وأرذل؛ فمصالح الإيجاب مثلا أرجح من مصالح الندب، ومصالح الندب أفضل وأرجح من مصالح الإباحة، كما أن مفاسد التحريم أرذل من مفاسد الكراهة، فلكل واحدة منها رتب متفاوتة لا يمكن التسوية بينها عند إطلاق الحكم لتحصيل

[1] – المصالح المرسلة، الشنقيطي (ت: 1393هـ)، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط1، 1410هـ، ص4.

[2] – الفصول في الأصول، الجصاص (ت: 370هـ)، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1414هـ – 1994م، ج3، ص346.

المصلحة الأوْلى إدراكها ودرء المفسدة الواجب درؤها في حالة تزاحم الأحكام الشرعية، ونظرا لأهمية هذا النوع من الاجتهاد سنبيّن أثر الإخلال به في الفروع التالية.

الفرع الأول: أسباب انخرام فقه الموازنات.

يقوم فقه الموازنات أساسًا على موازنة المصالح فيما بينها أو موازنة المفاسد مع بعضها أو موازنة المصالح والمفاسد إذا تعارضت، وإذا ما حدث خلل عند عملية الموازنة؛ فإنّه من الممكن تقديم المصالح الحاجيّة على الضرورية، أو التحسينية على الضرورية، والحاجيّة أو تقديم المصلحة الخاصة على العامة أو الظنية على القطعية...، أو إباحة المفاسد وإهدار المصالح وهو ما حذّر منه الشارع الحكيم. فالمصالح متفاوتة ليست في رتبة واحدة "لأنّ هذا التقسيم يحدد مراتب الأحكام الشرعيّة بحسب المقصود منها، فالضروريات مقدمة على الحاجيات، والحاجيات مقدمة على التحسينيات، والنازل مكمل للعالي، فلا يراعى الحكم النازل كالتحسيني مثلا إذا عاد على الحاجي أو الضروري بالإخلال، أما الضروري فلا يجوز الإخلال به إلا إذ أخلَّ بكلي أهم منه كالتضحية بالنفس في الجهاد للحفاظ على الدين"[1]. لذلك جاءت الشريعة الإسلامية لرعاية وحفظ المصالح، ودرء المفاسد ما أمكن وتقليلها.

ولكن قد ينشأ القصور في تطبيق منهج فقه الموازنات، من أحد وجهين؛ الأول **إما إهمال كلي** نتيجة الجهل أو السهو، أو التنقيص من قيمة هذا الفقه، ممن يستنكر عليه الدور الاجتهادي المنوط به نتيجة ما قد نراه من غلّو مصلحي مستتر بالاجتهاد المقاصدي. أما الوجه الثاني فيرجع إلى **التطبيق المتهافت** الناتج عن سوء الفهم والتقدير، واضطراب المنهج والمعيار، **وكلا الوجهين في الحقيقة راجع لجهة المشتغل**[2] **بهذا الفقه والمطبق له**، لا من جهة قصور

[1] – في الاجتهاد التنزيلي، بشير جحيش، ص83.

[2] – بمعنى قصور آلة الموازن فلا يقوم به إلا رجل ريّان من مقاصد الشريعة، خبير بواقع عصره والواجب فيه، محيط بقواعد الموازنة وأطوارها، فليس كل حافظ للفقه وخبير بالدعوة يجيز لنفسه الموازنة بين المصالح، والتنسيق بين المآلات واستيفاء المقاصد، لأن هذه المناطات الاجتهادية تقتضي أمرا زائدا عن الحفظ. ينظر، انخرام فقه الموازنات أسبابه ومآلاته وسبل علاجه، قطب الريسوني، ص239. يقول السيوطي " وإن خاضوا تنزيل الفقه الكلي على الموضع الجزئي، فذلك يحتاج إلى تبصر زائد على حفظ الفقه وأدلته". الرد على من أخلد إلى الأرض، السيوطي (ت 911هـ) تح: فؤاد عبد المنعم النمر، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1405هـ/ 1985م، ص120.

المنهج نفسه، فالمنهج سليم ورشيد وكفيل بتحقيق المقاصد المرعية التي وضعها الشارع عند تشريع الأحكام[1]، هذا وقد أوضحنا في مبحث التأصيل الشرعي أن مشروعيته ثابتة في القرآن والسنة وعمل السلف الصالح، فهو من المسالك الاجتهادية التي تضمن حسن تنزيل الأحكام الشرعية وفق ما تنصه مقاصد الشريعة، وما تقتضيه تفاصيل الواقع، ولكن " الوسائل قد يُعدل بها عن وجهها ومقصودها، ويتطرق بها إلى المفاسد والشرور، ويكون الفعل الإنساني هو مناط الحكم لا الوسيلة نفسها"[2].

لا بد للمجتهد أن يحتكم إلى ضوابط الترجيح لضمان التطبيق الجيّد لهذا المنهج والمسلك الاجتهادي بعيدا عن الوقوع في الزلل والخطأ والقصور، ولفك التعارض وفق ما تمليه المقاصد الشرعية مراعٍ في ذلك ما يؤول إليه من صلاح و دفع ما يؤول إليه من فساد وضرر، وهو ما يؤكده ابن تيمية بقوله " فمن لم يوازن ما في الفعل والترك من المصلحة الشرعية والمفسدة الشرعية فقد يدع واجبات ويفعل محرمات"[3]، وقد رد القرضاوي على كل من طعن في هذا الفقه وترك العمل به بطريقة يُجلي فيها أهميته وقدرته على حل الكثير من القضايا والمسائل والنوازل التي تشابكت فيها المصالح والمفاسد بحيث يتكامل فقه الشرع وفقه الواقع حتى يمكن الوصول إلى الموازنة العلمية السليمة، البعيدة عن الغلو والتفريط؛ يقول "إذا غاب عنّا فقه الموازنات سددنا على أنفسنا كثيراً من أبواب السعة والرحمة، واتخذنا فلسفة الرفض أساسا لكل تعامل والانغلاق على الذات تكأة للفرار من مواجهة المشكلات، والاقتحام على الخصم في عقر داره. سيكون أسهل شيء علينا أن نقول: " لا " أو: حرام في كل أمر يحتاج إلى إعمال فكر واجتهاد. أما في ضوء فقه الموازنات فسنجد هناك سبيلاً للمقارنة بين وضع ووضع، والمقابلة بين حال وحال، والموازنة بين المكاسب والخسائر، على المدى

[1] – ينظر، انخرام فقه الموازنات أسبابه ومآلاته وسبل علاجه، قطب الريسوني، ص239.

[2] – المرجع نفسه، ص239.

[3] – مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج10، ص512.

القصير، وعلى المدى الطويل، وعلى المستوى الفردي، وعلى المستوى الجماعي، ونختار بعد ذلك ما نراه أدنى لجلب المصلحة، ودرء المفسدة"[1].

ولا يُؤتى هذا المنهج إلا من مجتهد ريّان بمقاصد الشريعة، خبير بالواقع والواجب فيه، مجيد بقواعد الموازنة، فإذا تعذّر عليه استيفاء هذه الشروط مُنع من الخوض في هذا الفقه حسما للفساد والعبث بأحكام الشريعة، "إن تقرير المبدأ سهل، ولكن ممارسته صعبة، لأن فقه الموازنات يصعب على العوام وأمثالهم من القادرين على التشويش لأدنى سبب"[2].

ويعدّ **سد الذرائع في غير موضع الاحتياط** من الأسباب في انخرام فقه الموازنات، فإذا وقع على هذا الوجه فإنه لا محال يُوقع في الخطأ ومجانبة الصواب والابتعاد عن درك المقصد الشرعي من وضع الحكم ابتداءً، لذلك وجب مراعاة ضوابط سدّ الذريعة من وجهين[3]:

أولا– فتح الذريعة لتحصيل الصلاح الرّاجح جريا على فقه الموازنة، عند وقوع التعارض بين مفسدة المآل والمصلحة الرجحة عليها، " لأن النهي إذا كان لسد الذريعة أبيح للمصلحة الراجحة"[4].

ثانيا– فتح الذريعة إذا عارضت مفسدة المآل مفسدة أعظم منها، درءًا لأعظم المفسدتين، وتحصيلا لأقوم المآلين، وهو ما تشهد له القاعدة الفقهية [إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما][5]. ومثاله منع التلقيح الصناعي بإطلاق من بعض الفقهاء المعاصرين[6]، وإن كانت صوره مشروعة، وهذا سدا لذريعة اختلاط النّطف، وضياع

[1] – أولويات الحركة الإسلامية، يوسف القرضاوي، ص32.

[2] – المرجع نفسه، ص31.

[3] – ينظر، انخرام فقه الموازنات أسبابه ومآلاته وسبل علاجه، قطب الريسوني، ص242.

[4] – مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج1، ص164.

[5] – ينظر، الأشباه والنظائر، السيوطي، ص87. الأشباه والنظائر، ابن نجيم (ت 970 هـ)، تخ: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419 هـ - 1999م، ص76.

[6] – ينظر، فتاوى، عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، ط5، (د ت)، ج2، ص245، 246. فقه النوازل، بكر أبي زيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1416هـ/ 1996م، ج1، ص270–275. فقه القضايا الطبية المعاصرة، علي محيي الدين القره داغي وعلي يوسف المحمدي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط3، 1429هـ –2008م، ص581.

الأنساب فضلا عما يتوقع من العواقب الوخيمة لإخفاق العمليّة، والمُلاحظ أنّ هذه المفاسد المتوقعة يمكن تجنبها بالاحتياط، وذلك بتحري الأطباء المهرة الثقات، وتربو عليها المصالح المجتلبة من التلقيح الصناعيّ المشروع كحفظ النسل، وتكثيره، وتطييب خاطر الوالدين...، وبالتالي تفتح الذريعة إلى الصلاح الغالب مع احترام شروط جواز التلقيح، وهو ما تؤيّده قاعدة " الشريعة قد عمدت إلى ذرائع المصالح ففتحتها"[1].

ومن بين الأسباب أيضا؛ **الجمود على الظاهر**، فهو بلاء قديم والشكوى منه معتادة، وخير مثال نذكره للبيان؛ وجوب إخراج زكاة الفطر من الأصناف المنصوص عليها، في بلدان لا تسدّ فيها الأقوات حاجة المعوزين، ويمنع من إخراج القيمة بدعوى التفصّي من ظاهر النص، وهذه المسألة على ما ثار فيها من نقع الخلاف قديما وحديثا، فإن معيار المقاصد يحسم فيها بتجويز إخراج القيمة في عصر أصبح فيه التداول النقدي عصب الاقتصاد والمعاملات المالية، وليس هذا إبطال لحكم ثابت بل هو الفهم الصحيح للنص، وإصابة المقصود منه، وما هو إلا تغيير للوسيلة المفضية إلى استيفاء مقصوده، والمعروف أنّ الوسائل يُساغ فيها التجديد ما لم ترجع بالإبطال على المقصد، فالهدف منها تحقيق المقصد وتمامه، لذلك نقول أنّ إخراج زكاة الفطر تُجرى على وفاق لغة العصر الاقتصادية، فما كانت قوتا فالقوت هو المقصود كمثل المواضع النائية التي يجري فيها التعامل بالأقوات دون النقديات، لاستيفاء المقصود بها، وانتفاء الداعي إلى التنسيق بين الاقتضاء الحكمي للنص ومصلحة تطبيقه[2].

والغفلة عن الواقع وعدم مراعاة المآلات من الأسباب المؤدية لخرم فقه الموازنات أيضا؛ فالأول يجعل المجتهد بمعزل عن الحقيقة، وبالتالي إحداث الخطأ في تعيين محل الحكم ما يفضي إلى إيقاع الحرج والمشقة على المكلفين وهما مرفوعان في

[1] – ينظر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ج3، ص340.

[2] – ينظر، انخرام فقه الموازنات أسبابه ومآلاته وسبل علاجه، قطب الريسوني، ص242.

الشريعة، يقول الشافعي "لا يحلّ لفقيه عاقل أن يقول في ثمن الدّرهم ولا خبرة له بسوقه"[1]، ومن الأمثلة على ذلك من أفتى بجواز زرع الخصيتين والمبيضين إذا روعيت القيود المعتبرة في سائر الأعضاء[2] ، وهذا فيه إغفال للتصور الصحيح للمسألة وعدم الرجوع لأصحاب الاختصاص وأهل الخبرة، لأنهما يحملان الشفرة الوراثية لصاحبهم[3]، ويستمر في نقلها حتى بعد الزرع في شخص آخر، وهو إغتفال لحقيقة المسألة وبالتالي إحداث خطأ في الموازنة، والثاني –التهاون في استبصار المآلات– لا يفضي إلا لأمرين أحدهما دفع مصلحة لا يجوز إهدارها، والآخر جلب مفسدة لا يجوز ارتكابها وكلاهما خروج عن الصواب[4].

فالمصالح في مرحلة تنزيلها على محلها تكون بحاجة للنظر؛ فإذا كانت المصالح متعارضة من وجوه، كان الناظر بحاجة إلى التمييز، والتقدير، لتحديد الراجح، وبذلك يُرجح المصلحة الأكبر، والأعظم، والأقوى، والأكبر أهمية على غيرها[5]. وكذلك المفاسد إذا كانت أعظم وأكبر من نظيرتها المعارضة لها وجب ترجيحها ودرؤها. هذه بعض من الأسباب التي تُوقع المجتهد في الخطأ ولا تمكنه من إحكام مسلك فقه الموازنات في تحصيل أرجح المصالح بما يناسب محل تنزيل الحكم. وفيما يلي سنشير إلى نتائجها السلبية على مجال الاجتهاد والفتوى.

[1] – الرسالة، الشافعي (150 هـ – 204 هـ)، تح: أحمد محمد شاكر، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط1، 1357 هـ – 1938 م، ص511.

[2]– ينظر، أبحاث اجتهادية في الفقه الطبي، سليمان الأشقر، دار النفائس، الأردن، ط1، 1426هـ– 2006م، ص141. وقد تراجع عنها بعد استشارة أهل الخبرة، ونص عدوله ثابت في نفس الكتاب. ينظر، المرجع نفسه، ص143.

[3]– ينظر، زراعة الأعضاء التناسلية والغدد التناسلية للمرأة والرجل، كمال محمد نجيب، صديقة علي العوضي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، جدة، ع6، ج3، ص2046–2054.

[4]– ينظر، انخرام فقه الموازنات أسبابه ومآلاته وسبل علاجه، المرجع نفسه، ص244، 246.

[5]– ينظر، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الريسوني، ص268. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد اليوبي، ص398.

الفرع الثاني: نتائج انخرام فقه الموازنات.

إنّ فقه الموازنات يمثل المنهجية المنضبطة التي يُدفع بها التعارض بين الأحكام المختلفة والمتفاوتة، ولاريب أن الحاجة تَعْظُمُ له للموازنة بين المصالح والمفاسد، وتشتد في زمن الفتن، وظهور المنكرات والمحرمات فتظهر الحاجة الملحة لهذا الفقه عند حدوث التعارض بين المصالح بحيث لا يمكن تحقيق مصلحة إلا بإهدار مصلحة أخرى أقل منها نفعا، أو عند اجتماع المفاسد حيث لا يمكن درء مفسدة إلا بارتكاب مفسدة أخرى أخف ضررا، أو عند تزاحم المصلحة والمفسدة، وعليه يعتبر فقه الموازنات المنهج الرشيد والسليم لوضع الأحكام الشرعية في مراتبها وفق موازين وضوابط محكمة.

ولا شك أنّ أسباب انخرام فقه الموازنات أدت إلى آثار ونتائج، تؤول لا محال إلى مجانبة الصواب في إطلاق الأحكام والفتاوى، وتعود بمآلات وخيمة ينتج عنها بلا منازع تغيير الأحكام الشرعية، ومن المآلات الناجمة التي نرصدها بسبب انخرام فقه الموازنات **تفويت مقاصد الشريعة وخرقها**، " فإذا كان تفعيل مقاصد الشريعة وإفراغها من محتواها النظري المجرد لا يستقيم إلا بالتنزيل على الواقع، والتحقق من استيفاء مآل الحكم غير منقوص، فإن فقه الموازنات خطوة اجتهادية راسخة نحو التنزيل وتحقيق المآلات...فلا بدع أن تفوت مقاصد الشرع بفوات محلّها، وانقطاع الوسائل إليها فتكثير النسل وبناء الأسرة وتربية الأولاد مقاصد مرعيّة في النكاح لكنّها تنخرم في زواج المصلحة"[1]، فالشريعة الإسلامية قد أنشأت أحكامها على التعليل والحكمة، وعلى تحقيق مصالح دينية ودنيوية، فمن غير المعقول أن تشرع الأحكام بلا سبب ولا علة، أو بلا هدف وغاية يقول تعالى: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ**﴾ [المؤمنون: 115]، وبالتالي فالتمسك باللفظ دون معناه وغاياته يعدّ قصورًا في فهم النصوص، مما يؤدي إلى الجمود والنقص في الاجتهاد والخطأ في الحكم ومن ثم الوقوع في الحرج والمشقة.

كذلك تفويت المصالح الراجحة بسد الذريعة التي ينبغي أن تفتح في ذلك المحل ولكنّها تسد احتياطا وتشديدا، فصحيح أن حسم مادة الفساد وقطع الوسائل المفضية إلى الحرام مطلب

[1] – ينظر، انخرام فقه الموازنات أسبابه ومآلاته وسبل علاجه، قطب الريسوني، ص247.

شرعي، كما أنّ "الشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقا إلى مفسدة، فإذا كان هذا معلوما على الجملة والتفصيل؛ فليس العمل عليه ببدع في الشريعة، بل هو أصل من أصولها، راجع إلى ما هو مكمل؛ إما لضروري، أو حاجي أو تحسيني"[1]، هذا إذا فُهم على حقيقته وعُمِل به وفق شروطه وضوابطه، أما إذا خلا تطبيقه على الوقائع والنوازل من ذلك، فسينقلب من أصل عظيم يحمي الدين ويصونه من التلاعبات والعبث إلى أصل يقوم على التضييق وإهدار المصالح وإيقاع المشقة، نتيجة فَقْدِ الموازنة بين المصالح والمفاسد بتعظيم المفسدة والاهتمام بها وإغفال المصلحة وإهدارها أو فقد الموازنة عند تعارض مصلحتين بتعظيم المصلحة المرجوحة وتغليبها وإهمال المصلحة الراجحة وتهميشها، وكل ذلك راجع لقصور في شخص الموازن المشتغل في هذا الفقه نتيجة الخلل في الإلمام بالنازلة والتعمق في دراستها.

ومن النتائج الوخيمة في إهمال فقه الموازنات أيضا **إهدار المساق الحكمي للشريعة**، إذِ الجزئيات لا تُفهم مقطوعة عن كلياتها، والكليات لا تستصحب بمعزل عن جزئياتها، والمعيار رد أحدهما للآخر، انتهاءً إلى التصور الشامل لسياق الشريعة، "لأجل هذا صار الفقيه مضطرا في استعمال القياس الى الجمع بين الآيات المفترقة والأحاديث المتغايرة وبناء بعضها على بعض"[2]، ومن ثمّ وجب على المجتهد الموازن التنسيق بين أدلة الشريعة كلّها، والهيمنة على كلّها وجزئها، فلا يهدر أصلا منهما، "وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طَلْقُهُمْ في مرامي الاجتهاد"[3]، فلو تصورنا " حاكما أو مجتهدا أو مفتيا يضرب الكليَّ بالجزئيّ، والجزئيَّ بالكليّ في غفلة عن الموازنة والتنسيق، ولمّ آحاد النصوص ومتفرّقاتها واستلهام مقاصد الأدلة وأرواحها، لكان صنيعه خطفا ومسخا وإهدارا للمساق الحكميّ"[4].

[1] – الموافقات، الشاطبي، ج3، ص85.

[2] – الإنصاف، البطليوسي (ت 521هـ)، تح: محمد رضوان الداية، دار الفكر – بيروت، ط2، 1403هـ، ص115.

[3] – الموافقات، المصدر السابق، ج3، ص180.

[4] – انخرام فقه الموازنات أسبابه ومآلاته وسبل علاجه، قطب الريسوني، ص250.

إنّ إيقاع الموازنة بين المتعارضات بشكل غير دقيق وصحيح يؤدي إلى **خلق الفجوة بين الشريعة والواقع**، فإهمال الواقع وتجاهله في الموازنة يجعل أحكام الشريعة مجرد أفكار نظرية لا تستطيع أن تؤثر في حل مشاكل الناس أو إصلاح واقعهم، وبالتالي يصبح تنزيل الأحكام مجرد خلط وتخبط، فالمصالح تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد والحكمة في ذلك أن الشريعة بنيت على مصالح العباد؛ ويوضح ابن القيم هذا الفصل العظيم بقوله "الشريعة مبنية على مصالح العباد هذا فصل عظيم النفع جدا وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به؛ فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى البعث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل؛ فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه"[1]. فعدم الالتفات إلى تغير الواقع محل التنزيل فيه **طمس واقعية الشريعة**، لأنّ النفوس والمحالّ، والأزمان ليست على وازن واحد، فربّ مصلحة تصير مفسدة في وقت دون وقت، ورب مفسدة تصير مصلحة في حال دون حال، وربّ عمل صالح يتضرر به مكلف ولا يكون كذلك لآخر[2]، لذلك وجب مراعاة تغيّر المناطات حالا وزمانا ومكانا عند موازنة المصالح والمفاسد، لأن غير ذلك يُوقع خطأً في الموازنة والتغليب، وإفتاءً بمعزل عن الواقع، لإهمال المناط الخاص المسؤول عن صناعة الحكم، يقول الشاطبي "لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف يحصل في الواقع إلا أن يجيب بحسب الواقع، فإن أجاب على غير ذلك؛ أخطأ في عدم اعتبار المناط المسئول عن حكمه، لأنه سئل عن مناط معين؛ فأجاب عن مناط غير معين، لا يقال: إن المعين يتناوله المناط غير المعين لأنه فرد من أفراد عام، أو مقيد من مطلق؛ لأنا نقول: ليس

[1] – إعلام الموقعين، ابن القيم، ج3، ص11.

[2] – ينظر، الموافقات، الشاطبي، ج2، ص65.

الفرض هكذا، وإنما الكلام على مناط خاص يختلف مع العام لطروء عوارض كما تقدم تمثيله، فإن فرض عدم اختلافهما؛ فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص"[1].

وقد يكون فقه الموازنات وسيلة إلى تقريب منازع القول، إذا تأتى بعقد موازنة تقوم على مراعاة ضوابط الموازنة بين المصالح والمفاسد، مما يؤدي إلى تغليب ما اختص بالقوة والغلبة وإلا كان التعارض سبب من **أسباب الفتنة وتوسيع دائرة الخلاف الفقهي**، وكلما استعصى فك التعارض إلا وهيمن الخلاف على مسائله وفرّق آراءه، يقول ابن تيمية:" وهذا باب التعارض باب واسع جدا لا سيما في الأزمنة والأمكنة التي نقصت فيها آثار النبوة وخلافة النبوة فإن هذه المسائل تكثر فيها وكلما ازداد النقص ازدادت هذه المسائل ووجود ذلك من أسباب الفتنة بين الأمة فإنه إذا اختلطت الحسنات بالسيئات وقع الاشتباه والتلازم فأقوام قد ينظرون إلى الحسنات فيرجحون هذا الجانب وإن تضمن سيئات عظيمة وأقوام قد ينظرون إلى السيئات فيرجحون الجانب الآخر وإن ترك حسنات عظيمة والمتوسطون الذين ينظرون الأمرين قد لا يتبين لهم أو لأكثرهم مقدار المنفعة والمضرة أو يتبين لهم فلا يجدون من يعينهم العمل بالحسنات وترك السيئات؛ لكون الأهواء قارنت الآراء"[2].

هذه بعض نتائج انخرام فقه الموازنات، ذكرنا بعضها لإيضاح عِظم وأهمية هذا المسلك الاجتهادي المقاصدي، فإهماله أو التضييق من اعتباره لا يوقع إلا في خلخلة الاجتهاد والفتوى، وعدم تفعيل مقاصد النصوص التي تُعالج مشكلات الواقع، ولأجل ذلك سنبيّن في المبحثين المواليين الأسس التي يعتمدها فقه الموازنات كمنهج تنزيلي مقاصدي، يراعي مناطات الوقائع، في إطار المقاصد الشرعية والعلم بالواقع ومتغيّراته، حتى يُحسن وضع الموازين في نصابها، وذلك بتحصيل أرجح المصالح ودرء أرذل المفاسد، فاعتماد قواعد الموازنة وحدها لا يكفي في تحصيل ذلك.

[1] – الموافقات، الشاطبي، ج3، ص301.

[2] – مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج20، ص58.

المبحث الثاني: الأسس التنظيرية لتنزيل الأحكام في فقه الموازنات.

يحتكم فقه الموازنات إلى مجموعة أسس[1] تعصمه من الوقوع في تفويت المصالح وإيقاع المفاسد، وتسعى إلى تقرير الأحكام الشرعيّة بمراعاة محالّها لضمان حسن تنزيل الأحكام بعيدا عن إيقاع الحرج والمشقة على المكلفين وهو ما يثبت فاعلية فقه الموازنات في معالجة القضايا والنوازل. وهذه الأسس في حقيقتها متداخلة متصلة متكاملة، لا يمكن فصل إحداها عن الأخرى، تسعى إلى غاية واحدة وهي تنزيل الحكم الشرعي على محلّه، وإهمال واحد منها يمس بميزان ترجيح المصالح والمفاسد مما يستلزم خلخلة أركان الاجتهاد الفقهي واتساع دائرة الخلاف، فالاحتكام إلى هذه الأسس من أوكد الواجبات التي يجب أن يتقيّد بها المجتهد، وقد قسمنا الأسس إلى قسمين، لأجل إيضاح منهج فقه الموازنات وبيان الدور المنوط به في عملية الاجتهاد التنزيلي؛ ونقصد بالأسس التنظيرية[2]، الأصول التي وجب اعتمادها للتحضير للتنزيل وإن كانت لغاية التنزيل، باعتبار أن المقاصد وفقه الواقع هما مدار عملية التنزيل ومحورها يحتكم إليهما المجتهد عند تحقيق المناط واعتبار المآل، أما الإجرائية فلارتباطها بالواقعة المعينة توصيفا وتكييفا في إطار العلم بالمقاصد والواقع.

---

[1]– لغة: "أسس: الأس والأسس والأساس: كل مبتدإ شيء. والأس والأساس: أصل البناء... والأسيس: أصل كل شيء. وأس الإنسان: قلبه لأنه أول متكون في الرحم...، أسست دارا إذا بنيت حدودها ورفعت من قواعدها، وهذا تأسيس حسن. وأس الإنسان وأسه أصله، وقيل: هو أصل كل شيء". لسان العرب، ابن منظور، ج6، ص6. والأساس يعني في اللغة الأصل مبدأ الشيء، والأسس القواعد، الحدود، والأرضية التي تبني عليها القواعد. أما اصطلاحا فنعني به هنا: الالتزام بمجموعة أصول تُمثل منهجية منضبطة، من الواجب على المشتغل بفقه الموازنات مراعاتها قصد تنزيل الأحكام على محالّها بما يحقق المصالح ويدرأ المفاسد.

[2] – يشير قطب الريسوني إلى ضرورة تأهيل الموازن في وسائل اجتهادية منها علم المقاصد وفقه الوقع والقواعد الفقهية. ينظر، انخرام فقه الموازنات أسبابه ومآلاته وسبل علاجه، قطب الريسوني، ص258.

المطلب الأول: اعتبار المقاصد في عملية الموازنة عند تنزيل الأحكام.

إنّ مراعاة مقاصد الشريعة الإسلامية في عملية الاجتهاد التنزيلي عموما، وفقه الموازنات خصوصا باعتباره مسلكا من مسالكه، وآلية من آليات تفعيل الأحكام، ضرورة لا يمكن إهمالها لأنّها تُزاوج بين فقه النص وفقه الواقع، وبالتالي تحقيق غائية الأحكام.

وقبل الإقدام على إبراز دور فقه المقاصد في عملية تنزيل الأحكام، وجب علينا بيان مفهومها، وإثبات العمل بها من المصادر التشريعية.

الفرع الأول: تعريف المقاصد وتأصيلها.

أولا- تعريف المقاصد.

1- لغة: المقصد له معان لغوية كثيرة منها: **الاعتماد والأم وإتيان الشيء، استقامة الطريق، التوسط وعدم الإفراط والتفريط** يقول تعالى: ﴿ **وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ** ﴾ [لقمان-19] [1].

2- اصطلاحا: لم يحدّد عند الأصوليين، وغيرهم من الذين تعرضوا لذكر المقاصد، وإنَّما فُهم من خلال ثنايا الكلام والتفريع عندهم؛ حيث عبَّر عنها الجويني بلفظ الغرض والأغراض، ويضرب أمثلة على ذلك[2]، وكذلك الحال عند الغزالي، فإنَّه يعني بالمقاصد: المحافظة على الكليَّات الخمس[3].

وأمَّا الشاطبي، فإنَّه عند تقسيمه مقاصد الشريعة لثلاثة أقسام تحدّث عنها في سياق أنَّها تحفظ به مصلحة الإنسان في الدين والدنيا[4].

---

[1]- ينظر، معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج5، ص95. لسان العرب، ابن منظور، ج3، ص353، 354. مدارك التنزيل وحقائق التأويل، النسفي(ت710هـ)، تح: يوسف علي بديوي، تق: محي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب، بيروت، لبنان، ط1 1419هـ-1998م، ج2، ص716.

[2] – ينظر، البرهان، الجويني (ت 478هـ)، تح: عبد العظيم الديب، ط1، 1399هـ، ج2، ص913.

[3] – المستصفى، الغزالي، ج1، ص287.

[4] – الموافقات، الشاطبي، ج2، ص7 وما بعدها.

أمَّا المعاصرين فأخص من بينهم، الطاهر بن عاشور فقد عرّفها بقوله هي: " المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"[1]، ثم ذكر قبل تفصيله في المقاصد الخاصة وأثناء تفريقه بين المقاصد والوسائل:" المقاصد هي الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها، والتي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساع شتى، أو تُحمل على السعي إليها امتثالا"[2]، ثم نراه يضع حداً ثانيا يُميِّزُ به المقاصد الخاصة عن العامة[3].

ووضح علال الفاسي المراد منها فقال:" الغاية منها؛ والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامهما."[4] ويُلاحظ على هذا التعريف أنه يشمل مقاصد الشارع العامة والخاصة مما يجعله يتصف بالشمول والوضوح.

وعرَّفها أحمد الريسوني أيضا بقوله:" إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وُضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"[5].

ويُرجح من التعاريف السابقة تعريف أحمد الريسوني؛ لأنه يتصف بالوضوح والعموم؛ فهو واضح وشامل للمقاصد العامة والخاصة للشريعة، موجز وهذا شأن التعريفات، مبني على تعريفات وتوضيحات العلماء لمقاصد الشارع كما صرح هو بذلك[6]، وقد ذكر فيه مصالح العباد في التعريف وأن الشريعة وُضعت لأجلها وهذا يتفق مع آراء العلماء قديما وحديثا؛ في أن مقاصد الشريعة هي جلب المصلحة[7]. ومنه نستخلص أنَّ كل ما جاء

[1]– مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ج2، ص121.

[2]– المصدر نفسه، ج2، ص121.

[3]– ينظر، المصدر نفسه، ج2، ص121.

[4]–مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م، ص7.

[5]–نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، ص7.

[6]– ينظر، المرجع نفسه، ص6،7.

[7]– ينظر، المستصفى، الغزالي، ص174.

بمعنى الحِكَمِ والغايات فهو أوفق، لأن مؤداها حفظ وتحقيق مصالح العباد، ولا شك أيضا أن التعريف الذي يتضمن معنى المصالح في حقيقة المقاصد هو الأنسب لفكرة مصلحيّة الشريعة كونها معللة برعاية الحكم والمصالح.

ثانيا- إثبات حجية المقاصد من مصادر التشريع.

أ- **من القرآن:** سلك القرآن في تشريع الأحكام منهجه العام المتصف بالإبداع والإحكام، فقد حوى الكثير من الأحكام المعللة تصريحا، قال تعالى:﴿ **أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا**﴾ **[الحج: 39]**، جاء في تفسير هذه الآية :" ولما هاجر المؤمنون إلى المدينة، أذن الله لهم في القتال، كما قال {أُذِنَ}؛ أي: رخص في القتال {لِلَّذِينَ}؛ أي: للمؤمنين الذين {يُقَاتَلُونَ} بفتح التاء على صيغة المجهول؛ أي: يقاتلهم المشركون {بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا} أي: بسبب أنهم ظلموا، وهم أصحاب النبي – صلى الله عليه وسلم –، كان المشركون يؤذونهم، وكانوا يأتونه – صلى الله عليه وسلم – بين مضروب ومشجوج، ويتظلمون إليه، فيقول لهم عليه السلام: "اصبروا، فإني لم أومر بالقتال"، حتى هاجروا، فنزلت، وهي أول آية نزلت في القتال "[1].

أيضا قوله تعالى: ﴿**فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا**﴾ [النساء:160]، وكان تفسير الآية كالآتي: {فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا}: فالباء للسببية، والتنوين للتنكير والتعظيم؛ أي: فبسبب ظلم عظيم واقع من الذين رجعوا وتابوا عن عبادة العجل. {حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ}؛ أي: على الذين هادوا {طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ} أي؛ مستلذات كانت محللة لهم قبل ظلمهم، لا بسبب شيء آخر، كما زعموا أنها كانت محرمة على مَنْ قبلهم"[2]، ...فهذه النماذج وغيرها من الأحكام ذكر فيها الحكم مقترنا مع سببه، وقد يذكر النص القرآني الحكم معللا إيَّاه بحرف من حروف التعليل[3]، وقال تعالى:

---

[1] – تفسير حدائق الروح والريحان، العلوي، تح: هاشم محمد علي بن حسين مهدي، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، ط1 1421 هـ – 2001 م، ج18، ص353.

[2] – المصدر نفسه، ج7، ص41.

[3] – ينظر، تعليل الأحكام، محمد مصطفى شلبي، بيروت، دار النهضة العربية، 1981م، ص15.

﴿ **فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا**﴾ [الأحزاب:37].

نستخلص مما ما مضى أنَّ الأحكام المنصوص عليها تتضمن عللا واضحة، مُخَرَجة على المقاصد الكبرى للشريعة الإسلامية أو ما يعرف عند أهل الأصول بالكليات التي حصرت في خمس كليات: الدين والنفس والعقل والمال والنسل.

ب- من السنة: لم تخل نصوص السنة من التعليل والربط بين الأحكام الشرعية وغايتها الفعلية، من ذلك أن ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهَا: «**يَا عَائِشَةُ، لَوْلاَ أَنَّ قَوْمَكِ حَدِيثُ عَهْدٍ بِجَاهِلِيَّةٍ لَأَمَرْتُ بِالْبَيْتِ، فَهُدِمَ، فَأَدْخَلْتُ فِيهِ مَا أُخْرِجَ مِنْهُ، وَأَلْزَقْتُهُ بِالأَرْضِ، وَجَعَلْتُ لَهُ بَابَيْنِ، بَابًا شَرْقِيًّا، وَبَابًا غَرْبِيًّا، فَبَلَغْتُ بِهِ أَسَاسَ إِبْرَاهِيمَ**»[1]، فالنص معلل بحفظ الدين الذي قد لا يستقيم مع إعادة بناء الكعبة. إنَّ الدارس لسيرة النبي صلى الله عليه وسلم يجدها حافلة بمثل هذه الأمثلة التي تأكد على المحافظة على مقاصد الأحكام وأن جذور فكرة مقاصد التشريع موجودة في نصوصه صلى الله عليه وسلم.

ج- المعاني المقاصدية في فقه الصحابة:

أشرنا فيما سبق أنَّ نصوص التشريع تضمنت أصول المعاني المقاصدية، وقد ظهرت الاستفادة منها بصورة واضحة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم؛ حيث اختلفت طبيعة الظروف آنذاك عن طبيعة عصر التنزيل، وهو ما جعل الصحابة رضوان الله عليهم أمام مهمة إيجاد التشريع المناسب لحل مستجداتهم، "فبيَّنوا ما احتاج إلى التفسير والبيان من نصوص الأحكام، ونشروا بين المسلمين ما حفظوا من آيات القرآن ونصوص السنة، وأفتوا الناس فيما طرأ لهم من وقائع وأقضية لا نص فيها"[2]، والشاهد من الاجتهادات هو مدى الاعتماد على مقاصد الشريعة في

[1] – أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب فضل بناء الكعبة، رقم 1586، ج2، ص147. وأخرجه مسلم في صحيحه كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها، رقم 1333، ج2، ص969.

[2] – المدخل إلى علم مقاصد الشريعة من الأصول النصية إلى الإشكاليات المعاصرة، عبد القادر بن حرز الله، مكتبة الرشد، بيروت، ط1، 1426هـ 2005م، ص28.

التعامل مع نصوص الأحكام المحدودة لاحتواء النوازل التي لا حصر لها ومن بين الاجتهادات قتال مانعي الزكاة فلما امتنع بعض الناس من أداء الزكاة لأبي بكر رضي الله عنه تردد بعض فقهاء الصحابة في القول بوجوب قتالهم باعتبار أن المانعين للزكاة من زمرة المسلمين، كما أنَّه يمكن أن يستعان بهم على أعداء المسلمين، واحتجوا بقول الرسول صلى الله عليه وسلم « **أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَهَا فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ، وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ** »[1]، لكن أبا بكر رضي الله عنه حسم القضية بقوله: **وَاللَّهِ لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلاَةِ وَالزَّكَاةِ، فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ المَالِ، وَاللَّهِ لَوْ مَنَعُونِي عَنَاقًا كَانُوا يُؤَدُّونَهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنْعِهَا** " **قَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «فَوَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ قَدْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الحَقُّ»**[2]، وهذا الاجتهاد مستند على المحافظة على استقرار الدولة الإسلامية.

ومن الأمثلة أيضا **توريث المطلقة في مرض الموت:** قضى عثمان رضي الله عنه بأن المطلقة في مرض الموت ترث مطلقها سواء مات في العدة أو بعدها، وليس في المسألة نص يرجع إليه، والمقصد من الحكم هو المحافظة على مقاصد الميراث التي يمكن أن يحتال المطلق لعدم وقوعها بفراره من توريث زوجته[3].

هذه بعض النماذج التي تُظهر جذور العودة إلى مقاصد الشارع الحكيم في تبيين حكم غير المنصوص أو تطبيق المنصوص من الأحكام في أقضية الصحابة واجتهاداتهم.

[1] – أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب وجوب إخراج الزكاة، رقم1399، ج2، ص105. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله محمد رسول الله، رقم 20، ج1، ص51.

[2] – أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، رقم 1399، ج2، ص105. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله محمد رسول الله، رقم 20، ج1، ص51.

[3] – ينظر، تاريخ التشريع الإسلامي، محمد الخضري بك، تع: محمد حسني عبد الرحمان، تق: أيمن فؤاد سيد، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط1، 2006م، ص118.

الفرع الثاني: نظرة في أقسام المقاصد.

إنّ ما تمَّ تصنيفه وذكره من أقسام للمقاصد الشرعيّة باعتبارات مختلفة، لا يعدُّ إلا تبسيطاً ومحاولة لاستيعاب المعاني المقاصدية التي أوحى بها الشارع الحكيم من خلال النصوص التشريعيّة التي تتضمن حِكما وأسرارا، وهو ما يشهد له البحث الجديد في المقاصد الشرعيّة الذي يضمن مجموعة من الاقتراحات تتعلق بتقسيمات جديدة وعلى سبيل المثال فقد اقترح طه جابر العلواني أنَّ تصنّف مقاصد الشريعة على أساس مقاصد كليّة ثلاثة ينبني عليها كل ما هو تحتها من المقاصد التفصيلية وهي التوحيد، التزكيّة والعمران[1]، كذلك ما اقترحه جمال الدين عطيّة من أن تكون أقسام المقاصد من حيث قوّة المصلحة فيها خمسة مقاصد بدل ثلاثة، وهي الضرورة والحاجة والمنفعة والزينة والفضول[2]، كما اقترح أيضا أن تصنف المقاصد الشرعية بحسب مجالات الحياة التي تتعلق بها، فتكون أربعة أقسام: المقاصد في مجال الفرد، والمقاصد في مجال الأسرة، والمقاصد في مجال المجتمع، والمقاصد في مجال الإنسانية[3]، هذا وقد بيّن عبد المجيد النجّار أنّ ما أُدرج في قسم المقاصد الضرورية قد لا يكون موفيا اليوم بكل الضرورات التي يحتاج إليها الإنسان في إقامة حياته لتكون حياة مستقرة مثمرة، وهو ما تؤكده أوضاع الحياة الإنسانيّة وما اعتراها من تعقيد وتشابك أنتج أزمات ومشاكل توضّح وتدلل أنّ هذه الكليّات الخمس الأساسيّة ليست هي الضرورات التي جاءت الشريعة تقعّد إليها على سبيل الحصر، بل يمكن أن تضاف إليها ضرورات أخرى في نفس درجة قوّتها ولكن لم تدرج في التقسيمات المألوفة للمقاصد[4]، ومثاله ما يشهد العصر من خطورة تهدد مصير البشرية بأكملها بالدمار وهي الأزمة البيئية يُوضّح عبد المجيد النجار قائلا:" وهو ما ينبغي أن يلفت انتباه الدارس لمقاصد الشريعة ليضيف إلى الضروريات الخمس مقصدا آخر

[1] – ينظر، مدخل إلى فقه الأقليات، طه جابر العلواني، بحث منشور بالمجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ع4–5، 2004م، ص67.

[2] – ينظر، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، جمال الدين عطية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ص54.

[3] – المرجع نفسه، ص139.

[4] – ينظر، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2006م ط2، 2008م، ص51.

ضروريا هو مقصد حفظ البيئة، وإنّه لواجد من الأدلة الشرعيّة ما تثبت به ضرورة هذا المقصد ...، وهو غير مندرج في أيّ واحد من الكليات الخمس حتى يكون مندرجا ضمنه، فليس أيّ واحد من حفظ الدين أو النفس أو العقل أو المال أو النسل بمشتمل عليه حتى يدرج ضمنه. وإذا كان القدامى من علماء المقاصد لم يجعلوا هذه المصلحة من أقسام الضرورات فعذرهم أنّ أزمة البيئة لم تكن ظاهرة على عهدهم، فكيف إذن لا يُدرج الباحثون في المقاصد اليوم هذه المصلحة ضمن المقاصد الضرورية"[1]، والذي يُفهم من كلام النجار أنّ المقاصد الضرورية تتسع دائرتها ولا يمكن حصرها ضمن الضرورات الخمس التي حددها علماء المقاصد؛ فالقدامى من علماء المقاصد لم يجعلوا بعض المصالح من أقسام الضرورات لأن الحاجة لم تكن داعية في وقتهم لذلك، ولكن مع تغيّر الزمن والبيئة والحال أصبح عدم اعتبار بعض المصالح يؤدي إلى انخرام الحياة وإهدارها، وبالتالي وجب على الباحثين اليوم إدراجها ضمن المقاصد الضرورية لأن ضياعها يهدد بانقراض الحياة.

وبالنظر لفقه الموازنات الذي يقوم على تدقيق النظر في عملية الموازنة بين المصالح على حسب أنواعها وجنسها وعمومها وخصوصها، وكذلك المفاسد فإنّا نرى أن ما يخدم البحث هو تقسيم المقاصد بحسب الأصول والوسائل، وبحسب الشمول والمناط، كذلك بحسب قوّة الثبوت وعدمه فهذه التقسيمات تُعين في ترجيح الحكم الأقوى والأصلح والأنسب لتضمن حسن تنزيل الأحكام الشرعيّة.

الفرع الثالث: أهمية المقاصد في عملية الموازنة عند تنزيل الأحكام.

أولا– اعتماد المقاصد ومراعاتها عند ترتيب أقسامها: ونظرا لما للمقاصد الشرعيّة من أهمية قصوى في فهم الحكم الشرعي وتنزيله، فالاهتمام بمراتب المقاصد يُعين على تحديد الأولى ويحقق الموازنة بين المصالح والمفاسد من جهة، وبين مراتب المصالح أو المفاسد من جهة أخرى، فإذا اجتمعت الكليّات وجب تحقيق المصلحة العليا على الدنيا، وحتى تعرف منزلة كل منها كانت المقاصد الشرعيّة هي المعيار في التقديم والتأخير، فما كان في مرتبة الضروري

[1] – مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، ص52.

يقدّم على ما كان في مرتبة الحاجي، وهذا الأخير يقدّم على ما كان في مرتبة التحسيني، وما كان مصلحة أصليّة يقدّم على ما كان تتمّة له وتكملة، وكذلك في مرتبة الضرورات يقدّم ما كان في باب الدين على ما سواه ثم النفس ثم العقل، ثم النسل وأخيرا المال، لأنّ هذه الكليّات لها ترتيب وقد دأب عليه كثير من العلماء على النحو الذي ذكرناه[1]، على أن الضرورات ليست محصورة كما أشرنا سابقا في تقسيمات المقاصد فهي تزداد وتنقص بتأثير ما يطرأ في الحياة، يقول الآمدي:" والحصر في هذه الخمسة الأنواع إنما كان نظرا إلى الواقع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة"[2]. وقد خالف البعض هذا الترتيب فقدّم حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل، وهذا الترتيب كان بحسب الأولويات التي تحققت عندهم. والذي يمكن قوله أنّ أقسام المقاصد يتغيّر ترتيبها بحسب ما يمليه الواقع والظروف الظاهرة للمجتهد في ذلك الوقت فيقدّم ويؤخر على وفق ذلك.

وعليه فإنّ فقه المصالح والمفاسد القائم على الموازنة والترجيح ، لا يمكن تطبيقه إلا في ضوء فقه المقاصد الشرعيّة التي تراعي الترتيب، فالتي تمس الدين ليست كالتي تمس النفس فالشريعة الإسلامية حين نظرت إلى الأفعال ونظرت إلى العقوبات المحددة لها، كالسرقة والزنا وشرب الخمر وهي مضرّة، وكذا العقوبات المحددة لها من قطع يد السارق والرجم للزاني الثيّب والجلد للشارب فإيقاعها مضّر بأصحابها، لكنّه ضرر لا بدّ منه لدفع ما هو أعظم منه ضررا، ولا يمكن دفع ذلك الضرر الأكبر على الدين والنّاس والنفوس إلا بضرر أصغر وأقلّ[3]، ومنه يتضّح لنا أنّ المقاصد الشرعيّة هي الأساس في تحديد التفاوت؛ فمن عَظم فيه الحدّ تَقدّم على ما سواه ومن خفَّ فيه الحد تأخرّ في درجة المحافظة عليه، ومن هنا تظهر أهمية المقاصد في تحقيقها لأعلى مراتب المصلحة ودفعها لأعلى المفاسد المتوقعة، وهي النقطة التي يلتقيان فيها؛ لأنّ موضوع فقه الموازنات هو التعارض بين المصالح

[1] – هذا الترتيب هو رأي الجمهور من الأصوليين ومنهم: الغزالي والآمدي وابن الحاجب. ينظر، المستصفى، الغزالي ص174. والإحكام، الآمدي، ج3، ص274.

[2] – المصدر نفسه، ج3، ص274.

[3] – فقه الموازنات بين النظرية والتطبيق، ناجي إبراهيم السويد، ص149.

والمفاسد، فينظر المجتهد حينئذ إلى أقرب المصالح من مقاصد الشريعة فيقّدمه، والأبعد من المفاسد عن مقاصد الشريعة فيدفعه، وتبرز أهمية الترتيب للمقاصد في ما يلي:" معرفة مقصد الشارع من الحكم الشرعي يعين على فهم النص على وجهه الصحيح، ومن ثم تساعد على حسن تنزيله على الوقائع سواء من جهة الاهتداء بفهم المقصد العام في تنزيل الحكم الكلي على الجزئيات، أو الترجيح بين ما ظاهره التعارض"[1]، كما نلفت الانتباه هنا أنّ مراعاة تقسيم المقاصد إلى ضروري وحاجي ثم تحسيني يحدد مراتب الأحكام الشرعيّة بحسب المقصود منها فلا يراعى " الحكم النازل كالتحسيني مثلا إذا عاد على الحاجي أو الضروري بالإخلال، أما الضروري فلا يجوز الإخلال به إلا إذا أخلّ بكلي أهم منه كالتضحية بالنفس في الجهاد للحفاظ على الدين"[2].

إنَّ الموازنة باعتبار المقاصد عمليّة مهمة، وجزء لا يتجزأ منها، فهو مرتبط بالفقه المقاصدي أشد الارتباط؛ حيث يعبّر عنه بالفقه الحيّ الذي يعالج ما يستجد على الفرد والأمة، والاشتغال بهذا العلم يعدُّ تجديدا للفقه الإسلامي، وتطبيقا أمثل للاجتهاد التطبيقي الذي يحقق مراد الله ببث روح جديدة في الأحكام الشرعيّة من خلال مراعاة مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم، على أنّ عدم مراعاة تفعيل المقاصد الشرعيّة يؤدي إلى انخرام فقه الموازنات في مجالي الاجتهاد والفتوى، فإذا كان تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية وإفراغها من محتواها النظريّ المجرّد لا يستقيم إلاّ بالتنزيل على الواقع، والتحقق من استيفاء مآل الحكم كاملاً غير منقوص، فإنّ فقه الموازنات خطوة اجتهادية راسخة نحو التنزيل وتحقيق المآلات ولا يتم على وجهه الصحيح إلا بتفعيل المقاصد الشرعيّة، وعلى سبيل المثال لو رجعنا إلى زواج المصلحة[3]

---

[1] – في الاجتهاد التنزيلي، بشير بن مولود جحيش، ص83.

[2] – المرجع نفسه، ص83.

[3] – "الزواج لمصلحة تحصيل إذن الإقامة؛ وصور هذا الزواج متعددة، ومنها على سبيل المثال: يتفق رجل وامرأة على عقد زواج مقابل مبلغ من المال يدفعه إليها، وقد يكون هذا المبلغ مقطوعًا أو موزعًا على سنوات – حسب الاتفاق – وذلك في مقابل أن تذهب معه إلى مصلحة شرطة الأجانب عند تحديد الإقامة كل سنة، إلى أن يحصل على الإقامة الرسمية، ومن ثم يفسخ العقد، وفي تلك الأثناء إما أن يعيش الرجل مع هذه المرأة عيشة الزوجين، بمعنى أنه يضمهما بيت واحد يتعاشران فيه معاشرة الأزواج، إلا أنهما يتفقان على فسخ العقد عند حصول الزوج على الإقامة الرسمية، وهذا الاتفاق لا يصرح به طبعًا

توجب علينا أن نوازن بين مآلين متزاحمين: مفسدة محققة هي الإفضاء إلى شبهة التمتّع وتفويت مقاصد النكاح، ومفسدة موهومة هي التوجّس خيفة من وقوع الشباب في الفاحشة إن مُنعوا من الزواج المصلحيّ، ولا شك أنّ المفسدة المحققة أولى بالاجتناب من المفسدة الموهومة وعلى هذا استقرت فتوى المجلس الأوروبي للإفتاء، ومما ورد فيها:" الصورة الأولى حرام يأثمان عليه، وذلك بسبب منافاة هذا العقد لمقصد الشريعة في الزواج، إذ هو عقد صوريٌّ مقصود به أمر آخر غير النكاح... فإنه لا يحل لهذا المعنى ... كما أنّ هذه الصورة لا تخلو من شبهٍ بنكاح المتعة الذي حرّمه النبي صلى الله عليه وسلم من جهة التوقيت الذي فيه إلى فترة الحصول على الإقامة، ثم يفسخ العقد بعد ذلك"[1]، إنّ هذه الموازنة مبنيّة على مراعاة مقاصد مهمة وجب المحافظة عليها وعدم إهمالها، منها مقصد الاستمرار والديمومة في الزواج فإذا غضّ الطرف عنها أفضى إلى الإخلال بالموازنة بين المفاسد وهو بالتالي إهدار لأحكام الله تعالى وانتهاك ميثاق عقد الزواج.

ثانيا– اعتماد المقاصد في التفريق بين الأصول والوسائل: إنّ التمييز بين ما هو مقصد للحكم الشرعي مما هو وسيلة إليه أو وسيلة إلى وسيلته، له أهمية كبيرة عند تطبيق الأحكام، حتى لا يقع عند الموازنة والترجيح بين المصالح والمفاسد خلل يفضي إلى الإخلال بالمقصد الشرعي، ونظرا لهذه الأهمية يعتبر التمييز بين الوسائل والمقاصد عنصرا أساسيا في الاجتهاد التطبيقي لا يمكن أن يستغني عنه الفقيه عند تنزيل الأحكام على الوقائع فاعتبار الوسائل بمعنى: الطرق المفضية إلى المصالح والمفاسد[2]، وبالتالي فهي تمتد لتشمل

عند الجهة العاقدة، لأن القانون لا يسمح بذلك. وفي بعض الصور لا يعيش الرجل مع المرأة التي عقد عليها أمام السلطات ولا يخالطها ولا تخالطه، بل يتفقان أن تذهب معه عند تحديد الإقامة كل سنة، كي تقول للسلطات إنها مرتبطة به كزوج، وتأخذ المبلغ المتفق عليه، ويذهب بعد ذلك كل واحدٍ إلى حال سبيله. مع العلم بأن هذا اللون من ألوان الزواج قد يقدم عليه الرجل لأجل أن يحصل هو على الإقامة، وبالمقابل قد تفعله المرأة مع الرجل لتحصل هي على الإقامة". فتوى 23 (2/3)، المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، رقم الفتوى: 4319، تاريخ النشر: 8 نوفمبر 2018، https://www.e-cfr.org/blog/2018/11/08/، الاطلاع يوم2022/01/07، الساعة 22.16.

[1] – فتوى 23 (2/3)، المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، رقم الفتوى: 4319، تاريخ النشر: 8 نوفمبر 2018، https://www.e-cfr.org/blog/2018/11/08/، الاطلاع يوم2022/01/07، الساعة 22.16.

[2] – ينظر، الفروق، القرافي، ج2، ص33.

الطرق المؤدية إلى المصالح كالأسباب والشروط الشرعية، والطرق المؤدية إلى المفاسد كالحيل الباطلة والذرائع المؤدية إلى الحرام، وعبّر عنها ابن عاشور بقوله:" هي الأحكام التي شرعت لأنّ بها تحصيل أحكام أخرى، فهي غير مقصودة لذاتها بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل. والوسائل هي التي تترتب عليها المقاصد، وترتيب الوسائل يكون بترتيب المصالح والمفاسد"[1]، والوسائل بهذا المعنى الخاص تمتد لتشمل كلّ ما يتوقف عليه تحقيق المصالح الشرعية ودرء المفاسد أو التقليل منها ما أمكن، من لوازم وشروط وأسباب وانتفاء موانع، "ويدخل أيضاً ما يفيد معنى كصيغ العقود، وألفاظ الواقفين في كونها وسائل إلى تعرف مقاصدهم فيما عقدوه أو شرطوه"[2].

وتنقسم الوسائل من حيث قربها من المقصد الشرعي إلى قسمين: وسائل المقاصد ووسائل إلى وسائل المقاصد وقد فصّل العزّ بن عبد السلام هذين القسمين فقال:" أحدهما: وسيلة إلى ما هو مقصود في نفسه، كتعريف التوحيد وصفات الإله؛ فإن معرفة ذلك من أفضل المقاصد والتوسل إليه من أفضل الوسائل. القسم الثاني: ما هو وسيلة إلى وسيلة كتعليم أحكام الشرع، فإنه وسيلة إلى العلم بالأحكام التي هي وسيلة إلى إقامة الطاعات، التي هي وسائل إلى المثوبة والرضوان، وكلاهما من أفضل المقاصد"[3]. قال تعالى: ﴿**ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ**﴾ [التوبة: 120]. " فأثابهم على الظمأ والنصب وإن لم يكونا من فعلهم؛ لأنهما حصلا لهم بسبب التوسل إلى الجهاد الذي هو وسيلة لإعزاز الدين وصون المسلمين فالاستعداد وسيلة إلى الوسيلة"[4].

ولتجنب الخلط بين الوسائل والمقاصد عند تطبيق الأحكام الشرعية، ينبغي معرفة ما للوسائل من خصائص تميّزها عن المقاصد ومن أهمها ما يلي:

[1] – مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ج2، ص568.

[2] – المرجع نفسه، ج3، ص407.

[3] – قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج1، ص124.

[4] – الذخيرة، القرافي (ت 684هـ)، تح: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي– بيروت، ط1، 1994 م، ج1، ص153.

أ- نسبية الوسائل من حيث كونها وسيلة باعتبار، ومقصد باعتبار آخر، قال الشاطبي:" والأعمال قد يكون بعضها وسيلة إلى البعض، وإن صح أن تكون مقصودة في أنفسها"[1]، ومثاله الحفاظ على المال فهو وسيلة إلى الحفاظ على الكليات الأخرى، وهو مقصد يتوسل إليه بالعمل والاستثمار بشتى الطرق المشروعة[2]، هذا يعني أنّ الوسائل غير مقصودة لذاتها، بل لإفضائها إلى مقاصد مطلوب تحقيقها، "وقد تقرر أن الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة لأنفسها، وإنّما هي تبع للمقاصد بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل، وبحيث لو توصل إلى المقاصد دونها لم يتوسل بها، وبحيث لو فرضنا عدم المقاصد جملة لم يكن للوسائل اعتبار، بل كانت تكون كالعبث"[3].

ب- إنّ اعتبار الوسيلة مشروط بعدم عودها على المقصد بالإبطال، وبطلان الوسيلة لا يلزم منه بطلان المقصد، ومثاله "لو ارتفع اعتبار المماثلة في القصاص، لم يبطل أصل القصاص، وأقرب الحقائق إليه الصفة مع الموصوف، فكما أنّ الصفة لا يلزم من بطلانها بطلان الموصوف بها، كذلك ما نحن فيه، اللهم إلا أن تكون الصفة ذاتية بحيث صارت جزءا من ماهية الموصوف، فهي إذ ذاك ركن من أركان الماهية، وقاعدة من قواعد ذلك الأصل، وينخرم الأصل بانخرام قاعدة من قواعده"[4]، وبناءً على هذا فإنّ الوسائل تسقط بسقوط مقاصدها لكون سقوط اعتبار المقصود يوجب سقوط اعتبار الوسيلة، فلا يمكن أن تبقى الوسيلة مع انتفاء المقصد، إلا "أن يدل دليل على الحكم ببقائها، فتكون إذ ذاك مقصودة لنفسها، وإن انجر مع ذلك أن تكون وسيلة إلى مقصود آخر، فلا امتناع في هذا، وعلى ذلك يحمل إمرار الموسى على رأس من لا شعر له"[5].

ت- إنّ الوسائل دون المقاصد رتبةً: "وقد اتضح أن الوسائل مجعولةٌ في الدرجة الثانية من المقاصد. فلذلك كان من قواعد الفقه أنه إذا سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار

[1] – الموافقات، الشاطبي، ج1، ص84.

[2] – ينظر، في الاجتهاد التنزيلي، بشير بن مولود جحيش، ص98.

[3] – المرافقات، المصدر السابق، ج2، ص353.

[4] – المصدر نفسه، ج2، ص36.

[5] – المصدر نفسه، ج2، ص35.

الوسيلة"[1]، وقد سبق للعلماء التفريق بين المقاصد والوسائل، وقالوا إنّ الذرائع هي الوسائل (لأنها وسائل إلى ما يُتَذَرَّعُ إليه بها وهو المقاصد)[2].

وخلاصة الكلام: أنّه يجب على المجتهد التفطن عند الموازنة إذا كان المتعارضان من مقاصد الأصول التي جاءت الشريعة تطلب تحقيقها في ذاتها ولا تطلبها لتحقيق شيء آخر وراءها، أم هي تندرج ضمن مقاصد الوسائل التي لا تعتبر مصالح لذاتها، فالنظر إليها بذاتها لا يحصِّل منفعة، وإنّما هي مصالح باعتبار أنّها تؤدي إلى تحقيق مصالح أصليّة تتوقف عليها، مثل الإشهاد في النكاح فإنّ فيه مصلحة ولكنّها ليست مصلحة في ذاتها، وإنّما هي مصلحة تؤدي إلى تحقيق مقصد الاستقرار والسكينة والاستمرارية في الزواج وتبعده عن عوامل الاضطراب والانحلال.

ثالثا– اعتماد المقاصد في الموازنة بين مقصد التكليف وقصد المكلف: تراعي الشريعة الإسلامية في مقاصدها عمومًا وفي جلب المصالح ودرء المفاسد خصوصًا، قصد الفاعل مثل ما تراعي أفعاله، إذْ لا بد أن يكون قصده موافقًا لمقصود الشارع، لذا وجب على المجتهد أن ينظر إلى هذا الجانب، فهناك من يحتاج للتغليظ[3] وهناك من يحتاج للتيسير[4] كل حسب نيته. يقول الشاطبي:" قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع[5] والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة؛ إذ قد مرَّ أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله وأن لا يقصد خلاف

[1] – مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ج3، ص407.

[2] – المصدر نفسه، ج2، ص149.

[3]– إن بعض المستفتين يحتاج إلى التغليظ عليه في الفتوى إذا عُلم منه التساهل وعدم العمل بالفتوى حتى لو علم بالحكم. ينظر، التيسير في الفتوى ضوابط وصور علمية، هاني بن عبد الله بن محمد بن جبير، مجلة البيان، ع 171، السنة 16، 1422هـ–2002م، ص21.

[4]– فإن التيسير عليه مطلوب، وذلك خشية المشقة والحرج التي يقع فيها المستفتي إذا لم يُرفق بحاله، وهو في أمس الحاجة إلى التخفيف خاصة في حالة الابتلاء. ينظر، المرجع نفسه، ص21.

[5]– ولذلك منعت الشريعة الحيل التي يكون فيها قلب لمقاصد الشارع من التشريع إلى أحكام أخرى. ينظر الموافقات، الشاطبي، ج3، ص107.

ما قصد الشارع"[1]، ويقول أيضا: " كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له؛ فقد ناقض الشريعة، و كل ما ناقضها؛ فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له؛ فعمله باطل"[2]. إنّ الغاية من تنزيل الحكم الشرعي على الوقائع هو تحقيق مقصد الشارع منها؛ إذْ على المكلف أن يجري على هذا المنهج في أفعاله وتصرفاته، وأن لا يقصد مخالفة قصد الشارع، لكونه خُلق لعبادة الله تعالى وخلافته، لأن مهمة الاستخلاف هي إجراء أحكام الشارع ومقاصده، فإذا ما تبيّن قصد المكلف تعطيل إجراء هذه المقاصد فإنّه يعامل بنقيض القصد الفاسد، ويكون عريا عن إجرائها عليه؛ إذ " كل تصرف لا يترتب عليه مقصوده لا يشرع من أصله"[3]، وتبعا لذلك " كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له؛ فقد ناقض الشريعة، و كل ما ناقضها؛ فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له؛ فعمله باطل"[4]. أمّا بطلان المناقض للشريعة فلكون المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فمخالفتها مُجَرَد للأفعال المخالف بها من جلب المصالح ودرء المفاسد، أما كونه ابتغى في الشريعة ما لم توضع له، مناقضاً لها، فيبينه الشاطبي من وجوه[5]:

أ– أنّ حاصل هذا القصد يرجع إلى أن ما رآه الشرع حسنا فهو عند هذا القاصد ليس بحسن، وما لم يره الشارع حسنا فهو عند المكلف حسن، وهذه مضادة.

ب– أن الأخذ بخلاف مآخذ الشارع من حيث القصد إلى تحصيل المصلحة ودرء المفسدة مشقة ظاهرة، وقد قال تعالى: ﴿**ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى**﴾ [النساء: 115].

---

[1]– الموافقات، الشاطبي، ج3، ص23،24.

[2]– المصدر نفسه، ج3، ص27،28.

[3] – الفروق، القرافي، ج3، ص135. الذخيرة، القرافي، ج4، ص341. المنثور، الزركشي (ت 794هـ)، تح: تيسير فائق أحمد محمود، راجعه: عبد الستار أبو غدة، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1405هـ – 1985م، ج3، ص106.

[4] – الموافقات، المصدر السابق، ج3، ص27.

[5] – ينظر، المصدر نفسه، ج3، ص27– 30.

ث- أنّ هذا القاصد مستهزئ بآيات الله؛ لأن من آياته أحكامه التي شرعها، وقد قال بعد ذكر أحكام شرعها: ﴿**ولا تتخذوا آيات الله هزوا**﴾ **[البقرة: 231]**. والمراد أنْ لا يقصد بها غير ما شرعها لأجله.

لذلك كان لزاما على المجتهد أن يدرك مقاصد المكلفين، ويتفطن لها بقرائن[1] الأحوال والأمارات، عند ترتيب أولويات الأحكام الخاصة بكل مكلف حسب ما تقضيه واقعته[2] فالمتأمل في تصرفات الشريعة يجد أن الشارع قد اعتبر هذه القرائن والأحوال عند ترتيب الأحكام[3].

ومن الأمثلة الدالة على اعتبار قصد الفاعل[4]:

1- من كان له مَالٌ يَقْدِرُ عَلَى الْحَجِّ بِهِ فَوَهَبَهُ أَوْ أَتْلَفَهُ بِوَجْهٍ مِنْ وُجُوهِ الْإِتْلَافِ كَيْ لَا يَجِبَ عَلَيْهِ الْحَجُّ، أو كَمن يفِرُّ مِنْ وُجُوبِ الزَّكَاةِ بِهِبَةِ ماله أَوْ إتْلَافِهِ أو تَفْرِيقِه ...، وَهَكَذَا سَائِرُ الْأَمْثِلَةِ فِي تَحْلِيلِ الْحَرَامِ وَإِسْقَاطِ الْوَاجِب.

2- وَمِثْلُهُ جارٍ فِي تَحْرِيمِ الْحَلَالِ؛ كمن تُرْضِعُ جَارِيَةَ زوجها أو ضرتها لتحرم عليه، وغير ذلك من الأمثلة، التي هي في الحقيقة تَحَيُّلٌ لقلب الأحكام الشرعية.

ومجمل القول، أن الشريعة الإسلامية تراعي الأفعال والنوايا عند إطلاق أحكامها، إذْ لا بد أن يكون مقصود المكلف موافقا لمقصود الشارع، فإن خالفه فلا عبرة لقصد المكلف، كما لا بد على المجتهد أن يراعي هذا عند ترتيب أولويات المصالح والمفاسد حتى يستقيم سلم أولويات الأحكام وينتظم، فالموازنة ترجع إلى ما يظهر من علامات وأمارات وقرائن

---

[1]- المقصود بالقرائن:" كل أمارة ظاهرة تقارن شيئا خفيا فتدل عليه." المدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقا، دار العلم، دمشق، سورية، ط2 1425هـ-2004م، ج2 ص918.

[2]- قال ابن القيم:" الشارع لم يلغ القرائن والأمارات ودلائل الأحوال؛ بل من استقرأ الشرع في مصادره وموارده وجده شاهدا لها بالاعتبار مرتبا عليها الأحكام." الطرق الحكمية، ابن قيم، ص12.

[3]- قرائن الأحوال من الأصول المعتبرة في الشريعة الإسلامية، وقد نص عليها القرآن الكريم والسنة النبوية، كما عُمل بها في مسائل فقهية كثيرة من قبل العلماء. ينظر، تبصرة الحكام، ابن فرحون(ت799هـ)، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط1 1406هـ- 1986م، ج2، ص117، 119.

[4]- ينظر، الموافقات، الشاطبي، ج3، ص107، 108.

تكشف عن مقصد المكلف فيجري الحكم تطبيقا بحسب هذا الميزان، فما كان موافقا لمقصد الشارع صحَّ، وما عاد عليه بالنقض وعلى المصلحة الشرعية بالإبطال أبطل.

رابعا- اعتماد المقاصد في الموازنة بين المصالح والمفاسد:

لقد سبق بيان أن درء المفاسد وجلب المصالح هو مقصود الشارع الأعظم، وهذا المقصد محل اعتبار الشارع في تنزيل الأحكام على الوقائع، بيد أن حدوث الوقائع تكون المصالح فيه مشوبة بالمفاسد، بحيث لا يكون فعل في الوجود أبدا خالص المصلحة أو المفسدة؛ إذ الأمر عائد إلى الترجيح بين طرفي المصلحة والمفسدة بحسب الغلبة، " فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غَلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عُرفاً، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عُرفاً، ولذلك كان الفعلُ ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجحة فإن رجحت المصلحة فمطلوب، ويقال فيه: إنه مصلحة. وإذا غلبت جهةُ المفسدة فمهروب عنه، ويقال: إنه مفسدة، على ما جرت به العادات في مثله"[1].

وقد حاول الإمام ابن عاشور وضع ضوابط لوصف فعل ما بكونه مصلحة أو مفسدة فبيّنها في خمسة أمور وهي[2]:

1-أن يكون النفع أو الضر محققاً مطرداً، فالنفع المحقق مثل الانتفاع باستنشاق الهواء، وبنور الشمس، والتبرد بماء البحر أو النهر في شدة الحر مما لا يدخل في الانتفاع به ضر غيره. والضر المحقق مثل حرق زورق لقصد مجرد إتلافه.

2-أن يكون النفع أو الضر غالباً واضحاً تنساق إليه عقول العقلاء والحكماء، بحيث لا يقاومه ضده عند التأمل. وهذا أكثر أنواع المصالح والمفاسد المنظور إليها في التشريع، مثل إنقاذ الغريق مع ما فيه من مشقة للمنقذ، بيد أنها لا تقارن مع مصلحة إنقاذ الغريق.

[1] – الموافقات، الشاطبي، ج3، ص205.

[2] – ينظر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ج3، ص206-210.

3-أنْ لا يمكن الاجتزاء عنه بغيره في تحصيل الصلاح وعدم حصول الفساد، مثل شرب الخمر فقد اشتمل على ضرّ بيّن وهو إفساد العقل وإحداث الخصومات وإتلاف المال، واشتمل على نفع.. إلا أننا وجدنا مضاره لا يخلفها ما يصلحها، ووجدنا منافعه يخلفها ما يقوم مقامها.

4-أن يكون أحد الأمرين من النفع أو الضر مع كونه مساوياً لضده معضوداً بمرجح من جنسه، مثل تغريم الذي يتلف مالاً عمداً قيمة ما أتلفه، فإن في ذلك التغريم نفعاً للمتلف عليه وفيه ضرر للمتلف وهما متساويان ولكن النفع قد رجح بما عضده من العدل والإنصاف الذي يشهد أهل العقول والحكماء بأحقيته.

5-أن يكون أحدهما منضبطاً محقَّقاً والآخر مضطرباً وهو مثل الضر الذي يحصل من خطبة المسلم على خطبة أخيه، ومن سومه على سومه. فإنَّ ما يحصل من ذلك عند مجرد الخِطبة والتساوم قبل المراكنة والتقارب ضررٌ مضطرب، لا ينضبط ولا تجده سائر النفوس، ولو أعمل ظاهر الحديث لعاد بالضرر على النساء وأهل السلع ومن ثم فاعتماد المراكنة شرطاً للمنع هو المعتمد.

إنّ أحكام الشريعة تتفاوت فيما بينها من حيث عدد من يشملهم الحكم من أفراد الأمّة، فهناك مقاصد عامة وخاصة وجب التفريق بينها واستحضارها في عمليّة الموازنة حتى تتم عمليّة الترجيح بميزان دقيق لا يؤدي إلى اختلال عمليّة الموازنة فالمقاصد العامة، إذا تعارضت مع الخاصة تقدم العامة على الخاصة، إذ العامة تتضمن مصلحة كل أفراد الأمة أو أغلبهم، مثل مقصد العدل والمساواة، ومقصد التيسير ورفع الحرج، وغيرها من المقاصد الكليّة التي تعود بالنفع على الجميع، عكس المقاصد الخاصة التي تتضمن مصلحة الفئة الخاصة من المجتمع، أو الأفراد المعينيّن منه، ومثاله مقصد درء الحدود بالشبهات فهو خاص بمرتكبي الجريمة[1].

ويظهر دور المقاصد في عمليّة الموازنة أيضا عند تعارض المصالح القطعيّة مع الظنيّة والوهميّة، فتُقدم القطعية على الظنية؛ لأن الأولى تواترت على دلالتها نصوص

[1] – مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، ص44.

كثيرة مثل مقصد التيسير ورفع الحرج، من ذلك قوله تعالى ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾ [البقرة:185] وقوله أيضا ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾ [الحج:78]. بينما الظنية غير منصوص عليها بما يفيد القطع، وأغلبها تُستفاد من استقراء تصرفات الشارع في تشريعه للأحكام كما وضحناها سابقا، وبالتالي عند تعارض المقاصد القطعية والظنية تُقدم الأولى على الثانية[1].

وخلاصة الكلام السابق: أنّ علم المقاصد هو عماد الموازنة، فلا بدّ للموازن أن يدرك مقصود الشارع في التكاليف، ويسعى إلى تحصيله في الواقع بالموازنة، والميل إلى الجهة الغالبة في الجلب أو الدرء من خلال معرفة رتب المصالح والمفاسد ونوعها، وعمومها وخصوصها، وأدومها ومنقطعها، ودرجة وقوعها، ومعايير الترجيح بينها، ومسالك الكشف عن مآلاتها، ومعرفة كونها وسيلة أم لا...، إنّ هذا التأكيد على إعمال علم المقاصد لا يعدّ سبيلا لتسلل هواة التجديد إلى اتخاذه سبيلا لرسم الأحكام على أهوائهم ومقاسهم بل هو تأكيد ودليل لتصور الأمور وفهمها وجعلها في إطارها المنهجي الصحيح وهو ما نسميه بالوعي المقاصدي.

المطلب الثاني: فقه الواقع ودوره في موزانة الأحكام.

يعدُّ إدراك أوضاع الوقائع الإنسانية في فقه الواقع مرحلة جوهرية تسعى لربط فقه النص وفقه التنزيل قصد إجراء الأحكام على محالها المناسبة، تحقيقا للمصالح ودرءًا للمفاسد بما يناسب أوضاع الواقعة، ومنه جَعْل الواقع يخضع لحكمه الذي يناسبه، ليؤول في النهاية إلى تحقيق مقصود الشارع من وضع الحكم وتنزيله على الواقع الذي يلائمه.

الفرع الأول: فقه الواقع وأهميته في تحقيق الموازنة عند تنزيل الأحكام الشرعية.

قبل الخوض في إبراز دور فقه الواقع وأثره في تنزيل الأحكام على محالّها، وجب أن نستهل الفرع ببيان مدلوله.

[1] – مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، ص38، 39.

أولا: مفهوم فقه الواقع.

1- **لغة:** من أصل كلمة "وقع"، ويدور هذا اللفظ حول معانٍ منها: السقوط والمَوْضِعُ؛ ومن معانيه أيضا الواقعة أي النازلة[1].

2- **اصطلاحا:** كان لفقهائنا القدامى إشارات إلى أهمية الواقع وفهمه ومراعاته أثناء التنزيل، ومن بين العلماء الذين اعتنوا به **ابن القيم**؛ حيث قال:" ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى، والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً. والثاني فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع... فالعالم من يَتَوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله"[2].

واجتهد بعض العلماء المعاصرين للبحث في فقه الواقع وأصّلوا له تأصيلا شرعيا، لحاجة الأمة إليه، فتطور الحياة يستدعي إيجاد قواعد ومناهج لتنزيل الأحكام على الوقائع والحوادث المستجدة، وبالتالي كان من الضروري تحديد مصطلح فقه الواقع بهدف معالجة المستجدات التي تطرأ على حياة الناس في المجالات المختلفة، ومن بين من حدد مفهومه القرضاوي قائلا:" فقه الواقع: أي: معرفة الواقع معرفة صحيحة دقيقة، معرفته على ما هو عليه سواء كان لنا أم علينا، لا معرفته كما نتمنى أن يكون، كما يفعل ذلك كثيرون في تصوره وتصويره فإن ذلك خداع للنفس وتضليل للغير"[3]. وقال الألباني:" هو الوقوف على ما يهُمُّ المسلمين مما يتعلق بشؤونهم أو كيد أعدائهم لتحذيرهم والنهوض بهم"[4]. وعُرّف أيضا بأنه:" إدراك الأوصاف المؤثرة، والأحوال المعاشة المقتضية تطبيق حكم الشرع"[5].

---

[1]- ينظر، الصحاح، الجوهري (ت393هـ)، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ - 1987م، ج3، ص1301. ينظر، مختار الصحاح، الرازي، ص343. لسان العرب، ابن منظور، ج22، ص353.

[2]- إعلام الموقعين، ابن القيم، ج1، ص69.

[3]- السنة مصدر للمعرفة والحضارة، القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1423هـ-2002م، ص228.

[4]-سؤال وجوابه حول فقه الواقع، الألباني(ت1420هـ)، المكتبة الإسلامية، عمان، الأردن، ط2، 1422هـ، ص29.

[5]- فقه الواقع وأثره في الاجتهاد، ماهر حسين حصوة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1 1430هـ-2009م، ص19.

فليس الواقع هو الزمن فحسب بل هو حركات الناس وتصرفاتهم وتعاقداتهم وإقبالهم على فعل الخير والشر بحسب ما يتهيأ لهم من معين على ذلك[1]، يقول أحمد الريسوني في كتابه الاجتهاد (النص، الواقع، المصلحة): تحت عنوان أثر الواقع في تقرير الأحكام وتنزيلها: "إن الفقه يتأثر بالواقع كما يؤثر فيه، ويأخذ منه مثلما يعطيه، ويتكيف معه مثلما يكيفه ويوجهه"[2]، واستدرك الريسوني قائلا: "وهذا لا يعني أنني أدعو إلى خضوع الفقه للواقع وإتباعه له والسير وراءه، كما ينادي بذلك من لا فقه لهم، ولكني فقط أقرر أن الفقه الحق لا بد من أن يكون واقعيا، يعرف الواقع ولا يجهله، يلتفت إليه ولا يلتفت عنه، يعمله ولا يهمله يبني عليه ولا يبني في فراغ..."[3]. إن الاجتهاد الفقهي هو التأطير لواقع الأفراد والجماعات والدول والمؤسسات، فما ينتجه الفقه والفقهاء يسير متفاعلا متلائما مع ما ينتجه الواقع من نوازل وتطورات، "فمثل الفقه والواقع كمثل الحبل المضفور تُكوّنه خصلتان تلتف إحداهما على الأخرى من أوله إلى آخره. فإذا التف الواقع بمشاكله ونوازله ومطالبه واستفساراته على الفقه والتف الفقه باجتهاداته وفتاويه وتوجيهاته كانت الحياة تسير سيرا مفتولا يعطيها متانة وقوة وتماسكا. فإذا سار الواقع بعيدا عن الفقه وسار الفقه بعيدا عن الواقع فقدت الضفيرة صفتها وفقدت بالتالي قوتها ومتانتها"[4]، وتشبيه الواقع بالضفيرة في الانسجام والقوة هو تلبس الوقائع بالصفة المشروعة التي يكون للشارع فيها قصد في وجودها وفي حركتها، ولذلك كان الجهاد في سبيل الله من أحب القربات إلى الله تعالى لاتصافه بهذه الميزات من شرعية الوجود أولا وشرعية الحركة والحدوث ثانيا[5].

[1]– ينظر، الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه، عبد الرحمان زايدي، مركز التراث الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص: 70.

[2] – الاجتهاد النص، الواقع، المصلحة، الريسوني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2012م، ص:56–57.

[3] – المرجع نفسه، ص57.

[4]– المرجع نفسه، ص:52–53.

[5]– ينظر، الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه، المرجع السابق، ص:72.

إذا أكدّنا على أهمية فقه الواقع وما يحمله من ظروف وملابسات تحيط بالنازلة فإننا نعني بذلك بيان أثره في تحديد مسار الأحكام الفقهية الاجتهادية وتحقيقه للمقصد الأول من وضع الحكم ابتداء، وليس تبرير الواقع على ما به من انحرافات أو التحايل على أحكام الله بحجة مرونة الشريعة وأنها وضعت لتحقيق مصالح العباد في الآجل والعاجل، فالتيسير على الناس في أمر دينهم مقصد شرعي ولكن يجب أن يكون مبنيا على اجتهاد منضبط بضوابط سليمة واستنباطات صحيحة، فهو يفضي إلى تقدير ما إذا كان الفعل الإنساني المحقق فيه يندرج تحت هذا الحكم أو ذاك، وكذلك يبيّن إذا كان الفعل يستوفي جميع الشروط حتى يُطبق عليه الحكم بوجه يحقق المراد الإلهي من جعل ذلك الحكم.

ثانيا: موازنة الأحكام بمراعاة الواقع الإنساني.

إنّ العلم بالواقع الذي يمثل الوسط الإنساني الغني بالأحداث والحوادث والأعراف الجارية أمر واجب وإهماله خطر ينافي الامتثال لأمر الله ومقصده من وضع الشريعة – تحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم–؛ لأن فهم الحكم الشرعي واجب وتنزيل الأحكام الشرعية وفق ما يراعي الواقع كذلك واجب، فهو يساعد على التصور المحكم لحقيقة الأحكام المتعارضة، يقول الريسوني "إنّ فقه الموازنة تسبقه مقدّمات ممهدات تسعف على التصور المحكم لحقيقة الأطراف المتعارضة، واستجلاء مآلاتها المتوقعة"[1]؛ حيث لا يمكن تحقيق المقصد الأعلى بإطلاق إلا بمعرفة المنزّل عليه أي الواقع[2].

إنّ العمل بفقه الواقع في المسائل المستجدة والنوازل تجعل المجتهد في طريق الموازنة الدقيقة والصحيحة، وتبعده عن مجانبة الخطأ في تعيين محلّ الحكم، وبالتالي ترجيح ما يكون له الغلبة والقوة من المصلحة أو المفسدة، " فكيف يوازن المجتهد بين طرفين لم يتصور فقه الحال فيهما موضوعا، ومناطًا، وزمانًا ومكانًا؟"[3]، وبالتالي فمعرفة الواقع والعلم به واجب شرعي، بل هو "فرض عيني للذي يتصدّى لعملية الاجتهاد، وبيان المراد الإلهي وبسطه على

[1] – انخرام فقه الموازنات أسبابه ومآلاته وسبل علاجه، قطب الريسوني، ص243.

[2] – ينظر، فقه مقاصد الشريعة في تنزيل الأحكام، فوزي بالثابت، ص226.

[3] – ينظر، انخرام فقه الموازنات أسبابه ومآلاته وسبل علاجه، المرجع السابق، ص243.

واقع الناس"[1]، فالجهل به قد يُحدث خللا في ميزان الترجيح عند تعارض الأحكام في مرحلة تنزيل الحكم الشرعي فيها بتفويت مصالح الناس وإحداث الضرر والتضييق عليهم وهو ما يخالف مقاصد الشريعة فكل من أراد تنزيل الأحكام وفق مراد الشارع عليه دراسة الواقع الإنساني الذي يتسم بالتعقيد والتشابك في أجزائه المكوّنة له خاصة ما يتعلق بالأشخاص والأمكنة والأزمنة والأحوال؛ فظروف الناس ليست على وازن واحد بل هي متباينة ومتفاوتة، وذلك ما صرّح به ابن القيم بقوله:" ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علما. والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان قوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر؛ فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرا؛ فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله"[2]، وقد أورد أمثلة منها ما "توصل شاهد يوسف بشق القميص من دبر إلى معرفة براءته وصدقه، وكما توصل سليمان – عليه السلام – بقوله: " ائتوني بالسكين حتى أشق الولد بينكما " إلى معرفة عين الأم، ... وكما توصل الزبير بن العوام بتعذيب أحد ابني أبي الحقيق بأمر رسول الله – صلى الله عليه وسلم – حتى دلهم على كنز جبى لما ظهر له كذبه في دعوى ذهابه بالإنفاق بقوله: المال كثير والعهد أقرب من ذلك..."[3].

ويرى حسن الترابي أن الاجتهاد اليوم يتوقف على دراسة المجتمع دراسة اجتماعية واقتصادية وبيئية بالاستفادة من علوم الطبيعة، فيقول " ولا يمكن أن نجتهد إلا إذا تعلمنا علوم الطبيعة كما نتعلم الشريعة، ذلك أن علم الطبيعة هو الذي يعرفك بالواقع وأدواته، ومهما حصل لك من العلم الديني بمعالجات الشريعة وبأدوية الشريعة فلا بد لك من تشخيص المجتمع لتعلم الداء، ثم تقدّر ما هو الدواء الشرعي المعين الذي يناسب ذلك المجتمع، وذلك يستدعيك أن تدرس المجتمع دراسة اجتماعية واقتصادية، وأن تدرس البيئة الطبيعية دراسة فيزيائية، حتى

[1] – تأملات في الواقع الإسلامي، عمر عبيد حسنة، بيروت، المكتب الإسلامي، (د ط)، (د ت)، ص20.

[2] – إعلام الموقعين، ابن القيم، ج1، ص69.

[3] – المصدر نفسه، ج1، ص69.

تستطيع أن تحقق الدين بأكمل ما تيسر لك"[1]. وبالتالي فإدراك تأثيرات البيئة باعتبارها عنصرا موجها لحياة الناس وتأثيرات الحركة الاجتماعية باعتبارها الرابط بين الناس سواء كانت دينية أو اقتصادية أو سياسية ... ومعرفة النفس البشرية لتنتهي هذه الدراسة في الأخير إلى الوقوف على تشخيص الحوادث والنوازل لمعرفة حقيقتها وأسبابها، وبالتالي الوقوف على مدركات فقه الواقع وما يشتمل عليه.

ومما سبق بيانه نجزم أنّ الواقع هو الركن الأساسي في الاجتهاد التنزيلي لما يحمله من ملابسات خفيّة وأسباب تكوّنه ومتغيّرات تحتاج لدراسة وتحليل؛ ففهم الواقع يوازي فهم الحكم المتعلق به، بل إنه عين الحكم لأنه المحل الذي يتعلق به حكم الله المراد.

وما يجدر الإشارة إليه أن الواقع يدخل في تكوين الحكم الشرعي في مرحلة الاجتهاد بالاستنباط في حالة فهم مدلول النص من خلال معرفة أسباب نزول الآية أو ورود الحديث؛ فهي عبارة عن "مأثورات تروى خارج النص، حتى يكون لها دور التجليّة لمعناه دون أن تميل به لو تضمنها في صلبه إلى التخصيص الذي يذهب بعمومية الأحكام"[2]. كذلك في حالة فهم دلالة اللفظ من خلال العلم بالعرف القولي السائد وقت التنزيل؛ لأن اتباع معهود الأميين واجب لفهم الشريعة، "وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف، فلا يصح أن يجرى في فهمها على ما لا تعرفه"[3]، فللعرف القولي اعتبار كبير في فهم النصوص وقت نزول الوحي.

ومما سبق بيانه يظهر جليّا أن الشريعة الإسلامية جاءت لإصلاح الواقع وتقويمه، لأن فهمه يعتبر وسيلة في جعل الواقع يتماشى مع حكمه الذي يناسبه بعد تصور حقيقة الأطراف المتعارضة ثم بيان مآلاتها المتوقعة، وبالتالي تحقيق مقصود الشارع من تطبيق الحكم على الواقع الخاص به. ومما يجدر الإشارة إليه أنه أصبح من الصعب على الفقيه أن يحيط بحيثيات

[1] – تجديد الفكر الإسلامي، حسن الترابي، دار القرافي، المغرب، ط1، 1993م، ص28.

[2] – فقه التدين فهما وتنزيلا، عبد المجيد النجار، ج1، ص99.

[3] – الموافقات، الشاطبي، ج2، ص131.

وملابسات الوقائع لما يحمله هذا الزمن من تعقيدات وتطورات أدت إلى تشابك الوقائع في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والطبية ...، فأضحى من الواجب الاستعانة بخبراء وأخصائيين كل في مجال بحثه واختصاصه حتى يتسنى للفقيه معرفة تفاصيل وجزئيات النازلة والإحاطة بجميع ملابساتها وهو ما سنتكلم عنه في المطلب التالي.

الفرع الثاني: آليات فهم الواقع ودورها في موازنة الأحكام وتنزيلها على أوضاعها المناسبة.

من أجل اجتهاد معاصر رشيد، وجب على كل مجتهد يشتغل بتنزيل الأحكام وفق محالها المناسبة الاستفادة من فقه الواقع، لتقدير المصالح والمفاسد باعتبار المُعارض لها، دون إحداث خطأٍ في تغليب جهة القوّة والغلبة، وعليه ينبغي الاستعانة والاسترشاد ببعض الآليات التي تتعدد بتعدد الأوضاع الحادثة، وتختلف باختلاف الأشخاص الفاعلة.

أولا: دور التكامل المعرفي والخبرة العلمية المتخصصة في فهم الواقع وتنزيل الأحكام.

1-الحاجة للتكامل المعرفي عند تنزيل الحكم.

إنَّ الحاجة للتكامل والتواصل بين العلوم على اختلافها ماسة، لا سيما في هذا العصر الذي اختص بكثرة نوازله ومستجداته وتشعبها، خاصة القضايا التي تلامس عدَّة جوانب، يحتاج فيها الفقيه إلى علماء في التخصصات الأخرى المختلفة، من أجل التوصل إلى حسن تنزيل مراد الله؛ حيث يُجسده تفاعل جمع من العلماء المجتهدين والخبراء المختصين وتكاملهم وتشاورهم في القضية محل الاجتهاد، بوجه يُمكّن من تقدير المصالح والمفاسد فيها مع اعتبار العوارض المصاحبة لها واستجلاء مآلاتها.

إنّ حاجة المجتهد إلى الاستفادة من العلوم الكونية والإنسانية تظهر بوضوح حينما تتجاذب النازلة المطروحة علوم وتخصصات مختلفة ومتعددة، ولا يستطيع المجتهد المعاصر الحكم عليها انطلاقا من رؤيته لتخصص واحد، بل لا بد من دراستها من منظور مختلف العلوم والتخصصات المتعلقة بالنازلة، "وكيف يستطيع الفقيه المسلم أن يفتي في قضايا الإجهاض، أو شتل الجنين، أو التحكم في جنسه، وغير ذلك من القضايا الجديدة، إذا لم يكن لديه قدر من المعرفة بما كشفه العلم الحديث عن الحيوانات المنوية الذكرية، والبويضة

الأنثوية، وطريقة تلاقي البويضة بالحيوان المنوي، وتكوّن الخلية الواحدة منهما. وقضية الجينات وعوامل الوراثة..."[1].

يتجسد هذا السلوك بوضوح في منهج الاجتهاد الجماعي إذا تعذَّر الاجتهاد الفردي مثلما تجسده المجامع الفقهية، التي يُدعى لها العلماء المجتهدون في العلوم الشرعية إلى جانب المتخصصين في العلوم المختلفة كالطب والسياسة والاقتصاد... فيحدث التكامل المعرفي وتحصل الإحاطة بالنازلة من كل جوانبها وملابساتها ويتوصل فيها إلى قرار جماعي يحمل جانبا كبيرا من الصواب[2]، يقول محمد الحجوي: "ويظهر لي أن ندرة المجتهدين أو عدمهم هو من الفتور الذي أصاب عموم الأمة في العلوم وغيرها، فإذا استيقظت من سباتها وانجلى عنها كابوس الخمول، وتقدمت في مظاهر حياتها التي أجلَّها العلوم، وظهر فيها فطاحل علماء الدنيا ...عند ذلك يتنافس علماء الدنيا فيظهر المجتهدون"[3]؛ والمراد من هذا القول أنه قد يتضافر الجمود الواقعي والجمود الفقهي ويقوي أحدهما الآخر، فلا يمكن إصلاح أحدهما إلا بخلخلة الاثنين معا وتحريك أوضاعهما[4]، وهذا إن دل على شيء إنما يدُّل على المحل المشترك بين العلوم الدينية وعلوم الدنيا وهو معالجة واقع الناس، وإذا كانت "العلوم الطبيعية والتقنية منها على قدر مهم من المصداقية والوثوقية بسبب ثبات نواميسها، واطراد سننها، فإن الشأن يختلف مع العلوم الاجتماعية التي لا يتوافر لها هذا القدر من القطعية، بسبب تعلقها بقدرات البشر، وطاقاتهم وميولهم، ونفسياتهم"[5]، التي تختلف من شخص لآخر بحسب اختلاف أحوالهم، وهذا ما يجعل الواقع "بالغ التعقيد، بسبب وجود عناصر وأسباب فيه تفاعل بعضها

[1] – الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر ودور المجامع الفقهية في تطبيقه، شعبان محمد إسماعيل، دار السلام، القاهرة، مصر، ط1، 2011م، ص29.

[2] – ينظر، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، عبد المجيد السوسوة، سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، قطر، ع 62، 1418 هـ/ 1998م، ص90.

[3] – الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد الحجوي الثعالبي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1985م، ج2، ص 460.

[4] – ينظر، الاجتهاد النص، الواقع، المصلحة، الريسوني، ص:54.

[5] – الاجتهاد التنزيلي في مسائل الأحوال الشخصية –دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الجزائري–، عبد الفتاح حمادي، ج1، ص95.

ظاهر، وبعضها خفي، وتتجمع فيه عوامل ذات طبائع مختلفة، منها المادي، ومنها الروحي، ومنها الآني، ومنها الضارب في أعماق التاريخ"[1]، وعليه فإنه لا يمكن للفقيه المعاصر دراسة كل التخصصات والاطلاع على شتى المعارف والتعمق فيها بوجه يكشف عن كل تفاصيلها وجزئياتها وتحليل دقائقها التي تلتبس بالواقعة محل الاجتهاد، وبالتالي أصبح من الوجوب الاستعانة بآلات فهم الواقع بحيث يتمكن المجتهد "من سبر أغوار النّفس الإنسانية، والتفاعلات الاجتماعية، والتحولات السياسية، والتّقلبات الاقتصادية، والتغيّرات المعرفية، وتكاد هذه الوسائل والأدوات أن تنحصر في أدوات الرّصد والتحليل والملاحظة، التي تتوافر عليها العلوم الاجتماعية المعاصرة"[2]، وبالتالي فالاستعانة بأهل النظر والخبرة في شتى المجالات والاختصاصات أمر واجب على كل مجتهد نظرًا لتعذر إلمامه بمعرفتها لسرعة التطور العلمي الذي نعيشه، وكذلك التغيير الاجتماعي المشهود "فهذه العلوم بطريق بحثها وقوانينها أدوات ضرورية للكشف عن التركيبة النّفسية الفردية والاجتماعية التي تشكل الواقع النفسي للفرد وللأمة، فيما تشتمل عليه من مركبات أو أمراض أو عوائق، يكون من الضّروري أخذها بعين الاعتبار، حينما يراد تنزيل الدين في واقع الحياة الفردية والاجتماعية. وكذلك الأمر بالنسبة للتّركيبة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية فيما نعانية من مشاكل، وفيما ترسب فيها من عقد عبر التاريخ، أو عبر التّفاعل بين الحضارات والثّقافات... [فهذه العلوم] أدوات ضرورية في الكشف عن هذه المعطيات التي لا غنى عنها في إقامة الدّين، لتجري عليه الحياة الاجتماعية الشاملة"[3].

فالواقعة الإنسانية هي المحل المشترك بين الدراسات الإسلامية والعلوم الأخرى، فالمشتغل بالاجتهاد التنزيلي في الفقه الإسلامي في حاجة ماسة لمعرفة العلوم الإنسانية والاقتصادية والقانونية ...؛ لتوقف كثير من أبعاد تنزيل الحكم الواقع عليها، فمثلما

[1] – الاجتهاد تأثره وتأثيره في فقهي المقاصد والواقع، محمد عبد الرؤوف، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2013م، ص606.

[2] – فقه مقاصد الشريعة في تنزيل الأحكام أو في فقه الاجتهاد التنزيلي، فوزي بن الثابت، ص229.

[3] – فقه التدين، عبد المجيد النجار، ص101.

كان فهم الحكم الشرعي واجب، كذلك فهم الواقع بكل جزئياته وتفاصيله واجب حتى يحسن تنزيل الحكم فيه.

2- الخبرة العلمية المتخصصة ودورها في فهم الواقع وتنزيل الأحكام.

فيما سبق بيانه يتبيّن أنّ الاجتهاد في فهم النصوص يلزمه جملة من العلوم، ذكرها علماء الأصول في باب شروط الاجتهاد، إذ مرحلة فهم النصوص وهو أساس وبداية الاجتهاد من خلال استنباط الأحكام ثم تنزيلها على واقعتها، "فالحاجة إلى الفهم أسبق من الحاجة إلى التطبيق منطقيا وزمنيا"[1]، وبالتالي فالمرحلة الأولى راجعة لإثبات الحكم من دليله ولا يتكرر النظر فيها عند كل نازلة؛ "لأن خاصية المقدمة النقلية أن تكون مسلّمة إذا تحقّق أنها نقلية"[2]، وهكذا يحصل إدراك الحكم قبل تنزيله، بينما الاجتهاد في فهم الواقع بغية تنزيل الحكم الشرعي عليه غالبا ما يحتاج إلى معارف وعلوم متعلقة بها خاصة في هذا العصر الذي تشعبت فيه القضايا وتطورت، وهو كما وصفه الشاطبي "العلم بالموضوع على ما هو عليه"[3]، ولا يتم هذا الأخير إلا بالاستعانة بخبراء العلوم الأخرى على اختلاف تخصصاتها، "إذ يفتقر المجتهد فيه إلى العلم بما لا يعرف الموضوع إلا به"[4]، وتختلف طرق معرفة الوقائع، فقد تفهم الواقعة بالنظر إلى القرائن المحيطة بها، أو بإقرار الصانع في معرفة عيوب الصناعات، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب، وعرفاء الأسواق في معرفة قيم السلع...[5]، وبالتالي يسهل تقدير المصلحة أو المفسدة فيها، فيتنزل الحكم الشرعي على مقتضى ما تقرر، وهذا ما قرّره الشافعي أيضا لقوله:" كما لا يحل لفقيه عاقل أن يقول في ثمن درهم ولا خبرة له بسوقه"[6].

---

[1] – المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الإسلامي الراهن، عبد المجيد النجار، مركز دراسات المستقبل الإسلامي، دار المستقبل، الجزائر، (د ط)، (د ت)، ص36.

[2] – الموافقات، الشاطبي، ج3، ص233.

[3] – المصدر نفسه، ج5، ص128.

[4] – المصدر نفسه، ج5، ص128.

[5] – ينظر، المصدر نفسه، ج5، ص129.

[6] – الرسالة، الشافعي، ج1، ص509.

إنّ اعتبار أقوال أهل الخبرة في فهم الواقعة عند تنزيل الحكم عليها يرجع إلى تحقيق مناطات الأحكام كما يقول الشاطبي[1] وليس إسناد الفتوى إلى غير أهلها، وقد نجد أمثلة عدّة في باب القضاء مثلا بقول أهل المعرفة من غير المفتي؛ حيث أورد ابن فرحون روايات في باب القضاء لغير أهل الفتيا من ذلك:" ويجب الرجوع إلى قول أهل البصر ومعرفة النخاسين في معرفة عيوب الرقيق من الإماء والعبيد... وطريق الحكم في ذلك ما ذكره ابن سهل – رحمه الله – واعترض على جماعة من الفقهاء فيما يفعلون في ذلك، قال في باب العيوب في رجل ابتاع خادما من رجل، ثم قام المشتري يريد رد الجارية، وذكر أن بها آثارا يجب بها ردها لم يكن بيّنها البائع، وقال البائع: لا أعلم بها عيبا، فشهد عند القاضي طبيبان أن الآثار التي بساقيها من مرة سوداء، دلت على أن ذلك من قروح غليظة قديمة كانت منذ سنة أو نحوها، وأنه عيب يجب به الرد في علمهما، وشاور الحاكم في ذلك ابن لبابة فلم يعترض شهادة الشهود، قال ابن سهل: وفي قوله عن الطبيبين أنهما شهدا في الشقاق أنه من مرة سوداء كانت منذ سنة، وأنه عيب يجب به الرد في علمهما، فصارا هما المفتيان بالرد وهو خطأ من العمل، إنما عليهما أن يشهدا بأنه من داء قديم بها قبل أمد التبايع، ثم يشهد أهل البصر من تجار الرقيق ونخاسيهم بأنه عيب يحط من ثمنها كثيرا، ثم يفتي الفقيه بعد ذلك بوجوب الرد إذا لم يكن عند المطلوب حجة ولا مدفع"[2]، وهذا التطويل في الاستشهاد بالقول لبيان أنّ الحكم من عمل المجتهد، أما الشهود من أصحاب الخبرة فلهما البيان والشهادة بما رأوا في معرفتهم في مجال اختصاصهم فحسب، ثم يكون تقرير الحكم في النهاية للمجتهد بناءً على هذه الشهادة، وبالتالي المجتهد هو الذي يجتهد في تنزيل الحكم بالاستعانة بخبرة المتخصصين وهو فقط من له الحكم في الأخير بعد تقدير الأمر مصلحة أو مفسدة بما تقرر له من تقرير أهل الخبرة والاختصاص.

ومثاله أيضا: إذا أراد المجتهد أن ينزّل حكم القطع في السرقة، فإنّ تنزيل هذا يتوقف على العلم بواقع السرقة في المجتمع باعتبارها أفعالا مشخّصة، وذلك من حيث حقيقة أحداثها ووقائعها، ومن حيث أسبابها ودوافعها الظاهرة والخفيّة، ومن حيث الاعتبارات التي حفّت بها

[1] – ينظر، الموافقات، الشاطبي، ج5، ص128.

[2] – تبصرة الحكام، ابن فرحون، ج2، ص81.

في نفوس أصحابها وفي الوضع الاجتماعي، ومن حيث الآثار والنتائج المترتبة عليها، وعلى أساس هذا العلم بالواقع، يقع تقدير ما إذا كانت هذه الأفعال مستوفية للشروط، التي تجعل تنزيل حكم القطع على أصحابها مؤديا إلى تحقيق مقصد الشرع أو غير مستوفية[1].

وبالتالي العلم بالواقع الإنساني أساسي في تنزيل الأحكام، ولا يمكن معرفته وفهمه إلا بالاستعانة بوسائل معرفية أخرى، منها الاستعانة بخبراء ومختصين كل في مجاله حتى نتمكن من حسن فهم الواقع، وهكذا يتمكن المجتهد من تقدير ما إذا كان الفعل الإنساني أو الواقعة المحقق فيهما يندرجان تحت هذا الحكم المعيّن لينزل عليه، أو يندرجان تحت حكم آخر فينزل عليه ما يناسبه من ذلك الحكم الآخر، وكذلك حسن تقدير ما إذا كان الفعل مستجمعا للشروط التي تجعل تنزيل الحكم عليه مؤديا إلى تحقيق مقصد الشرع فينزل عليه أو لا يحقق فلا ينزل عليه، فالجهل بالواقع وعدم الاستعانة بآلات فهمه يفضي إلى فوات مصلحة الإنسان في تنزيل الأحكام مثلما يفضي الجهل بمقاصد الشريعة، مما ينتج عنه حصول الضرر وانخرام المقصد الأعلى ألا وهو تحقيق مصلحة الإنسان والحفاظ على نوعه لعمارة الأرض.

3-دور الاجتهاد الجماعي في تحقيق التكامل المعرفي وتجسيد الخبرة العلمية.

المتأمل في كلام الأصوليين قد لا يجد تصريحا منهم بتعريف الاجتهاد الجماعي لكن يجده متجسدا في مضمون مدوناتهم، يقول قطب سانو" فإننا ننتهي إلى القول بأنّ مصطلح الاجتهاد الجماعي ليس له وجود لفظي في المدونات الأصوليّة، ولكن له وجوداً معنويا غير مباشر في تلك المدونات، فكل حديث عن الإجماع يعتبر حديثا ضمنيا عن الاجتهاد الجماعي"[2].

[1] – ينظر، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل– بحث في جدلية النص والعقل والواقع–، عبد المجيد النجار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجيينيا، أمريكا، ط3، 2000م، ص121.

[2] – قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود، قطب سانو، مجلة الدراسات الإسلامية، الإمارات، ع 21 2001م، ص12.

هذا وقد تعددت تعاريف المعاصرين له من بينها: " استفراغ أغلب الفقهاء الجهد لتحصيل ظن بحكم شرعي بطريق الاستنباط واتفاقهم جميعا أو أغلبهم على الحكم بعد التشاور"[1]، أو هو "استفراغ جمهور أهل العلم وسعهم في درك الحكم الشرعي واتفاقهم عليه بعد التشاور فيه"[2]، والحق في تصورنا أنّ التقيّد بقيد المجتهدين أصوب من أهل العلم؛ لأنّ الاجتهاد في مسألة أو نازلة تعرض على مجموعة فقهاء يكون الحكم فيها لهم، وليس لمن استعانوا بهم من الخبراء والمختصين من أهل العلم والمعرفة في العلوم الأخرى، ولفظ " التشاور" أيضا قيد مهم يدل على دراسة النازلة من كل جوانبها؛ فيحصل التشاور بالاستعانة بأهل المعرفة في العلوم والتخصصات الأخرى التي تمس النازلة كالطب مثلا أو الاقتصاد أو السياسة...، فلا يكون الحكم فيها للمجتهدين الفقهاء فقط، بل يصدر القرار المتضمن للحكم إلا بعد الاطلاع على تقارير المختصين كل حسب مجاله، فيصدر الحكم من المجتهدين بعد الاستعانة بتقارير المختصين وخبرتهم وباعتماد وسائل معرفية أخرى خارج اختصاص أهل الفقه ثم يحصل التشاور بين الفقهاء ليصدروا بعد ذلك حكما يكون أقرب لتحقيق المراد الإلهي، وهذه العملية الاجتهادية نتجت بعد دراسة وتشاور لأهل العلم من الفقهاء والخبراء والمختصين كل في مجال اختصاصه.

وأورد ابن فرحون في باب القضاء بأهل المعرفة، موضحا أنّ الحكم من عمل المفتي، أما الشهود من أصحاب الخبرة فلهما البيان والشهادة بما رأوا في معرفتهم في مجال اختصاصهم فحسب، ثم يكون تقرير الحكم في النهاية للمفتي بناءً على هذه الشهادة، يقول في ذلك "وقع في أحكام ابن زياد، في رجل قام عند القاضي على قوم من النخاسين في خادم باعوها منه وظهرت بها عيوب، قال القاضي: فأمرت من أثق بها من النساء لتنظر إلى تلك العيوب، فاستبان بشهادة المرأة أن العيب قديم بمثله ترد فردت على النخاسين. قال ابن سهل: فقول القاضي حكاية عن المرأة أنه عيب قديم بمثله ترد جهل لا خفاء به، ... إلا إن كانت ماهرة بالطب ... فيسمع منها في قدمه أو حدوثه، وأما أن تقول هي: يجب به الرد أو لا فليس

[1] – الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، عبد المجيد السوسوة، ص46.

[2] – منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية، مسفر القحطاني، دار ابن حزم، ط1، ص234.

ذلك إليها ولا تسأل عنه، وإنما الحكم إذا ثبت العيب وقدمه بشهادة من تجوز شهادته فيه، أن يسأل تجار الرقيق هل هو عيب؟ فإذا شهد أهل البصر منهم بأنه عيب يحط من الثمن كثيرا، أفتى الفقهاء حينئذ بالرد وقد تقدم"[1]، يتضح مما سبق أن الحكم يصدر بعد ثلاث مراحل، الأولى بالرجوع لمن تثبت شهادته بالقول في ثبوت العيب وقِدمه وهو الطبيب، والثانية يجب الرجوع لتجار الرقيق ليشهدوا أنه عيب يحط من الثمن، ثم يأتي دور الفقهاء للقول بالحكم وهو الرد كما تقدم بيانه، وبالتالي لا يستطيع الفقيه الوصول للحكم الذي يحقق المصلحة ويدفع الضرر عن المشتري إلا بعد الاستعانة بأهل المعرفة وهما في هذا المثال المختص بشرط أن يكون ماهرًا في اختصاصه و خبراء السوق وهم تجار الرقيق.

وممن دعا إلى إحياء الاجتهاد الجماعي، وتحدث عن كيفية تطبيقه بما يشير إلى معناه الطاهر ابن عاشور بقوله "... فالاجتهاد فرض كفاية على الأمة بمقدار حاجة أقطارها وأحوالها. وقد أثِمت الأمة بالتفريط فيه مع الاستطاعة ومِكْنة الأسباب والآلات... وإن أقلّ ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يبتدئوا به من هذا الغرض العلمي هو أن يسعَوا إلى جمع مجمع علمي يَحْضُرُهُ من أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كل قطر إسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويبسطوا بينهم حاجات الأمة ويصدروا فيها عن وفاقٍ فيما يتعين عمل الأمة عليه، ويُعلموا أقطار الإسلام بمقرراتهم؛ فلا أحسب أحداً ينصرف عن اتباعهم"[2].

وبالتالي فضرورة الاجتهاد الجماعي ملحة في هذا العصر الذي برزت فيه العديد من القضايا التي صاحبت النمو وتطوير الحياة مثل التعامل مع المصارف، والتسليف لأغراض تجارية وزراعية وعقارية، وعقود اقتصادية حديثة؛ كعقد التوريد والبيع بما يسفر عليه سعر البورصة، وعقود الاستصناع على الطائرات والسفن وغيرها، وإجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة مثل: الفاكس والبريد وشبكات التواصل الاجتماعي... كذلك مثل مسائل الطب كنقل الأعضاء من جسم إلى جسم آخر، وخاصة ما يتعلق منها بالإخصاب، وللأطباء فيها

[1] – تبصرة الحكام، ابن فرحون، ج2، ص82.

[2] – مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ج3، ص390.

رأي[1]، وغير ذلك من المسائل المستحدثة، والتي لا يكفي فيها الاجتهاد الفردي، بل لا بد فيها من التشاور، واستخلاص آراء المجتهدين من العلماء بالاستعانة بأهل الاختصاص من العلوم الأخرى كالطب والاقتصاد والسياسية وعلوم الاجتماع وغيرها.

وهكذا يظهر جليّا أنّ الاجتهاد الجماعي يُوجد التكامل على مستويين، مستوى المجتهد؛ لأن مما لا شك فيه أنّ تحقيق الشروط الموضوعية لبلوغ درجة الاجتهاد المطلق صعبة المنال في عصرنا هذا، لذلك ففي الاجتهاد الجماعي يُكمّل العلماء بعضهم بعضا، ويكونوا بمجموعهم في مستوى المجتهد المطلق، أما المستوى الآخر فهو تحقيق التكامل على مستوى النظر في القضية محل الاجتهاد، فيتجلى في أن قضايا العصر الآن يشملها الكثير من التداخل بين علوم متعددة، ولم تعد بالبساطة التي كانت عليها من قبل، بل صارت القضية الواحدة موضوعا من تخصص علوم الاجتماع والاقتصاد والسياسة والقانون وغير ذلك من العلوم، ولا يمكن النظر فيها من خلال علم واحد، بل لا بد من النظر فيها من خلال كل العلوم المتصلة بتلك القضية وهذا لن يقوم به إلا جماعة[2].

ومثاله ما أورد القرضاوي في بيان التكامل الذي يمكن أن يحدث بين أهل الاختصاصات المختلفة بما شارك به من أعمال المنظمة الإسلامية العالمية للعلوم الطبية في الكويت، حيث كان يجتمع فيها، عدد من الفقهاء المعتبرين مع عدد من الأطباء للبحث في بعض القضايا المهمة مثل الإجهاض، وبنوك الحليب...، ويتولى الأطباء شرح هذه الموضوعات بكل ما يحيط بها من ظروف، ثم يقوم الفقهاء في محاولة استنباط الحكم بعد المناقشة المستفيضة التي تنتهي بقرار مجمع عليه أو مختلف فيه، أو يؤجل البحث لدورة أخرى، وضرب مثالا آخر بما يحدث في المصارف الإسلامية؛ حيث إن هيئة الرقابة الشرعية لا تفتي في المعاملات

[1] – ينظر، الاجتهاد الجماعي، شعبان محمد إسماعيل، ص 89.

[2] – ينظر، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، عبد المجيد السوسوة الشرفي، 90-91. الاجتهاد الجماعي، المصدر السابق، ص29.

التي تعرض عليها إلا بعد شرح وتوضيح من إدارة المصرف والمسؤولين فيه، وبعد أخذ ورد وبحث قد يطول، ينتهون إلى الرأي الذي يرونه راجحًا وأقرب إلى الصواب[1].

إنّ التنوع والتطور وتعقد الحياة المعاصرة والإغراق في التخصص جعل بعض العلماء يدعوا إلى تجسيد الاجتهاد الجماعي من خلال إنشاء مجامع فقهية مثل مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي ... ولهذه المجامع جهود في توضيح الحقائق الشرعية، وتكييف الحكم الشرعي في كثير من الوقائع والنوازل والمستجدات في كل ما يهم المسلمين في كل مكان[2].

ومما لا شك فيه أن الاجتهاد اليوم "اتسع نطاقه ومجاله وتعددت شروطه ومقتضياته ... وليس بمقدور الفرد الواحد مهما كان مستواه العلمي أن يستوفي جميع هذه الشروط ويجمع كل هذه الضوابط ... فإنه من الواجب أن يكون اليوم اجتهادا جماعيا يلتقي فيه فقهاء النص مع خبراء الواقع علما أن رأي الجماعة أقرب إلى السداد من رأي الفرد"[3]، وعليه نخلُص إلى أنّ الاجتهاد الجماعي هو تشاور وتكامل بين المجتهدين الفقهاء والخبراء المختصين لمحاولة الإحاطة بالنازلة المعروضة مع حسن تقدير المصالح والمفاسد فيها واستجلاء مآلاتها؛ حيث يدرس كل منهم المسألة المطروحة من كل زواياها حسب تخصصهم، فكل جهة تكمل الأخرى، وبالتالي نصل لحكم أقرب للصواب، هذا لا يعني الاستغناء عن الاجتهاد الفردي بالعكس فالاجتهادات الفردية هي أساس وقاعدة الاجتهاد الجماعي ومنها يبدأ ويُدرس.

[1] – ينظر، لقاءات ومحاورات حول قضايا الإسلام والعصر، يوسف القرضاوي، (د ط)، (د ت)، ص134.

[2] – ينظر، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، عبد المجيد السوسوة، ص125، الاجتهاد الجماعي، شعبان محمد إسماعيل، ص43.

[3] – من الاجتهاد في النص إلى الاجتهاد في الواقع، محمد بنعمر، ص80.

ثانيا– مراعاة الأعراف ودورها في فهم الواقع وتنزيل الأحكام.

مراعاة العرف: ونعني به[1] "ما استقر في النفوس، واستحسنته العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول، واستمر الناس عليه، مما لا ترده الشريعة وأقرتهم عليه"[2]، لذلك يجب على المجتهد عند تنزيل الأحكام الاعتماد على ما يقرره عرف الناس لفهم خبايا واقعهم. فاعتبار العرف يمثل أحد الطرق المحصلة لفهم الواقع فهو أحد المؤثرات والمتغيرات فيه التي تحتاج إلى تأمل واعتبار عند تنزيل الأحكام، لأن هذا الأخير يحتاج إلى مراعاة التطورات الجديدة الحاصلة في واقع الناس وما فيها من مؤثرات، "وهذا يحتاج إلى معرفة أعراف النّاس وعاداتهم وأحوالهم والظّرف الزمني الذي يعيشونه، والنظر على ضوء ذلك في مصالحهم وما يؤول إليه تنزيل الأحكام في ذلك الواقع"[3]، وهو مما يجب مراعاته عند النظر في الواقعة محل الحكم، لأن الحكم فيها يتأثر بتغير الأعراف واختلافها، وقد وضع له ابن القيم فصلا بعنوان "فصل في تغيير الفتوى، واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد"[4]، وبيّن أهمية هذا الفصل بأنّ إغفاله والجهل به يُوقع في الغلط والمشقة والحرج، والتكليف بما ليس في استطاعة البشر، والشريعة تقوم على جلب المصالح ودرء كل ما يوقع المفاسد والمشقة[5]، والعرف المعتبر شرعا له شروط وإلا كان فاسدا غير مقبول؛ ومن شروط العمل به أن يكون مطردا أو غالبا، عامّا، أن لا يكون مخالفا للنص الشرعي، ألا يعارض تصريحا بخلافه، أن يكون قائما عند إنشار التصرف[6]. فإذا جرت العادة على العمل بعرف معيّن صار الحكم فيها باعتبار ما يقتضيه ذاك العرف، لذلك جرت كلمة الفقهاء على اعتبار الأعراف في الإفتاء والقضاء، يقول القرافي "إنَّ إجراءَ الأحكام التي مُدْرَكُها العوائدُ مع

[1] – لغة: الشيء المعروف. ينظر، مقاييس اللغة، ابن فارس، ج4، ص281. مختار الصحاح، الرازي، ص206. لسان العرب، ابن منظور ج9 ص239.

[2] – أثر العرف في التشريع الإسلامي، السيد صالح عوض، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، مصر، (د ط)، (د ت)، ص52.

[3] – فقه مقاصد الشريعة في تنزيل الأحكام أو في فقه الاجتهاد التنزيلي، فوزي بالثابت، ص276.

[4] – إعلام الموقعين، ابن القيم، ج3، ص11.

[5] – ينظر، المصدر نفسه، ج3، ص11.

[6] – ينظر، المدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقا، ج2، ص897.

تغيُّرِ تلك العوائد: خلافُ الإجماع وجهالةٌ في الدّين، بل كلُّ ما هو في الشريعةِ يَتْبَعُ العوائدَ: يَتغيَّرُ الحكمُ فيه عند تغيُّرِ العادةِ إلى ما تقتضيه العادَةُ المتجدِّدةُ، وليس هذا تجديدًا للاجتهاد من المقلِّدين حتى يُشترَطَ فيه أهليةُ الاجتهاد، بل هذه قاعدةٌ اجتهدَ فيها العلماء وأجمعوا عليها، فنحن نَتْبَعُهم فيها من غيرِ استئنافِ اجتهاد"[1]، فجميع أبواب الفقه محمولة على العوائد، وإذا تغيّرت عادة الناس في أمر ما، تغيّرت بالضرورة الأحكام في ذاك الباب لأنها مبنية عليها، بل ولا يشترط تغيّر العادة، فإذا غيّرنا نحن البلد وكان عرفها مغاير للبلد الذي كنا فيه استلزم مراعاة عادة الناس في البلد الذي انتقلنا إليه، ولا عبرة بعرف بلدنا[2]، والعبرة في إطلاق الأحكام بعرف البلد الذي فيه الواقعة محل النظر وبالتالي وجب مراعاة العرف الموجود فيها. وقد مثل القرافي لذلك بالصداق عند مالك، إذا تنازع الزوجان في قبضه بعد الدخول؛ فالقول للزوج، مع أن الأصل عدم القبض، لجريان عرف المدينة على ذلك[3].

ثالثا– القرائن والأمارات: ونعني بها " الأمور التي تدل على المطلوب دلالة غير مباشرة ولا تكون صريحة"[4]. وتنقسم باعتبار مصدريتها إلى ثلاثة أقسام:

أ– **قرائن نصية** وقد تولى الشارع بيانها كقرينة الفراش في ثبوت النسب، عن عائشة رضي الله عنها: أن عبد بن زمعة، وسعد بن أبي وقاص، اختصما إلى النبي صلى الله عليه وسلم في ابن أمة زمعة، فقال سعد: يا رسول الله، أوصاني أخي إذا قدمت أن أنظر ابن أمة زمعة، فأقبضه، فإنه ابني، وقال عبد بن زمعة: أخي وابن أمة أبي، ولد على فراش أبي، فرأى النبي صلى الله عليه وسلم شبها بيّنا بعتبة، فقال: «**هو لك يا عبد بن زمعة، الولد للفراش، واحتجبي منه يا سودة**»[5].

---

[1] – الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، القرافي (626 – 684 هـ)، إع: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط2، 1416هـ/ 1995م، ص219.

[2] – المصدر نفسه، ص219.

[3] – المصدر نفسه، ص220.

[4] – معجم مصطلحات أصول الفقه، قطب سانو، دار الفكر، سوريا، ط1، 2000م، ص331.

[5] – أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الخصومات، باب دعوى الوصي للميت، رقم2421، ج3، ص122.

ب- **القرائن القضائية**؛ ويبرز ابن القيم معنى ذلك بقوله "فالحاكم إذا لم يكن فقيه النفس في الأمارات، ودلائل الحال، ومعرفة شواهده، وفي القرائن الحالية والمقالية، كفقهه في جزئيات وكليات الأحكام: أضاع حقوقا كثيرة على أصحابها. وحكم بما يعلم الناس بطلانه لا يشكون فيه، اعتمادا منه على نوع ظاهر لم يلتفت إلى باطنه وقرائن أحواله"[1]. ومثاله ما ورد في الحديث "كانت امرأتان معهما ابناهما، جاء الذئب فذهب بابن إحداهما، فقالت صاحبتها: إنما ذهب بابنك، وقالت الأخرى: إنما ذهب بابنك، فتحاكمتا إلى داود، فقضى به للكبرى، فخرجتا على سليمان بن داود فأخبرتاه، فقال: **ائتوني بالسكين أشقه بينهما**، فقالت الصغرى: لا تفعل يرحمك الله، هو ابنها، فقضى به للصغرى"[2]. والقرينة التي قضى بها سليمان عليه السلام أمارة الشفقة والرحمة التي احتفت بالصغرى.

ت- **القرائن الفقهية** وهي الأمارات المصاحبة للحال التي استنبطها الفقهاء من الوقائع فأقاموها مقام الدليل والحجة[3]. ومثاله "جواز وطء الرجل المرأة ليلة الزفاف، وإن لم يرها ولم يشهد عدلان أنها امرأته، بناء على القرائن"[4]. وليست هذه القرائن على وتيرة واحدة في القوة، فتنزل القرينة بين القوة والضعف لا يخلو من اجتهاد وإمعان نظر، فليس الاجتهاد فاعتبارها على وازن واحد، فما يعده بعض الفقهاء قطعيا وقويا قد يعدّه آخرون ضعيفا، وما يظهر لبعضهم قد يخفى على آخرين منهم، وهنا يظهر جليا مدى فطنة ودقة الناظر في استجلاء خفايا وحيثيات الواقعة، للظفر بمواطن القوة فيها للاستدلال بها، وبيان مواطن الضعف فيها لاستبعادها حسما للوقوع في الخطأ[5].

---

[1] – الطرق الحكمية، ابن القيم، ص4.

[2] – أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: {ووهبنا لداود سليمان نعم العبد إنه أواب} رقم 3426، ج4، ص162.

[3] – ينظر، الإثبات بالقرائن في الفقه الإسلامي، إبراهيم الفائز، المكتب الإسلامي، السعودية، ط2، 1983م، ص72.

[4] – إعلام الموقعين، ابن القيم، ج4، ص288.

[5] – ينظر، الإثبات بالقرائن في الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص64.

المطلب الثالث: أثر الملابسات الظرفية والحالية في تنزيل أحكام المصالح والمفاسد.

المصلحة والمفسدة ليست ثابتة وإنّما إضافية وهو ما أشار إليه الشاطبي بقوله:" ومعنى كونها إضافية أنها منافع أو مضار في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، أو وقت دون وقت"[1]، وبالتالي وجب على المجتهد أن يراعي بعض الاعتبارات من أحوال وظروف عند موازنة المصالح والمفاسد، التي تعتبر طرق الاقتضاء التبعي للأحكام، بسبب سلطانها المؤثر في مناط حكم النازلة، تأثيرا يغيّر في المعنى الذي راعاه الشرع في ذلك الحكم، وقصده لأجله[2]، ومن جملة الاعتبارات ما سنراه في الفروع التالية.

الفرع الأول: اعتبار حال الشخص.

من شروط موازنة المصالح والمفاسد الأخذ بعين الاعتبار حال الشخص لاختلاف المكلفين واختلاف أحوالهم، فقدراتهم تختلف من مكلف لآخر[3]، فالمرأة ليست كالرجل، والفقير ليس كالغني، والمقيم ليس كالمسافر، والصحيح ليس كالسقيم، والشاب ليس كالشيخ، ومن هذا الوجه أوجبت الشريعة مراعاة أحوال الأشخاص التي تختلف من واحد لآخر ومن بيئة إلى أخرى بل حال الشخص نفسه يختلف حسب الظرف والزمان والمكان[4]. والمراد بالحال هنا هو كينة الإنسان، وهو ما كان عليه من خير أو شر[5].

ويظهر معناه اصطلاحا من كلام الشاطبي بأنّه: اختصاص الحكم وتعلقه بذات الشخص الذي حدثت معه الحادثة فلا يدخل غيره فيها بل لابد من النظر في كل مكلف في نفسه؛ لأن

---

[1] – الموافقات، الشاطبي، ج2، ص65.

[2] – ينظر، الضوابط المعيارية في تنزيل الأحكام الشرعية، صفاء شاهين، رسالة دكتوراه، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، الأردن، 2009م، ص41.

[3]– " ومن الفقه المطلوب والمحتم... تقدير مستويات الناس وظروفهم وأعذراهم وضعف احتمالهم في مواجهة القوى الضاغطة عليهم، فمن الخطأ أن تطالب عموم الناس بأن يلحقوا بجوار سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب فيقوموا إلى أئمة الجور وطواغيت الحكم فيأمروهم وينهونهم ويأخذوا على أيديهم، ليظفروا بالشهادة في سبيل الله وهي أعلى وأغلى ما يتمناه مسلم لنفسه". الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، يوسف القرضاوي، كتاب الأمة، قطر، ط3 شوال 1402هـ، ص185.

[4]– ينظر، فقه الأولويات في ظلال مقاصد الشريعة الإسلامية، عبد السلام علي الكربوني، ص289.

[5] – ينظر، لسان العرب، ابن منظور، ج2، ص1057. تاج العروس، الزبيدي، ج2، ص374.

التطبيق للحكم من الشخص يختص به دون غيره من الأشخاص[1]. فالنفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر، ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان بالنسبة إلى العمل أقوى منه في عمل آخر ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعمال دون بعض[2]. لهذا كانت معرفة الطبائع البشرية، والإحاطة بالاستعدادات الجبليّة للنفوس وأحوال الناس عنصرا جوهريا في تصويب عملية تنزيل الأحكام على وقائعها. وعند الرجوع لسنة النبي صلى الله عليه وسلم، واجتهادات الصحابة نجدها زاخرة بالأحكام التي تُراعى فيها أحوال المكلفين أثناء تنزيل الأحكام على الوقائع المحدثة؛ من ذلك مراعاته الفارق بين الرجل والمرأة لاختلاف أحوالها وتكوينها الخِلْقِي[3]، كذلك تحذيره لمعاذ من إطالة الصلاة مراعاةً لأحوال الناس، لأن فيهم المريض والضعيف وذو الحاجة، وخشية أن يفتتنوا في صلاتهم لإطالته فيها[4]. ويوضّح الشاطبي أن بعض المفتين كانوا يُفتون السائلين على حسب درجة الورع عند المستفتين[5]، ومثاله ما أفتى به الإمام أحمد بن حنبل المرأة التي سألته الغزل بضوء مشاعل السلطان فسألها من أنت فقالت أخت بشر الحافي فأجابها بترك الغزل بضوئها لحالها من الدين والورع[6].

---

[1] – ينظر، الموافقات، الشاطبي، ج5، ص24.

[2] – ينظر، المصدر نفسه، ج5، ص25.

[3]– فعن عائشة رضي الله عنها قالت: يا رسول الله ترى الجهاد أفضل العمل، أفلا نجاهد؟ قال: «**لكن أفضل الجهاد حج مبرور**». أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب: فضل الجهاد والسير، (رقم 2784)، ج4، ص15. فأفضل أنواع جهاد المرأة حج مبرور.

[4]– أقبل رجل بناضحين وقد جنح الليل، فوافق معاذا يصلي، فترك ناضحه وأقبل إلى معاذ، فقرأ بسورة البقرة – أو النساء – فانطلق الرجل وبلغه أن معاذا نال منه، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم، فشكا إليه معاذا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «**يا معاذ، أفتان أنت**» – أو «**أفاتن**» – **ثلاث مرار**: «**فلولا صليت بسبح اسم ربك، والشمس وضحاها، والليل إذا يغشى فإنه يصلي وراءك الكبير والضعيف وذو الحاجة**». أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب: من شكا إمامه إذا طول، (رقم 705)، ج1، ص142.

[5]– ينظر الموافقات، المصدر السابق، ج5، ص249.

[6]– ينظر، الرسالة القشيرية، القشيري (ت: 465هـ)، تح: عبد الحليم محمود، الدكتور محمود بن الشريف، دار المعارف القاهرة، مصر، (د ط)، (د ت)، ج1، ص235.

وقد فصَّل القرضاوي الكلام في هذا الشأن فقال:" وهكذا يعطى كل إنسان من الدواء ما يرى أنه أشفى لمرضه وأصلح لأمره بهذا، وما سبق أصل في تغير الجواب أو الفتوى بتغير أحوال السائلين"[1]، وعليه وجب أن يستحضر ويُلاحظ المفتي في فتواه "الظروف الشخصية للمستفتي –نفسية واجتماعية– والظروف العامة للعصر والبيئة"[2]، فمن المعلوم أن قدرات البشر وطاقاتهم وظروفهم المحيطة والمؤثرة في تصرفاتهم تختلف من واحد لآخر، ومما تميّزت به الشريعة الإسلاميّة أنَّها راعت هذا الاختلاف واهتمت بطبيعة وأحوال المكلفين، "ومما يدل على ضرورة مراعاة أحوال المخاطبين وأهميتها أن الله عز وجل قد راعى أحوال العباد فيما شرعه لهم ويتجلى هذا في تدرج نزول القرآن، وتشريع الرخص عند القيام بالعبادات، واستثناء أحوال الإكراه، والاضطرار والخطأ من الأحكام العامة، وتعدد درجات الاحتساب والتنويع في عقوبة الزنا والتخيير في الكفارات"[3]. فهذا التفاوت في القدرات، والتباين في الطاقات، والاختلاف في النفسيات، يؤثر في استطاعة البشر على تحمل التكاليف الشرعية، لذلك وجب على المجتهد أن يراعي هذه الأوضاع ويفرق بين حال القوة والضعف، والصحة والسقم، وحال الخوف والأمن حتى يُصوّب نظرته وينزِّل الأحكام الشرعية بما يناسب ويُلائم كل شخص بعينه[4]. وصاحب هذا النظر بحسب الشاطبي هو الذي:" رزق نورا يعرف به النفوس ومراميها وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق

[1] – عوامل السنة والمرونة في الشريعة الإسلامية، يوسف القرضاوي، سلسلة تهيئة الأجواء (1)، مكتبة الإسكندرية، مصر، (د ط)، (د ت)، ص85، 86.

[2] – الفتوى بين الانضباط والتسيب، يوسف القرضاوي، دار الصحوة، القاهرة، ط1، 1408هـ– 1988م، ص94.

[3] – مراعاة أحوال الخاطبين في ضوء الكتاب والسنة وسير الصالحين، فضل الهي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1420هـ– 2000م، ص16.

[4] – ينظر، موجبات تغيير الفتوى، يوسف القرضاوي، لجنة التأليف والترجمة بالاتحاد العالمي للعلماء المسلمين، لبنان، (د ط)، (د ت)، ص61.

بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف، فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق"[1].

كما يتعين على المجتهد أن لا يكون على غفلة بل يلزم أن يكون فطنا نبيه الفكر في معرفة الناس، لأن غفلته توقع في ضرر عظيم فهو يفتقر إلى معرفة" حيل الناس ودسائسهم، فإذا جاءه السائل يقرره من لسانه ولا يقول له إن كان كذا فالحق معك، وإن كان كذا فالحق مع خصمك؛ لأنه يختار لنفسه ما ينفعه، ولا يعجز على إثباته بشاهدي زور، بل الأحسن أن يجمع بينه وبين خصمه فإذا ظهر له الحق مع أحدهما كتب الفتوى لصاحب الحق وليحترز من الوكلاء في الخصومات فإن أحدهم لا يرضى إلا بإثبات دعواه لموكله بأي وجه أمكن ولهم مهارة في الحيل والتزوير، وقلب الكلام وتصوير الباطل بصورة الحق فإذا أخذ الفتوى قهر خصمه ووصل إلى غرضه الفاسد، فلا يحل للمفتي أن يعينه على ضلاله وقد قالوا من جهل بأهل زمانه فهو جاهل، وقد يسأل عن أمر شرعي، وتدل القرائن للمفتي المتيقظ أن مراده التوصل به إلى غرض فاسد كما شهدناه كثيرا"[2].

ونأخذ كمثال على ما سبق التنويع في عقوبة الزنا فجعل الشارع عقوبة الزاني المحصن الرجم حتى الموت بينما غير المحصن فعقوبته الجلد مائة جلدة، لأن المحصن داخل في الحصن عن الزنا عند توافر الموانع وأهمها النكاح الصحيح، والجريمة كما تتغلظ عليها العقوبة باجتماع الموانع، تتغلظ باجتماع النعم[3]، قال تعالى: ﴿**يَا نِسَاء النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ**﴾ **[الأحزاب: 30]**. وليس التنوع المقصود هو تبدل الأحكام وتغيرها وإنّما المراد به أن يشرّع للحالة الواحدة عدّة أحكام تضمن دخول جميع المكلفين تحت القواعد الشرعيّة مهما اختلفت قدراتهم وظروفهم[4]. وبالتالي لا بد على المجتهد أن يراعي في

[1]– الموافقات، الشاطبي، ج5، ص25.

[2] – رد المحتار، ابن عابدين (ت: 1252هـ)، دار الفكر–بيروت، ط2، 1412هـ – 1992م، ج5، ص359.

[3] – موقف الشريعة من نظرية الدفاع الاجتماعي، أحمد فتحي بهنسي، دار الشروق، القاهرة، (د ط)، (د ت)، ص62.

[4] – مبدأ المشروعية في الشريعة الإسلامية، السرطاوين علي محمد، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية إشراف عارف أبو عيد، 1997م، ص79.

موازنته للأمر مصلحة أو مفسدة الظروف الشخصية للمستفتي، من ذلك ظروفه النفسية والاجتماعية، لأنّ إغفال ذلك يُهدر المصالح ويُوقع في الحرج والمشقة وهي عين المفسدة.

الفرع الثاني: اعتبار الزمان والمكان.

من القضايا التي يجب مراعاتها في أولويات المصالح والمفاسد، قضية الزمان والمكان؛ لأن العباد لا يعيشون في نمط حياة واحد، فإمكانيات الحياة تختلف من مكان لآخر؛ لأنها في تطور مستمر، فقد تكون مصالح أهل زمان مفاسد في حق غيرهم والعكس صحيح، يقول الشاطبي:" والمتبدلة، منها: ما يكون متبدلا في العادة من حسن إلى قبح وبالعكس، مثل كشف الرأس، فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع، فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد المشرقية، وغير قبيح في البلاد المغربية، فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قادحا في العدالة، وعند أهل المغرب غير قادح"[1].

يُفهم من كلام الشاطبي أنه يجب مراعاة الزمان والمكان في أولويات المصالح والمفاسد؛ لأن ما كان مصلحة في زمان ومكان ما قد لا يكون كذلك في زمان ومكان آخر؛ لأن الأزمنة والأمكنة ليست متساوية، لما تحمله من عوائد وأعراف وأحداث تفرض نفسها عند تنزيل الأحكام[2]، مما يجعل الحكم غير ثابت في سلم أولويات المصالح والمفاسد، فتغير الأحوال يقتضي تغير الأحكام عند تنزيلها مما يستلزم الرجوع إلى أصول الشريعة الثابتة، ليقتبس لها حكمًا يطابقها، ومثاله عملية تشخيص الوقائع في المعاملات تستدعي رجوع الفقيه إلى البيئات وأصول التعامل عند أهلها قبل وضعها في ميزان الشرع، فالراجح كما يقول بن بيَّة أن الخلاف الذي يكون بين أعضاء المجامع الفقهية يرجع إلى اختلافهم في تصور المسألة وتشخيصها أكثر من اختلافهم في فهم النصوص الفقهية[3].

---

[1]– الموافقات، الشاطبي، ج2، ص489.

[2]– يوضح القرضاوي هذا قائلاً بأن: " ضرورة الاعتراف بالتغيير الذي يطرأ على الناس، سواء أكان سببه فساد الزمان كما يعبر الفقهاء، أو تطور المجتمع، أو نزول ضرورات به، ومن ثم أجاز فقهاء الشريعة تغير الفتوى، بتغيير الأزمان والأمكنة والأعراف والأحوال." فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، يوسف القرضاوي، ص90.

[3]– ينظر، الاجتهاد بتحقيق المناط: فقه الواقع والتوقع، بن بيَّة، ص99.

ويستدل على كل ما سبق بما فعله عمر حين اشتكى إليه خالد بن الوليد رضي الله عنه أن الناس انهمكوا بالخمر وتحاقروا العقوبة، فرأى أن من المناسب للناس في ذلك الزمان والمكان وما يغلب لهم من حفظ عقولهم وأموالهم وأعرافهم ويدرأ عنهم مفاسد إضاعة الأموال والعقول زيادة عقوبة شارب الخمر[1].

وعليه وجب على المجتهد قبل إطلاق الحكم الشرعي على محله المناسب، أن يفقه واقع مكانه وزمانه لأنهما من أساسيات النازلة والمسألة الفقهية المدروسة ويتجنب الحكم المبني على التعميم والتجريد حتى لا يُوقع صاحب السؤال في المشقة والحرج؛ لأن الأحكام تتبدل بتبدل الزمان والمكان وهكذا:" فالحقيقة أنّ الأحكام الشرعيّة التي تتبدل بتبدل الأزمان، مهما تغيرت باختلاف الزّمن، فإنّ المبدأ الشرعي فيها واحد، وهو إحقاق الحق وجلب المصالح ودرء المفاسد، وليس تبدل الأحكام إلا بتبدل الوسائل والأسباب الموصلة إلى غاية الشّارع، فإنّ تلك الوسائل والأساليب في الغالب لم تحددها الشريعة الإسلامية، بل تركتها مطلقة لكي يختار منها في كل زمان ما هو أصلح في التنظيم نتاجاً، وأنجح في التقويم علاجا"[2]، على شرط أنّ الأحكام التي يجب مراعاة الزمان والمكان قبل إطلاقها هي كما يوضح مصطفى الزرقا:" هي الأحكام الاجتهادية من قياسية ومصلحية، أما الأحكام الأساسية التي جاءت الشريعة لتأسيسها، وتوطيدها بنصوصها الأصلية الآمرة النّاهية، فهذه لا تتبدل بتبدل الأزمان، ولكن

[1]– عَنْ وَبَرَةَ الْكَلْبِيِّ، قَالَ: أَرْسَلَنِي خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ إِلَى عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فَأَتَيْتُهُ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ مَعَهُ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ وَعَلِيٌّ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ وَطَلْحَةُ وَالزُّبَيْرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ مُتَّكِئٌ مَعَهُ فِي الْمَسْجِدِ فَقُلْتُ: " إِنَّ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ أَرْسَلَنِي إِلَيْكَ وَهُوَ يَقْرَأُ عَلَيْكَ السَّلَامَ وَيَقُولُ: إِنَّ النَّاسَ قَدِ انْهَمَكُوا فِي الْخَمْرِ وَتَحَاقَرُوا الْعُقُوبَةَ، **فَقَالَ عُمَرُ: هُمْ هَؤُلَاءِ عِنْدَكَ فَسَلْهُمْ، فَقَالَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: نَرَاهُ إِذَا سَكِرَ هَذَى وَإِذَا هَذَى افْتَرَى وَعَلَى الْمُفْتَرِي ثَمَانُونَ، فَقَالَ عُمَرُ: أَبْلِغْ صَاحِبَكَ مَا قَالَ: فَجَلَدَ خَالِدٌ ثَمَانِينَ وَجَلَدَ عُمَرُ ثَمَانِينَ، وَكَانَ عُمَرُ إِذَا أُتِيَ بِالرَّجُلِ الْقَوِيِّ الْمُنْهَمِكِ فِي الشَّرَابِ جَلَدَهُ ثَمَانِينَ وَإِذَا أُتِيَ بِالرَّجُلِ الضَّعِيفِ الَّتِي كَانَتْ مِنْهُ الزَّلَّةُ جَلَدَ أَرْبَعِينَ ثُمَّ جَلَدَ عُثْمَانُ ثَمَانِينَ وَأَرْبَعِينَ** » أخرجه الحاكم في مستدركه (ت405هـ)، كتاب الحدود، باب: وأما حديث شرحبيل بن أوس، (رقم8121)، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1411هـ-1990م،ج4، ص417.

[2] – المدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقا، ج2، ص942.

وسائل تحقيقها وأساليب تطبيقها قد تتبدل باختلاف الأزمنة المحدثة"[1]، ذلك أنّ كل حقبة تمر يستجد معها تغيرات في نمط الحياة وتغييرات عرفية مما يفرض على المكلفين ضرورات ومشقات قد تبيح لهم أحكاما كانت محرمة وتحرم أحكاما كانت مباحة، وهو ما يستدعي تجديدا في بعض مسائل الفقه وتجديدا للمنهج الاجتهادي، وعلى ذلك صيغت القاعدة الفقهية:" لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان"[2]، ما جعل أتباع المذاهب يفتون بغير ما أفتى به أئمتهم، وحجتهم في ذلك اختلاف عصر وزمان لا حجة وبرهان[3].

ومن الأمثلة على اعتبار تغيُّر المكان هو عدم إقامة الحدود في دار الحرب لورود النهي عنه عَنْ بُسْرِ بْنِ أَرْطَاةَ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «**لَا تُقْطَعُ الأَيْدِي فِي الغَزْوِ**»[4]، لأنه يترتب على طلب المصلحة التي تتثمل في التطهر من الذنوب مفسدة أكبر وهي اللحوق بالكفار وإعانتهم، وبالتالي نقدم درء المفسدة على جلب المصلحة اعتبارًا بالمكان. نستخلص مما سبق أنّ مقوِّم الزمان والمكان له أثر واضح في بنية فقه الواقع، وعليه فاعتبارهما أمر ضروري عند موازنة المصالح والمفاسد فقد يحقق فعل ما مصلحة في زمان أو مكان معين، وقد يكون نفس الفعل مفسدة في زمان ومكان آخر، وبالتالي كل فعل بني على مصلحة ما قد يتغير مآله بتغير الزمان أو المكان، لأن الأحداث والنوازل تتأثر بتغيّرهما فيؤدي ذلك إلى إنشاء أحكام جديدة.

[1] – المدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقا، ج2، ص942.

[2] – شرح القواعد الفقهية، محمد الزرقا، ص227.

[3] – ينظر، فتح القدير، ابن الهمام (ت861 هـ)، شركة مكتبة ومطبعة مصفى البابي الحلبي وأولاده بمصر (وصَوّرتها دار الفكر، لبنان)، ط1، 1389 هـ – 1970 م، ج7، ص378. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، الزيلعي، ج3، ص185.

[4] – أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الحدود، باب ما جاء أنْ لا تقطع الأيدي في الغزو، رقم 1450، ج4، ص53. قال الألباني صحيح، ينظر، صحيح الجامع الصغير وزياداته، الألباني (ت: 1420هـ)، المكتب الإسلامي، (د ط)، (د ت)، رقم 7394، ج2، ص1233.

المبحث الثالث: الأسس الإجرائية لتنزيل الأحكام في فقه الموازنات.

أشرنا فيما سبق أن هذا التقسيم للأسس من شأنه توضيح منهج فقه الموازنات وما تختص به هذه الأسس؛ فالعلم بمقاصد الشريعة وفهم الواقع وإدراك ثوابته ومتغيّراته هو بداية مرحلة تنزيل الأحكام، فبعد فهم الواقع وفهم النص والتقيّد بمقاصد الشريعة، لا بد من إدراك فقه الوقائع، وفقه الواقع والتوقع؛ فالأول يختص بمعرفة عناصر النازلة المعيّنة ووصفها وصفا صحيحا حتى يمكن قيدها تحت حكم شرعي تعتبر من مفرداته من منظور اجتهاد الواقع، والثاني غايته الرئيسة تكييف الواقعات بعد معرفة نتائجها[1]، فلا يتم تنزيل الحكم وإصابة مقصد الشارع إلا بعد تحقيق المناط الذي يقتضي فهم الواقع بكل أبعاده ومكوناته والنظر في المآلات[2] وهو ما سنبيّنه في هذا المبحث.

المطلب الأول: اعتبار تحقيق المناط في تنزيل أحكام المصالح والمفاسد.

إنَّ الفقه الإسلامي مسبار يرصد حركة الحياة في ظل تغيرها الدائم والمستمر، الذي خلق مستجدات تواجه الساحة الإسلامية، وبالتالي كان من الواجب التأكيد على ضرورة تجديد الشريعة الإسلامية الجامعة بين الثابت والمتغير، وهذا ما يعرف بتحقيق مناطات الأحكام الذي

---

[1] – "وفي إطار منظومة المصطلحات التي أشار إليها العلامة عبد الله بن بيه، يمكن القول إن تحقيق المناط ينتمي إلى ما أسماه فقه الوقائع، وأن المآلات تنتمي إلى فقه الواقع وفقه التوقع، وأن القاسم المشترك بينهما هو فقه التنزيل في خصوصه وعمومه بحيث يمكن القول إن فقه التنزيل يتعلق بالمجالين الآتيين؛ ... فالمجال الأول وهو فقه الوقائع هدفه الرئيسي توصيف الواقعات أي معرفة عناصرها. والمجال الثاني وهو فقه الواقع والتوقع غايته الرئيسية تكييف الواقعات بعد معرفة نتائجها. أما فقه التنزيل: فغايته إصدار الحكم على الواقعات، فهو يضم التوصيف الذي مجاله فقه الوقائع، والتكييف الذي مجاله فقه التوقع والواقع، وميدانه الرئيسي وصف الواقعات وقيدها تحت حكمها اللازم دينيًا والذي يجب الإلزام به دنيويًا". مآلات تطبيق منهج تحقيق المناط في تأجيل بعض الأحكام أو تعليقها، محمد كمال الدين إمام، مقال منشور في مجلة المسلم المعاصر، ع 148، https://almuslimalmuaser.org/. تم الاطلاع عليه، في 2022/08/23.

[2] – "إن الجانب التطبيقي في فقه الموازنات أشق وأعسر من الجانب النظري، إذْ تحقيق مناط المسائل وسبر بساط حالها، ورصد مآلاتها يقتضي تدبرا وإعمال فكر وطول استخبار". ينظر، انخرام فقه الموازنات أسبابه، ومآلاته، وسبل علاجه، قطب الريسوني، ص258.

لا يمكن الوصول إلى تحقيق المراد منه إلا بالنظر في مآل الحكم الذي ينتج منه، لمعرفة ما إذا كان التكلم والعمل بالحكم يؤدي إلى مصلحة فتقصد، أم يؤدي إلى مفسدة فتدرأ.

الفرع الأول: مفهوم تحقيق المناط باعتباره مركباً إضافياً وباعتباره لقبا.

أولا- باعتباره مركبا إضافيا.

للوصول إلى معنى هذا المصطلح يجب الوقوف على تحديد معنى كل جزء على حده، فنبدأ "بالتحقيق" ثم "المناط"، وأخيرا نحدد معنى لهذا المصطلح المركب.

1- التحقيق:

أ- **لغة:** مصدر الفعل حقق يحقق، ويستعمل لعدة معان منها:

الإثبات والوجوب[1]، كذلك من معانيه الإحكام والتصديق والتصحيح: يُقال" وتحقق عنده الخبر صح و(تحقق) قوله وظنه (تحقيقا) أي صدقه. وكلام (محقق) أي رصين"[2].

و"حقَّه وحقَّقَه: صدَّقه... ويُقال: أحقَقْت الأمر إحقاقا إذا أحكمته وصححته"[3].

يُلاحظ أن هذه المعاني تتعلق ببعضها؛ فإحكام الخبر وثبوته يتوقف على التأكيد من صحته وصدقه.

ب- اصطلاحا: لا يوجد للفظ (التحقيق) على انفراده معنى خاص ومحدد عند الأصوليين، إذ لا ينفك عن المعنى اللغوي، فإذا تقرر ما سبق تبين أن المعنى المراد للفظ التحقيق والذي

[1]- لسان العرب، ابن منظور، ج10، ص49.

[2]- مختار الصحاح، الرازي، ج1، ص77.

[3]- لسان العرب، المصدر السابق، ج10، ص49.

يتصل بموضوعنا هو إثبات الشيء[1]، وعُرِّف بمعنى أدق وهو: "تفريغ الوسع والجهد لمعرفة حقيقة المعنى المراد"[2].

2-المناط:

أ- تعريف المناط[3] اصطلاحا:

فسَّر جمهور الأصوليين المناط في الاصطلاح بالعلة[4] التي هي ركن القياس، ومن بين من قرر هذا الغزالي فقال:" اعلم أنَّا نعني بالعلة في الشرعيات مناط الحكم، أي ما أضاف الشرع

---

[1]- ينظر، تحقيق المناط وأثره في اختلاف الفقهاء، عصام صبحي، رسالة ماجستير في أصول الفقه، إشراف: سلمان نصر الداية، كلية الشريعة والقانون، بغزة، فلسطين، 1430هـ-2009م، ص11.

[2]-الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية الإسلامية، دار السلاسل، الكويت، ط2، من 1404 - 1427 هـ، ج10، ص142.

[3]- لغة: (نَوط) "النون والواو والطاء، أصل صحيح يدل على تعليق شيء بشيء. ونُطْتُهُ به: علَّقْتُهُ به. والنَّوْط: ما يتعلق به أيضا"، "والنَّوْطُ: ما عُلِّق ... وكل ما عُلِّقَ من شيء، فهو نوْطٌ. والأنواط: المعاليق." و" النَّيْطُ نِيَاطُ القلب وهو: العرق الذي القلب متعلق به". معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج5، ص370. لسان العرب، ابن منظور، ج7، ص418، 421. ينظر، المعجم الوسيط، ابراهيم مصطفى وآخرون، ج2، ص963. مختار الصحاح، الرازي، ص77.وذات أنواط اسم شجرة بعينها كان المشركون ينوطون بها سلاحهم ويعكفون حولها. ينظر نص الحديث الذي، أخرجه الترمذي في سننه (ت279هـ)، كتاب الفتن، باب: ما جاء لتركبن سنن من كان قبلكم، رقم:(2180)، ج4، ص475. وقال عنه الترمذي حديث صحيح.

[4]- العلة في اللغة: لها عدة معان منها: المرض والحدث الذي يشغل صاحبه عن حاجته، أو الشربة الثانية، أو الضرة سميت بذلك لأن الرجل علّ بها الأولى. ينظر، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج4، ص14. لسان العرب، المصدر السابق، ج11، ص467. معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي، حامد صادق، ج1، ص319. أما اصطلاحا: فقد اختلف الأصوليون في تعريفها. ينظر، العدة، القاضي أبو يعلى (ت458هـ)، تح: أحمد بن علي المباركي، ط2، 1410هـ-1990م، ج1، ص175. المعتمد، أبو الحسن البصري (ت436هـ)، تح: خليل المسيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ، ج2، ص447. أصول السرخسي، السرخسي، ج2، ص301. المستصفى، الغزالي ص324. الحدود، الباجي، ص112. روضة الناظر، ابن قدامة، ج1، ص144. الموافقات، الشاطبي، ج1، ص410. شرح الكوكب المنير، ابن النجار، ج4، ص16. والتعريف المشهور لها عند العلماء هو: الوصف الظاهر المنضبط الذي جعله الشارع معرفا للحكم. ينظر، شرح القواعد السعدية، عبد المحسن بن عبد الله بن عبد الكريم الزامل، دار الأطلس الخضراء، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1422هـ-2001م، ج282. الوجيز في أصول الفقه

الحكم إليه، وناط به، ونصبه علامة عليه"[1]، وكذلك ابن قدامة:" ونعني بالعلة مناط الحكم"[2]، وغيرهم من الأصوليين كالآمدي[3].

وهو تعريف للمناط ببعض أنواعه[4]، وذكر الزركشي أسماء متعددة للعلة منها: المناط والسبب والإشارة، والداعي، والمستدعي، والباعث، والحامل، والدليل، والمفتي، والموجب والمؤثر[5]. وهذا ما يدل على أن بعض الأصوليين لا يُفرقون بين العلة والمناط ويجعلونهما مترادفين في الاصطلاح، وقد ذكر الشوكاني على لسان ابن دقيق العيد أن هذا التعبير من باب المجاز اللغوي؛ لأن الحُكم لمَّا عُلق بالعلة كان كالشيء المحسوس الذي تَعلق بغيره، فهو مجاز من باب تشبيه المعقول بالمحسوس، وصار ذلك في اصطلاح الفقهاء بحيث لا يُفهم عند الإطلاق غيره[6].

وتوسع الدريني في مفهوم المناط وارتقى به، ليشمل الأصول الكلية التي رُبطت بها الأحكام حيث قال: "يطلق المناط على مضمون القاعدة التشريعية أو الفقهية[7] أو الأصل الكلي الذي ربط به حكم كل منهما، كما يطلق **المناط** أيضا على **علة** حكم النص التشريعي الجزئي أي المتعلق بمسألة خاصة معينة، سواء أكانت ثابتة بالنص أو الإجماع أو الاستنباط، وهي

الإسلامي، محمد الزحيلي، ج2، ص445. الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية الإسلامية، ج12، ص318.

[1]– المستصفى، الغزالي، ص281.

[2]– روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة، ج2، ص144.

[3]– ينظر، الإحكام، للآمدي، ج3، ص302.

[4]–ينظر، المصدر نفسه، ج3، هامش ص302.

[5]– ينظر، البحر المحيط، الزركشي، ج7، ص146.

[6]– ينظر، إرشاد الفحول، الشوكاني، ج2، ص141.

[7]– القاعدة التشريعية هي أصول فقهية عامة، صاغها المشرع نفسه، بصيغة من عنده، ويستحيل اختلاف الفقهاء فيها. أما القاعدة الفقهية فهي أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكام تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها، وهي من صياغة الفقهاء. واختلاف الفقهاء فيها وارد. ينظر، المدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقا، ج2، ص965. القواعد الفقهية الكبرى، صالح بن غانم السدلان، دار بلنسية، الرياض، المملكة السعودية، ط1، 1417هـ، ص17.

أساس القياس الأصولي الخاص الجامعة بين الأصل والفرع أو المقيس عليه والمقيس"[1]، وهذه النقلة النوعية في مصطلح المناط لم تكن بدعاً من الدريني، فقد سبقه لها غيره من الأصوليين، بل وفهمها هو من الشاطبي عند حديثه عن تحقيق المناط والذي سيأتي مفصلا في الفرع القادم.

ومنه بعد تقريرنا أن معنى التحقيق هو: إثبات الشيء، وأن معنى المناط هو ما ربط به الحكم الشرعي وعلق عليه، فصار معنى تحقيق المناط هو **إثبات وجود ما ربط به الحكم وعلق عليه[2] مع استفراغ الوسع وبذل الجهد.**

ثانيا: تعريف تحقيق المناط باعتباره لقباً.

سنتطرق الآن إلى مفهوم تحقيق المناط باعتباره مصطلحا يدل على معنى محدد دون النظر إلى جزئيه المركب منهما، وقد تعددت تعريفات الأصوليين لتحقيق المناط وتنوعت في الألفاظ والعبارات التي تكشف عن حقيقة المقصود لهذا المصطلح الأصولي.

عرّفه الآمدي والتفتازاني بأنه: "النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور، بعد معرفتها في نفسها، سواء أكانت معروفة بنص أم إجماع أو استنباط"[3].

وعرّفه ابن السبكي والزركشي بقولهما: " أن يتفق على علية وصف بنص أو إجماع ويجتهد في وجودها في صورة النزاع"[4]. أما القرافي فقال فيه أنه: "تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع"[5]. وقسم ابن قدامة تحقيق المناط إلى نوعين، وعرفهما بقوله: " أما الأول: فمعناه: أن تكون

---

[1]- بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، دمشق، سورية، ط2، 1429هـ-2008م، ج1، هامش ص119.

[2]- تحقيق المناط وأثره في اختلاف الفقهاء، عصام صبحي، ص15.

[3]- الإحكام، الآمدي، ج3، ص302. شرح التلويح على التوضيح، التفتازاني، ج2، ص154.

[4]- الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي وولده تاج الدين، ج3، ص82. البحر المحيط، الزركشي، ج7، ص324.

[5]- شرح تنقيح الفصول، القرافي(ت684هـ)، تح: طه عبد الرؤف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1393هـ-1973م، ص389.

القاعدة الكلية متفقا عليها أو منصوصا عليها ويجتهد في تحقيقها في الفرع... والثاني: ما عرف علة الحكم فيه بنص أو إجماع فيبيّن المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده"[1].

وعرّفه الشاطبي بقوله: " أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي[2]، لكن يبقى النظر في تعيين محله"[3]، هذا وقد قسمه إلى قسمين: تحقيق المناط العام وتحقيق المناط الخاص. وقال ابن النجار أنه:" إثبات العلة في آحاد صورها بالنظر والاجتهاد، بعد معرفتها في نفسها"[4].

وأختم هذه التعريفات بتعريف معاصر وهو للدريني: "إثبات مضمون القاعدة العامة أو الأصل الكلي أو العلة في الجزئيات والفروع إبَّان التطبيق، بشرط أن يكون كل من المضمون والعلة متفقاً عليه..."[5].

ملاحظات حول التعريفات:

المُلاحظ على هذه التعريفات أن فيها وجوه اتفاق واختلاف[6]. أما **وجوه الاتفاق** فهي:

1–يُفهم من التعريفات أن هذه العملية يجب أن تُسبق بتخريج المناط ومن ثم تنقيحه، وهذا ما عبر عنه البعض".. بعد معرفتها في نفسها".

2– الواقعة التي هي محل نظر للمجتهد في عملية تحقيق المناط، اختلفوا في التعبير عنها ولكن مضمونها واحد.

بالنسبة **لنقاط الاختلاف** فتظهر من خلال:

[1]– روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة، ج2، ص154–146.

[2]– أي في تطبيقه على الجزئيات والحوادث الخارجية، سواء أكان نفس الحكم ثابتا بنص أم إجماع أم قياس. ينظر المـــوافقات، الشاطبي، ج4، هامش ص432.

[3]– المصدر نفسه، ج5، ص12.

[4]– شرح الكوكب المنير، ابن النجار، ج4، ص200.

[5]– بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، فتحي الدريني، ج1، ص119–120.

[6]– ينظر، تحقيق المناط وأثره في اختلاف الفقهاء، عصام صبحي، ص18–20.

1- أنهم اختلفوا في تحديد نوع العلة التي يراد تحقيقها فقد قصر على أن تكون العلة منصوص عليها بالنص أو الإجماع، بينما توسع البعض فجعل عملية المناط شاملة لكل مناط جرى تخريجه "بنص أو إجماع أو استنباط".

2- ويُلاحظ أن بعض التعريفات السابقة حصرت الجزئيات التي هي محل بحث المجتهد فيما خفي ظهور المناط فيها، وهذا ما يُلمح من تعريف ابن السبكي والزركشي، بخلاف التعريفات الأخرى فلم يضعوا هذا القيد.

3- ومما يُلاحظ أيضا على بعض التعريفات أنها حصرت عملية تحقيق المناط في العلة أو القياس الشرعي دون القاعدة الشرعية أو الأصل الكلي، بخلاف تعريف ابن قدامة والشاطبي والدريني الذين وسعوا في معناه وجعلوه يشمل العلة والقاعدة الشرعية والأصل الكلي.

وقد نوقش تعريف الذين قصروا تحقيق المناط كونه في العلة: بأنه تعريف بالأخص لأن تحقيق المناط قد يكون بتطبيق قاعدة كلية منصوص عليها، أو مجمع عليها في آحاد الصور، وقد يكون في معرفة وجود العلة في آحاد الصور[1]، وقيل أن الخلاف هو اصطلاحي فقط؛ لأن من قصره على العلة أراد تحقيق المناط الخاص بالعالم المجتهد، ومن عمم فقد أراد تحقيق المناط عموما سواء كان خاصا بالمجتهد أو غيره[2].

التعريف المختار: هو تعريف الشاطبي لأنه جامع، مانع؛ فهو لم يقتصر على الاجتهاد الثابت بالعلة بل عممه بذكر تعيين المحل؛ لأن عملية تحقيق المناط أعم من تحقيق العلة في الفرع، كذلك لم يقتصر على كون العلة يجب أن تكون منصوصًا عليها، بل قد تكون مستنبطة بالإضافة إلى أنه يتصف بالإيجاز وهذا شأن التعريفات.

[1]- ينظر، الإحكام، الآمدي، ج3، هامش ص302.

[2]- ينظر، الاجتهاد والتقليد عند الإمام الشاطبي، وليد بن فهد الودعان، دار التدمُريَّة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1430هـ-2009م، ج1، ص190-191.

ومجمل القول أنَّ تحقيق المناط[1] هو منهج عقلي متحرك مُزاوج لفقه الخطاب وفقه الأحكام، فهو متنقل بين أحكام النّصوص ومقاصدها من جهة، وبين وقائع النّاس، وأحداثهم من جهة أخرى، وذلك لمعرفة موقع إنزال الحكم الشّرعي الثّابت على محلّه بعد تعيين محلّه المناسب، بقصد توجيه هذه الأحداث والوقائع الوجهة الشرعيّة المتوافقة مع الأحكام والمقاصد.

الفرع الثاني: أقسام تحقيق المناط باعتبار من يقع عليه.

تعددت أقسام تحقيق المناط تبعًا للاعتبارات التي انبثقت عنها[2]، ولكل قسم من هذه الأقسام أهميته ومكانته في عملية الاجتهاد، وفيما يلي سنرى أقسام تحقيق المناط باعتبار من يقع عليه، لأن موضوع البحث يشمل هذا القسم. ويعتبر الشاطبي أول من ذكر أقسام تحقيق المناط باعتبار من يقع عليه، حيث جعله تحقيق مناط عام وتحقيق مناط خاص[3].

---

[1] – "الحكم الشرعي نوعان: تكليفي يرتبط به وصف الفعل الذي يدور– عند جمهور الأصوليين– بين الوجوب، والندب والحرمة، والكراهة، والإباحة، وحكم وضعي يتعلق بوجود السبب، وتوافر الشرط، وتخلف الموانع، وكلها تتم في عالم الواقع إرادية أو غير إرادية. وفي منطقة الحكم الوضعي يأتي مبحث تحقيق المناط باعتباره اجتهادًا في التطبيق لا يقبل الانقطاع باتفاق العقلاء والفقهاء على السواء. وتحقيق المناط يقوم بتجسير الفجوة بين خطاب النص الذي يتسم بالعمومية والتجريد شأنه شأن أي خطاب تشريعي، وحركية الوقائع التي تتفاعل وتتلاقى مع التعيين الزمني والمكاني، ومع التحديد الإنساني، فعالم النص يتميز بالإطلاق والثبات، وعالم الواقع يتسم بالنسبية والتغير، وتحقيق المناط هو في التحليل الأخير آلية أصولية لتنزيل الأحكام الشرعية". مآلات تطبيق منهج تحقيق المناط في تأجيل بعض الأحكام أو تعليقها، محمد كمال الدين إمام، مقال منشور في مجلة المسلم المعاصر، ع 148، https://almuslimalmuaser.org/.

[2]– وأقسام تحقيق المناط تختلف تبعا للاعتبارات:

أ– باعتبار ذاته، وتنقسم إلى كونه علة أو قاعدة كلية أو أصلا لفظيا أو أصلا معنويا عاما. ينظر، بحوث مقارنة في الفقه وأصوله، الدريني، ج1، ص119،120.

ب– باعتبار من يقوم بتحقيقه، وينقسم بحسب هذا الاعتبار إلى مناط يحققه الشارع، وثان يحققه المجتهد وثالث يقوم بتحقيقه المكلف العامي. ينظر، الموافقات، الشاطبي، ج5، ص16. ينظر، بحوث مقارنة في الفقه وأصوله، المرجع السابق، ج1، هامش ص120.

ج– باعتبار الجلاء والوضوح: إن تحقيق المناط في الفروع والجزئيات ليس على درجة واحدة من الوضوح والجلاء، فقط يظهر المناط في فروع جليا وفي أخرى خفيا. ينظر، أساس القياس، الغزالي، تح: فهد بن محمد السدعان، مكتبة العبيكان الرياض، (د ط)، 1413هـ–1993م، ص37،38. المحصول، الرازي(ت606هـ)، تح: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط3، 1418هـ–1997م، ج5، ص334. الموافقات، المصدر السابق، ج5، ص12.

[3]– ينظر، المصدر نفسه، ج5، ص17.

أولا- المناط العام (تحقيق المناط الخاص بالأنواع).

إنّ الحكم التكليفي يتسم بالتجريد والعموم، والجزاء غالبا[1]، فسبب كونه متَّسما بالتجريد، لوقوعه في الذهن مُتَّعقَّلا بمُدْرَكه[2]، أمّا كونه عامًا، فلأنّه يشمل المخاطبين على الإطلاق والعموم بحيث لا يختص بزمن معين، أو بيئة خاصة، أو شخص معين بالذات[3].

فالمراد بتحقيق المناط العام: النظر في انطباق المناط على الفروع والجزئيات من حيث أنه لمكلف ما، ومن غير التفات إلى الظروف والملابسات التي تحيط بها[4]. يقول الدريني في هذا السياق:" فالحكم التكليفي إذن قبل مرحلة تطبيقه، وتحقيق مناطه في الجزئيات عام ومجَّرد"[5]، ونعني بتحقيق المناط فيما يرجع إلى الأنواع أي أنواع تصرفات الإنسان المتعددة والمتشابهة، وإدراجها ضمن أجناسها[6]، وذلك بالتمييز بينها بحسب بنيتها وغايتها وآثارها، ليوضع بذلك كل نوع[7] تحت جنسه، دون أن يكون هناك خلط بينها، فيؤدي ذلك إلى الإساءة في تنزيل الأحكام الشرعية في واقع الحياة، مثاله السّرقة والاغتصاب فهما متشابهان بالظّاهر لكنهما يفترقان في النّوع[8].

---

[1]- غالبا؛ " لأن كلاً من المكروه تنزيها، والمندوب، لا يتعلق بمخالفته جزاء". بحوث مقارنة في الفقه وأصوله، الدريني، ج1، هامش ص127.

[2]- " المُدرك (بضم الميم وفتح الراء) هو الدليل الذي يدركه العقل بمنى الحكم، وقد يكون نصًا، أو علة والعلة إمارة الحكم أو أصلا معنويا عامًا مستقرى". المرجع نفسه، ج1، هامش ص127.

[3]- ينظر، المرجع نفسه، ج1، ص127.

[4]- ينظر، الموافقات، الشاطبي، ج5، ص23.

[5]- بحوث مقارنة في الفقه وأصوله، المرجع السابق، ج1، ص128.

[6] - الجنس: هو مفهوم كليّ يشتمل على كل الماهية المشتركة بين متعدد مختلف في الحقيقة، وأيضا هو اسم دال على كثيرين مختلفين بالأنواع. ينظر، ضوابط المعرفة، عبد الرحمان حنبكة، دمشق، دار القلم، ط3، 1988م، ص39. التعريفات، الجرجاني، ص78.

7 - النوع: هو مفهوم كلي يشتمل على كل الماهية المشتركة بين متعدد متفق في الحقيقة، وأيضا قيل هو اسم دال على أشياء كثيرة مختلفة بالأشخاص. ضوابط المعرفة، عبد الرحمان حنبكة، ص40. التعريفات، المصدر السابق، ص 247.

8 - ينظر، فقه مقاصد الشريعة في تنزيل الأحكام، فوزي بالثابت، ص237.

وقد ضرب الشاطبي لهذا النوع من الاجتهاد أمثلة كثيرة؛ منها: المثل في جزاء الصيد؛ فالمثل جاء في الشرع مطلقا من القيود، ودون أن تُحَقَقَ وتُعَيَّنَ أنواعه، وذلك لقوله تعالى: ﴿**فَجَزَآءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ**﴾ [المائدة: 95]، فالحكم ثابت بالنص ولكن لم يُعيَّن محله وقد تكفَّل أهل **الاجتهاد والفتوى** بتعيين المثل لكل نوع مقتول فالكبش للضبع والعنز للغزال، والعَنَاق[1] للأرنب، والبقرة للبقرة الوحشية، والشاة للشاة من الظباء[2]، وكالخمر في النظر إلى كونه خمرًا أو غير خمر، فإن وجد فيه أمارة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر عُلم أنه خمر؛ كذلك تحقيق علامات البلوغ[3] في الغلام والجارية، وهذا النوع من الاجتهاد في تحقيق المناط يُتوقَّف فيه التحقيق ويصح فيه التقليد[4]؛ لأن هذه الأنواع حددت أجناسها إذْ أنها بقيت على الاقتضاء الأصلي دون طروء عوارض جديدة ومؤثرات طارئة تحوّل خصائصها وبنيتها.

وهذا الاجتهاد في الأنواع لا يستغني عن الاجتهاد في الأشخاص المعينة، الذي لا يتوقف عبر الزمن[5]، لأن أفعال المكلفين تجري في الواقع مشخصة بعناصر معينة؛ كفاعليها وأحوالها وأزمنتها وأماكنها المخصوصة، وهذه المحددات لا يمكن أن تتكرر في أكثر من حادثة.

أمَّا ما يتطور عبر الزمن نتيجة ما يدخله من مؤثرات جديدة وتتجاذبه صور متعددة فإنه يحتاج إلى متابعة تحقيق دائم، لأن هذه الأنواع لا تنحصر حتى يتم الاجتهاد فيها ثم يتوقّف، كما أنّها لا تبقى على حالة واحدة، بل هي متغيرة ومتبدلة مع تطور الحياة وتغيّرها، لذلك فإنَّ الاجتهاد في التحقيق في هذه الأنواع ووضعها تحت أجناسها، إنّما هو

1- "بفتح أوله: دابة فوق الكلب الصيني، يصيد كما يصيد الفهد، ويأكل اللحم، وهو من السباع". الموافقات، الشاطبي، ج5 هامش ص17.

2- ينظر، المصدر نفسه، ج5، ص17.

3- البلوغ في الغلام والجارية: فالأدلة علقت كثيرا من الأحكام الشرعية بالبلوغ ولم تعين محله، وقد اجتهد العلماء فحددوا أنواع ما يتحقق به البلوغ، كالإنزال للغلام، والحيض للجارية. ينظر، المصدر نفسه، ج5، ص17.

4 - المصدر نفسه، ج5، ص16.

5 - ينظر، المصدر نفسه، ج5، ص17.

اجتهاد مستمّر لا ينقطع ما وجدت أنواع جديدة، ومثاله ما يحدث في التعامل المالي من صور عديدة، تتجاذبها في الانتماء أجناس المعاملة المالية من بيع وربا وغيرها[1].

هذا وقد نقل الشاطبي اتفاق العلماء عليه في الجملة عند حديثه عن تحقيق المناط الخاص فقال" وتحقيق المناط في الأنواع، واتفاق الناس عليه في الجملة مما يشهد له"[2].

ومما سبق يتضح أن المجتهد في هذا النوع من الاجتهاد ينزّل الحكم التكليفي من تجرده، وعمومه، ويطبقه على الوقائع والجزئيات بشكل عام، وفي الأحوال العادية، دون التفات إلى العوارض الخاصة التي تحيط بها، يقول الشاطبي " اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين، أحدهما: الاقتضاء الأصلي قبل طروء العوارض، وهو الواقع على المحل مجردا عن التوابع والإضافات؛ كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة، وسن النكاح، وندب الصدقات غير الزكاة، وما أشبه ذلك"[3]، حتى إذا احتفت بالواقعة ظروف وملابسات نشأت عنها دلائل تكليفية أخرى، لا يطبق عليها ذلك الحكم التكليفي العام، لعدم تحقق مناطه فيها[4]، يقول الشاطبي "والثاني: الاقتضاء التبعي، وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والإضافات؛ كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له في النساء، ووجوبه على من خشي العنت، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن يدافع الأخبثان، وبالجملة كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي"[5]، وبعد أن أصّل الشاطبي وبيّن وجوه اقتضاء الأدلة للأحكام باعتبار محالّها طرح سؤالا مهما يُبيّن فيه مواضع تطبيق كل منهما فقال "فهل يصح الاقتصار في الاستدلال على الدليل المقتضي للحكم الأصلي، أم لابد من اعتبار التوابع والإضافات حتى يقيد دليل الإطلاق بالأدلة المقتضية لاعتبارها؟"[6]، ثم كان جوابه بأن ذلك مرتبط بحسب مناط ما عُرض فإن كان ما عُرض مبني

[1] – ينظر، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987م، ص115،116.

[2]– الموافقات، الشاطبي، ج5، ص37.

[3]– المصدر نفسه، ج3، ص292.

[4]– بحوث مقارنة في الفقه وأصوله، الدريني، ج1، ص128.

[5]– الموافقات، المصدر السابق، ج3، ص292.

[6]– المصدر نفسه، ج3، ص292.

على أمر مطلق، أُعتبر فيه الاقتضاء الأصلي الذي لا يقترن بتوابع وإضافات معتبرة، يعني إجراء الدليل على إطلاقه لأنّا اعتبرنا المناط على إطلاقه، أما إذا كان مرتبط بأمر معيّن محدد أُعتبر الاقتضاء التبعي لأنّه مقترن بتوابع وإضافات وجب اعتبارها لتأثيرها في الحكم، يقول "فلا يخلو أن يأخذ المستدل الدليل على الحكم مفردا مجردا عن اعتبار الواقع أو لا؛ فإن أخذه مجردا صح الاستدلال، وإن أخذه بقيد الوقوع فلا يصح المعين، وتعيين المناط موجب –في كثير من النوازل– إلى ضمائم وتقييدات لا يشعر المكلف بها عند عدم التعيين، وإذا لم يشعر بها لم يلزم بيانها؛ إذ ليس موضع الحاجة، بخلاف ما إذا اقترن المناط بأمر محتاج إلى اعتباره في الاستدلال؛ فلا بد من اعتباره"[1]، وبيان ذلك أن الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل حسب الاقتضاء التبعي فالمواضع التي تقتضي تعيين المناط لا بد فيها من أخذ الدليل على وفق الواقع بالنسبة إلى كل نازلة، أما إن لم يكن ثم تعيين؛ فيصح أخذه على وفق الواقع مفروض الوقوع، ويصح إفراده بمقتضى الدليل الدال عليه في الأصل ما لم يتعين، لا بد من اعتبار توابعه[2]، وتعدُّ مرتبة تحقيق المناط الخاص بالأنواع مدخلا وإطارًا محددًا للاجتهاد في الأشخاص المعينة الذي لا غنى عن تحقيقه، إذْ لا يمكن أن يحكم على واقعة محددة بحكم واحد مهما اختلفت ظروفها وملابساتها، بل يحكم عليها بما تستدعيه تلك الدلائل من الأحكام المناسبة، ذلك لأنَّ للأبعاد الزمانية والمكانية أثرًا في تكييف حكم الواقعة، وهو ما سنفصل فيه في النقطة الموالية.

ثانيا– المناط الخاص (تحقيق المناط الخاص بالأشخاص أو بالأعيان).

القسم الآخر لتحقيق المناط باعتبار من يقع عليه، هو تحقيق المناط الخاص وهذا النوع مرتبط بالقسم الثاني؛ لأنه في حقيقته مراعاة لجانب المعين، ونظر فيما يصلح له، وما فيه مصلحته؛ ولذلك كان أعلى من سابقه منزلة وأدق نظرًا، وحقيقة هذا القسم راجع إلى الأشخاص

[1]– الموافقات، الشاطبي، ج3، ص292–293.

[2]– ينظر، المصدر نفسه، ج3، ص300.

لا الأنواع، فينظر المجتهد إلى الواقعة المعينة نفسها[1]، وقد جعل الشَّاطبي النظر في تحقيق المناط الخاص على نوعين:

1- النوع الأول: نظر بالنسبة إلى التكليف الإلزامي الحتمي. والمراد به "النظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية"[2]؛ أي إنه إنزال الحكم المطلق على فعل معين مع مراعاة دقائق النفس واحتياجاتها ومدى قوتها وضعفها، فينظر إلى ذلك المعين وما يمكن أن يكون مفسدًا على قيامه بذلك الحكم، مما يتطلب فيها التعرف على مداخل الشيطان ، ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة فيه، فإذا تعرف الناظر على مداخل تلك النفس ومراميها، ألقى عليها التكليف مقيدًا بقيود يحترز بها عن تلك المداخل والحظوظ[3]. لذلك وجب مراعاة قدرات المكلف واستعداداته أثناء تنزيل التكليف، ومدى تحققه لكون خطاب الشارع متوجها بحسب الأحوال والأشخاص والأوقات.

2-النوع الثاني: وهو ما كان النظر فيه بالنسبة للتكليف غير الإلزامي، فقد عرفه الشَّاطبي: " وهو النظر فيما يصلح لكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص[4]، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وازن واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك"[5]، لأن النفوس البشرية ليست في قبول الأعمال الصالحة على منهج واحد متزن، بل هي مختلفة نتيجة اختلاف الطباع والميول والرغبات؛ فقد يناسب الشخص عمل صالح، ويكون فيه صلاح له، بينما لا يناسب آخر، بل قد يكون عبئا عليه بحيث يدخل عليه ضررًا ومشقة، فهذا النظر إنما هو نظر

---

[1]- " فالتشريع للواقع المعاش بظروفه وملابساته وعوارضه المتغيرة، والحكم الشرعي النظري أو القاعدة العامة النظرية المجردة، يجب أن تنزل من تجريدها الذهني إلى الواقع، لتحكمه." بحوث مقارنة في الفقه وأصوله، الدريني، ج1 ص128.

[2] – الموافقات، الشاطبي، ج5، ص24.

[3] – ينظر، المصدر نفسه، ج5، ص25.

4- " إذ الأصل أن كل مكلف يحمل على ما يليق به، ويتسع له ذرعه، للتفاوت في المدارك، والقوى، وحظوظ النفس، وهذا مقصود شرعي مرعيٍّ في تلقي التكاليف وإجرائها". أبحاث اجتهادية في نوازل عصرية، قطب الريسوني، دار ابن حزم بيروت، لبنان، ط1، 1432هـ-2011م، ص229.

[5] – الموافقات، المصدر السابق، ج5، ص25.

في كل نفس وما يناسبها من الأعمال الصالحة. وهو بحاجة إلى النظر في ذات الشخص المكلف وطباعه وميوله، وأيضًا بحاجة إلى النظر فيما يناسب المكلف في وقت الحادثة أو السؤال؛ إذ قد يناسبه ذلك في هذا الوقت دون بقية الأوقات، وأيضًا يحتاج إلى النظر في مختلف أحواله؛ فقد يناسبه في حالته الآن ما لا يناسبه في حالة أخرى[1].

وقد اعتبره الشاطبي أرقى أنواع الاجتهاد وأدقها[2]؛ لأن صاحب هذا التحقيق الخاص رزقه الله التقوى والنور والحكمة التي يعرف بها النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها ودرجة تحملها، وصبرها على الأعباء، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف[3]، يقول الشاطبي:" ويسمى صاحب هذه المرتبة: الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم والعالم، والفقيه، والعاقل؛ لأنه يربى بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه، وفهم عن الله مراده من شريعته. ومن خاصيته أمران: أحدهما: أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص إن كان له في المسألة حكم خاص"[4]، وبالتالي يكون مبلغا للشريعة من جهة فهم المعاني من الخطاب الشرعي، ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام وفق الوجه التي وقعت عليه أفعال المكلفين. ونحصل مما سبق أن مراعاة الفروق الفردية[5]، وخصوصيات المكلفين، والملابسات التي تحيط بهم يستلزم فقها بالنفس البشرية، وعلما بسنن حركتها، ومعرفة بأحوال الناس.

[1] – ينظر، الموافقات، الشاطبي، ج5، ص25.

[2]– يقول الأنصاري:" التحقيق الخاص متعلقا بالنفس الإنسانية خاصة دون الموضوعات، أو الذوات الخارجية". المصطلح الأصولي عند الشاطبي، فريد الأنصاري، ط1، 1424هـ– 2004م، ص375.

[3] – ينظر، الموافقات، المصدر السابق، ج5، ص25.

[4]– المصدر نفسه، ج5، ص233.

[5] – المقصود بالفروق الفردية تلك الاختلافات الكثيرة بين الناس في قدراتهم البدنية، والنفسية والعقلية إضافة إلى الفارق السني والاجتماعي والفارق بين الجنسين". ينظر، الحديث النبوي وعلم النفس، محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، ط1، 1409هـ ص253.

ومثَّل له الشاطبي بمثال الزواج الذي يختلف حكمه باختلاف ظروف الناس النفسية والمادية، لقوله تعالى: ﴿**وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم**﴾ [النور: 32].

وجه الدلالة: يأمر الله في الآية الكريمة بالنكاح، والأمر هنا للاستحباب، هذا إذا كان في الأحوال العادية، وعلى الرغم من ذلك فإن الفقهاء قسموا حكم النكاح إلى الأحكام التكليفية الخمسة[1]، وإنما جاء اجتهادهم هذا مراعاة لكل شخص على حده، وفي ضوء ظروفه الخاصة التي تستدعي حكما خاصا في حقه، وهذا النوع من الاجتهاد إنما هو من قبيل تحقيق المناط الخاص[2].

ومثاله أيضا ما جرى في التشريع الإسلامي –مثلا– على أن لا يفرض لكل جريمة من جرائم التعازير عقوبة معينة، كما تفعل القوانين الوضعية، لأنّ تقييد القاضي بعقوبة معينة يمنع العقوبة من أداء وظيفتها وتحقيق المقصد الذي من أجله شرع التعزير، بل يجعلها غير عادلة في غالب الأحيان؛ لأنّ أحوال وملابسات الجرائم ومرتكبيها تختلف اختلافا واضحا عائدا إلى اختلاف الشخص والزمان والمكان، ومن أجل هذا وضعت لجرائم التعزير عقوبات متعددة مختلفة هي مجموعة كاملة من العقوبات تتسلسل من أقل العقوبات إلى أشدّها، وتُرك للقاضي أن يختار من بينها العقوبة التي يراها كفيلة بتأديب الجاني وإصلاحه وحماية الجماعة من الإجرام[3].

---

[1]– استحباب النكاح في الأحوال العادية هو مذهب الحنفية والمالكية. ينظر، تبيين الحقائق، الزيلعي(ت743هـ)، حاشية: شهاب الدين أحمد، مطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة، مصر، ط1، 1313هـ، ج2، ص95. مواهب الجليل، الحطاب الرعيني(ت954هـ)، دار الفكر، ط3، 1412هـ–1992م، ج3، ص393. ويرى بعض الشافعية إباحته في حالة الاعتدال. ينظر، المهذب، الشيرازي (ت476هـ)، دار الكتب العلمية، (د ط)، (د ت)، ج2، ص423. الحاوي الكبير، الماوردي(ت450هـ)، تح: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط1 1419هـ–1999م، ج9، ص3. وفي رواية عند الحنابلة أنه فرض عين إذا خاف العنت. ينظر، الإنصاف المرداوي(ت885هـ)، تح: التركي، وعبد الفتاح محمد حلو، هجر، القاهرة، مصر، ط1، 1415هـ–1995م، ج20 ص18.

[2]– ينظر، الموافقات، الشاطبي، ج5، ص38. بحوث مقارنة في الفقه وأصوله، الدريني، ج1، ص129، 130.

[3] – ينظر، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة، دار الكتاب العربي، بيروت، (د ط)، (د ت)، ج1، ص285، 286.

كل ما سبق عائد إلى التحقيق في المناط الخاص بكل مجرم وجريمة وهذا في معنى قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾ [المائدة: 33]، قال الإمام مالك: "إنَّ هذه العقوبات موكولة لنظر ولي الأمر، ليضع كل عقوبة على قدر جرم الجاني وكثرة مقامه في الفساد، فيقتله إن قتل ويقطع يده إن سرق[1].

فالتحقيق الخاص؛ إذن هو نظر في الحكم بعد تحقيق مناطه العام، "أي بعد تصور محاله التنزيلية حسب ما تقتضيه الشروط العلمية، والمقاييس التنزيلية الاجتهادية المشتركة بين سائر المكلفين ومحال التحقيق، ثم ينظر إلى النفس الماثلة أمامه لتقبل التحقيق فيراعي منها ما ليس مشتركا أي ما تختص به دون سائر الأحوال والأشخاص، فينزل عليها الحكم مقيدا بتلك الخصوصيات"[2]، ولا يعني الالتفات إلى الخصوصيات هنا أنه قائم على الذوق خارج عن قوانين الاجتهاد، "أو أنه إعفاء من التكليف باعتباره استثناء من التحقيق العام"[3]، بل هو حاجة ملحة لتنزيل الأحكام على محالها المناسبة؛ لأنه منزل على نفس معينة، ونعني بالنفس هنا لبيان أن خصوصية هذا التحقيق إنّما هي خصوصيات نفسية، أي ترجع إلى طبيعة النفس الإنسانية في تحملها للتكاليف وتعرضها للأهواء ومداخل الشيطان، والرياء والإحجام والصبر والملل وكل الأعراض الطارئة على الإنسان[4]، فالتحقيق الخاص يقتضي مراعاة أحوال وخصوصيات المكلفين؛ "لأن الفعل يقوم على جهة فاعله، وسبب دافع، وظرف مكاني وظرف زماني، وهذه معطيات يستحيل أن تجتمع في أكثر من حادثة في عنصر الزمن، وعلى هذا لا بد من الدقة في دراسة معطيات كل حادثة على انفراد، وذلك لتفردها من حيث أحداثها ودوافعها

[1] – أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، محمد الطاهر ابن عاشور، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، (د ت) ص223.

[2] – المصطلح الأصولي عند الشاطبي، فريد الأنصاري، ص386.

[3] – المرجع نفسه، ص387.

[4] – ينظر، الموافقات، الشاطبي، ج5، ص24.

ونتائجها وآثارها"[1]، وقد بيّن الشاطبي أنّ السائل يُجاب بحسب مناط سؤاله حيث يقول؛ "لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف يحصل في الواقع إلا أن يجيب بحسب الواقع، فإن أجاب على غير ذلك؛ أخطأ في عدم اعتبار المناط المسئول عن حكمه، لأنه سئل عن مناط معين؛ فأجاب عن مناط غير معين لا يقال: إن المعين يتناوله المناط غير المعين لأنه فرد من أفراد عام، أو مقيد من مطلق؛ لأنا نقول: ليس الفرض هكذا، وإنما الكلام على مناط خاص يختلف مع العام لطروء عوارض كما تقدم تمثيله، فإن فرض عدم اختلافهما؛ فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص"[2].

وفي الختام نقول أن على المجتهد المتمكن إذا عرضت عليه واقعة، أنْ يُطبق الحكم الشرعي الوارد فيها عن الشارع بعد ملاحظة القيود والملابسات الخاصة بهذه الواقعة التي تقترن ببعض المكلفين[3]؛ بحيث لا يحكم حكمًا واحدًا في جميع الظروف والأحوال، فمعرفة طبيعة المكلف وإمكانياته، وقدراته، وظروفه مهمة في تنزيل الأحكام الشرعية، وكل هذه تدخل تحت قاعدة تحقيق المناط الخاص، وهذا تطبيقا لسنة النبي صلى الله عليه وسلم[4] وفقه الصحابة

[1] – خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، عبد المجيد النجار، ص116.

[2] – الموافقات، الشاطبي، ج3، ص301.

[3] – " بكل أبعادها: الروحية والتربوية والبدنية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية قبل تنزيل الحكم التكليفي عليها للوصول إلى النتائج المتوخاة من مقاصد الشريعة". الاجتهاد في تحقيق المناط الخاص: حقيقته وأهميته وحجيته، فاطمة موسي، مجلة دعوة الحق، المملكة المغربية، فقه الواقع والاجتهاد، السنة 59، جمادى الثانية 1437هـ/ أبريل 2016م، ص89.

[4] – **من السنة:** هناك الكثير من الأدلة والشواهد في السنة على حجية هذا الأصل من ذلك، سؤال الصحابة النبي صلى الله عليه وسلم عن أفضل الأعمال، وخير الناس، وإجابته لهم عليه الصلاة والسلام بأجوبة مختلفة مثاله: عن ابن مسعود رضي الله عنه: أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم أي الأعمال أفضل؟ قال: «**الصلاة لوقتها، وبر الوالدين، ثم الجهاد في سبيل الله**». أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب: وسمى النبي صلى الله عليه وسلم عملاً، وقال "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب"، (رقم7534)، ج9، ص156. عَنْ أَبِي أُمَامَةَ، قَالَ: أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ: مُرْنِي بِأَمْرٍ آخُذُهُ عَنْكَ قَالَ: «**عَلَيْكَ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَا مِثْلَ لَهُ**». أخرجه النسائي في سننه(ت303هـ)، كتاب الصوم، باب: ذكر الاختلاف على محمد بن أبي يعقوب في حديث أبي أمامة في فضل الصيام، رقم 2541، تح وتخ: حسن عبد المنعم شلبي، بمساعدة مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، أش: شعيب الأرناؤوط، تق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421 هـ – 2001 م، ج3، ص133. قال الألباني صحيح، ينظر صحيح وضعيف

الذين تتلمذوا على يده. ومن النماذج النبوية نهيه صلى الله عليه وسلم لأبي ذر الغفاري عن الإمارة وكفالة اليتيم[1]. ومن المعلوم أن كلاً من هذين العملين من أفضل الأعمال لمن قام فيهما بحق الله[2]. هذه الأحاديث لا تعكس تناقضا، بل هي مطلق الحكمة التي تقتضي الإرشاد بناء على حال الشخص ونفسه وما يصلح له، وهذا عين تحقيق المناط الخاص[3]. جاءت هذه الأحاديث مراعية لكل واقعة وما يناسبها وهو عين تحقيق المناط، كذلك اجتهاد عمر بن الخطاب في إيقاف سهم المؤلفة قلوبهم[4]؛ لأنه فَقه أن الله عز وجل إنما أناط حق الزكاة بثماني فئات من الناس ومنهم في قوله تعالى﴿ **والمؤلفة قلوبهم**﴾ [التوبة:60]، فمناط هذا الحق ليس ذوات الداخلين في الإسلام بأعيانهم ولا مجرد دخولهم وإنما هي صفة استجلاب المسلمين

سنن النسائي، الألباني (ت1420هـ)، مركز النور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة، الاسكندرية، (د ط)، (د ت)، ج5، ص364.
وجه الدلالة: سئل النبي صلى الله عليه وسلم في أوقات مختلفة، عن أفضل الأعمال وخيرها، وقد أجاب بأجوبة مختلفة كل واحد منها لو حمل على إطلاقه أو عمومه لاقتضى التضاد مع غيره، كما عرّف عن بعض الأعمال من غير سؤال لكن هذا الاختلاف لا يعكس تناقضًا، بل هو راجع إلى مراعاة الظروف المحتفة بالواقعة. ينظر، الموافقات، الشاطبي، ج5، ص26.

[1]– حيث قال له:" «**يَا أَبَا ذَرٍّ، إِنِّي أَرَاكَ ضَعِيفًا، وَإِنِّي أُحِبُّ لَكَ مَا أُحِبُّ لِنَفْسِي، لَا تَأَمَّرَنَّ عَلَى اثْنَيْنِ، وَلَا تَوَلَّيَنَّ مَالَ يَتِيمٍ**» أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب: كراهة الإمارة بغير ضرورة، (رقم1826)، ج3، ص1457.

[2]– قوله صلى الله عليه وسلم في الإمارة والحكم: «**إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ، عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ عَزَّ وَجَلَّ، وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وَلُوا**». أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب: فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية، (رقم1827)، ج3، ص1458. وقوله في كافل اليتيم: «**أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا» وقال بإصبعيه السبابة والوسطى.** أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب: فضل من يعول يتيما، (رقم6005)، ج8، ص9.

[3]– ينظر، تحقيق المناط وأثره في اختلاف الفقهاء، عصام صبحي، ص116.

[4]– جَاءَ عُيَيْنَةُ بْنُ حِصْنٍ، وَالْأَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ إِلَى أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فَقَالَا: يَا خَلِيفَةَ رَسُولِ اللهِ صَلَى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ عِنْدَنَا أَرْضًا سَبِخَةً لَيْسَ فِيهَا كَلَأٌ وَلَا مَنْفَعَةٌ، فَإِنْ رَأَيْتَ أَنْ تَقْطَعَنَاهَا لَعَلَّنَا نَزْرَعَهَا وَنَحْرُثَهَا، فَذَكَرَ الْحَدِيثَ فِي الْإِقْطَاعِ وَإِشْهَادِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَلَيْهِ وَمَحْوِهِ إِيَّاهُ قَالَ: فَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «**إِنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَتَأَلَّفُكُمَا وَالْإِسْلَامُ يَوْمَئِذٍ ذَلِيلٌ، وَإِنَّ اللهَ قَدْ أَعَزَّ الْإِسْلَامَ فَاذْهَبَا فَأَجْهِدَا جَهْدَكُمَا لَا أَرْعَى الله عَلَيْكُمَا إِنْ رَعَيْتُمَا**». أخرجه البيهقي في سننه(ت458هـ)، كتاب قسم الصدقات، باب: سقوط سهم المؤلفة قلوبهم وترك إعطائهم عند ظهور الإسلام، الاستغناء عن التألّف عليه (رقم 13189)، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، لبنان ط1424،3هـ-2003م ج7، ص32. كنز العمال، الهندي(ت975هـ)، كتاب إحياء الموات، باب: فصل في الترغيب فيه، (رقم 9151)، تح: بكري حياني، صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط5، 1401هـ-1981م، ج3، ص914.

لقلوبهم، فاستجلاب قلوبهم ليس هو الحكم وإنما هو مناط الحكم، فكلما تحقق هذا المناط، تحقق الحكم المتعلق به، وهو إعطاؤهم من الزكاة، وكلما فُقِد هذا المناط، لم يتحقق ما كان معلقا عليه[1].

الفرع الثالث: أهمية تحقيق المناط في عملية الموازنة عند تنزيل الأحكام.

إنّ تحقيق المناط هو مسلك عظيم من مسالك الكشف عن المصالح؛ لأنه من عمل الفقيه المجتهد من حيث تطبيق القاعدة العامة والأصل الكلي على الجزئيات، وإثبات كل منهما في آحاد الصور بالبحث والاجتهاد وهو ما يشهد بمرونة الشريعة وسماحتها، من حيث صلاحيتها لكل زمان ومكان؛ لأنَّ النصوص متناهية والوقائع والنوازل غير متناهية، فإذا لم يؤخذ بتحقيق **المناط المصلحي** بمفهومه الواسع، لتوقّف التشريع وتعطلّت الأحكام، ولم تتنزل أحكام الشريعة على أفعال المكلفين إلا في الأذهان كما قال الشاطبي:" والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة؛ فلا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد المعرفة بأنّ هذا المعين يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلا وقد لا يكون، وكله اجتهاد"[2]، وحتى لو كان معيّنا فلكل "معيّن خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين"[3]، ومعنى هذا الكلام أنه لا يبقى صورة من الصور الوجودية المعيَّنة إلا وللعالم فيها نظر، سهل أو صعب حتى يحقق تحت أي دليل تدخل[4]، وهذا كله دليل على أنّه ضرورة مصلحيَّة بالنسبة للمجتهد، لأنه يعالج أمور الوقائع المستجدة، والنوازل الطارئة، فيحقق بذلك مناطات الأحكام بتعيين محالّها وكشف عللها وبيان أوجه المصالح فيه فيجلبها ويكشف أوجه المفاسد فيدرؤها أو يقللها ما أمكنه ذلك، يقول محمد الروكي:" تحقيق المناط مجال واسع

[1] – ينظر، ضوابط المصلحة، البوطي، ص143، 145. المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، الدريني، الشركة المتحدة، دمشق، سوريا، ط2، 1405هـ-1985م، ص10. نظرات في فقه الفاروق عمر محمد المدني وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، مصر، (د ط)، 1422 هـ-2002م، ص52.

[2] – الموافقات، الشاطبي، ج5، ص17.

[3] – المصدر نفسه، ج5، ص14.

[4] – ينظر، المصدر نفسه.

لإعمال فقه المصالح، وتنزيلها عن طريق فاعلية العقل الاجتهادي بقوّة إعمال النظر الصحيح، للكشف عن العلل والأمارات، والمعاني والأسباب، وأوجه الحكم والمناسبات، وهذا العمل العقلي في الطاقة الفكرية لا يتأتى إلا بالفهم السديد وحسن التنزيل السليم، مراعاةً لمقاصد الشرع وتحقيقا لمصالح الخلق"[1]، ويتَّضِحُ من كلام الروكي أن لتحقيق المناط دور فعَّال ودقيق يظهر من خلال قوَّة إعمال النظر من ذي ملكة وفطنة وفهم وهو المجتهد، فيكشف الموضوع على ما هو عليه وما لا يُعرف الموضوع إلا به، وبالتالي يتأتى لنا حسن موازنة الأحكام من المصالح والمفاسد المتعارضة، والخروج بالراجح للمتعارضات وفق ما يحقق مقاصد الشارع ومصالح الخلق وهو ما يؤكدُّه الشاطبي بقوله، "فلا بد أن يكون المجتهد عارفا ومجتهدا من تلك الجهة التي ينظر فيها ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى"[2]، ولزيادة الإيضاح نأخذ كمثال أن من يعتريه المرض أو يتأخر برؤه بسبب استعمال الماء يرخص له في التيمم، فإذا أردنا معرفة الحكم الشرعي بالنسبة لمريض ليرخص له أو لا يرخص؛ "فإننا لا نحتاج إلى اللغة العربية، ولا إلى معرفة مقاصد الشرع في باب التيمم فضلا عن سائر الأبواب، إنّما يلزم أن نعرف بالطرق الموصلة: هل يحصل ضرر فيتحقق المناط، أم لا فلا يتحقق؟ ولا شأن لهذا بواحد من الأمرين، وإنّما يعرف بالتجارب في الشخص نفسه، أو في أمثاله، أو بتقرير طبيب عارف"[3]، فيحصل في النهاية معرفة الحكم المناسب؛ فإذا نتج بعد تحقيقه المناط الخاص بحدوث الضرر باستعمال الماء هنا وجب درؤه بالترخيص له بالتيمم، وإذا لم يكن كذلك لا يُرخص له وبالتالي فهو آلة لكشف المصلحة والمفسدة ثم الموازنة بينهما.

إنّ مفهوم تحقيق المناط دال على روح الاجتهاد، وحقيقة التنزيل الشامل وهنا يلتقي مع فقه الموازنات بوضوح؛ حيث أنَّ هذا الأخير له أهمية واضحة عند تنزيل الأحكام

[1] – أثر التعليل بالمصلحة في التشريع الإسلامي، محمد الروكي، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط1 1441هـ/2019م، ص382.

[2] – الموافقات، الشاطبي، ج5، ص128.

[3] – المصدر نفسه، هامش ج5، ص128.

الشرعيَّة، فكما أشرنا سابقا أنَّ الموازنة بين الأحكام المتضمنة للمصالح والمفاسد قد تُغاير نتيجتها عند تنزيلها على الواقع نظراً لما يحيط بالواقعة من ملابسات وجزئيات خاصة تحتاج لتحقيق المناط فيها؛ لأنّه لا يقتصر على الاجتهاد الثابت بالعلة بل عمّمَه الشاطبي إلى بحثه في تعيين الحكم؛ يقول قطب الريسوني "فقه الموازنة صناعةٌ مادتها: الوجوه والأطراف المتعارضة ومهيّجها الاجتهاد في الواقعات وبيان حكم الشرع فيها، وآلتها تحقيق المناط واستبصار المآل وطلب المرجّحات"[1].

وبالرجوع لأقسام تحقيق المناط يتضح أنَّ قسم تحقيق المناط الخاص أقرب لتحقيق الموازنة بين المتعارضات، لأنّ الحكم التكليفي قبل مرحلة تطبيقه وتحقيق مناطه في الجزئيات مجرد، لا يلتفت إلى الظروف والملابسات التي تحيط به، بل يُطبّق على الحوادث والنوازل بشكل عام وفي حالتها العادية دون الالتفات للعوارض، حتى إذا احتفت بالواقعة ظروف وملابسات نشأت عنها دلائل تكليفية أخرى وجب مراعاتها والاستعانة بها عند موازنة المصالح أو المفاسد المتعارضة لترجيح الحكم المناسب لما تستدعيه تلك الدلائل من الأحكام المناسبة، فينظر المجتهد إلى الواقعة المعينة نفسها وإلى ما يصلح بكل مكلف في نفسه بحسب حاله ومكانه والزمان الذي يعيش فيه، وبالتالي يصل صاحب هذا التحقيق الخاص إلى تحصيل أرجح الأحكام وأنسبها وأوفقها.

فتحقيق المناط الخاص يرجع إلى ما تفرد به الشخص من خصوصيات وأحوال، لا توجد إلاّ فيه، فيحتاج عندها المجتهد إلى النّظر في كلّ حالة على حده، مع عدم الفصل الكليّ عن بقية الأحداث والوقائع فصلاً يفضي إلى إغفال الوشائج الرّابطة بينها، مما يؤدي في كثير من الأحيان إلى تناقض بين النتائج في تطبيق الأحكام عليها؛ فيؤدي إلى مفسدة في التطبيق وإضرار بالدّين والتّدين[2]، فحاجة الفقيه للنظر في كل حالة على حده إلا ليتمكن من معرفة ما يصلح وما لا يصلح حسب خصوصياته وأحواله. فأفعال كل شخص وإن كانت مشمولة بنوع

[1] – انخرام فقه الموازنات أسبابه ومآلاته وسبل علاجه، قطب الريسوني، ص240.

[2] – ينظر، في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية، عبد المجيد النجار، جامعة الإمارات العربية المتحدة، كلية الشريعة والقانون، (د ط)، (د ت)، ص17.

واحد إلا أنها متغايرة في بعض خصائصها، مما يجعل كل فعل مستقلا بذاته، لأنّ الفعل يقوم على جهة فاعله، وسبب دافع، وظرف مكاني وظرف زماني، وهذه المعطيات يستحيل أن تجتمع في أكثر من حادثة في عنصر الزّمن، وعلى هذا لا بدّ من الدقة في دراسة معطيات كلّ حادثة على انفراد لتفردّها من حيث أحداثها وأسبابها ودوافعها ونتائجها وآثارها[1].

وعليه تعتبر قاعدة تحقيق المناط من أهم الضوابط في عملية الاجتهاد التنزيلي المفضيّة إلى نتائج تُحقق النفع وتدفع الضرر، من خلال مراعاة أقسام تحقيق المناط، فلو توقف الحكم على قسم المناط العام الراجع إلى الأنواع لأحدث مفاسد وأضرار على المكلف؛ لأنّ الحكم التكليفي سمته التجريد والعموم قبل مرحلة تطبيقه وتحقيق مناطه في الجزئيات، فهذا الأخير يعدُّ مدخلا وإطارا محددا للاجتهاد في الأشخاص المعيّنة الذي لا غنى عن تحقيقه، إذْ لا يمكن أن يحكم على واقعة محددة بحكم واحد مهما اختلفت ظروفها وملابساتها؛ حتى لا نحدث للمكلف ضررا أو مفسدة؛ كون المفسدة إضافية[2] وليست ذاتية.

ومما ينبغي الإشارة إليه أنّ الأحكام الشرعيّة تختلف عند تنزيلها بحسب القائم عليها إلى ملزمة وغير ملزمة، فتأخذ صفة الإلزام عند صدروها من الإمام والقاضي، أما غير الملزمة فتصدر من المفتي والمكلف، وبالتالي يختلف تحقيق المناط باختلاف القائم على تنزيله:

1- **المحل المناط به حكم الإمام**[3]: إذا كان المحل المناط به الحكم الشرعي في التنزيل عموماً هو تصرفات المكلفين كما وضحنا سابقا، فإن المحل المناط به حكم الحاكم، هو **ما كان من تصرّفات المكلفين** متعلقا بنظر الإمام، وحكمه وتنفيذه ومثاله ما جاء في باب الزواجر الشرعية من حدود وتعازير[4]، فهو مجتهد في تنزيلها لأنه ينظر في تحقق شروط إقامتها

[1] – خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، عبد المجيد النجار، ص116.

[2] – ومعنى إضافية أنها تتغير في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص أو وقت دون وقت. ينظر، الموافقات الشاطبي، ج2، ص65.

[3] – الإمام: "هو الذي له الرياسة العامة في الدين والدنيا جميعا". التعريفات، الجرجاني، ص35. وعرّف الماوردي الإمامة بقوله:" الإمامة هي موضوعة لخلافة النبوّة في حراسة الدين وسياسة الدنيا". الأحكام السلطانية، الماوردي (ت: 450هـ)، دار الحديث، القاهرة، (د ط)، (د ت)، ص15.

[4] – ينظر، فقه التنزيل حقيقته وضوابطه، وسيلة خلفي، دار الوعي، رويبة، الجزائر، ط1، (د ت)، ص134.

وانتفاء موانعها وقد جمع منها الإمام ابن فرحون ما يزيد عن المائة والخمسين مسألة[1]؛ وخير دليل على ما قلنا ما فعله عمر بن الخطاب بصفته خليفة المسلمين آنذاك من عدم قطع يد السارق عام المجاعة لانتفاء تحقق شروط القطع. أو **ما كان متعلقا بأمور الحكم، ورعاية مصالح المسلمين**؛ وهو ما كان راجعا إلى نصب الولايات، كولاية القضاء والحسبة والجهاد، وتولية الأكفاء، وعزل الضعفاء، ومكافحة الأعداء، ووضع الجزية والخراج وتصريف الأموال[2]؛ فهذه الأحكام وما كان من جنسها يتعلق بتحقيق المناط الموكل للإمام. إنّ الإمام باعتباره المسؤول الأول عن رعيته بما يحقق المصلحة لهم ويدفع المفسدة عنهم، يعتبر مجتهدًا في تنزيل الأحكام على وقائعها الجزئية، من خلال مراعاة الظروف والملابسات التي تحيط بمحل الحكم المعروض عليه، فيحكم بما يراه يُحقق المصلحة العامة لأفراد المجتمع، فيحافظ عليها ويجلبها أو يحكم بما يراه مفسدة فيدرؤها أو يقلل منها.

2- **المحل المناط به حكم القاضي[3]**: وحكم القاضي مُناط بكل واقعة معروضة عليه بما يحيط بها من ملابسات وظروف، فقد تشتبه القضايا في ظاهرها، ولكن حقيقتها على خلاف ذلك، وإذا لم يفقه القاضي ملابسات كل قضية، فقد يقع في الخطأ فيعطي الحق لمن لا يستحقه أو قد يحدث الضرر بحكمه بغير وجه حق، يقول القاضي التسولي:" ... فقهي القضاء والفتوى مبنيان على إعمال النظر في الصورة الجزئية وإدراك ما اشتملت عليه من الأوصاف الكائنة فيها فيلغي طرديها وَيعْمل معتبرها... وقوله طرديها أي الأوصاف الطردية التي لا تنبني على وجودها أو فقدها ثمرة، وهذا وجه تخطئة المفتين والقضاة لبعضهم بعضا فقد يبني القاضي والمفتي حكمه وفتواه على الأوصاف الطردية المختلفة بالنازلة، ويغفل عن أوصافها المعتبرة"[4]، وعليه نستخلص أنّ علم القضاء والفتوى أخص

---

[1] ينظر، تبصرة الحكام، ابن فرحون، ج2، ص200.

[2] – ينظر، الأحكام السلطانية، الماوردي، ص40.

[3] – القضاء: "صِفَةٌ حُكْمِيَّةٌ تُوجِبُ لِمَوْصُوفِهَا نُفُوذَ حُكْمِهِ الشَّرْعِيِّ وَلَوْ بِتَعْدِيلٍ أَوْ تَجْرِيحٍ لَا فِي عُمُومِ مَصَالِحِ الْمُسْلِمِينَ". شرح حدود ابن عرفة، الرصاع (ت: 894هـ)، المكتبة العلمية، ط1، 1350هـ، ص433.

[4] – البهجة في شرح التحفة، التسولي (ت: 1258هـ)، تح: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط1، 1418هـ – 1998م، ص34.

من علم الفقه؛ لأنّ متعلق الفقه كليّ والقضاء متعلقه جزئي، وبالتالي تكمن وظيفة القاضي في استعمال كليّات الفقه وتطبيقها على جزئيات الوقائع، وهذا الأمر ليس بالهيّن فهو يحتاج لقاضي متمكن وفطن ليدخل الجزئيات تحت كليّاتها، فالقضاء إذن علم بالحكم وفهم بالواقعة وتنزيل للحكم الكليّ على الواقعة الجزئية بما يناسبها وبحسب ما يحفها من ظروف وملابسات.

3- **المحل المناط به حكم المفتي:** ويتعلق حكم المفتي بما يُعرض عليه من مسائل، فيختلف حكمه فيها باختلاف الزمان والمكان والحال والظروف المحيطة بالواقعة محل الحكم، وكما أشرنا سابقا أنّ المحل المناط به التنزيل عموماً هو تصرفات المكلفين، وهو ذاته المحل الذي يُناط به تنزيل المفتي، فكل ما صدر من المكلف قولا أو فعلا كان محلا لاجتهاد المفتي في تنزيل الحكم المتعلّق به، فهو كما قال الشاطبي من خاصيته أمران "أحدهما: أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص إن كان له في المسألة حكم خاص"[1]، فهو مبلغ لفهم معاني الخطاب الشرعي من جهة ومنزل له بتحقيق مناطه وتنزيله وفق الوجه الذي وقع عليه تصرف المكلف، وهنا يظهر الفرق بين الفتوى باعتبارها اجتهاد تنزيلي وبين الفقه الاستنباطي باعتباره يقرر الأحكام بصفة مجردة؛ يقول السيوطي في هذا الشأن:" الفقيه لا يقول: في هذه الواقعة بل: في الواقعة الفلانية، وقد يكون بينها وبين هذه فروق، ولهذا تجد كثيرا من الفقهاء لا يعرفون أن يفتوا"[2]، وعليه فالفتوى هي الإخبار عن حكم الله بتنزيل الأحكام المجردة على الوقائع بمختلف ملابساتها؛ لأنّ مجرد العلم والحفظ للأحكام لا يكفي لتنزيل الأحكام أو ترجيح ما يغلب من موازنة المصالح والمفاسد، على وقائعها بل يجب استحضار الفهم والفطنة وربطها بواقع المكلف وما يحيط به من ظروف وملابسات، حتى يتمكن من تحقيق المصلحة المناسبة له و دفع الضرر والمشقة عنه.

[1] – الموافقات، الشاطبي، ج5، ص233.

[2] – الرد على من أخلد إلى الأرض، السيوطي، ص179.

4-اجتهاد المكلف في تحقيق مناط الحكم: هو "الاجتهاد المتعلق بتحقيق مناطات النوازل الذاتية، المبنية على التقديرات الشخصية"[1]، وهو ما يُعرف بفتوى القلب أي ما يقع بالقلب وتطمئن إليه النفس من تحقيق المناطات، الحاصلة للمكلف في ذاته وهو المسمى عند الشاطبي باجتهاد المكلف، ومصطلح فتوى القلب أو فتاوى القلوب أصله الحديث المروي عن وابصة[2] وقد أورد الشاطبي هذا الحديث في كتابه الاعتصام للرد على من يجعل فتوى القلب دليلا على الحكم الشرعي، وبيّن أنّ المراد إنّما هو تحقيق المناط الخاص بالنفس حيث قال:" وليس المراد بقوله: «وإن أفتوك» أي إن نقلوا إليك الحكم الشرعي فاتركه وانظر ما يفتيك به قلبك، فإنّ هذا باطل، وتقوّل على التشريع الحق، وإنّما المراد ما يرجع إلى تحقيق المناط"[3]، ومثاله مقادير النفقة على الزوجات والأقارب، وتقدير الكلام الكثير والقليل المبطل للصلاة، واعتقاد حليّة اللحم أو حرمته، وتنزل الحكم الشرعي على حسب ذلك، مما يرجع إلى ما يقع بنفس المكلف[4]، ومن هنا نفهم تعلق هذا النوع من الاجتهاد بالمكلف لا المجتهد، حيث لا يشترط فيه الحصول على درجة الاجتهاد بل هو متعلق أساسا بتحقيق عموم التكليف، لذلك قال الشاطبي:" فالحاصل أنه لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه؛ فإن العامي إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهوا من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة فمغتفرة، وإن كانت كثيرة فلا، فوقعت له في صلاته زيادة؛ فلا بد من النظر فيها حتى

---

[1] – المصطلح الأصولي عند الشاطبي، فريد الأنصاري، ص321.

[2] – نص الحديث عَنْ وَابِصَةَ بْنِ مَعْبَدٍ الْأَسَدِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِوَابِصَةَ: «جِئْتَ تَسْأَلُ عَنِ الْبِرِّ وَالْإِثْمِ؟» قَالَ: قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: فَجَمَعَ أَصَابِعَهُ فَضَرَبَ بِهَا صَدْرَهُ، وَقَالَ: «**اسْتَفْتِ نَفْسَكَ، اسْتَفْتِ قَلْبَكَ يَا وَابِصَةُ – ثَلَاثًا – الْبِرُّ مَا اطْمَأَنَّتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَاطْمَأَنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي النَّفْسِ، وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ، وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوْكَ**». أخرجه الدارمي في سننه (ت: 255هـ)، كتاب البيوع، بَابُ: دَعْ مَا يَرِيبُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيبُكَ، رقم 2575، تح: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني، المملكة العربية السعودية، ط1، 1412 هـ – 2000 م، ج3، ص1649. وَفِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ عَنْ النَّوَّاسِ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «**الْبِرُّ حُسْنُ الْخُلُقِ، وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي صَدْرِكَ، وَكَرِهْتَ أَنْ يَطَّلِعَ عَلَيْهِ النَّاسُ**». أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، بَابُ تَفْسِيرِ الْبِرِّ وَالْإِثْمِ، رقم 2553، ج4، ص1980.

[3] – الاعتصام، الشاطبي، ص668.

[4] – ينظر، المصدر نفسه، ص 667، 668.

يردها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر، فإذا تعيّن له قسمها تحقق له مناط الحكم؛ فأجراه عليه، وكذلك سائر تكليفاته"[1]، وبالتالي فهو تحقيق لمناط التكليف لتعلقه بنفس المكلف وذاته التي لا يستطيع تقديرها مجتهد ولا غيره إلا نفسه؛ لأنّه ثمة مناطات ترتبط بما يعتقد الشخص في نفسه وأمره، من شك أو يقين يقع في قلبه، حيث لا يمكن لأحد أن ينوبه في تحديد تقديراته الراجعة إلى ما يطمئن إليه قلبه.

وما يمكن استخلاصه في نهاية كلامنا عن تحقيق المناط أنّ هدفه وصف الوقائع وصفا صحيحا دقيقا، حتى يمكن قيدها تحت حكم شرعي بمراعاة متغيرات الواقع، لذلك أطلقنا عليه خاصية الإجراء –أساس إجرائي– لما له من تعلق بالوقائع من حيث تصورها وتحقيق أحوال وملابسات وقوعها، تعيينا للمصلحة الملائمة للحكم الشرعي المناسب لمحله الملائم له.

المطلب الثاني: اعتبار مآلات الأفعال في موازنة المصالح والمفاسد.

إنّ تطبيق الحكم الشرعي غير كاف فيه تحقق مناطات الأحكام وتشخيص الوقائع بصورة نظرية، بل لا بد من التحقق أن هذا التطبيق للحكم مؤدٍ للمقصد الشرعي، ولا يؤدي إلى أي تداعيات أخرى ضارة، بمعنى أنه يجب التأكد من أيلولة هذا التطبيق؛ بحيث يكون نتاجه وثمرته المصلحية أرجح من ضرره، وبالتالي ينبغي أن تكون مهمة الموازن الالتفات لاعتبار المآل وعدم الاكتفاء بمجرد تنزيل الحكم الشرعي تنزيلا آليا مجردا وهو ما سنتطرق إليه في هذا الأصل التطبيقي عبر الفروع الآتية.

الفرع الأول: مفهوم اعتبار المآل.

أولا: تعريف الاعتبار.

أ– لغة: تعددت المعاني اللغوية لمصطلح "الاعتبار" حسب الاستعمال والسياق، وبالمقارنة بين ما ورد في المعاجم اللغوية من معاني نجده لا يخرج عن إحدى المعاني الآتية:

[1]– الموافقات، الشاطبي، ج5، ص16.

1- تعبير الرؤيا: أي تفسيرها، وهذا يعني المجاوزة من ظاهرها إلى باطنها، والإخبار بما يؤول إليه الأمر[1].

2- العبور: أي المرور من مكان إلى مكان، فيُقال مثلا عبرت النهر إذا قطعته[2].

3- المجاوزة من شيء إلى آخر[3].

4- وورد بمعنى **الاعتداد بالشيء في ترتب الحكم** ونحوه[4]، وهذا المعنى هو الأقرب صلةً بالمعنى الاصطلاحي لمبدأ اعتبار المآل.

يُلاحظ أن كل المعاني تشترك في الدلالة على معنى المجاوزة والعبور وهذا المعنى اللغوي هو أساس بناء مفهوم اعتبار المآل، لأن النظر في المآل هو مجاوزة الواقع إلى ما هو متوقَّع للحكم عليه بما يناسب المقصد الشرعي من وضع الأحكام.

ب- اصطلاحا:

عرّفه الغزالي:" العبور من المنظور فيه إلى غيره بالتنبه لمعنى يناسب المنظور فيه"[5].

وقال ابن قدامة:" وحقيقة الاعتبار مقايسة الشيء بغيره"[6].

وعرفه الآمدي:" هو الانتقال من الشيء إلى غيره، وذلك متحقق في القياس"[7].

أما الزركشي فقال:" التسوية بين الأمر ومثله، والحكم فيه بحكم نظيره"[8].

وقال محمد الطاهر بن عاشور:" النظر في دلالة الأشياء على لوازمها وعواقبها وأسبابها"[9].

ملاحظات حول التعاريف:

---

[1]- الصحاح، الفارابي، ج2، ص732.

[2]- ينظر، المصدر نفسه، ج2، ص733.

[3]- ينظر، لسان العرب، ابن منظور، ج4، ص530.

[4]- المصباح المنير، الفيومي (ت: 770هـ)، المكتبة العلمية – بيروت، (د ط)، (د ت)، ج2، ص389.

[5]- أساس القياس، أبو حامد الغزالي، ص105.

[6]- روضة الناظر وجنة المناظر، ابن قدامة، ج2، ص168.

[7]- الإحكام، الآمدي، ج4، ص29.

[8]- البحر المحيط، الزركشي، ج7، ص29.

[9]- التحرير والتنوير، ابن عاشور (ت: 1393هـ)، الدار التونسية، تونس، (د ط)، 1984 هـ، ج28، ص72.

بعد سرد هذه التعاريف، يتبين أن الغالب عليها هو ارتباط معنى الاعتبار بالقياس بنوعيه: الشرعي والعقلي، ولم تتضمن حدّا مضبوطا للاعتبار يمكن أن يكون جامعا مانعا، ولعل هذا يرجع إلى السياق الذي تناول فيه كل إمام مفهوم الاعتبار، أما تعريف الطاهر بن عاشور فإنه يشتمل على بعض المعاني التي يتألف منها مفهوم اعتبار المآل باعتباره لقبا (لوازمها، عواقبها، أسبابها)، وقد قارب عبد الكريم عكيوي في صياغة تعريف شامل بعدما سرد ستة عشر تعريفا للقدامى والمعاصرين فقال:" الاعتبار هو النظر في المسألة مع استحضار نظائرها والالتفات إلى لوازمها ومراعاة نقائضها، مع صحة المناسبة"[1]، وهذا الحد يعتبر أكثر بيانا وأحسن صياغة وأتم تحريرا؛ لأنه جامع لكل أجزاء الاعتبار الواردة في الحدود السابقة، كما يُلاحظُ وجود الصلة بين المعنى اللغوي (العبور والمجاوزة من حال إلى حال) والاصطلاحي.

ثانيا– تعريف المآل.

أ– لغة: مصدر ميمي من آل الشيء، يؤول أولا ومآلا، إذا صار وانتهى ورجع وقد أُستعمل في المعاني فقيل: آل الأمر إلى كذا، والمؤئِلُ المرجعُ وزناً ومعنًى وكل المعاجم اللغوية تُورد معنى المآل إلى المرجع والمصير والعاقبة والعوْد والملجأ[2]، أمّا معانيه الأخرى فلا علاقة لها بموضوع البحث[3]، ولا موجب للتطويل بإيرادها. وعليه يكون معنى التأويل عاقبة الأمر وما يؤول إليه.

ب– اصطلاحا: من خلال المعنى اللغوي يمكن استنتاج المعنى الاصطلاحي لمفهوم المآل وعليه يكون معناه اصطلاحا: "عاقبة ونتيجة الفعل المترتبة عليه سواء كانت خيرا

[1]– نظرية الاعتبار في العلوم الإسلامية، عبد الكريم عكيوي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1429هـ/2008م، ص37.

[2]– ينظر، مجمل اللغة، ابن فارس، ج1، ص107. لسان العرب، ابن منظور، ج11، ص715. المصباح المنير، الفيومي، ج1، ص29.

[3]– من معانيه الأخرى: الإصلاح والسياسة، يُقال آل الرجل رعيته يؤولها إيالة إذا أحسن سياستها وكذلك معنى الأهل الذي يؤول إليهم المرء والخُثر أي اجتماع اللبن بعضه إلى بعض. ينظر، مجمل اللغة، المصدر السابق، ج1، ص81. لسان العرب، المصدر السابق، ج11، ص715.

أو شرا، وسواء كانت مقصودة لفاعل الفعل أو كانت غير مقصودة منه"[1] أو هو" رجوع الفعل إلى حال ينتهي إليها من صلاح أو فساد"[2].

وبالتالي **المآل** هو نتيجة يَرْجِعُ ويصير إليها فعل الفاعل سواء كان فيه مصلحة أو مفسدة.

ثالثا- تعريف اعتبار المآل باعتباره لقبًا:

لم يورد العلماء القدامى تعريفا لمصطلح اعتبار المآل رغم أنهم كانوا يعملون بمضمونه ومعناه ضمن القواعد الأصولية والفقهية التي كانوا يطبقونها في اجتهاداتهم[3]، لذلك حاول بعض المعاصرين من خلال أبحاثهم أن يضعوا حدا اصطلاحيا لهذا المفهوم الذي يُعدُّ منهجا أصيلا في النظر الاجتهادي، فاختلفت تعابيرهم بين موجز ومطيل لكنهم عموما لم يخرجوا عن الإطار النظري الذي أصَّلهُ الشاطبي لهذا المبدأ بقوله:" النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل"[4].

تعريف حامد عثمان:" اعتبار المآل: ملاحظة، والنظر فيه والاعتداد به في تكييف الفعل، وفي تقرير ما يتعلق به من الأحكام الشرعية"[5].

أما فريد الأنصاري قال أنه :" أصل كلي يقتضي اعتباره تنزيل الحكم على العقل بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالا"[6].

أما الريسوني فقال:" معناه النظر في ما يمكن أن يؤول إليه الأفعال والتصرفات والتكاليف موضوع الاجتهاد والإفتاء والتوجيه وإدخال ذلك في الحسبان عند الحكم والفتوى"[7].

---

[1]- قاعدة سد الذرائع وأثرها، محمود حامد عثمان، دار الحديث، (د ط)، 2001م، ص211.

[2]- اعتبار المآل ومراعاة نتائج التصرفات، السنوسي، دار ابن الجوزي، ط1، 1424هـ/2004م، ص19.

[3]- مثل الضرر في المآل ينزل منزلة الضرر في الحال، ينظر، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، الزركشي (ت: 772هـ)، دار العبيكان، ط1، 1413 هـ - 1993 م، ج4، ص262.

[4] - الموافقات، الشاطبي، ج5، ص177.

[5]- قاعدة سد الذرائع وأثرها، المرجع السابق، ص212.

[6]- المصطلح الأصولي عند الشاطبي، الريسوني، ص428.

[7]- الاجتهاد والنص الواقع المصلحة، الريسوني، باروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 1420هـ/2000م، ص67.

ملاحظات حول التعريفات:

1- مآل الفعل هو صورته في الواقع والثمرة المنتظرة منه، والحكم عليه إما بالإقدام أو الإحجام.

2- بيّن الريسوني أن المآل ثمرة الواقع، وعليه فهو أثر الفعل وعاقبة الحكم في المستقبل وهو بذلك يؤيد الشاطبي؛ إذ المفتي لا يحكم على فعل بالإقدام أو الإحجام إلا بعد النظر إلى ما يؤول إليه.

3-لعل آخر تعريف هو أجود هذه الحدود فهو جامع مانع، وقريب من موضوع الدراسة.

وبالتالي فاعتبار المآل هو نظر المجتهد في الوقائع عند تنزيل الحكم الشرعي على المحالِّ، والتفطن لما يؤول إليه الحكم، والاعتداد بما يفضي إليه من موافقة مقاصد الشريعة الإسلامية، فالتحقيق في مآلات تطبيق الحكم على الفعل يرتبط بما يؤول إليه من نتائج وثمرات وما يُحققه من مصالح ويدرؤه من مفاسد، ومن ثم يجرى عليه حكم المشروعية من عدمها.

وعليه يمكن صياغة تعريف موجز لاعتبار المآل كالآتي: تنزيل الحكم الشرعي على الواقعة باعتبار ما يترتب من نتائج مستقبلا.

الفرع الثاني: أدلة اعتبار المآلات.

شهد لصحة اعتبار المآل أدلة من القرآن والسنة وفقه الصحابة رضوان الله عليهم تؤكد اعتباره كأصل تطبيقي هام في الاجتهاد الشرعي، ومن هذه الأدلة ما يلي:

أولا- من القرآن: قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 179].

وجه الدلالة: جاء في تفسير الطبري "ولكم يا أولي العقول، فيما فرضتُ عليكم وأوجبتُ لبعضكم على بعض، من القصاص في النفوس والجراح والشجاج، مَا مَنع به بعضكم من قتل بعض، وقَدَع بعضكم عن بعض، فحييتم بذلك، فكان لكم في حكمي بينكم بذلك حياة"[1].

[1] - جامع البيان، الطبري (ت: 310هـ)، تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420 هـ - 2000 م، ج3 ص381.

وبالتالي فإنّ ما يتركه القصاص من ردع للجماعة وعدم الإقدام على القتل، هو المآل المرجو من إقامة هذا القصاص، فالحكم قد علِّل بما يؤول إليه.

وقوله أيضا: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ [النور: 31].

وجه الدلالة: إنَّ النهي عن الضرب بالخلخال إظهاراً للزينة، إنَّما هو خشية أن يورث ميلاً في الرجال، وهو أبلغ من النهي عن إظهار الزينة؛ إذ سماع هذه الزينة فيه تحريك للشهوة[1]، فحرِّم الصوت اعتبارا لما يفضي إليه من المآل المحرَّم، فجاء المنع دفعا لما يؤول إليه من الحرام الأشد.

ثانيا– من السنة: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَتَاهُ رَجُلٌ فَأَخْبَرَهُ أَنَّهُ تَزَوَّجَ امْرَأَةً مِنَ الْأَنْصَارِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَنَظَرْتَ إِلَيْهَا؟» ، قَالَ: لَا، قَالَ: «فَاذْهَبْ فَانْظُرْ إِلَيْهَا، فَإِنَّ فِي أَعْيُنِ الْأَنْصَارِ شَيْئًا»[2].

(تزوج امرأة من الأنصار) أي أراد تزوجها بخطبتها (فإن في أعين الأنصار شيئا) هكذا الرواية شيئا وهو واحد الأشياء قيل المراد صغر وقيل زرقة][3].

وجه الدلالة: إنَّ النبي صلى الله عليه وسلم قد بيَّن أنَّ في النظر للمخطوبة حاجة داعيَّة إلى قبول النفس لها وعدم الندم على نكاحها وهو نظر أبيح للحاجة فيتقيَّد بها[4].

إنَّ إباحة النظر المحرم إنَّما جاز وحثَّ عليه لما يؤول إليه من دفع مفسدة أعظم، وهو الرغوب عن المرأة بعد الزواج.

---

[1] – ينظر، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، النيسابوري (ت: 468هـ)، تح: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، الدار الشامية – دمشق، بيروت، ط1، 1415 هـ، ص761.

[2] – أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب: ندب النَّظر إلى وجه المرأة وكفيها لمن يريد أن يتزوجها، رقم 1424، ج2، ص1040.

[3] – ينظر شرح محمد فؤاد عبد الباقي. صحيح مسلم، ج2، هامش ص1040.

[4] – ينظر، المهذب، الشيرازي، ج2، ص424. شرح الزركشي، الزركشي، ج5، ص144.

عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا تُحِدُّ امْرَأَةٌ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثٍ، إِلَّا عَلَى زَوْجٍ، أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا، وَلَا تَلْبَسُ ثَوْبًا مَصْبُوغًا، إِلَّا ثَوْبَ عَصْبٍ، وَلَا تَكْتَحِلُ، وَلَا تَمَسُّ طِيبًا، إِلَّا إِذَا طَهُرَتْ، نُبْذَةً مِنْ قُسْطٍ أَوْ أَظْفَارٍ»[1].

وجه الدلالة: أوجب الله سبحانه وتعالى الحداد على المرأة المتوفى عنها زوجها وفاءً له، ومراعاةً لحقِّه عليها، فلا يصحُّ شرعا ولا عرفا أن تنسى ذلك الجميل، كما أنّ تشريع الحداد أيضا لأجل أن تمنع تشوّف الرجال إليها[2]، لأنَّ زينتها تؤدي إلى نظر الرجال إليها، وربما خطبتها والزواج منها وهذا محظور في فترة العدَّة، لذلك منعت الذريعة الآيلة إلى الوقوع في المحظور، واعتبر المآل.

ثالثا– من فقه الصحابة الكرام رضوان الله عليهم:

عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، قَالَ: بَعَثَ إِلَيَّ أَبُو بَكْرٍ لِمَقْتَلِ أَهْلِ اليَمَامَةِ وَعِنْدَهُ عُمَرُ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: " إِنَّ عُمَرَ أَتَانِي فَقَالَ: إِنَّ القَتْلَ قَدْ اسْتَحَرَّ يَوْمَ اليَمَامَةِ بِقُرَّاءِ القُرْآنِ، وَإِنِّي أَخْشَى أَنْ يَسْتَحِرَّ القَتْلُ بِقُرَّاءِ القُرْآنِ فِي المَوَاطِنِ كُلِّهَا، فَيَذْهَبَ قُرْآنٌ كَثِيرٌ، وَإِنِّي أَرَى أَنْ تَأْمُرَ بِجَمْعِ القُرْآنِ"، قُلْتُ: «كَيْفَ أَفْعَلُ شَيْئًا لَمْ يَفْعَلْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟» ، فَقَالَ عُمَرُ: هُوَ وَاللَّهِ خَيْرٌ، فَلَمْ يَزَلْ عُمَرُ يُرَاجِعُنِي فِي ذَلِكَ حَتَّى شَرَحَ اللَّهُ صَدْرِي لِلَّذِي شَرَحَ لَهُ صَدْرَ عُمَرَ، وَرَأَيْتُ فِي ذَلِكَ الَّذِي رَأَى عُمَرُ»[3].

وجه الدلالة: قال ابن بطال:" كيف جاز لأبى بكر جمع القرآن ولم يجمعه النبي (صلى الله عليه وسلم). قيل: يجوز أن يفعل الفاعل ما لم يفعله النبي (صلى الله عليه وسلم) إذا كان في ذلك مصلحة في وقته واحتياط للدين"[4].

---

[1] – أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطلاق، باب المتوفى عنها زوجها وغيرها بوضع الحمل، رقم 3813، ج2، ص1127.

[2] – ينظر، المهذب، الشيرازي، ج3، ص131. المغني، ابن قدامة، ج8، ص156. شرح الزركشي، الزركشي، ج5، ص579.

[3] – أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب يستحب للكاتب أن يكون أمينا عاقلا، رقم 7191، ج9، ص74.

[4] – شرح صحيح البخاري، ابن بطال (ت: 449هـ)، تح: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد – السعودية، الرياض، ط2 1423هـ – 2003م، ج8، ص265.

ما دعا أبا بكر الصديق لجمع القرآن هو اعتبار المآل وغلبة المصلحة التي خاف أن تفوت بموت القراء وضياع شيء من القرآن أو إلى الاختلاف فيه.

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: «كَانَ الطَّلَاقُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَبِي بَكْرٍ، وَسَنَتَيْنِ مِنْ خِلَافَةِ عُمَرَ، طَلَاقُ الثَّلَاثِ وَاحِدَةً، فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: إِنَّ النَّاسَ قَدِ اسْتَعْجَلُوا فِي أَمْرٍ قَدْ كَانَتْ لَهُمْ فِيهِ أَنَاةٌ، فَلَوْ أَمْضَيْنَاهُ عَلَيْهِمْ، فَأَمْضَاهُ عَلَيْهِمْ»[1].

وجه الدلالة: كان الناس أولا على سلامة صدورهم يُقبل منهم أنهم أرادوا التأكيد، فلما كثر الناس في زمن عمر وعُلم من حالهم التسرع ونحوه مما يمنع قبول من ادعى التأكيد، حمل عمر اللفظ على ظاهر التكرار، فأمضاه عليهم، سدًّا لذريعة الكذب[2].

الفرع الثالث: مراتب اعتبار المآل.

يؤول الحكم الشرعي في بعض الظروف والأحوال والملابسات إلى مآلِ مناقضٍ لمقصد الشارع عند وضع الحكم، وبالتالي يمنع تطبيق ذلك الحكم لما يؤول إليه من فساد وضرر بالمكلف، ومعلوم أنّ الشريعة أساسا وُضعت لتحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم، والضرر يُزال تحقيقا لليسر ورفع الحرج عن العباد، وعليه فالاعتبار المآلي على درجات متباينة وهي على أربعة أقسام[3]:

---

[1] – أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطلاق، باب طلاق الثلاث، رقم 1472، ج2، ص1099.

[2] – ينظر، فتح الباري، ابن حجر، ج9، ص363. شرح الزرقاني، محمد بن عبد الباقي، تح: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة، ط1، 1424هـ – 2003م، ج3، ص254.

[3] – هناك تقارب في تقسيم العلماء لمراتب مآل الأفعال مع ما ذهب إليه الشاطبي؛ فابن تيمية يجعله على أربع درجات: الأول ما أفضت الأسباب فيه غالبا إلى المحرمات فإن شأنه الحرمة مطلقا، كسب آلهة من يثبت من حاله الرد بسب الذات الالهية. الثاني: ما تطرق الاحتمال إلى إفضائه إلى المحرم، مع ميل الطباع للقضاء بالإفضاء، وحكمه المنع كسالفه. والثالث: ما كان إفضاؤه إلى الفساد قليلا، ومفسدته راجحة، وحكم هذه الدرجة الحرمة. والرابع: ما كان إفضاؤه إلى الفساد في أحيان معينة، وفيه مصلحة راجحة على الإفضاء، وحكمه الإباحة بسبب الغلبة.

أما القرافي فيرى الذرائع بأن الذرائع ثلاثة أقسام: قسم حصل الإجماع بشأن سده ومنعه، كحفر الآبار في طرق المسلمين فحاله المنع قطعا. وقسم حاز الإجماع على اعتباره والإذن فيه؛ كالمنع من زراعة العنب خشية صناعة الخمر فيه. فحق هذه الوسائل الاعتبار وعدم الحسم، وقسم ثالث: مختلف فيه كبيوع الآجال، والنظر إلى النساء... ينظر، الفتاوى الكبرى، ابن تيمية (ت 728هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، 1408هـ – 1987م، ج6، ص173. الفروق، القرافي، ج2، ص32.

أولا- ما كانَ إفضاؤه إلى الفساد قطعيا: فكل الأعمال التي تفضي قطعا إلى جلب الضرر، تدرج اتفاقا ضمن المحذورات التي يجب سدها، لتحقق إفضائها إلى الفساد في المآل حالا أو استقبالا[1]؛ كحفر البئر خلف باب الدار في طريق مظلم بحيث يقع فيه الداخل بلا شك[2]، وصاحب التعدي في هذا الحال لا يخلو من أحد التقصيرين:

أ- عدم اعتبار أيلولة الفعل وعواقبه التي يمكن أن يُفضي عنها التصرف، وهو ممنوع بالقطعيّة.

ب- توجه قصد المتعدي إلى الإضرار، وهو محظور أيضا.

وعليه وجب منع هذه الأفعال؛ لأنها تناقض قصد الشارع، وكل ما ناقض الشريعة فهو باطل. فيضمن أصحابها لتعديهم، حسب النفوس والأموال وما يليق[3].

ثانيا – ما كان إفضاؤه إلى الفساد نادراً: ما يكون أداءه إلى المفسدة نادراً كحفر البئر في مكان لا يؤدي غالباً إلى وقوع أحد فيه، وبيع الأغذية التي غالبا لا تضر، فهذا لا اعتبار فيه للمآلات، وهو باق على الأصل في الإذن، وهو حلال لا شك فيه؛ لأن الشرع أناط الأحكام بغلبة المصالح، ولا توجد في العادة مصلحة خالصة، ولا يعد هنا قصد القاصد إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة تقصيرا في النظر، ولا قصداً إلى وقوع الضرر، فالعمل إذن باق على أصل المشروعية[4].

ولا يعدُّ علم المكلف بوقوع المفسدة – على ندرتها- تقصيرا في التبصر ولا قصدا في التوجه بالإضرار بالغير؛ لأن هذه الندرة لا تكفي لإخراج الفعل من دائرة المباحات، ويدلل الشاطبي على ذلك فيقول:" أن ضوابط المشروعات هكذا وجدناها؛ كالقضاء بالشهادة في الدماء والأموال والفروج، مع إمكان الكذب والوهم والغلط، وإباحة القصر في المسافة المحدودة، مع إمكان عدم المشقة كالملك المترفه، ومنعه في الحضر بالنسبة إلى ذوي الصنائع الشاقة، وكذلك إعمال

[1] – ينظر، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، عبد الرحمن السنوسي، ص27.

[2] – ينظر، الموافقات، الشاطبي، ج3، ص71، 72.

[3]– ينظر، المصدر نفسه، ج3، ص72.

[4] – ينظر، المصدر نفسه، ج3، ص74.

الخبر الواحد والأقيسة الجزئية في التكاليف، مع إمكان إخلافها والخطأ فيها من وجوه، لكن ذلك نادر؛ فلم يعتبر، واعتبرت المصلحة الغالبة"[1].

ثالثا– ما يكون إفضاؤه إلى الفساد غالبا: ويثبت هذا القسم بالوسائل التي يغلب على الظن مآلها إلى إحداث الفساد والضرر؛ بحيث لا ينجو منها إلا نادرا؛ كبيع السلاح إلى أهل الحرب زمن الفتن، وبيع العنب إلى الخمار، والخلاف هنا حاصل بين العلماء في جريان الظن هنا مجرى العلم فيترتب عليه المنع، أم عدم جريانه لإمكان تخلف الضرر والفساد، ورجح الشاطبي مذهب اعتبار الظن علما لأمور ثلاثة[2]:

أ–أنّ الظن الغالب في أبواب العمليات جار مجرى العلم.

ب–أنّ سد الذرائع منصوص عليه، وهذا القسم داخل في مضمون النص؛ لأن سد الذرائع احتياط من المآلات الفاسدة، والاحتياط يوجب العمل بغلبة الظن.

ج–أن إجازة هذا النوع داخل في التعاون على الإثم والعدوان.

رابعا– ما كان إفضاؤه إلى الفساد كثيرا:

والمقصود أن إفضاؤه إلى المفسدة يدور بين غلبة الظن والندرة؛ كبيوع الآجال فإنّها تؤدي كثيرا إلى الربا، وهذا موضوع نظر والتباس[3].

ومذهب الشافعية والحنفية يحملان أفعال هذه المرتبة على الأصل من صحة الجواز والإباحة؛ لأن العلم والظن بوقوع المفسدة منتفيان:" إذ ليس هنا إلا الاحتمال مجرد بين الوقوع وعدمه ولا قرينة ترجح أحد الجانبين على الآخر، واحتمال القصد للمفسدة والإضرار لا يقوم مقام نفس القصد ولا يقتضيه، لوجود العوارض من الغفلة وغيرها عن كونها موجودة أو غير موجودة"[4]، وخالفهما في هذا الرأي المالكية الذين أقاموا كثرة المفسدة مقام الغلبة، التي تساوي القطع عندهم، ومستندهم في هذا كثرة الوقوع والقصد، فيحكم بالتحريم احتياطًا لأسباب منها:

---

[1] – الموافقات، الشاطبي، ج3، ص74، 75.

[2] – ينظر، المصدر نفسه، ج3، ص75، 76.

[3] – ينظر، المصدر نفسه، ج3، ص77.

[4] – المصدر نفسه، ج3، ص77.

1–أنّه معتبر في كثير من التصرفات التي قد يشرع الحكم فيها لعلة مع كون تخلفها متصورا على نحو ليس باليسير، مما يقتضي ترجيح أقرب الوصفين إلى المصلحة، إما بأصل الإذن أو وصف المنع. و" كما اعتبرت المظنة وإن صح التخلف كذلك، تعتبر الكثرة لأنها مجال القصد"[1].

2–ورود نصوص كثيرة بتحريم أمور مأذون فيها أصلا؛ لما تؤدي إليه من مآلات فاسدة، وإن لم يكن مقطوعاً بها ولا غالبة؛ وقد مثّل الشاطبي لذلك بجملة من الشواهد والنماذج أهمها: منع الطيب والزينة عن المرأة المعتدّة من وفاة، وعقد النكاح للمحرم بحج، والجمع بين المرأة والعمة والخالة، والزيادة على الأربع في الزواج، نهيه صلى الله عليه وسلم عن البيع والسلف، وعن ميراث القاتل، وندب إلى تعجيل الفطر وتأخير السحور، إلى غير ذلك مما هو ذريعة، وفي قصد الإضرار فيه كثرة، وليس بغالب ولا أكثري. والشريعة مبنيــة على الاحتــياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة[2]؛ فإذا كان هذا معلوما على الجملة والتفصيل؛ فليس العمل عليه ببدع في الشريعة، بل هو أصل من أصولها، راجع إلى ما هو مكمل؛ إما لضروري، أو حاجي، أو تحسيني[3].

فالقول بالمنع دفعاً للمآلات الفاسدة المتوقعة إذا كان وقوعها غالبا سائغ في التشريع الإسلامي لأنه يقوم على الاحتياط، ولكن يجدر التنبيه هنا أن المغالاة فيه تؤدي إلى التعسير وإيقاع الحرج على المكلفين، وهو ما يناقض نصوص الشريعة الإسلامية التي تدعو في أغلبها على التيسير ورفع الحرج عن العباد.

[1] – ينظر، الموافقات، الشاطبي، ج3، ص77و78.

[2] – "وقع بعض الفقهاء عند إجراء قاعدة الذرائع في أغلاط فادحة كتصريح بعضهم بالمنع من تعلم الطبيعيات بناء على أنها تفسد الاعتقاد بالخالق وتجر إلى هاوية الإلحاد غالبا، ولم ينظر إلى أن تعلمها قد أصبح الوسيلة الضرورية للنجاة من السلطة القاتلة وهي سلطة الاستعمار، ثم إن المفسدة التي تنشأ عنها وهي تزلزل العقيدة يمكن التقصي عنها بتعليم أصول الدين على الطريق المحكم، والوجه الذي يتجلى به أن الشريعة والعلم الصحيح على وفاق متين". المصدر نفسه، ج3، ص 85.

[3] – ينظر، المصدر نفسه، ج3، ص 81 –85.

الفرع الرابع: ارتباط المآل بالمصالح والمفاسد المتعارضة.

إنَّ المستقري لأدلة الشريعة الإسلاميَّة وقواعدها يجد اعتبارها لمآلات الأفعال والتصرفات من المصالح والمفاسد، وهو ما يعرف عند الأصوليين بأصل اعتبار المآل في الاجتهاد والفتوى، فقاعدة النظر في المآلات إنَّما هي في حقيقتها قاعدة الموازنة بين مصلحة أَولى بالاعتبار، أو مفسدة أولى بالدفع والدرء، أو بين تعارض مصلحة ومفسدة، وبالتالي فهي غالبا ما تعني أنَّ المصلحة أو المفسدة المرجحَّة متوقعَّة.

ومن المقرَّر أنَّ اجتماع المفسدة والمصلحة في الفعل تفضي إلى كون الحكم للغالب منهما[1]، فإن كانت المفسدة هي الغالبة قدِّم درؤها، وإن كانت المصلحة هي الغالبة قدِّم تحصيلها، والشريعة قائمة على تحصيل المصالح ودرء المفاسد.

وقد جاء كلام الشاطبي صريحا في كون النظر في المآلات معتبر مقصود شرعاً، إذْ يقول:" النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم مشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية"[2].

يُفهم من كلام الشاطبي أن لا يكتفي المجتهد بالنظر السطحي في الواقعة، بل لا بد له أن يكون بعيد النظر، باعتبار مآل الحكم، فقد يكون أصل الشيء مشروعا ولكن يُنهى عنه لما

[1] – ينظر، الموافقات، الشاطبي، ج2، ص45.

[2]– المصدر نفسه، ج5، ص177، 178.

يؤول إليه من مفسدة، وقد يكون ممنوعًا ولكن يُترك النهي عنه لما في ذلك من مصلحة[1]. وفي التنويه بمضمون معناه يقول عبد المجيد النجار؛ "وهذه الطريقة في الاجتهاد من أدق الطرق وأكثرها عرضة للزلل، ذلك لأن نوازل الواقع قد تكون مندرجة ضمن حكم شرعي جلي اندراجا واضحا ولكنها في مجرى حدوثها، أو في مآلها قد تكون مفضية إلى غير المصلحة التي يبتغيها ذلك الحكم، فيكون اعتماد الحكم فيها مخلا بمقصد الدين في نفع الناس..." [2]، فلا بد منه لمراعاة حركة الحياة المعاصرة، التي من ميزاتها التعقيد والتشابك في كل جوانبها؛ لأنَّه السبيل الأمثل لتصوُّر النتائج والآثار وهو ما يُساعد على تقييم المصالح والمفاسد المترتبة ومن ثم الموازنة فيما بينها، إذن فيجب على المجتهد قبل إطلاق الأحكام على الوقائع أن يقدر مآلاتها وعواقبها، ويفهم ملابسات الواقعة وما ينجر عليها من آثار ليصل في الأخير إلى موازنة دقيقة تُجانبه الوقوع في الاضطراب والخطأ حتى لا يحكم على مسألة بخلاف ما يستوجب الحكم عليها.

ومثاله: إذا تبيّن للمكلف أنَّ النكاح يلزمه السّعي لإطعام الأولاد والزّوجة مع ضيق طرق الحلال، وتعدد طرق الحرام والشبهات، وأنّه قد يلجأ إلى الدّخول في التّكسب لهم بما لا يجوز، ولكنه غير مانع لما يؤول إليه التحرز من المفسدة المربية على توقع مفسدة التعرض، ولو اعتبر مثل هذا في النكاح في مثل زماننا، لأدى إلى إبطال أصله وذلك غير صحيح[3].

والحقيقة أنَّ اعتبار المآلات في تنزيل الحكم ليس بأمر هيّن بل هو مجال شاق عسير إلا على من رزقه الله فهما عميقا للنصوص الشرعيَّة وخبرة في فهم الواقع وإدراكه وهذا ما يدعو إلى زيادة التحقيق قبل استصدار الحكم في النازلة. فالمجتهد يبذل جهده في البحث عن المآل المنضبط، مسترشدا بما عرف من عادة الشرع، وتصرُّفه في الأحكام، مستعينا بروح

[1]– يقول ابن القيم سمعت شيخ الإسلام ابن تيمية:" يقول: مررت أنا وبعضُ أصحابي في زمن التَّتَار بقوم منهم يشربون الخمر، فأنكر عليهم مَنْ كان معي، فأنكرتُ عليه، وقلت له: إنما حرم الله الخمر لأنها تصدُّ عن ذكر الله وعن الصلاة وهؤلاء يصدهم الخمر عن قتل النفوس وسَبي الذرية وأخذ الأموال فَدَعْهم." إعلام الموقعين، ابن القيم، ج4، ص340.

[2] – فقه التدين فهملا وتنزيلا، عبد المجيد النجار، ص132.

[3] – ينظر، الموافقات، الشاطبي، ج5، ص200.

الشريعة، وعللها المنصوصة وقواعدها أو مصالحها المستنبطة، فإذا ما توصَّل إلى ذلك المآل، وتعرّف على تلك المصلحة فسّر النص في ضوئها، وحدد نطاق تطبيقه على أساسها[1]، يقول الشاطبي مبيّنا طبيعة الاجتهاد المآلي:" وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنَّه عذب المذاق محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة"[2]، فهذا المجال يحتاج لقدرة عاليّة في تصور النتائج وافتراضها قبل الوقوع، كما يحتاج إلى سعة الأفق وبُعد النظر، وذلك بالبحث والتدقيق في الخيارات القائمة بين المصالح والمفاسد المتزاحمة.

وتظهر أهميّة اعتبار المآل في كونه يترصد نتائج تنزيل الأحكام على الوقائع والتصرفات الواقعة أو المتوقعة؛ وعلى هذا يكون الاجتهاد المآلي قائم على نظرتين:

1- نظرة استشرافية تجنب الوقوع في الخطأ وتدرأ الفساد: بمعنى منع إحداث المفاسد ابتداء قبل أن تصير واقعا ملموسا عن طريق حسم وسائلها؛ ذلك أن الاجتهاد المآلي لا يعتدّ ببواعث الفعل ونية صاحبه، وإنّما بثمرة تنزيله على الواقع وما تؤول إليه[3]، وهذا يتطلب من المجتهد أن تكون له رؤية استشرافية مستقبلية تحليلية يعرف من خلالها الآثار المترتبة، ومن ثم يحكم بالإقدام أو بالإحجام، فيضع الحكم المناسب للنوازل والمستجدات؛ فقد يكون أصل العمل مشروعا لكن ينهى عنه لما يؤول إليه من مفسدة، أو أن أصل العمل ممنوع لكن يترك النهي لما في ذلك من مصلحة. ولهذه الرؤية قواعد تنبني عليها؛ منها قاعدة سد الذرائع التي تقوم على منع التصرفات التي أصلها جائز ولكن يُبتغى منها ما لا يكون جائز لأنه يحقق مفسدة، فتسد كل الوسائل المحققة للفساد قبل حدوثه ومثاله بيع العينة لأنه يُوصل للربا وصورته كأن يقول شخص لآخر اشتر سلعة بعشرة نقدًا وأنا آخذها منك باثنتي عشر لأجل، إضافة إلى قاعدة إبطال الحيل، إذ ينحو هذا الإبطال منحى إبطال المفاسد المتوقعة في الآجل؛ فمآل العمل فيه خرم قواعد الشريعة في الواقع

[1] – ينظر، حكمة التشريع الإسلامي في تحريم الربا، حامد يوسف العالم، دار الصحوة، ط1، 1998م، ص30.

[2] – الموافقات، الشاطبي، ج5، ص178.

[3] – ينظر، التيسير الفقهي – مشروعيته وضوابطه وعوائده–، قطب الريسوني، دار ابن حزم، ط1، 1428هـ–2007م، ص120.

ومثاله الواهب ماله عند رأس الحول فرارًا من الزّكاة[1]، وأيضا قاعدة الاستحسان؛ وهي عند مالك الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي؛ وحقيقته في اعتبار المآل في تحصيل المصالح، ودرء المفاسد على الخصوص، حيث كان الدّليل العام يقتضي منع ذلك، ومثاله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر وصلاة الخوف وجمع المسافر، وقصر الصلاة والفطر في السفر الطويل، وسائر الرخص، إنّ أصل الدليل العام يقتضي المنع ولو بقينا على هذا الأصل لأدى ذلك إلى رفع ما اقتضاه من مصلحة؛ فإن حقيقة هذه الرخص ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، فكان من الواجب رعي ذلك المآل لما فيه من تحقيق مصلحة وهي الرفق والتوسعة على المكلفين ودرء مفسدة الضيق عنهم[2].

2- نظرة علاجية تزيل ما نتج من الأضرار وتجلب ما فات من المصالح: لا يقتصر في معرفة مآلات الأفعال على النظر فيها قبل وقوعها، "وإنّما ينظر إلى ما يطرح من معالجات لتلافي الفساد الحاصل من الفعل؛ لأن تلك المعالجات للأيلولة الفاسدة الواقعة بالفعل تستلزم نظرا في واقع تلك الأيلولة، وتقدير ما فيها من الفساد؛ لتتم معالجتها بالطرق الشرعية"[3]؛ وذلك أن الشرع لا يقرّ الاستكانة إلى واقع الضرر ومآلاته المثبطة، بل يحث على إزالة عينه واستئصال شأفته، ولا سيّما إذا كان قدر المفسدة معلوما وأثرها معتبرا[4].

إنّ فوائد الاجتهاد المآلي الترجيح فيما بين المصالح من جهة أو فيما بينها وبين المفاسد من جهة أخرى أو فيما بين مفسدة ومفسدة أخرى من جهة ثالثة، وهذا التوازن أساس من أسس الفتوى والاجتهاد، لا يجوز للفقيه أن يغفل عنه، فالمصالح ليست في رتبة واحدة، كما أنّ المفاسد ليست على وزان واحد، فقد يترك الواجب للمحافظة على الواجب الآكد، وارتكاب المفسدة الصغرى لتفادي المفسدة الكبرى، فالمجتهد مطالب إذن بالتحقق

[1] – ينظر، فقه مقاصد الشريعة في تنزيل الأحكام، فوزي بالثابت، ص255.

[2] – ينظر، الموافقات، الشاطبي، ج5، ص195.

[3] – التكييف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاته الفقهية، محمد عثمان شبير، دار القلم، دمشق، ط2، 1435هـ-2014م، ص107.

[4] – ينظر، التيسير الفقهي – مشروعيته وضوابطه وعوائده–، قطب الريسوني، ص121.

من الحكم الشرعي عند تحقيق مناطه وتنزيله هل يؤول إلى مآله الأصلي المقصود منه، فيحكم بمشروعيته؛ أم يؤول إلى عكس مآله الشرعي فيحكم بمنعه؛ "إذ المآل كما تبيّن... ليس شيئا سوى المصالح أو المفاسد المتوقعة استقبالاً بعد إيقاع الفعل. فهو نوع من المقاصد الطبيعية لا التكليفية. هذا بالنسبة إلى قصد الشارع، وأما بالنسبة إلى قصد المكلف؛ فالأصل أن يتحدد به أبدا؛ فيكون لذلك أثر في الحكم على الفعل بالمنع أو بالجواز. وقد مر من الأمثلة في ذلك منع ما كان أصله الجواز لما يؤول إليه الفساد"[1]، ومثاله ما قال الشاطبي:" كالواهب ماله عند رأس الحول فراراً من الزكاة: ... فإذا جمع بينهما على هذا القصد صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة، وهو مفسدة، ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية"[2].

فالمآل إذن يمثل اعتبار ما قد يكون مصلحة أو مفسدة مستقبلا عند تنزيل الحكم الشرعي على الواقع. وقد اعتبر قطب الريسوني إهدار المآلات قصورا منهجيا يؤول إلى الابتعاد عن مقصد الشارع بقوله:" من القصور المنهجي أن يحصر دور المجتهد في تقرير المدرك الشرعي بصورية آلية غير متبصرة بمآلاته في الواقع وثماره في التطبيق؛ لأن الأحكام المستمدة من أدلتها التفصيلية تضبط الحق أو المصلحة تجريدا ... لكنها لا تسفر عن مقاصدها الشرعيّة وثمارها التطبيقية عند التنزيل على الواقعات إلا بحكمة المطبق أو المنجز التي تستلزم تحقيقا لمناطات التطبيق وبصرا بخصوصياتها الواقعية والظرفية، وإلا كان مآل الحكم في صورته المجردة مخالفا لما وضع له وقصد منه"[3].

وبالتالي فإن من شروط اعتبار المآل:

أ- أن **لا يؤدي إلى تفويت مصلحة راجحة من جهة**؛ ذلك أن الشريعة الإسلامية قائمة على مراعاة مصالح العباد والمقصود هو تقديم الأهم منها على ما هو دونه فما كان من قبيل

[1] – المصطلح الأصولي عند الشاطبي، فريد الأنصاري، ص441.

[2] – الموافقات، الشاطبي، ج5، ص188.

[3] – التيسير الفقهي – مشروعيته وضوابطه وعوائده–، قطب الريسوني، ص118.

المصالح الضرورية التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام بإخلالها، وإذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش[1].

ب- **ومن جهة أخرى أن لا يؤدي اعتبار المآل إلى إحداث ضرر كبير**؛ لأن رفع الحرج والضيق من مقاصد الشريعة الإسلامية، فإزالة المنكر مشـروط بعدم ترتب ما هو أنكر منه، يقول ابن تيمية:" لا يجوز إنكار المنكر بما هو أنكر منه؛ ولهذا حرم الخروج على ولاة الأمر بالسيف؛ لأجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأن ما يحصل بذلك من فعل المحرمات وترك واجب أعظم مما يحصل بفعلهم المنكر والذنوب وإذا كان قوم على بدعة أو فجور ولو نهوا عن ذلك وقع بسبب ذلك شر أعظم مما هم عليه من ذلك ولم يمكن منعهم منه ولم يحصل بالنهي مصلحة راجحة لم ينهوا عنه"[2].

وفي الأخير نخلص إلى أنّ الناظر في حكم النوازل المستجدة وجب عليه أن يحرص على إسقاط الحكم الشرعي على محلّه محققا مقصود الشارع من ذلك الحكم، سواء بتحقيق مصالح الناس أو درء المفاسد عنهم؛ بحيث لا يتوقف على مراعاة الاقتضاء الأصلي للحكم فقط بل يتعدى للبحث في الاقتضاء التبعي أيضا؛ لأن الاقتضاء الأول يتسم بصفة التجريد والعموم، أما الثاني يتسم بمراعاة خصوصية الحال، والزمان والمحالِّ وجميع الظروف والملابسات التي تحيط بالواقعة، ثم التعمق والتفطن لدراسـة الآثار المتوقعة للحكم مستقبلا، ومن ثم ترتيب الحكم وفق ما تقتضيه المصالح والمنافع التي ناطها الشارع الحكيم عند وضع الحكم الشرعي، ليحكم المجتهد في الأخير للمكلف بالإقدام أو بالإحجام بحيث يجلب له المصالح ويدرأ عنه المفاسد كما أشرنا في البداية.

وبعد التفصيل والشرح، يتضح جليًّا أثر فقه الموازنات في الاجتهاد التنزيلي، فهذا الأخير اجتهاد مقاصدي يُوّجه الأحكام نحو تحقيق مصالح العباد في معاشهم ومعادهم، وفقه الموازنات كذلك، فهو مسلك من مسالك تنزيل الأحكام، على النحو التالي:

[1] – ينظر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ج2، ص138.

[2] – مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج14، ص472.

أ- تحقيق المناط من جهة توصيف الواقعات وتحديد عناصرها المخصوصة -فاعليها، أسبابها، أزمانها وأماكنها-، التي يجب أن تُراعى حتى يُمكن قيدها تحت حكم شرعي مناسب، وهذا التحقيق يقتضي فهم الواقع المعاش وأدواته ومشكلاته ضمانا لحسن تنزيل المعاني الغائية المرادة من النص في واقع الناس، وسعيا إلى النحو بالواقع على اختلاف جوانبه نحو المراد الإلهي[1]، وهو ما يفيد أنّ موضوع فقه الواقع -النص والتطبيق-، وفقه الموازنات موضوعه المصالح والمفاسد، ولضمان مطابقة الواقع الذي يحمل المصلحة والمفسدة على أحكام النصوص وجب الكشف عن المصالح والمفاسد بالتحقيق، وهنا يظهر دور الموازنة؛ كخطوة اجتهادية متجذرة متأصلة نحو التنزيل والتفعيل معا؛ كما قال قطب الريسوني، "فإنّ فقه الموازنات خطوة اجتهادية راسخة نحو التنزيل وتحقيق المآلات، ولا تنزيل بدون موازنة، ولا تفعيل للمقاصد بدون تنزيل"[2]. وهذه المرحلة الإجرائية في التنزيل والموازنة -تحقيق المناط يعتبر المجال الأول في التنزيل[3]-، لا يمكن أن تستغني عن استحضار مقاصد الشريعة ليكون الاجتهاد في إطارها، فمن الضروري التحقق من درجة المقصد وقوّته ليكون بناء المصلحة محققا لمقصد الشارع، وبالتالي الترجيح بين ما تعارض من المقاصد، أرأيت تعلق وارتباط هذا الأساس الإجرائي بالأسس السابقة -أطلقنا عليها الأسس التنظيرية-، فالتداخل والتلازم بين الأسس والمراحل واضح – تحقيق المناط وارتباطه بالواقع، وبالمقاصد- هنا تشترك مرحلة الموازنة مع التنزيل، حيث لا يمكن تنزيل ما نتج من تحقيق المناط من غير موازنة، هذا من جهة.

---

[1] – لا يمكن الوصول إلى هذه الغاية إلا بتحقيق المناط في القضية العينية، وذلك بالتحقق من كون الواقعة بظروفها وملابستها تقتضي الحكم الأصلي، أم تقتضي العدول إلى الحكم التبعي المقترن بالتوابع والإضافات، هنا يظهر جليًّا دور تحقيق المناط في الكشف عن المصالح والمفاسد في الواقعة المعروضة، وموازنتها في إطار المقاصد الشرعية لتحقيق أقرب المصالح للمقاصد ودرء أبعد المفاسد عنها.

[2]– انخرام فقه الموازنات أسبابه ومآلاته وسبل علاجه، قطب الريسوني، ص248.

[3]– تحقيق المناط يمر بمراحل ثلاث؛ "الأولى: النظر في المحل، وهو ضروري لفهم الخطاب، الثانية: تعيين علة الفعل، وهو لازم لمعرفة حكم الواقعة، الثالثة: لزوم الحكم بعد معرفة مناطه، وهو مرتبط بالامتثال لحكم الله". مآلات تطبيق منهج تحقيق المناط في تأجيل بعض الأحكام أو تعليقها، محمد كمال الدين إمام، https://almuslimalmuaser.org/.

ب- النظر في المآلات: بمعنى اعتبار مآل ما نتج من حكم التحقيق المبني عن فهم الواقع واعتبار المقاصد المرجوة من الخطاب الشرعي، بتقدير قيم المصالح والمفاسد المترتبة عن تنزيل الحكم، فالنظر في المآلات موازنة بين المصالح والمفاسد المتوقعة، أي تكييف الواقعات بعد معرفة نتائجها، لأنه يختص بمجال فقه الواقع والتوقع، والتكييف لا يتأتى إلا بحسن النظر في المآلات بموازنة المصالح والواقع والمتوقع قصد تفعيل المقاصد وإفراغ محتوى النص على الواقع، من حيث جلب المصالح الأقرب للمقاصد ودرء المفاسد الأبعد عنها، وبالتالي رعاية الموازنات جزء من النظر في المآلات، والنظر في المآلات موازنة بين المصالح والمفاسد، وهو ما يُجسد قول قطب الريسوني أنّ الموازنة خطوة راسخة نحو التنزيل وتحقيق المآلات أي تفعيل المقاصد، وهو ما يُبيّن أيضا وجه الارتباط بين التنزيل والموازنة والتفعيل، فرعاية الموازنات جزء من مرحلة التنزيل بشقيه الذي يضم مجالي فقه الوقائع من جهة وفقه الواقع والتوقع من جهة أخرى، وكله في إطار مراعاة المقاصد.

يتضح وجه الارتباط بين الأسس التي تعتبر ركيزة فقه الموازنات ليتحقق إفراغ محتوى النص على الواقعة المرتبطة بالواقع ومؤثراته –الأسباب، الزمان، المكان، أحوال الناس– التي لا يمكن فهمها وتحقيق النظر فيها إلا بالاستعانة بآليات فهم الواقع؛ لأن التنزيل يحتاج إلى مراعاة حركة الحياة الجديدة ومراعاة تطوراتها ودراسة ما فيها من مؤثرات، وهذا يحتاج إلى معرفة بأعراف الناس وزمانهم وأحوالهم، والحاجة للتكامل المعرفي بين العلوم حتى يتم الاستعانة بخبراء مختصين في مجال الواقعة المعروضة، كذلك الاجتهاد الجماعي من شأنه تحقيق هذا التكامل وتوفير الخبراء، لما يتميز به من وجود مجتهدين فقهاء ومجتهدين في مجالات أخرى، حتى يحسن تحقيق المناط في الواقعة وتوصيفها وصفا دقيقا، فيعطى لها حكم الاقتضاء الأصلي أو يُعدل بها إلى الاقتضاء التبعي لما يرتبط به من توابع وإضافات تؤثر في خصوصيته، ويكون كل ذلك في إطار رعاية المقاصد الشرعية، ومراعاة المآل، فالمجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة من المكلفين بالإذن أو بالمنع إلا بعد النظر إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فإذا كان ما يؤول إليه

مصلحة حكم بالإذن وإذا كان ما يؤول إليه مفسدة حكم بالمنع، وهو بذلك جار على مقاصد الشريعة الإسلامية.

إنّ غاية التنزيل إصدار الحكم على الواقعات، ولا يكون كذلك إلا بالتوصيف الذي مجاله فقه الوقائع، والتكييف الذي مجاله فقه التوقع والواقع، فبعد هذا الضبط والتحديد كما أوجبه تحقيق المناط ويفرضه المآل، نتحدث عن مراعاة التدرج في تطبيق قواعد الموازنات، وهو ما سبق التفصيل فيه في الفصل الأول، إن التدرج هو "التطبيق الجزئي للشريعة الإسلامية بهدف الوصول إلى التطبيق الكلي، وصلاحية التطبيق الكلي تستمد من شروط ينبغي أن تتحقق، ومن موانع يجب أن تزول، والفرد والجماعة في ذلك سواء، والتدرج في حق الفرد تحكمه قواعد الضرورة...، أما التدرج في حق الجماعة فتحكمه قاعدة عموم البلوى وهي قاعدة غنية بالتطبيقات...، ومناط التدرج هنا ليس هو عدم القدرة التي هي شرط التكليف– كما يظن البعض– بل هو الإخلال بمقاصد الشريعة الإسلامية وقواعدها الكلية إذا تم تطبيقها رغم عدم توافر الشروط، ووجود العوائق والموانع"[1].

وهكذا اتضحت المقدمات التي تسبق فقه الموازنات فهي "تسعف عن التصور المُحكم لحقيقة الأطراف المتعارضة واستجلاء مآلاتها المتوقعة، وكيف يوازن المجتهد بين طرفين لم يتصور فقه الحال فيهما موضوعا، مناطا وزمانا ومكانا"[2].

[1] – مآلات تطبيق منهج تحقيق المناط في تأجيل بعض الأحكام أو تعليقها، محمد كمال الدين إمام، https://almuslimalmuaser.org/.

[2]– المرجع نفسه، ص242.

خلاصة الفصل الثاني:

يقوم فقه الموازنة على ترجيح الجهة الغالبة بناءً على أساس القوة والغلبة؛ حيث تخضع هذه العملية لأسس وقواعد لا يمكن إغفالها، وإلا نحى هذا المنهج إلى الإخلال بالأحكام الشرعيّة وإهدار مقاصدها، فكما أنّ لفقه النص طبيعة خاصة به فلفقه التنزيل أيضا طبيعة تحكمه، تتميّز بخصائص اجتهادية منفردة ومستقلة ومنفصلة عن المرحلة الأولى – فهم النص عن طريق الاستنباط–؛ حيث لا فائدة من فهمٍ لا يتبعه إنجاز وحسن تطبيق، لذلك من الواجب على من يتقلّد هذا المنصب ويعمل بهذا المنهج أن يطّلع على أسس وقواعد موازنة المصالح والمفاسد عند التعارض، وبالتالي كان حريٌّ بنا أن نتعرض لأسباب انخرام فقه الموازنات وطرق علاجه حتى نبتعد عن ارتكاب الخطأ والزلل في هذه المرحلة الدقيقة والخطيرة بالنسبة لمنهج التنزيل، وهذا إبرازًا لمنهج متناسق ومتكامل في تنزيل الأحكام الشرعية على محالها في الواقع.

وبالتالي ففقه الموازنات يعمل على مجموعة أسس وقواعد يفضي إهمالها إلى إحداث تغيّر واضطراب مخلّ بإجراء الأحكام على محالّها حسب ما تقتضيه الأوضاع والأحوال التي تتسم بالتغير والتبدل، حيث يعتبر مسلكا من مسالك الاجتهاد التنزيلي، يُمكّن من ترجيح المصلحة أو المفسدة بناءً على مقتضى ما غلب، بعيدًا عن حدوث الخطأ ووصولا إلى ما هو أرشد وأنفع.

وتتمثل هذه الأسس والاعتبارات في مراعاة مقاصد الشريعة، وتحقيق المناط، ومراعاة الملابسات الظرفية والحالية التي تحيط بمحل إجراء الحكم والتي تعتـــــبر من مقومات الواقع، فمراعاة فقه الواقع يعتبر مرحلة جوهرية وأساسية في تنزيل الأحكام وفق ما يناسبها من أحوال مصاحبة للواقعة؛ حيث يقوم على آليات ووسائل تنتهج الموضوعية لفهمه نظرا لتشعب الحوادث والنوازل وتفرع مجالاتها؛ كالاستعانة بالعلوم الكونية والإنسانية حتى يُلم المجتهد بكل تفصيلات النازلة وإدراك حقائق الظروف التي حثتها، وذلك بمراعاة استشارة الخبراء والمختصين لاستكمال عملية الفهم، واعتماد أعراف الناس وعاداتهم التي استقرت في نفوسهم ما يجعلها ضرورية الاعتبار عند صياغة الحكم، مراعاةً لمعاناة الناس الحقيقية وحاجاتهم الفعليّة حتى لا

يقع اصطدام بين الواقع وأحكام الشرع بما قد يخلّ بمقصد الشارع في نفاذ حكمه، لذلك لا بد من المزاوجة بين الأمرين؛ العلم بمقاصد الشريعة والتقيّد بها وفهم الواقع ومراعاته حتى لا يحصل غلوّ ولا تميّع عند تطبيق الأحكام، كما ينبغي للقائم في هذا المجال أن يتحقق من انتهاض الأحكام الشرعية بتحقيقها ثمرة التكليف المبتغاة من الشارع، فيمضي بنظره الاجتهادي مراعيا الاقتضاء التبعي وما يحمله من تغيرٍ في الظروف والأحوال والملابسات التي تؤثر وتنعكس آثارها التبعية في الحكم الشرعي المنتقى والذي يمكن أن يعدل إليه إذا رأى فاعليته في تحقيق المصالح ودرء المفاسد.

صحيح أنّ هناك اتفاق في العموم على أسس موازنة المصالح والمفاسد المتعارضة، إلاّ أنّ تقديرها في القضية المشخصة تختلف باختلاف الحال والزمان والمكان، وهي ظروف وملابسات تختلف من قضيّة لأخرى، وبالتالي يحصل اختلاف في الحكم الشرعي وجهة الترجيح الغالبة من مجتهد لآخر حسب ما تُعرض له من حيثيات للقضية الواحدة وهذه هي سمة الاجتهاد التنزيلي، وهو اختلاف الحكم للقضية الواحدة بحسب ما يدور بها من ملابسات وحيثيات.

الفصل الثالث: فقه الموازنات وأثره في تنزيل الأحكام على القضايا والنوازل الفقهية

-دراسة تطبيقية-

الفصل الثالث: فقه الموازنات وأثره في تنزيل الأحكام على القضايا والنوازل الفقهية –دراسة تطبيقية–، ويتضمن المسائل التطبيقية التالية:

المبحث الأول: فقه الموازنات وأثره في قضايا الأسرة.

المطلب الأول: الكفاءة الزوجية في ضوء فقه الموازنات.

المطلب الثاني: فقه الموازنات وأثره في تنظيم فوضى حكم تعدد الزوجات من خلال النصوص والمقاصد.

المبحث الثاني: فقه الموازنات وأثره في نوازل السياسية الشرعية.

المطلب الأول: الحراك الشعبي في الجزائر بين المصلحة والمفسدة.

المطلب الثاني: التسعير بين المصلحة والمفسدة.

توطئة:

بعد الانتهاء من دراسة أي موضوع من جانبه النظري والتأصيلي، وجب الانتقال بعدها إلى واقع التطبيق والتنزيل، بضرب أمثلةٍ ودراسةِ مسائل ومناقشتها، حتى يتبيّن لنا أثر هذا المسلك الاجتهادي وكيفية تطبيقه على القضايا الفقهية، والنوازل والمستجدات التي تظهر في واقعنا المعاش، وبالتالي سنعرض بعض المسائل وسنحاول تنويعها واختلافها باختلاف مجالاتها حتى نُظهر مدى قدرة فقه الموازنات على حل إشكالات الواقع على اختلاف مجالاته وما يحمله من تعقيدات وتشعبات. وعليه كان تقسيم الفصل كالتالي:

المبحث الأول: فقه الموازنات وأثره في قضايا الأسرة.

المطلب الأول: الكفاءة الزوجية في ضوء فقه الموازنات.

المطلب الثاني: فقه الموازنات وأثره في تنظيم فوضى حكم تعدد الزوجات من خلال النصوص والمقاصد.

المبحث الثاني: فقه الموازنات وأثره في نوازل السياسية الشرعية.

المطلب الأول: الحراك الشعبي في الجزائر بين المصلحة والمفسدة.

المطلب الثاني: التسعير بين المصلحة والمفسدة.

المبحث الأول: فقه الموازنات وأثره في قضايا الأسرة.

الأسرة هي الخلية الأساسية في كل المجتمعات، والمجتمع الإسلامي يتسم بنظامه المتفرّدِ الذي تحكمه تشريعات إلهية تتصف بالكمال والشمول والتوافق مع كل زمان ومكان، وإنَّ السبيل الوحيد لتكوين أسرة مسلمة متينة هو **الزواج** فهو كفيل بالحفاظ على مقصد النسل باعتباره من المقاصد الأصلية وحفظ الترابط بين الأفراد باعتباره من المقاصد التبعيَّة.

هذا وقد فصّل الفقهاء[1] الأحكام التي تنظم وتحكم علاقة أفراد الأسرة مع بعضهم من جهة وفي المجتمع من جهة أخرى، في أبواب النكاح والمهر والنفقات وقسم الطلاق والخلع والظهار...، وبالرجوع للقرآن نجد آيات الأحكام المنظمة للأسرة تفوق آيات الأحكام المنظمة للمعاملات من حيث العدد، كما جُعل للزواج مقدمات لها أحكامها وتفاصيلها الشرعيّة[2]. إنّ هذا التفصيل الدقيق للأحكام دلالة على مدى اهتمام الشريعة بالأسرة تكوينا ورعاية لتحقيق الاستقرار والطمأنينة بين أفراد الأسرة وهو ما يظهر نِتاجُه وثمرته في المجتمع، مما يحقق خلافة الإنسان في الأرض وإعمارها؛ لأن الله تعالى خلق الإنسان في هذه الحياة لعمارة الكون وسخّر له ما في الأرض جميعًا ليُبقي النوع الإنساني، وعليه سنحاول دراسة قضيتين مهمتين وحساستين في مجال قضايا الأسرة، دراسة موضوعية محاولين بيان قدرة فقه الموازنات على فك التعارض في مواضع تشابك المصلحة والمفسدة ثم بيان جهة القوة والغلبة.

---

[1] – " وإذا كان لا مناص من الرجوع إلى المدونات الفقهية باعتبارها تجسد الركام المعرفي لأمتنا في مسيرتها، وتجسد فهوم علمائها الأفذاذ لكتاب الله وسنة رسوله، فإنه يكون من حق الباحث حاليا أن يزن هذه الحقوق والواجبات التي يقررها الفقهاء انطلاقا من فهمهم للنص الشرعي بميزان العدل باعتباره المقصد الشرعي الذي لا جدال فيه وبخاصة عندما تختلف آراؤهم وتتضارب، ومن حقه كذلك أن يدلي برأيه باعتباره مخاطبا بهذه الشريعة كما كانوا هم مخاطبين بها ثم من حقه أن يساهم بفكره في المسيرة العلمية لأمتنا". البعد المقاصدي وإصلاح مدونة الأسرة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2005م ص77.

[2] – ينظر، أثر فقه الموازنات في أحكام نوازل الأسرة، سميرة خزار وليلى قالة، مجلة العلوم الإسلامية، مج01، ع02 2019م، ص64.

المطلب الأول: الكفاءة الزوجية في ضوء فقه الموازنات.

يعد التكافؤ بين الزوجين من أهم الشروط التي تسعى لنجاح الزواج وبناء أسرة مستقرة تستطيع مواجهة ما يعترضها من صعوبات وخلافات بعقلانية، كما أن التكافؤ يعدُّ عاملا مهمًا لتقريب وجهات نظر الزوجين، لأجل تسيير حياتهما أو تربية أبنائهما، أو لأجل تحقيق أهداف وطموحات مستقبلية[1]. ولأهمية هذا المطلب الاجتماعي الذي يتضمن وجود معايير كثيرة، فيها ما اتفق عليه الفقهاء وما اختلفوا فيه لتضمنه مصالح ومفاسد عديدة، فكيف لفقه الموازنات إظهار الجانب المصلحي للكفاءة ودفع المفسدة التي تشوبها؟، هذا ما سنتعرض له في هذا المطلب.

الفرع الأول: مفهوم الكفاءة والخلاف الفقهي في اشتراطها.

الزواج هو وسيلة إنشاء الأسرة منه يرتبط الزوجين ومنه يكون النسل والذرية وفيه تسكن الأنفس وتطمئن، ولكن قد يعترضه مشاكل وصعوبات تعكس آثارًا سلبية على الأسرة نتيجة أسباب عديدة منها انعدام التكافؤ بين الزوجين، ولضمان الحياة السعيدة للأسرة المسلمة وحفاظا على ديمومتها شُرّعت معايير سمّاها الفقهاء بالكفاءة، وفيما يلي سنتعرض لمفهومها في الفقه الإسلامي وبيان الخلاف الفقهي في اشتراطها.

---

[1] – ارتأينا اختيار موضوع الكفاءة في الزواج للدراسة كنموذج تطبيقي في مجال فقه الأسرة، لبيان قدرة فقه الموازنات على رأب الصدع بين ما يفرضه الواقع الاجتماعي في اعتبار الكفاءة وبين ما تُمليه النصوص الشرعية، ونظرًا لمكانة الأسرة ودورها في تحقيق المقصد الأول من وضع الشرائع وهي تحقيق العبودية لله عز وجل وحسن عمارة الأرض وخلافتها، فإنّ العناية بمقدمات ومبادئ تكوين الأسرة تفرض علينا التوجه للاهتمام بها، لأن صلاح الرابطة الزوجية باعتبارها أصل وجود الإنسان واستمراره عن طريق التناسل، تقضي بالضرورة إلى استمرارها واستقرارها، وبالتالي صلاح ما ينتج عنها من أفرادٍ فاعلين في المجتمع، فكلما حدث استقرار وتآلف بين أفراد الأسرة الواحدة حصل بالضرورة صلاح المجتمع الذي يتكون من مجموعة أسر مختلفة، وكلما فسد أفراد الأسر فسد المجتمع، مما ينبئ بخراب العمران، لذلك كان هذا السبب الأهم في جعل نظرنا يتجه إلى دراسة هذا المبدأ الهام – الكفاءة في الزواج– لما يُقدّمه من منافع ومصالح تعود على الزواج والأسرة والمجتمع باعتبارهم حلقات مترابطة، فيكون فقه الموازنات المنهج الوسط والأصلح لبيان أهمية اعتبار هذا المبدأ وما يُنتجه من منافع وأضرار على تكوين الأسرة.

أولا: تعريف الكفاءة.

قبل أن نتعرض لتعريف الكفاءة في الاصطلاح يجب أن نبيّن معناها في اللغة.

1- لغة: يُقال:" الكَفِيءُ: النَّظِيرُ، وَكَذَلِكَ الكُفْءُ والكُفُوءُ، عَلَى فُعْلٍ وفُعُولٍ. وَالْمَصْدَرُ الكَفَاءةُ، بِالْفَتْحِ وَالْمَدِّ. وَتَقُولُ: لَا كِفَاء لَهُ، بِالْكَسْرِ، وَهُوَ فِي الأَصل مَصْدَرٌ، أَي لَا نَظِيرَ لَهُ. والكُفْءُ: النَّظِيرُ والمُساوِي. وَمِنْهُ الكفَاءةُ فِي النِّكاح"[1].

والتَّكَافُؤُ: الاستِواءُ وتكافَأَ الشَّيْئَانِ: تَماثَلا[2]، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ**﴾ [الإخلاص:04] أي ليس له مثيلا ومساويا. وقوله صلى الله عليه وسلم: «**الْمُؤْمِنُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ**»[3] أي تتساوى وتتماثل دماؤهم ولا فرق بينهم. وعليه نقول أنّ معنى الكفاءة في اللغة هي: **التساوي والتعادل والمماثلة**، والكفؤ النظير والمُساوي. والملاحظ أنّ الاستعمال اللغوي لمعنى الكفاءة يتطابق مع مدلولها في الفقه الإسلامي وهو ما سيأتي بيانه فيما يلي.

2- اصطلاحا: تعددت تعاريف الفقهاء لها:

أ- **الحنفية:** "الْمُمَاثَلَةُ بَيْنَ الزَّوْجَيْنِ فِي خُصُوصِ أُمُورٍ"[4].

ب- **المالكية:** "وهي المماثلة في الدين والحال والحرية"[5]، أو "الْمُمَاثَلَةُ وَالْمُقَارَبَةُ"[6].

---

[1] – لسان العرب، ابن منظور، ج1، ص139. ينظر، تاج العروس، الزَّبيدي، ج1، ص390.

[2] – ينظر، المصدر نفسه، ج1، ص400. المصباح المنير، الفيومي، ج2، ص537.

[3] – أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب قسم الفيء، باب والأصل في كتاب الله، رقم (2623)، ج2، ص153. وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب النفقات، باب قتل الرجل بالمرأة، رقم (15904)، ج8، ص51. وأخرجه أحمد في مسنده (ت: 241هـ)، مسند علي بن أبي طالب، رقم (960)، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421 هـ – 2001 م، ج2، ص268.

[4] – البحر الرائق، ابن نجيم، ج3، ص137.

[5] – بلغة السالك، الصاوي (ت: 1241هـ)، دار المعارف، (د ط)، (د ت)، ج2، ص400.

[6] – شرح حدود ابن عرفة، الرصاع، ص162.

ت– **الشافعية:** "أمر يوجب عدمه عارا، وضابطها مساواة الزوج للزوجة في كمال أو خسة ما عدا السلامة من عيوب النكاح"[1].

وقيل هو " أَمر يُوجب عَدمه عارا وَهِي لَيست شرطا فِي صِحَة النِّكَاح بل حق لْلْمَرْأَة وَالْوَلِيّ فَلَهُمَا إِسْقَاطهَا"[2].

ث – **الحنابلة:** اعتبروها المماثلة والمساواة في خمسة أمور الديانة والصناعة والمسيرة والحرية والنسب[3].

تدل الكفاءة عند الفقهاء على المماثلة والمساواة في أمور مخصوصة بين الزوجين، هذا وقد اختلف اعتبارهم في تحديدها كلٌ حسب اجتهاده، كما نُلاحظ أن الحنفية والمالكية والحنابلة اتفقوا أن تعريف الكفاءة هي **المماثلة والمساواة** ولكنهم اختلفوا في خصال المماثلة، أما الشافعية فبيَّنوا معناها بما ينجر عن انعدامها ولم يذكروا خصالها.

أما تعريف المعاصرين للكفاءة فهو كالآتي: " مساواة الزوج زوجته في المنزلة بحيث لا تكون الزوجة ولا أولياؤها عرضة للتعيير بهذه المصاهرة حسب العرف"[4]. بيّن التعريف حقيقة الكفاءة وهي المماثلة والمساواة ولكن ترك تحديد خصالها للعرف.

[1] – إعانة الطالبين، البكري (ت: بعد 1302هـ)، دار الفكر، ط1، 1418 هـ – 1997 م، ج3، ص377. المهذب، الشيرازي ج2، ص453. الوسيط في المذهب، الغزالي (ت: 505هـ)، تح: أحمد محمود إبراهيم، محمد تامر، دار السلام، القاهرة، ط1، 1417هـ، ج5 ص84.

[2] – السراج الوهاج، الغمراوي (ت: بعد 1337هـ)، دار المعرفة، بيروت، (د ط)، (د ت)، ص369.

[3] – ينظر، المبدع في شرح المقنع، برهان الدين (ت: 884هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1 1418 هـ – 1997 م، ج6، ص126. الإنصاف، المرداوي، ج8، ص108.

[4] – أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، عبد الوهاب خلاف (ت: 1375هـ)، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ط2، 1357هـ– 1938م، ص70.

كذلك عُرِّفت " بالمساواة بين الزوجين في أمور مادية واجتماعية بحيث تتحقق السعادة الزوجية بينهما ويندفع العار أو الحرج عن المرأة وعن أوليائها"[1]. بيَّن التعريف معنى الكفاءة وحصرها في الأمور المادية والاجتماعية التي تحقق السكينة في الأسرة.

يُلاحظ أن التعريفين اتفقا في حقيقة الكفاءة وهي المساواة بين الزوجين بوجه لا يُلحق العار للمرأة وأوليائها، ولكن التعريف الأول ترك تحديد خصالها لما يقتضيه العرف أما التعريف الثاني فحددها في الأمور المادية والاجتماعية.

وعرّفها السيد سابق بقوله: "والمقصود بها في باب الزواج أن يكون الزوج كفئا لزوجته، أي مساويا لها في المنزلة، ونظيرا لها في المركز الاجتماعي، والمستوى الخلقي والمالي"[2]، ثم يعلل فيقول "وما من شك في أنّه كلما كانت منزلة الرجل مساوية لمنزلة المرأة، كان ذلك أدعى لنجاح الحياة الزوجية، وأحفظ لها من الفشل والإخفاق"[3].

بناءً على ما سبق من التعاريف يمكن أن نقول أنّ معنى الكفاءة يتلخص في: مماثلة الزوج زوجته في خصال معتبرة أو أن يكون أعلى منها في هذه الخصال، التي يَحِقُ للمرأة والولي إسقاطها برضاهما ولكن في حالة انعدام التكافؤ قد تُعيَّرُ المرأة وأولياؤها به.

ثانيا– الخلاف الفقهي في اشتراطها.

اختلفت أقوال الفقهاء في حكم الكفاءة في الزواج على ثلاثة أقوال، وهي:

1– القول الأول: ليست شرطا مطلقا؛ فكل مسلم هو كفء للمرأة المسلمة فيصح الزواج ويلزم سواء أكان الزوج كفؤا للزوجة أو غير كفء لها، وممن قال بهذا مالك وسفيان الثوري

[1] – المفيد من الأبحاث في أحكام الزواج والطلاق والميراث، محمد الشماع، دار القلم، دمشق، بيروت، لبنان، ط1، 1416هـ–1995م، ص49.

[2] – فقه السنة، سيد سابق، ج2، ص143.

[3] – المرجع نفسه.

والكرخي من الحنفية، الحسن البصري [1]، وابن حزم[2] إلا أن هذا الأخير استثنى الزاني والزانية يقول: "وأهل الإسلام كلهم إخوة لا يحرم على ابن من زنجية لغية نكاح ابنة الخليفة الهاشمي. والفاسق – الذي بلغ الغاية من الفسق – المسلم – ما لم يكن زانيا – كفؤ للمسلمة الفاضلة وكذلك الفاضل المسلم كفؤ للمسلمة الفاسقة ما لم تكن زانية"[3].

2– القول الثاني: الكفاءة شرط لزوم في الزواج قال بهذا جمهور أهل العلم؛ أبو حنيفة في ظاهر الرواية[4] والمالكية[5] والشافعية[6] وأحمد في رواية[7]. ويعني هذا القول أن العقد يصح إذا انعدمت الكفاءة، ولكن يحق لصاحب الحق في الكفاءة الاعتراض على هذا العقد والمطالبة بفسخه[8].

[1] – ينظر، فتح القدير، ابن الهمام، ج3، ص293. بدائع الصنائع، الكاساني (ت: 587هـ)، دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ – 1986م، ج2، ص317.

[2] – المحلى، ابن حزم (ت: 456هـ)، تح: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الفكر – بيروت، (د ط)، (د ت)، ج9، ص151.

[3] – المصدر نفسه، ج9، ص151.

[4] – ينظر، رد المحتار، ابن عابدين، ج4، ص209. بدائع الصنائع، الكاساني، ج3، ص574/573. شرح فتح القدير، ابن الهمام، ج3، ص291. الفتاوى الهندية، مجموعة من العلماء، دار الفكر، (د ط)، 1411هـ/1991م، ج1، ص290.

[5] –ينظر، حاشية الدسوقي، الدسوقي (ت:1230هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1417هـ– 1996م، ج3 ص58. تسهيل المسالك، التميمي، تح: عبد الحميد بن مبارك، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ– 2001م، ج4 ص1182. شرح الزرقاني، الزرقاني، ج3، ص202.

[6] – ينظر، نهاية المحتاج، الرملي (ت:1004هـ)، دار الكتب العلمية، 1414هـ/ 1993م، ج6، ص253. الأم، الشافعي (ت: 204هـ)، دار المعرفة، بيروت، ج5، ص15. الوسيط في المذهب، الغزالي، ج3، ص140. حلية العلماء، القفال الشاشي (ت 507هـ)، تح: ياسين دراركه، مكتبة الرسالة الحديثة، الأردن، ط1، 1988م، ج6، ص349.

[7] – ينظر، شرح الزركشي، الزركشي، ج5، ص59. الإنصاف، المرداوي، ج8، ص105. المغني، ابن قدامة (ت: 620هـ) مكتبة القاهرة، (د ط)، 1388هـ – 1968م، ج7، ص372.

[8] – ينظر، أحكام الزواج في ضوء الكتاب والسنة، عمر سليمان الأشقر، دار النفائس، الأردن، ط2، 1418هـ/ 1997م ص200.

3- القول الثالث: قالوا بأن الكفاءة شرط صحة في الزواج. ومنهم أبو حنيفة[1] ورواية ثانية عن أحمد وهي المذهب عند أكثر المتقدمين من الحنابلة[2].

قال الزركشي: "هذا المنصوص المشهور والمختار لعامة الأصحاب من الروايتين"[3].

ومما ينبغي التنبيه إليه أن الإمام أحمد في هذه الرواية يعتبر الصحة في الدين خاصة دون سائر الصفات الأخرى؛ يقول ابن القيم:" وقال أحمد في رواية ثالثة: إنها حق الله، فلا يصح رضاهم بإسقاطه، ولكن على هذه الرواية لا تعتبر الحرية ولا اليسار، ولا الصناعة ولا النسب، إنما يعتبر الدين فقط فإنه لم يقل أحمد، ولا أحد من العلماء إن نكاح الفقير للموسرة باطل، وإن رضيت، ولا يقول هو ولا أحد: إن نكاح الهاشمية لغير الهاشمي والقرشية لغير القرشي باطل، وإنما نبهنا على هذا لأن كثيرا من أصحابنا يحكون الخلاف في الكفاءة، هل هي حق لله أو للآدمي، ويطلقون مع قولهم إن الكفاءة هي الخصال المذكورة، وفي هذا من التساهل وعدم التحقيق ما فيه"[4].

الفرع الثاني: تحديد جهة اعتبار الكفاءة ووقتها.

أولا- تحديد جهة اعتبار الكفاءة.

خصَّ جمهور الفقهاء[5] الكفاءة بالرجل دون المرأة بمعنى أن الكفاءة في الزواج تطلب للنساء لا للرجال، يقول الكاساني " تعتبر الكفاءة في جانب الرجال للنساء ولا تعتبر في جانب

[1] – ينظر، رد المحتار، ابن عابدين، ج4، ص209.

[2] – ينظر، الإنصاف، المرداوي، ج8، ص105.

[3] – شرح الزركشي، المصدر السابق، ج5، ص59.

[4] – زاد المعاد، ابن قيم (ت 751هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط27، 1415هـ – 1994م، ج5، ص146.

[5] – جمهور الفقهاء من المذاهب الأربعة والأكثرية من المحدثين المعاصرين إلى اعتبارها في جانب الرجل للنساء. ينظر المبسوط، السرخسي، (ت 483هـ)، دار المعرفة – بيروت، (د ط)، 1414هـ – 1993م، ج3، ص25. رد المحتار، ابن عابدين، ج4، ص220. القوانين الفقهية، ابن جزي (ت 741هـ)، (د ط)، (د ت)، ص202. الوسيط في الذهب، الغزالي ج3، ص140. شرح الزركشي، الزركشي، ج5، ص77. الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، ج7، ص239.

النساء للرجال"[1]، فعلى الرجل أن يماثل المرأة في أمور مخصوصة فلا يكون أقل منها شأنا، فهي تُشرَّفُ بالارتباط برجل يماثلها أو يكون أحسن منها بينما تُعيّر هي وأولياؤها إذا كان هذا الرجل دونها في الكفاءة، يقول ابن قدامة:" الكفاءة معتبرة في الرجل دون المرأة فإن النبي صلى الله عليه لا مكافئ له، وقد تزوج من أحياء العرب وتزوج صفية بنت حيي وتسرى بالإماء، وقال « **من كانت عنده جارية فعلّمها وأحسن تعليمها وأحسن إليها ثم أعتقها وتزوجها فله أجران**»[2]؛ ولأن الولد يشرف بشرف أبيه لا بأمه، فلم يعتبر ذلك في الأم"[3].

وهناك من المعاصرين من يرى بأن الكفاءة لا تكون في جانب الرجل فقط بل تشمل المرأة كذلك، وأن الرجل يُعيّر كذلك إذا ارتبط بامرأة غير مكافئة له وتُعيَّر أسرته أيضا:" فلو خطب شخص من أسرة محترمة فتاة تعيش في المقاهي والمراقص تشرب الخمر وتسهر الليالي الحمراء، أن أسرة هذا الرجل تتعيّر بهذا الزواج"[4].

الأصل في تصورنا هو مراعاة الكفاءة في جانب الرجال للنساء بناءً على اعتبارات عديدة منها:

1- أن الرجل يختص بالقوامة والطلاق:

أ- أما القوامة أي حق تسيير الأسرة ولا يستقيم أن يكون الطرف الأدنى هو القوّام والرئيس على من يعلوه ويتفوق عليه، فالمرأة إذا كانت أغنى من زوجها مثلا فإنها ستصرف على نفسها ومنزلها من مالها الخاص، حينئذ ستحس أنها أعلى منه ولا يحق له أن يتحكم فيها وتنظر إليه نظرة احتقار كما تتلقى من الناس في شأنه نظرات النقد والتعيير ومن هنا تأبى على نفسها أن

[1] – بدائع الصنائع، الكاساني، ج3، ص582، 583.

[2] – أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قوله تعالى {وَاذْكُرْ فِي الكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا} [مريم: 16]، رقم (3446)، ج4، ص167.

[3] – المغني، ابن قدامة، ج7، ص379.

[4] – شرح قانون الأحوال الشخصية السوري، عبد الرحمان الصابوني، منشورات جامعة دمشق، 1418هـ/ 1997-1998م ج1، ص213.

تخضع لرأيه أو تنزل على مقتضى قوامته وسلطانه، وهو زوج يرى في نفسه حق الأزواج فيقعون في مشاكل توصلهم للمحاكم[1].

ب– أما الطلاق فهو حق الزوج أيضا إذا تبين أنه انخـدع في الزوجـة وأنها ليست صالحة له، فيستطيع بإرادته المنفردة أن ينهي العلاقة بخلاف الزوجة؛ فإذا اكتشفت أنه غير كفء لها تقع في مأزق كبير حتى وإن كان لها حق الخلع ولكن سيلحقها أذى كبير بعد ذلك فلا بد لها أن ترفع أمرها للقضاء فيكون حينئذ عبء الإثبات عليها، وبالتالي لا بد من الاحتياط أصلا لها بالتوجه إلى وجوب اعتبار الكفاءة فيه[2].

2– كما أن علو شأن المرأة بعلو شأن زوجها، والعكس بالنسبة للرجل، وذلك أن زواجها بالكفء يرفع من شأنها ويعلي من قدرها، أما الزوجة فإنها لا ترفع قدر زوجها، بل هي تنزل إلى مستواه؛ لأنه المتبوع وهي التابع وفي ذلك حط من مقامها ومقام أهلها[3].

3– إضافة إلى أن عدم اعتبارها من جانب الزوجة لحكمة عظيمة من حِكَمِ تعاليم الإسلام فلو اعتبرت الكفاءة من جانب الزوجة لضاعت نساء كثيرات بلا زواج، مما يؤدي إلى الفتنة والفساد والانحلال الخلقي في المجتمع الإسلامي، واختلال الحياة الاجتماعية اختلالا لا يستهان به[4].

وعليه نقول أن الأصل هو مراعاة الكفاءة في جانب الرجال للنساء للحوق العار بالمرأة وأهلها عند الزواج بغير المكافئ، إضافة إلى أن الرجل يسهل عليه التخلص من العلاقة الزوجية إذا رأى أنه خُدع فيها خاصة وأن الركن الأساس هو في الدين، وفقدانه في المرأة حقيقة يُلحق الرجل وأهله التعيير والتقليل منه، مثلما بيَّن عبد الرحمان الصابوني في الزواج

[1] – ينظر، مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، محمد بلتاجي، دار السلام، القاهرة، ط1، 1420هـ– 2000م ص373.

[2] – ينظر، المرجع نفسه، ص337.

[3] – ينظر، الولاية على النفس، أبو زهرة، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، (د ط)، (د ت)، ص143.

[4] – ينظر، الكفاءة في الزواج وأثرها في انتشار الطلاق في المجتمع الجزائري، مسعود جمادي، مذكرة لنيل درجة الماجستير في الفقه وأصوله، بإشراف عبد الكريم حامدي، جامعة باتنة، 2006– 2007م، ص141.

بالمرأة الراقصة التي تفعل الفواحش والمنكرات، أما العناصر الأخرى في الكفاءة كالمال والمهنة... فيبعد أن يلحقه شيء أو نقص بالرجل وأهله، لأن الأصل هو أن الرجل يعتبر المسؤول على إعالة أسرته.

ثانيا– وقت اعتبار الكفاءة.

بمعنى هل العبرة بالكفاءة هي حال الزوج وقت إنشاء العقد، أم قبله أم تستمر لبعد الزواج؟

ذهب جمهور العلماء من الحنفية[1] والمالكية[2] والشافعية[3] والحنابلة في قول لهم[4] إلى اعتبار الكفاءة وقت إنشاء العقد، فهي شرط في ابتدائه لا في بقائه واستمراره، بمعنى أنه إذا تم الزواج وكان الرجل كفؤا للمرأة وأوليائها ثم زالت كفاءته، فالزواج لا يزول لهذا العارض ولا يؤثر على صحة العقد ولزومه؛ لأن النكاح انعقد صحيحا لازما ابتداءً فلا عبرة للعارض الذي أزال كفاءة الرجل إلا إذا ارتد الزوج عن الإسلام، حينئذ يفسخ العقد ويفرق بينهما.

ويعلل بعض الفقهاء المعاصرين عدم اشتراط استمرار الكفاءة بعد العقد (عدا الإسلام فإنه يشترط في البداية والاستمرار) بقولهم:

1– أن ذلك فيه مشقة على الناس؛ لأن دوام الحال من المحال فبقاء الشخص على حاله مما يندر وقوعه[5].

[1] – ينظر، رد المحتار، ابن عابدين، ج4، ص217.

[2] – ينظر، مدونة الفقه المالكي، الغرياني، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، ط1، 1423هـ– 2002م، ج2، ص511.

[3] – ينظر، روضة الطالبين، النووي، ج5، ص428.

[4] – ينظر، شرح الزركشي، الزركشي، ج5، ص78.

[5] – ينظر، مفاتيح السعادة الزوجية، الطهطاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1426هـ– 2005م، ص76.

2– اشتراط الكفاءة في بداية العقد لتجنيب المرأة ذل الاستفراش بالزواج وصيانةً لسمعة أهلها أما إذا تغير حال الرجل بعدها وصبرت معه فهذا يجلب لها ولأهلها الخير والثناء؛ لأنه يدل على المعدن الأصيل[1].

وعليه نقول أنّ جمهور الفقهاء يعتبر الكفاءة وقت إنشاء العقد، أما إذا تغيرت باقي صفات الكفاءة عدا الدين فإنه لا يفرق بينهما، وإنه لمن حسن معاشرة الزوجة زوجها واعترافا بجميله أن تصبر معه إذا ما تغيّر حاله يقول الله تعالى: ﴿**وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ**﴾ [البقرة:237].

الفرع الثالث: أثر فقه الموازنات في اعتبار الكفاءة أو إلغائها.

إن بناء الأسرة هو أهم بناء في كيان المجتمع، حيث يتوقف على سلامته وصلابته سلامة المجتمع وعزة الأمة، واختيار الزوج (رجلا أو امرأة) فيه آثار قيّمة تدعو لنجاح الحياة الزوجية أو إخفاقها، ولكن هل اعتبار التكافؤ بين الزوجين قائم على مصالح ومسوغات شرعية أم أن فيه مخالفة للدين ومقاصد الشريعة؟

هذا ما سنتعرض له في هذا الفرع، من عرض المصالح والمفاسد لمسألة اعتبار الكفاءة بين الزوجين ثم وزنها وبيان الرأي الراجح فيها باعتبار فقه الموازنات.

أولا– مصالح اعتبار الكفاءة بين الزوجين.

لم تفرض الشريعة الإسلامية نمطا معينا للأسرة، بل اهتمت ببيان الحدود والقيم التي تنظم العلاقة المتشابكة والمركبة، وقد استند المجيزون لاعتبار الكفاءة إلى عدد من الاعتبارات

[1] – ينظر، من قضايا الأسرة في التشريع الإسلامي، محمد الدسوقي، دار الثقافة، قطر، الدوحة، ط1، 1406هـ– 1986م ص57. الأحوال الشخصية، أبو زهرة، دار الفكر العربي، ط2 وط3، (د ت)، ص142، 143. أحكام الأسـرة في الإسـلام، مصطفى شلبي، الدار الجامعية، ط4 1403هـ– 1983م، ص314، 315.ص320، 321.

التي تُقّرُ قولهم بمشروعيتها، وبالتالي سنحاول عرضها وإبراز المنافع المتضمنة في أدلتهم فيما يلي:

1–**مصلحة حفظ الإنسان:** ولحفظ الإنسان وجب العناية بجانبين؛ الحفظ الوجودي والحفظ الاستمراري وتفصيل هذا في الآتي:

أ–مصلحة الحفظ الوجودي: بمعنى العناية –بمقصد حفظ النوع الإنساني–، إنّ اعتبار الكفاءة في الزواج يعدّ آلية من آليات التشريع للمحافظة على النوع الإنساني أولاً، قال تعالى ﴿ **يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً**﴾ [النساء:01]؛ "فالزواج ضرورة إنسانية لحفظ النوع الآدمي، أو تحقيق الاستمرار البشري، وضرورة حضارية لتعمير الأرض والتمكين من الخلافة البشرية النافعة"[1]، لذلك فإنّ حسن تخيّر الأزواج كفيل بالمحافظة على هذا المقصد الأصلي والضروري؛ ففي مراعاة الكفاءة تهيئة لظروف نشوء علاقة زوجية متزنة، فالزواج مبدأ تكوين الأسرة؛ لأجل ذلك اعتنى الشارع به ووضع له مقدمات وأحكام وقواعد وتوجيهات، حتى تُتَوّج العلاقة الزوجية بعوامل الاستقرار والمودة، فنجده يحثّ على حسن اختيار الشريك، وجعل الرضا وتقبل كل من الطرفين للآخر أساس الزواج، وبالتالي فحسن المعاشرة والتواد والتفاهم والتناغم، يحتاج تجانسا وتوافقًا بين الزوجين وتقارب في الطباع والميولات، وفي القرآن الكريم شواهد عديدة تدل على اعتبارها من ذلك؛ قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾ [الحجرات: 13]، فالآية بيّنت تفاضل الناس عند الله بالتقوى والعمل الصالح[2]، وقوله أيضا: ﴿**فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ**

[1] – مقاصد الأسرة في القرآن من الإنسان إلى العمران، جميلة تلوت، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط1، 1439هـ–2018م، ص39.

[2] – وهذا من أدلة الجمهور في قولهم بأن الكفاءة شرط لزوم، فدل هذا على عدم جعل الكفاءة شرطا في صحة الزواج.

بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 232]، يقول ابن تيمية: "يدل على أن المرأة لو رضيت بغير المعروف لكان للأولياء العضل والمعروف تزويج الكفء"[1].

ب–مصلحة حفظ الوجود الاستمراري: ونعني به المحافظة والعناية بمقصد حفظ النسل وهو الاستمرار التكاثري، فالطريق الوحيد لامتداد النسل والمحافظة عليه من الانقطاع هو إيقاع النكاح بحسن اختيار الزوجين، حتى يتم تكوين أسرة متماسكة لتضمن دوام الحياة الزوجية واستقرارها، وبالتالي إيجاد النسل وبقاء النوع الإنساني، وهذا من مقاصد الشريعة التي وجب الحفاظ عليها، فالنكاح مشروع للتناسل بالقصد الأول كما قال الشاطبي[2]، لذلك كانت الكفاءة وسيلة لإنجاح هذا المقصد؛ لأن مجرد التكاثر دون العناية بالنسل أمر غير مرغوب فيه في الشريعة، لذا كانت الكفاءة وسيلة للمحافظة عليه من خلال تحقيق التماسك والدوام بين الطرفين لاستقرار الأسرة من خلال التوافق والتفاهم والتقارب في معايير دينية واجتماعية، وبالتالي إيجاد النسل بالنكاح والمحافظة عليه بتحقيق التكافؤ بين الزوجين وهذا هو الهدف من النكاح وليس مجرد الإنجاب وحده، وهو ما يُحقق مقصد التزكية الذي يشمل على " التربية الصالحة والإعداد النافع للنشء بالتركيز على ترسيخ الإيمان وتنمية المهارات العقلية وغرس المعاني الرسالية، فتجتمع معاني العلم والمعرفة يزكيهما الإيمان ويوجههما"[3]، فتحقيق مقصد النسل لا يقتصر على مجرد إيجادهم بل يتعدى لتحقيق التربية الإسلامية لتكوين فرد صالح طيّب يحقق تعمير الأرض لعبادة الله عزّ وجل وهو الغاية الكبرى من التواجد في الحياة، ويشهد لما سبق ما نجد من "أدعية الأنبياء الواردة في القرآن بخصوص الأبناء، أنها لا تقتصر على طلب الذرية وحسب... بل نجدهم يدعون الله سبحانه بأن يهبهم ذرية صالحة وذرية طيبة، دون التشديد على عددها أو تعيين جنسها.."[4]، فهذا إبراهيم عليه السلام يدعو ربه: ﴿**رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ**﴾ [الصافات:100]، وزكريا عليه الصلاة والسلام يدعو ربه: ﴿**هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا**

[1] – مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج34، ص84.

[2] – ينظر، الموافقات، الشاطبي، ج3، ص30.

[3] – مقاصد الأسرة في القرآن من الإنسان إلى العمران، جميلة تلوت، ص47.

[4] – المرجع نفسه، ص49.

رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ [آل عمران: 38]، إنّ هذا الصلاح والفلاح والطيبة لا يتحقق إلا بالاعتناء بالنسل منذ الطفولة ومتابعته في كل مراحل حياته حتى يصبح إنسانا مثمرا طيّبا فاعلا يعبد الله ويحقق مقصد تعمير الأرض لقوله تعالى ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ [الذاريات: 56]، ولا يتحقق هذا الأمر إلا باستمرار الحياة الزوجية بين الأب والأم، وبالتالي وجب الاعتناء منذ البداية بشرط الكفاءة وفق المعايير الدينية والاجتماعية حتى يتحقق استمرار الأسرة التي تسعى فيما بعد إلى رعاية ذريتها وهو ما يُحقق مقصد الحفظ الاستمراري.

2-مصلحة حفظ الدين: وتعتبر هذه المصلحة من المقاصد الأصلية في أحكام الأسرة، فهي من المقاصد التي دعا الشارع إلى مراعاتها عند تكوين الأسرة، من خلال اختيار الزوجين على أساس الدين، وما يشهد لما ذكرنا حديث أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «**إِذَا جَاءَكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَخُلُقَهُ فَأَنْكِحُوهُ، إِلَّا تَفْعَلُوا تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الأَرْضِ وَفَسَادٌ**»[1]، نلاحظ أن الحديث رتب سبب الفساد والفتنة ووجودهما في المجتمع على عدم مراعاة الدين، وبالتالي تحقيق الخسران في الدنيا والآخرة، كذلك قول ابن مسعود لأخته: "أنشدك الله أن تتزوجي مسلما، وإن كان أحمر روميا، أو أسود حبشيا"[2]، فطلبُ ابن مسعود من أخته الزواج بمسلم بغض النظر عن لونه وعرقه وجنسه دليل على أهمية اعتبار الدين عند تخيّر الزوج وهو دليل أيضا على عدم اعتبار الكفاءة شرط صحة في الزواج، وقوله صلى الله عليه وسلم «**تُنْكَحُ المَرْأَةُ لِأَرْبَعٍ: لِمَالِهَا وَلِحَسَبِهَا وَجَمَالِهَا وَلِدِينِهَا، فَاظْفَرْ بِذَاتِ الدِّينِ، تَرِبَتْ يَدَاكَ**»[3]، يقول النووي: " الصحيح في معنى هذا الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم أخبر بما يفعله الناس في العادة فإنهم يقصدون هذه الخصال الأربع وآخرها عندهم ذات الدين فاظفر

[1] – أخرجه الترمذي (ت: 279هـ) في سننه، كتاب النكاح، باب إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه، رقم (1085) ج3، ص387. [حكم الألباني]: حسن لغيره. ينظر، سلسلة الأحاديث الصحيحة، الألباني، ج2، ص20.

[2] – المغني، ابن قدامة، ج7، ص34.

[3] – أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب الأكفاء في الدين، رقم (5090)، ج7، ص7. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب استحباب نكاح ذات الدين، رقم (1466)، ج2، ص1086.

أنت أيها المسترشد بذات الدين لا أنّه أمر بذلك"[1]، وعليه ينبغي أن يُحرَص على الدين بالدرجة الأولى سواء للرجل أو المرأة.

يعتبر معيار الدين الخصلة الوحيدة التي اتفق فيها الفقهاء قديما وحديثا عند اشتراط الكفاءة في الزواج، فمراعاة إسلام الزوج متفق عليه بين جميع العلماء، وكذلك التقوى والصلاح والعفة معنى اتفق عليه جماهير العلماء ومنهم من خص الكفاءة به دون غيره، "والمقصود بالدين هو المماثلة والمقاربة في السلامة من الفسق أو ستر الحال، لا في مجرّد الانتساب إلى دين الإسلام، ولا تشترط المساواة في الصلاح الديني، ويكفي فيها المقاربة"[2]، وعليه فإن مرجع الدين في خصال الكفاءة ثابت بنصوص الشرع لا يتأثر بتغيّر الأعراف والزمان والمكان، يقول ابن القيّم:" الذي يقتضيه حكمه صلى الله عليه وسلم اعتبار الدين في الكفاءة أصلا وكمالا فلا تزوج مسلمة بكافر، ولا عفيفة بفاجر، ولم يعتبر القرآن والسنة في الكفاءة أمرا وراء ذلك، فإنه حرّم على المسلمة نكاح الزاني الخبيث، ولم يعتبر نسبا ولا صناعة ولا غنى ولا حرية"[3]، لقوله تعالى ﴿**الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [النور:03].

ومنه الكفاءة في معيار الدين تعتبر وسيلة لتحقيق الاستقرار الأسري والاجتماعي بصفة عامة، ويترتب على فقدان التدين في الأسرة الفساد والتفكك الأسري، وبالتالي إهمال في رعاية الأولاد التي ستكون أجيال المستقبل، لذلك فاعتبار حفظ الدين في الأسرة من الضروريات.

3- مصلحة استقرار الأسرة وتماسكها: ويتحقق ذلك من خلال مقصد الإفضاء النفسي ومضمونه أن يسكن كل من الزوجين إلى الآخر، وبالتالي تتحقق المودة والرحمة

[1] – شرح النووي، النووي (ت 676هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ، ج10، ص52.

[2] – الكفاءة في الزواج – دراسة فقهية مقارنة بقانون الأحوال الشخصية الإماراتي، دليلة براف، مجلة البحوث والعلمية والدراسات الإسلامية، 2021، مج13، ع3، ص201–224.

[3] – زاد المعاد، ابن القيم، ج5، ص145.

بينــهما، مصداقا لقوله تعالى ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ [الروم:21]، وكوسيلة لتحقيق هذا المقصد وجب مراعاة الكفاءة بين الطرفين، فتقارب الزوجين في معايير الكفاءة سـواء الدينية أو الاجتماعية من شأنه تحقيق الاجتماع الأسري، وبالتالي استقرار المجتمع وتماسك العلاقة الزوجية وعلاقة المصاهرة والأنساب، "وهذا القصد إذا تم تعميقه فإنه سيكون آلية مهمة لتجذير العمران الاجتماعي والارتباط الإنساني بين مكونات المجتمع"[1].

إن اعتبار الكفاءة في الزواج يُسهم في استقرار الأسرة واستمرارها، ولا شك أنه كلما كانت منزلة الرجل مساوية أو مقارنة لمنزلة المرأة كان ذلك أدعى لنجاح الحياة الزوجية وأحفظ لها من الفشل والإخفاق فهو أمر هام يتحتم توفرّه، وبذلك تكتمل القناعة عند المرأة في أنها أحسنت اختيار قرينها وأنه أهل للعيش في كنفه[2]، يقول القرافي:" وأصل اعتبارها أن المطلوب من النكاح السكون والود والمحبة لقول الله تعالى ﴿ **وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً** ﴾ [الروم 21]، ونفس الشريفة ذات المنصب لا تسكن للخسيس بل ذلك سبب العداوة والفتن والبغضاء والعار على مر الأعصار"[3].

كما أنّ اختيار الزوجين لبعضهما وفق معايير محددة فيه آثار قيّمة تدعو لنجاح الحياة الزوجية أو إخفاقها، وقد حثَّ الإسلام على حسن تخير الأزواج ويشهد لذلك قوله تعالى على لسان ابنة الرجل الصالح الذي زوّج ابنته لموسى في قوله تعالى: ﴿**قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ ۝ قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ** ﴾ [القصص: 26–27]، فقد أنكحه إحدى بنتيه لما رأى منه من القوة والأمانة وهذا دليل على ضرورة تخيّر الأزواج خاصة في جانب الرجال للنساء، وبالتالي

[1] – مقاصد الأسرة في القرآن من الإنسان إلى العمران، جميلة تلوت، ص111.

[2] – ينظر، مناهج الشريعة الإسلامية، العجوز محي الدين، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ج2، ص242.

[3] – الذخيرة، القرافي، ج4، ص211، 212.

فإنّ الاختيار الناجح للزوج سبب في العشرة الصالحة التي يقطع بها الزوجان رحلـــة الحـــياة بهدوء، ومتى ما كان الاختيار سليماً كانت الأسرة متينة ومتماسكة. كما أنّ في اعتبار الكفاءة محافظة على سمعة المرأة وأوليائها من التعيّر بحسب العرف؛ حيث يراد منها "تحقيق المساواة في أمور اجتماعية من أجل توفير استقرار الحياة الزوجية وتحقيق السعادة بين الزوجين بحيث لا تعير المرأة وأولياؤها بالزواج حسب العرف"[1].

4- مصلحة منع وقوع الضرر للطرفين: يُعد انعدام التكافؤ بين الزوجين في نواح عديدة من أهم أسباب الطلاق، ومرجع الخلافات التي هي في الأصل بسبب المفارقات التي كانت بينهما ولم يأخذانها بعين الاعتبار من البداية، وفي هذا الصدد يُوضح مسعود جمادي قائلا:" أن من أسباب المشاكل ودوافعها عدم التكافؤ بين الزوجين، يتبلور من حيث الوعي والتعليم والإمكانيات والمفاهيم التي تعمق الفجوة وتضاعف مسافات البعد في الرؤية والفهم... مما يضاعف من حجم المشكلة ووزنها وأبعادها ويخلق من المسائل العادية مشاكل، بسبب سوء الفهم أو عدم القدرة على التقييم السليم"[2].

إضافة إلى أنّ حسن الاختيار ومراعاة الكفاءة بين الزوجين يؤدي إلى منع وقوع الضرر بالنسبة للرجل بتجنب الخسائر المادية من مهر ونفقات، ويحفظ المرأة ويحصنها من نظرة المجتمع التي يملأها الشك مما يعرقلها من بناء حياة جديدة مع زوج آخر، كما يحمي الأطفال من الانحراف والتشرد، وينتج أثره على المجتمع أيضا؛ فالخلافات الواقعة بين الزوجين تنتقل للأسر الكبيرة مما قد يؤدي إلى أضرار مادية كوقوع الجرائم[3].

[1] – الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، ج7، ص229–230.

[2] – الكفاءة في الزواج وأثرها في انتشار الطلاق في المجتمع الجزائري، مسعود جمادي، ص41.

[3] – المرجع نفسه، ص44–45.

وإذا اعتبرت الشريعة الإسلامية اختيار الزوج ركنا أساسيا[1] في بناء الأسرة فهو موازٍ لاختيار الزوجة، بل ولعله في كثير من الأحيان يعتبر أهم وأوجب، لأن اختيار الزوجة وإن كان على أسس خاطئة ووصل حال الأسرة لطريق مسدود، فإنه بإمكان الزوج إنهاء ذلكم الرباط عن طريق الطلاق، أما إذا كان اختيار الزوج على أسس غير سليمة ووصل حال الأسرة إلى طريق مسدود، فإن المرأة ستعيش في ظلم وندامة سواء بقيت تحت عصمته أو طلقت منه[2]. ومن ثم المحافظة على أركان الأسرة أمر مهم في المنظور الإسلامي التي تتمثل في؛ ترابط بين الرجل والمرأة وقيام هذه الرابطة على قصد التأبيد لا التأقيت، والرغبة في مكاثرة الكمية والكيفية بأبناء الصلب[3].

هذه بعض المصالح التي أشار إليها المجيزون، ونخصّ بالذكر قول الجمهور الذين اشترطوها شرط لزوم، لأنّها في الحقيقة مصالح حقيقية لا يمكن غضّ الطرف عنها، ويمكن إجمالها في نقطتين رئيستين؛ أولهما **مصلحة الحفاظ على المقاصد الأصليّة**، وهي "المقاصد التي شُرعت ابتداءً وقُصرت أولًا وأساسًا، ومثالها: التناسل وإعمار الكون، هو المقصد الأصلي للزواج"[4]، وثانيهما **مصلحة الحفاظ على المقاصد التبعيّة**؛ " وهي المقاصد التي شُرعت بدرجة ثانية بعد المقاصد الأصلية قصد تقويتها وتأكيدها، ومثالها في الزواج: الاستمتاع بالزوجة، والأنس بالذرية، والتجمل بمال المرأة، وتحقيق الراحة النفسية"[5]، وبالتالي فالمحافظة عليهما تدل على أنّ الكفاءة من المسائل الهامة التي يجب اعتبارها عند اختيار الشريكين، والتي تعتبر من الضوابط الشرعية التي تحافظ على الروابط الأسرية للأسرة

[1] – قوله صلى الله عليه وسلم: «**إِذَا جَاءَكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَخُلُقَهُ فَأَنْكِحُوهُ، إِلَّا تَفْعَلُوا تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الأَرْضِ وَفَسَادٌ**». سبق تخريجه ص 214 من الرسالة.

[2] – ينظر، اختيار الزوجين في الإسلام، محمد يوسف، دار بوسلامة، تونس، ص12.

[3] – ينظر، مقاصد الأسرة في القرآن من الإنسان إلى العمران، جميلة تلوت، ص24.

[4] – علم المقاصد الشرعية، نور الدين بن مختار الخادمي، مكتبة العبيكان، ط1، 1421هـ/ 2001م، ص69.

[5] – المرجع نفسه، ص69.

النووية[1]؛ وهي الأب والأم، والأسرة الممتدة؛ أي الكبيرة، وما يترتب عن ذلك من علاقات النسب والمصاهرة، التي تساعد على إنجاح العلاقة الزوجية واستقرار المجتمع وبنائه على أسس سليمة وهذا ما يشهد له الواقع، وتؤكده مجريات الحياة، فصلاح اللبنة الأولى التي تُشكل المجتمع يستلزم صلاح هذا الأخير، وفساد الأولى يقتضى فساد الثاني، وبالتالي هي علاقة متشابكة ومتداخلة ومترابطة؛ حيث لا يمكن الوصول لمجتمع صالح راشد إلا بنجاح اللبنة الأولى المكوّنة للأمة.

ثانيا– مفاسد تدعو لعدم اعتبار الكفاءة بين الزوجين:

استند المانعون لاعتبار الكفاءة إلى عدد من الأدلة، التي اشتملت على جملة من المفاسد والأضرار المترتبّة على اعتبارها، وإن كانت في مجملها مفاسد معتبرة إلا أنّها تحتاج إلى نظر في مدى رجحانها على المصالح من عدمه، وهو ما يستدعي تحديدها لدراستها ووزنها ثم مقابلتها بالمصالح المتضـــمنة في ذات الـمسألة، ودراسة كل ذلك وفق فقه الموازنات، وما يقوم عليه من معايير وأسس.

ومن المفاسد التي يمكن رصدها من أدلة المانعين ما يلي:

1– **مفسدة إحداث التفرقة والتفاضل بين الناس في المجتمع:** دعا الإسلام إلى المساواة بين جميع الناس واعتبار الكفاءة يُفضي إلى نفي الأخوة والتفاضل والتفريق بين المؤمنين وهذا يناقض قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ**﴾ [الحجرات: 10]، إذّ اعتبار الكفاءة في الأمور الدنيوية يُولد نظام الطبقية والتفرقة في المجتمع؛ فاعتبار المال مثلا يُولد نظام الطبقية بين الفقراء والأغنياء، أما اعتبار المستوى العلمي والثقافي يُولّد التفرقة بين الناس في المجتمع مما يؤدي إلى الضغينة بين أفراد المجتمـع وهذا مرفـوض في الشـريعة الإسلامية، ويشهد لما سبق الكلام عنه مجموعة آيات منها؛ قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ**

[1] – الأسرة النووية والممتدة على حد تعبير جميلة تلوت في كتابها مقاصد الأسرة في القرآن. ينظر، مقاصد الأسرة في القرآن من الإنسان إلى العمران، جميلة تلوت، ص25.

إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات:13]، وقوله أيضا: ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ**﴾ [الحجرات:10] وقوله سبحانه وتعالى: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ**﴾ [التوبة:71]، وقال أيضا: ﴿**فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ**﴾ [آل عمران: 195]، وقال الله عز وجل بعد ذكر ما حُرِّم من النساء:﴿ **وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ**﴾ [النساء:24]، تُبيِّن الآيات الكريمة أنه لا تفاضل بين المسلمين إلا بالتقوى، وأن المؤمنين جميعا إخوة لا فرق بينهم، وإطلاق حلية نكاح النساء دون تقييد كل ما سبق في دليل على أن عدم وجود الكفاءة لأن القول بها يتناقض مع ما تحتويه الآيات الكريمة. كما نجد له شواهد من السنة من ذلك؛ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**النَّاسُ سَوَاءٌ كَأَسْنَانِ الْمُشْطِ...**»[1]، وحديث: « **لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ...**»[2]، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «**يَا بَنِي بَيَاضَةَ، أَنْكِحُوا أَبَا هِنْدٍ وَأَنْكِحُوا إِلَيْهِ**»[3] قَالَ: وَكَانَ حَجَّامًا.

ومن الشواهد أيضا ما ورد في صحيح البخاري مَرَّ رَجُلٌ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «مَا تَقُولُونَ فِي هَذَا؟» قَالُوا: حَرِيٌّ إِنْ خَطَبَ أَنْ يُنْكَحَ، وَإِنْ شَفَعَ أَنْ يُشَفَّعَ، وَإِنْ قَالَ أَنْ يُسْتَمَعَ، قَالَ: ثُمَّ سَكَتَ، فَمَرَّ رَجُلٌ مِنْ فُقَرَاءِ المُسْلِمِينَ، فَقَالَ: «مَا تَقُولُونَ فِي هَذَا؟» قَالُوا: حَرِيٌّ إِنْ خَطَبَ أَنْ لاَ يُنْكَحَ، وَإِنْ شَفَعَ أَنْ لاَ يُشَفَّعَ، وَإِنْ قَالَ أَنْ

[1] – الموضوعات، الجوزي (ت: 597هـ)، تح: عبد الرحمن محمد عثمان، محمد عبد المحسن، ط1، 1388هـ – 1968 م ج3، ص80. قال الألباني حديث ضعيف جدا، ينظر، سلسلة الأحاديث الضعيفة، الألباني (ت: 1420هـ)، دار المعارف الرياض – الممكلة العربية السعودية، ط1، 1412 هـ – 1992 م، ج2، ص60.

[2] – أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، شعب الإيمان، باب حفظ اللسان، رقم (4774)، ج7، ص132.

[3] – أخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب النكاح، رقم (2693)، ج2، ص178. قال الألباني: وهذا إسناد حسن. ينظر سلسلة الأحاديث الصحيحة، الألباني (ت: 1420هـ)، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، ج5، ص574.

لاَ يُسْتَمَعَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَـلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**هَذَا خَيْـرٌ مِنْ مِلْءِ الأَرْضِ مِثْلَ هَذَا**»[1]، وهذه الأحاديث وغيرها تدل على عدم اعتبار الكفاءة وعدم الاعتداد بها في النكاح لما يترتب عنها من مفاسدة عظيمة.

2- **مفسدة ترتب الفساد والفتن:** قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**إِذَا جَاءَكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَخُلُقَهُ فَأَنْكِحُوهُ، إِلَّا تَفْعَلُوا تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الأَرْضِ وَفَسَادٌ**»[2]، إنّ اعتبار الكفاءة في ما دون الدين يؤدي إلى ترتب الفساد والفتن، فقد تكون الفتاة مثلاً راغبة فيمن لا يوافق عليه الولي لعدم توفر شروط خاصة فيه، وفي هذه الحالة لا تستطيع أن تلجأ إلى القضاء لمنع عضل وليها؛ لأن العرف والتقاليد لا تسمح بهذا السلوك، وتعرف المجتمعات حالات متعددة ومتنوعة من مثل هذه المشاكل فقد تُقْدِمُ الفتيات على الهروب أو الزواج بالسـر أو إقامة علاقات محرمة مع الرجال، وقد يجور عليها ذلك الرجل لغياب أهلها بعدما فقدتهم حين ما أقدمت على فعلتها وألحقت بهم الأذى والعار، وبالتالي فقدت كل شيء ولن تجني في النهاية إلا الندم الذي لن ينفعها في تلك المرحلة[3].

3- **مفسدة عزوف الشباب عن الزواج:** اعتبار المرأة وأولياؤها لخصال الكفاءة وتمسكهم بها يؤدي إلى عزوف الشباب عن الزواج، وبالتالي كثرة العنوسة مما يجعل الكثيرات يتجهن إلى الانحراف، وبالتالي أصبح هذا وسيلة إلى الفساد وإيقاع المحرمات وجب سده.

المفاسد المتضمنة في الاستدلالات التي أدرجها المانعون تشترك في الحقيقة في معنى واحد، وهو **مفسدة التفرقة بين الناس وانتشار الفتن**، وهو ما يؤدي إلى إلحاق الظلم بالناس وتَوَلُّدُ نظام الطبقيّة في المجتمع، كما قد تُلحق الضرر بالمرأة وذلك بعزوف الشباب عن الزواج عند رفضها هي أو أهلها الزواج بمن لا يكافئها في المال والحسب والنسب والعلم...، وبالتالي انتشار الزنا كبديل للزواج الحلال، والشريعة الإسلامية بمقاصدها وأحكامها ترفض هذا الظلم والضرر، وتنفي كل ما من شأنه أن يُحدث هذه المفاسد التي تمس العدل والإنصاف بين أبناء

[1] – أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: النكاح، باب الأكفاء في الدين، رقم (5091)، ج7، ص8.

[2] – سبق تخريجه. ينظر ص214 من هذه الرسالة.

[3] – ينظر، الكفاءة في الزواج بين الفقه والتقاليد، أمنية محمد يوسف الجابر، (د ط)، (د ت)، ص376.

المجتمع المسلم، وبالتالي كيف لفقه الموازنات أن يحكم ويفصل في هذه المسألة بما يتضمنه من قواعد وأسس؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في الفرع الموالي.

الفرع الرابع: موازنة المصالح والمفاسد في ظل ما يستند إليه فقه الموازنات للترجيح بين الآراء.

إنّ المتمعن في استدلالات من اعتبر الكفاءة في الزواج، يجدها تتضمن مصالح راجحة وحقيقية تخدم مقاصد أصلية وأخرى تبعيّة، وقد تم حصرها كما أشرنا سابقا في مصلحتين رئيستين كما تمّ بيانه، وبالمقابل نجد من لم يعتبرها منعها لأجل مفاسد تم استخلاصها من استدلالاتهم نتيجة الأضرار والمفاسد المُحققة من اعتبارها، وقد تمّ جمعها أيضا في مفسدة واحدة، وبالتالي وجب وزن كل من المصلحتين والمفسدة، لأجل الموازنة بينهم في ظل ما يقوم عليه فقه الموازنات من أسس وقواعد الترجيح، لاستخلاص الرأي الراجح في الأخير.

أولا– وزن المصالح والمفاسد:

1– وزن مصلحة الحفاظ على المقاصد الأصليّة، وهي المقاصد التي شُرّعت ابتداءً ومنها التناسل وإعمار الكون، وهو المقصد الأصلي للزواج كما وضحنا سابقا، ويتبيّن أنّ من أجاز الاعتبار بالكفاءة في الزواج بنى قوله على ما تضمنته من مصالح وهي **حفظ النوع الإنساني** وهو المقصد والغاية الكبرى من إقامة الزواج **وحفظ الدين أيضا**، فالأسرة إذا قامت على أسس متينة وسليمة من حسن اختيار الزوجين بما يكفل لهما السعادة وتحقيق السكن والمودة والرحمة كان ذلك أدعى لحفظ المقصد الأصلي للزواج، لقوله تعالى: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً**﴾ [الروم:21]، فلا يمكن تحقيق هذه الغاية التشريعية إلا بتحقُق التوافق بين مطلب الروح والجسد معاً؛ وذلك بمراعاة التكافؤ بين الزوجين في الأمور الدينية والدنيوية، حتى نتمكن من تكوين النواة الأساسية والخطوة الأولى لبناء المجتمع باعتبار أن الزواج ضرورة اجتماعية يتوقف عليها بقاء النوع الإنساني واستمراره، فإذا لم تتم وفق ارتباط زوجي يقوم

على مسؤولية دينية واجتماعية ونفسية متقاربة بين الزوجين، فستنهار هذه الرابطة وينتج عنها مفاسد عظيمة تبدأ باضطراب وقلق وتعاسة وتنتهي بفراق ينتج عنه تشرد الأجيال، وبالتالي انهيار المجتمع وتمزقه.

وعليه تظل دائرة الزوجية هي النقطة الأساسية والمقدسة التي ينبغي حشد جميع الوسائل من أجل تيسير سبلها وتوطيد أركانها حتى تحقق مقاصد وجودها في الحياة، لذلك فإنّ "إقامة مؤسسة الأسرة ينبغي أن يتم من منظور عمراني بالجمع بين مقتضيات الخطاب والواقع، بل هي في حد ذاتها عمران إنساني واجتماعي، وهي المرتكز الذي يقوم عليه العمران وأساسه، ولا سبيل إلى الارتقاء في مدارج التأنس دون معرفة المقاصد والوسائل المُعينة على ذلك"[1]. ويحدثنا الماوردي في كتابه –أدب الدنيا والدين– عن منهج الاستخلاف في الأرض لصلاحها وضرورة إصلاحها أن مقتضى النظر " في أمور الدنيا فوجب ستر أحوالها، والكشف عن جهة انتظامها واختلالها، لنعلم أسباب صلاحها وفسادها، ومواد عمرانها وخرابها، لتنتفي عن أهلها شبه الحيرة، وتنجلي لهم أسباب الخيرة، فيقصدوا الأمور من أبوابها، ويعتمدوا صلاح قواعدها وأسبابها"[2].

وبالتالي فإن الغاية من الزواج هو تحقيق الخلافة الصالحة والعمران الصالح، لذلك فإننا نحتاج " إلى تفعيل المقاصد العمرانية في الحياة عموما والأسرة خصوصا وتفعيل هذه المنطلقات المقاصدية الكلية بحيث تصير الأسرة فضاءً للعبادة والعمران، بالاشتغال على الإنسان الخليفة تربية وتنمية ضمن عناصر ناظمة تجعل الاجتهاد عملية متسقة تشد بعضها بعضا. ومن ثم فإن تحصين الأسرة وتفعيل مقاصدها، وغرس قيمها هو الكفيل بتحقيق العمران البشري والتعمير الحجري بخلفية استخلافية وقبلة ربانية، وأي خراب في مؤسسة الأسرة فهو منذر ومؤذن بخراب العمران وتقهقر الحضارات، وضياع الإنسان الخليفة"[3].

[1] – مقاصد الأسرة في القرآن من الإنسان إلى العمران، جميلة تلوت، ص34.

[2] – أدب الدنيا والدين، الماوردي (ت: 450هـ)، دار مكتبة الحياة، (د ط)، 1986م، ص132.

[3] – مقاصد الأسرة في القرآن من الإنسان إلى العمران، المرجع السابق، ص36.

لو تمعنا في وجود الإنسان وحفظه لاتضح أن الأسرة هي المؤسسة الاجتماعية التي تحفظ الإنسان من جوانب منها[1]:

أ- **حفظ الوجود البيولوجي والاستمراري للإنسان** بحفظ النفس من جانب العدم وحفظ النسل ومعلوم أنّ الشريعة الإسلامية دعت إلى تحقيق هذه المصلحة، فحب الإنجاب مركوز في الفطرة السليمة لما في ذلك من مصالح مادية ومعنوية لقوله تعالى ﴿**الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**﴾ **[الكهف:46]**، وبالتالي جاء الحث على الإنجاب لقوله تعالى: ﴿**نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ**﴾ [البقرة:223]، جاء في تفسير "فَأْتُوا حَرْثَكُمْ"؛ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ فِي الْمَأْتَى اخْتِصَاصًا، وَأَنَّهُ مَقْصُورٌ عَلَى مَوْضِعِ الْوَلَدِ[2]... وَلِأَنَّ الْحِكْمَةَ فِي خَلْقِ الْأَزْوَاجِ بَثُّ النَّسْلِ"[3]. فالنكاح مشروع للتناسل وإبقاء النّوع الإنساني والعلة كما يقول ابن القيّم" دوام النوع إلى أن تتكامل العدة التي قدر الله بروزها إلى هذا العالم"[4]. وهنا نجد أحكاما تشريعية عديدة لحفظ هذا المقصد العظيم منها تشريع الزواج ووضع الكفاءة بين الزوجين كمقدمة لحماية هذا الميثاق الغليظ وصون الرابطة الزوجية، كذلك النهي عمّا يعطل النسل اختيارًا، والنهي عن العلاقة المحرمة لحماية اختلاط الأنساب، وتحريم التبني، وبالتالي كل ما وُضع وسيلة لأجل تحقيق وجوده وحفظه من العدم فهو وسيلة مشروعة لأنّها تحقق مصلحة شرعيّة.

ب- **حفظ الوجود القيمي والأخلاقي بالتزكية؛** لأنّ ماهية الإنسان تتشكل من الوجود البيولوجي والتخلق القيمي، فالإنسان يتكون من جانبين متكاملين الخَلقُ والخُلقُ لقوله تعالى ﴿**وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى ۝ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي**

---

[1] – ينظر، مقاصد الأسرة في القرآن من الإنسان إلى العمران، جميلة تلوت، ص38.

[2] – "وَأَنْشَدَ ثَعْلَبٌ: إِنَّمَا الأرحام أرض ... وهن لَنَا مُحْتَرَثَاتُ، فَعَلَيْنَا الزَّرْعُ فِيهَا ... وَعَلَى اللَّهِ النَّبَاتُ، فَفَرْجُ الْمَرْأَةِ كَالْأَرْضِ، وَالنُّطْفَةُ كَالْبَذْرِ، وَالْوَلَدُ كَالنَّبَاتِ". الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (ت: 671هـ)، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384 هـ - 1964 م، ج3، ص93.

[3] – المصدر نفسه، ج3، ص94.

[4] – زاد المعاد، ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)، ج4، ص668.

مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ مَنْ تَزَكَّى﴾ [طه: 75، 76]، وقوله تعالى على لسان جبريل لمريم ﴿**قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا**﴾ [مريم: 19]، فالتزكية[1] التي تكون منذ الصغر ليرتقي بها الإنسان في إطار الإيمان بخلفية توحيدية ورؤية عمرانية تنمو مع مرور الزمن، فتخرج التزكية من الجانب النفسي إلى الجانب العملي أي في تصرفات الإنسان فتتعدى بذلك من الفرد إلى المجتمع، مما يجعلها فعلا إنمائيا يبني الإنسان، وعملا بنائيا تُبنى به الحضارات، ولا بناء للإنسان خارج مؤسسة الأسرة باعتبارها المحضن الأساس للتربية الصالحة، التي تحقق نجاحا في الدنيا وفلاحا في الآخرة[2]. ومن ثم فإن الحديث عن حفظ النوع والنسل لا يتحقق بمجرد الإنجاب وإهمال الرعاية التزكوية لنكوّن فردًا صالحا مثمرا في المجتمع، فتصبح الأسرة شبيهة بالشجرة المثمرة، وعليه فضرورة اختيار الشريكين المكونين للأسرة التي تعتبر مصدر هذا الصلاح والإثمار واجب وضروري لا يمكن إهماله، وهو ما يضيف لبنة قوية باعتبار الميثاق الذي يربطهما والذي يقوم في مقدمته على ضرورة تكافؤ الطرفين من جميع النواحي؛ الدينية والأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية، حتى تنظم الأسرة وتستمر الحياة بمودة وطمأنينة، " فقد خلق الله عز وجل كلا من الجنسين على نحو يجعله موافقا للآخر، ملبيا لحاجته الفطرية، نفسية وعقلية وجسدية؛ بحيث يجد عنده الراحة والطمأنينة والاستقرار ويجدان في اجتماعهما السكن والاكتفاء والمودة والرحمة؛ لأن تركيبهما النفسي والعصبي والعضوي ملحوظ فيه تلبية رغائب كل منهما في الآخر، وائتلافهما وامتزاجهما في النهاية لإنشاء حياة جديدة تتمثل في جيل جديد"[3]. إنّ اعتماد الدين كمعيار في حفظ أخلاق

[1] – ونقصد بالتزكية هنا " التربية الصالحة والإعداد النافع للنشء بالتركيز على ترسيخ الإيمان وتنمية المهارات العقلية وغرس المعاني الرسالية، فتجتمع معاني العلم والمعرفة يزكيهما الإيمان ويوجههما، والتزكية مصطلح قرآني أصيل وهو أخص من مفهوم التربية من وجه، إذ إنها خاصة في التربية على مقتضى أحكام الدين وأخلاقه". مقاصد الأسرة في القرآن من الإنسان إلى العمران، جميلة تلوت، ص47.

[2] – ينظر، المرجع نفسه، ص48–49.

[3] – في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، ط8، 1399هـ– 1979م، ج5، ص2763.

الإنسان يعتبر تفعيلا للمقصد الإيماني، فهو الذي يضبط سلوك الأسرة نحو تحقيق الغاية من خلق الإنسان[1] وهي عبادة الله عز وجل، لقوله تعالى ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ [الذاريات: 56]، فصلاح وطيبة الذرية لا يتحقق " دون جهد تزكوي تربوي من الآباء نحو الأبناء ابتداء حتى يكونوا زهرة الحياة الدنيا، وتقر بهم الأعين انتهاء، فيتحقق الامتداد الأبوي المنشود، ولا امتداد زمنيا دون صلاح إنساني يتعدى الإنسان نفسه إلى مجتمعه"[2]، وهو ما يعضده ما جاء في الحديث النبوي عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «**إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ: إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ**»[3].

يعتبر هذا المعيار الديني مقصد ضروري لتنظيم العلاقات الأسرية بين الزوجين وحفظ حقوقهم، وحتى بين الآباء وأبنائهم، وتنشئتهم على تعاليم الإسلام، كذلك تنظيم العلاقات بين أسرة الزوجين، وهو ما يسهم في استقرار الأسرة والمجتمع، وأي إهمال أو إخلال بهذا المقصد يترتب عليه فساد وتفكك وتشرد أجيال، لذلك فإن اعتبار الدين عند اختيار الأزواج أمر ضروري لا يمكن إهماله.

---

1 – "نحن لا نفهم الدين فهما قاصرا لنجعله في مقابل الأخلاق، الدين يستوعب كل هذه الأشياء، الدين منظومة قيم، الدين رؤية للكون، رؤية للخالق، رؤية للحياة، رؤية لما بعد الموت، هذه أشياء كثيرة كلها ينظمها مفهوم الدين، فحينما تختلف قضية الدين بين رجل وامرأة يصعب بعد ذلك أن تستمر الحياة بينهما منسجمة ومتناغمة إلا ربما في الأيام الأولى التي تكون فيها.. يكون فيها الأحلام الوردية والخيال المجنح ولكن الواقع أن هنالك تباينا حقيقيا بين من يؤمن وبين من لا يؤمن، لذلك كان الاشتراط الديني أساس كل.. عند جميع المدارس الفقهية لم تختلف في أن الكفاءة يعتبر فيها الدين أساسا ولذلك حينما يختلف الدين في قضية الزوج حينما يكون مخالفا للزوجة ويكون على غير دينها لا يجوز أبدا أن يكون زوج لها بحال من الأحوال". الكفاءة بين الزوجين في الإسلام، مصطفى بن حمزة، https://www.aljazeera.net/programs/religionandlife/2006/7/22/. تم الاطلاع عليه يوم 2022/02/01، على الساعة 11:47.

2 – مقاصد الأسرة في القرآن من الإنسان إلى العمران، جميلة تلوت، ص51.

3 – أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، رقم 1631، ج3، ص1255.

2- وزن مصلحة الحفاظ على المقاصد التبعيّة؛ وهي كما أشرنا سابقا المقاصد التي شُرعت بعد المقاصد الأصلية قصد تكمليها والحفاظ عليها وتقويتها، ومثالها في الزواج: التجمل بمال المرأة، وتحقيق الراحة النفسية...، ومن المصالح التي بنى عليها المجيزون ما تضمنه اعتبار الكفاءة بين الزوجين مصالح فرعية مكملة ومؤكدة للمصالح الرئيسية، ومما دفعهم إلى ذلك وجود اعتبارات جوهرية منها:

أ- **تحقيق مقصد الإفضاء النفسي وبناء العائلة:** ومضمونه هو تحقق المودة والتآلف بين الزوجين ليكونا أبعد عن الشقاق والتنافر، ولتحقيق هذا المقصد راعى الفقهاء شرط الكفاءة واعتبروها وسيلة لتحقيق هذا الأصل الذي يخلق السكن الروحي والاستقرار المعنوي بين الزوجين من جهة، وتحقيق سكن الجسم الذي يضمن مقصد الإحصان وإعفاف النفس ومنعها من الفاحشة من جهة أخرى، ومن الآيات الشاهدة والدالة على هذا المعنى قوله تعالى ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ [الروم:21]، وقوله أيضا ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا** ﴾ [الأعراف:189].

ويتوسع مفهوم هذا الترابط بين الزوجين إلى مفهوم المسؤولية حتى تبنى العائلة ولا تتجسد هاته، إلا إذا كان الزوجين متقاربين في معيار الدين وباقي المـــعايير الاجـتماعية الأخرى، مما يولد الرحمة والتعاون في العلاقة الأسرية لتمتد إلى المجتمع، " فلا يتحقق الارتقاء في مدارج الأخلاق الإنسانية العالية دون التخلق بأخلاق الرحمة التي تتعمق في التعامل الأسري، ثم تعم بعد ذلك في التعامل الإنساني، ومن ثم فإن الرحمة هي أساس المقاصد الحاكمة للعلاقات الأسرية، ويتجلى التراحم في جميع العلائق الأسرية على امتدادها... وهذا الامتداد الرحمي والمدد المرحمي يؤول إلى امتداد لهذا المقصد خارج دوائر الأسرة إلى المجتمع ...ولا يتحقق هذا الأمر دون تأسيسه وتمثله في العلاقة الأسرية الخاصة والممتدة، فهي الأصل ومنها البدء"[1].

[1] – مقاصد الأسرة في القرآن من الإنسان إلى العمران، جميلة تلوت، ص90.

ب- **تحقيق مقصد التماسك الاجتماعي وبناء العمران:** لا يقتصر اشتراط تماثل الزوجين وتقاربهما في مجموعة الخصائص الدينية والاجتماعية على تحقيق مصالح في ذات الأسرة فقط، بل يتعدى ذلك إلى تحقيق مصالح تخص المجتمع، ذلك أنّ "الأسرة هي الوحدة الاجتماعية المؤهلة لعمران الأرض، فإذا كانت الخلافة نيطت بالإنسان، فإن من شروط الاستخلاف أن تتم تنشئة الإنسان في ظروف اجتماعية إنسانية؛ ومن ثم كانت الأسرة هي الحصن الحامي للاستخلاف والضامن للعمران"[1].

إنّ نتاج الأسرة ليس شأنا شخصيا يهمها وحدها، بل هو شأن إنساني مشترك، وتقارب الزوجين هو المحدد والضامن للشرط الإنساني في الاجتماع، إذْ تنافرهما في السكن الروحي، وشقاقهما الفكري والاجتماعي لا ينتج إلاّ فسادًا في النسل وبالتالي فساد المجتمع وخراب العمران، وكما يقول الفاروقي" إنّ من المقطوع به أن قدر الحضارة والأسرة هو أن تنهضا معاً أو تسقطا معاً"[2].

3-**وزن مفسدة تحقق التفرقة بين الناس وانتشار الفتن:** يتمسك المانعون لهذا الرأي بكونه يشتمل على جملة من المفاسد، والتي انطوت جلّها في معنى واحد، عُبِّر عنه بمفسدة التفرقة بين الناس وانتشار الفتن، وعليه فاعتبار الكفاءة يُفضي إلى نفي المساواة وخلق التفاضل بين الناس في المجتمع، أمّا اشتمالها على انتشار الفتن والفساد، فلكون اعتبارها يُلجئ البعض من الأولياء على عضل ومنع بناتهن من الزواج برجل لا يساويهم في المنزلة وهو ذي دين وخلق، وتكون الفتاة راغبة به، فيحدث ما لا يحمد عقباه[3]، كذلك قد يكون

---

[1] – مقاصد الأسرة في القرآن من الإنسان إلى العمران، جميلة تلوت، ص93.

[2] – التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، إسماعيل راجي الفاروقي، ترجمة السيّد عمر، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط2، 2014م، ص222.

[3]– فمن أثر التقاليد في مفهوم الكفاءة ما يمارس في الواقع الحالي، "فهل الواقع المعاصر يسير في تطبيق معاني الكفاءة وفقا لما جاء عن الفقهاء، أم أن هذا الواقع قد خضع لبعض المفاهيم الخاطئة التي أدت إلى ظهور بعض المشكلات الخطيرة، فمثلا يلاحظ أنّ الأولياء يسرفون أحيانا في عدم زواج بناتهم إلا من تتوافر فيه شروط خاصة، وهذه الشروط قد تتعارض مع المفهوم الصحيح للكفاءة، وقد تكون الفتاة راغبة فيمن لا يوافق عليه الولي، وقد يكون هذا من الناحية الشرعية كفئا،... فينتهي الأمر بأن تؤثر الفتاة الصمت على ما تعانيه من ألم أو تشعر به من قسوة مما يدفعها إلى أن تضرب عرض الحائط بكل

سببا في عزوف الشباب عن الزواج وبالتالي كثرة العنوسة وانتشار الفساد والمحرمات في المجتمع.

وبغيّة التدقيق في مدى تحقق هذه المفسدة، ومقدارها في هاته المسألة وجب مناقشتها وفق النقاط التالية:

– إن اشتراط الكفاءة في الزواج لا ينافي المساواة والأخوة بين المؤمنين، إذ الناس متساوون في الحقوق والواجبات وفي قضايا الدين وأن التفاضل هو بالتقوى، أما الاعتبارات الشخصية فهم متفاوتون فيها، وقد جاء في القرآن ما يدل صراحة على الأفضلية في كثير الأمور منها:

– في الدرجات: قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ**﴾ [الأنعام:165].

– في الرزق: قوله أيضا: ﴿**وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ**﴾ [النحل:71].

– في العلم: قال الله تعالى: ﴿**قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾ [الزمر: 09].

هناك اختلاف بين الناس في الرزق والثروة والعلم وهذا الاختلاف هو فطرة إنسانية فطر الله الناس عليها، والشريعة الإسلامية تتماشى مع الفطرة والأعراف التي لا تخالف النصوص الشرعية ولا تتصادم وأصول الدين[1].

أما بالنسبة لما اعتمده المانعون من أحاديث فيرد عليه ب:

1– إجمالا: هناك أحاديث معارضة لها تطلب الكفاءة فتكون محمولة على الندب[2].

مفاهيم الكفاءة وترضى بمن يسعى إليها ولو كان دونها، ولا تقيم لموقف أهلها وزنا وتقع المأساة التي تعرض الفتاة لحياة المهانة والشقاء". الكفاءة في الزواج بين الفقه والتقاليد، أمنية محمد يوسف الجابر، 377.

[1] – الولاية على النفس، أبو زهرة، ص138. والفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، ج7، ص230–231.

[2] – ما روى أبو هريرة رضي الله عنه: «**إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فأنكحوه، إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير**». سبق تخريجه ص 214 من هذه الرسالة. يُفهم من هذا الحديث أنه إذا لم يرض منه دينه وخلقه لا يُزوج لترتب الفساد الكبير على ذلك.

2–تفصيلا:

أ– بالنسبة لحديث (الناس سواسية) المراد به أحكام الآخرة إذ لا يمكن حمله على أحكام الدنيا، لظهور فضل العربي على الأعجمي في كثير من أحكام الدنيا[1].

–وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**لَا تَنْكِحُوا النِّسَاءَ إِلَّا الْأَكْفَاءَ، وَلَا يُزَوِّجُهُنَّ إِلَّا الْأَوْلِيَاءُ...**». أخرجه الدار قطني في سننه (ت: 385هـ)، كتاب النكاح، باب المهر، رقم (3601)، تح: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، ط1، 1424 هـ – 2004 م، ج4، ص354. وأخرجه البيهقي في سننه، كتاب النكاح، باب اعتبار الكفاءة، رقم (13760)، ج7، ص215. فيه مبشر بن عبيد متروك وأحاديثه لا يتابع عليها. ينظر، موقع تحقق من صحة الحديث بسهولة. http://hdith.com/?s.

ووجه الدلالة: أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن إنكاح النساء بغير الأكفاء والنهي يدل على فساد المنهي عنه، وعليه إذا تزوجت المرأة من غير كفء كان النكاح فاسدا. ينظر، سبل السلام، الصنعاني (ت 1182هـ)، تح: عصام الدين الصباطي، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط1، 1421هـ/ 2000م، ج2، ص163.

– عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهُ: «يَا عَلِيُّ، **ثَلَاثٌ لَا تُؤَخِّرْهَا: الصَّلَاةُ إِذَا آنَتْ، وَالجَنَازَةُ إِذَا حَضَرَتْ، وَالأَيِّمُ إِذَا وَجَدْتَ لَهَا كُفْئًا**». أخرجه الترمذي في سننه، رقم (171)، كتاب الطهارة، باب ما جاء في الوقت الأول من الفضل، ج1، ص320. أخرجه أحمد في مسنده، رقم (820)، ج2، ص197. ربط الحديث الزواج بالكفاءة دليل على اعتبارها شرطا في صحته. ينظر، الجامع الصغير، المناوي (ت 1031هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج3، ص409. شرح الزركشي، الزركشي، ج5، ص59. اختيارات بن قدامة الفقهية، علي بن سعد الغادمي، دار طيبة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1418هـ، ج3، ص37.

– عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**تَخَيَّرُوا لِنُطَفِكُمْ لَا تَضَعُوهَا إِلَّا فِي الْأَكْفَاءِ**». أخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب النكاح، رقم (3788)، ج4، ص458. وأخرجه البيهقي في سننه، كتاب النكاح، باب اعتبار الكفاءة، رقم (13758)، ج7، ص214. هذا الحديث يحصر النكاح في الأكفاء وهو دليل على اعتبار الكفاءة شرط صحة فيه. ينظر، اختيارات ابن قدامة، المرجع السابق، ج3، ص37.

– قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: «**لَأَمْنَعَنَّ فُرُوجَ ذَوَاتِ الْأَحْسَابِ إِلَّا مِنَ الْأَكْفَاءِ**». أخرجه عبد الرزاق (ت: 211هـ) في مصنفه كتاب النكاح، باب الأكفاء، رقم (10324)، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي – بيروت، ط2، 1403هـ، ج6، ص152. وأخرجه بن أبي شيبة (ت: 235هـ) في مصنفه، باب ما قالوا في الأكفاء في النكاح، رقم (17702)، تح: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد – الرياض، ط1، 1409هـ، ج4، ص52. ووجه الدلالة هو عزم عمر بمنع النساء من التزويج بغير الأكفاء دليل على اعتبارها شرطا في صحته. ينظر، المغني، ابن قدامة، ج7، ص372.

[1] – ينظر، شرح فتح القدير، ابن الهمام، ج3، ص293.

ب– أمر النبي صلى الله عليه وسلم بتزويج أبي هند، يحتمل أنه كان ندبا لهم إلى الأفضل، وهو اختيار الدين وترك الكفاءة فيما سواه والاقتصار عليه وهذا لا يمنع جواز الامتناع، ويحتمل كذلك كما قال الكاساني أنه كان أمر إيجاب تخصيصا له بذلك كما خص أبا طيبة بالتمكين من شرب دمه، وخص خزيمة بقبول شهادته وحده[1].

وفي ختام وزن المفسدة، يتضح أنّها مفسدة وإن كان فيها جزء من الحقيقة يتجسد في الواقع إلاّ أنّه يمكن تفادي كل ما قيل لمنعها، فكلُّ المآخذ التي ذُكرت واشتملت عليها اعتبار الكفاءة في الزواج من إحداث التفرقة والتفاضل بين الناس مبني وراجع إلى سوء اعتبارها وسوء تطبيق معاني الكفاءة من قبل البعض، ولكن خضوع الواقع لبعض المفاهيم الخاطئة التي أدت إلى حدوث هذه المفسدة لا يكون سببا في رفض ومنع اعتبارها جملة، لما تحمله من مصالح عديدة وحقيقية لا يمكن تجاهلها وإهمالها، وفيما يلي سنرى الترجيح بين الآراء.

ثانيا– الترجيح بين الآراء.

بعد التمعن وتمحيص النظر في وزن المصلحتين المعتبرتين من طرف المجيزين، وتقدير قيمة المفسدة المتوقعة من قبل المانعين، واعتمادًا على ما سجلنا من اعتبارات مبنية على النظر في المسألة من خلال مسلك فقه الموازنات تبيّن أن القول **باعتبار الكفاءة في الزواج شرط لزوم وهو الأولى بالاعتبار**، وقد سُجلت تلك الاعتبارات وفق الترتيب الآتي:

1– إنّ القول بجواز اعتبار الكفاءة في **الزواج شرط لزوم تؤيّده مقاصد الشريعة عموماً، ومقاصد أحكام الأسرة خصوصًا**، وبالتالي فهو خادم لتلك المقاصد من عدّة جوانب وهي:

أ– إنّ في اعتبارها تحقيق لمقاصد أصليّة، وهي كما أشرنا شُرعت ابتداءً وتتمثل في حفظ الدين وحفظ النوع الإنساني وهذا الأخير يحفظ من وجهين حفظ النفس من جانب العدم

[1] – ينظر، بدائع الصنائع، الكاساني، ج3، ص573.

وحفظ النسل من جانب الوجود؛ وهما من المقاصد الضرورية التي لا بد منها لقيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين[1]، لذلك عدّها البعض من العلماء في مرتبة المكمل للحاجي ومنهم الغزالي " أما ما يجري مجرى التتمة لهذه الرتبة فهو كقولنا: لا تزوج الصغيرة إلا من كفؤ وبمهر مثل، فإنه أيضا مناسب ولكنه دون أصل الحاجة إلى النكاح ولهذا اختلف العلماء فيها"[2]. فالتقصير في الأخذ بهذا المكمل الحاجي يُوقع في كثير من الأحيان في المساس بهذا المقصد الضروري –حفظ النوع الإنساني من جهة الرعاية التزكوية–، فلكمال تحقيق هذه الغاية التشريعية وجب مراعاة تحققها قصد تكملة الحاجي، لأن تمام الحاجي فيه محافظة على الضروريات التي تعتبر أصل المصالح، يقول الشاطبي " فكاعتبار الكفء ومهر المثل في الصغيرة، فإن ذلك كله لا تدعو إليه حاجة مثل الحاجة إلى أصل النكاح في الصغيرة، وإن قلنا: إن البيع من باب الحاجيات، فالإشهاد والرهن والحميل من باب التكملة، ومن ذلك الجمع بين الصلاتين في السفر الذي تقصر فيه الصلاة، وجمع المريض الذي يخاف أن يغلب على عقله، فهذا وأمثاله كالمكمل لهذه المرتبة، إذ لو لم يشرع لم يخل بأصل التوسعة والتخفيف"[3]، إنّ التوافق بين الزوجين في معايير دينية ودنيوية من شأنه تحقيق تمام مقاصد الزواج وبالتالي الخلافة الصالحة والعمران الصالح، وهو الغاية الكبرى من الشريعة الإسلامية، يقول

[1] – ينظر، الموافقات، الشاطبي، ج2، ص8.

[2] – المستصفى، الغزالي، ص175. وينظر، مقاصد الشريعة الإسلامية، زياد محمد حميدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1429هـ– 2008م، ص248.

[3] – الموافقات، المصدر السابق، ج2، ص25.

الشاطبي "فإن أصل المقصود من النكاح وإن كان حاصلا بدونهما لكنهما أشد إفضاءً لدوام النكاح وتمام الألفة بين الزوجين، وما به دوامه من مكملاته"[1].

ب- إنّ في اعتبارها أيضا محافظة على المقاصد التبعية التي تخدم الأصلية وتكملها، لأنها شرعت قصد تأكيدها وتقويتها، وهي من بين ما بنى عليه المجيزون رأيهم قصد تحقيق مقصد الإفضاء النفسي وبناء العائلة، فتحقق المودة والتآلف بين الزوجين من شأنه إبعادهما عن الشقاق والتنافر، وخلق السكن الروحي والاستقرار المعنوي بين الزوجين من جهة، وسكن الجسم للمحافظة على الإحصان لأجل إعفاف النفس وهو ما دعت إليه مقاصد الأسرة في الشريعة الإسلامية، كذلك مقصد التماسك الاجتماعي وبناء العمران، وقد صنفها الغزالي والشاطبي في مكملات الحاجي كما أشرنا؛ ، فاعتبار الكفاءة لا يقتصر فقط على تحقيق مصالح في ذات الأسرة، بل يتعدى لما يخص المجتمع؛ لأن الأسرة هي اللبنة الأولى التي يتشكل منها المجتمع، فإذا صلحت صلح المجتمع وإذا فسدت فسد المجتمع.

2-بالنظر لفقه الواقع وأدواته نلحظ أنّ المجتمع في مسيس الحاجة لاعتبار الكفاءة في الزواج، بل في ضرورة ملحة حفاظا وحماية لمقاصد حاجيّة ترجع بالتتمة والحفظ لمقاصد ضرورية تنتج عنها، خاصّة في زمن كثرت فيه الخلافات الزوجية وانهارت الأسر وضاعت الأجيال.

كما نجد معايير الكفاءة تختلف من بلد لآخر بل من مدينة إلى أخرى ومن شخص لآخر كل حسب طريقة تفكيره وعرفه السائد في بلده وعائلته، لذلك تعتبر مسألة الكفاءة قضية اجتماعية يصعب حصرها وتحديدها في نقاط معينة؛ لأنها لن تنطبق على الجميع، فتبقى متأثرة بظروف معينة وهي أعراف الناس ونظرتهم الخاصة يقول تعالى:﴿ **خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ**﴾ [سورة الأعراف:199]، فمادام الواقع يخضع لعرف غير

[1] – الموافقات، الشاطبي، ج2، هامش ص25.

فاسد بل فيه مصلحة وهي استقرار الأُسَر ودوام الزواج، ومراعاة لخصوصيات الزمان والمكان، فتترك المسألة لما يحكمه عرف ذلك الواقع، قيل لأحمد:" في حديث (العرب بعضهم لبعض أكفاء، إلا حائكا، أو حجاما): وكيف تأخذ به وأنت تضعفه؟ قال: العمل عليه"[1] يعني أنه ورد موافقا لأعراف أهل ذلك الزمان والمكان.

هناك بعض المجتمعات الإسلامية قَصرت الكفاءة على النسب، حتى أُعتبرت الكفاءة عندهم عنوانا على ترفع بعض الأنساب على البعض الآخر، وعادت بعض المجتمعات بسبب ذلك إلى حمية الجاهلية والنعرات القبلية، وقد ورد في الذخيرة قول اللخمي بأن اعتبار النسب في الكفاءة بالنسبة للغنية مرده إلى العرف فإن كانت عادة بلدها عدم المعرة بالزواج بمن دونها نسبا زوجت به[2]، في حين أنه يوجد في واقع الناس من لا يعتبر هذا المعيار ولا يلتفت إليه أصلا محتجين بقوله تعالى:﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾ [سورة الحجرات: 13]. وهناك من يرى أن المال ليس معيارا بل إمكانية القدرة على الكسب هو الأصل فالعمل هو المؤثر ويحتجون بقوله تعالى: ﴿**وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ**﴾ [سورة النور: 32]، إضافة إلى أن الرزق على الله عز وجل يقول تعالى: ﴿**وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ**﴾ [سورة الذاريات: 22]. يقول عبد الرحمان الصابوني:" وطالما أن عناصر الكفاءة في أمور اجتماعية فإنها تخضع للتغيير والتبديل حسب العرف لكل عنصر، ولهذا نصت أكثر التشريعات العربية على أن العبرة في الكفاءة لعرف البلد"[3].

وعليه نقول أنّ الاجتهادات الفقهية لاعتبار الكفاءة في الزواج فيه مصلحة وهو خاضع لعرف المجتمع، كذلك تعداد صفات الكفاءة تخضع لمراعاة الواقع المعيش في كـــل

[1] – ينظر، المغني، ابن قدامة، ج7، ص38.

[2] – ينظر، الذخيرة، القرافي، ج4، ص216.

[3] – نظام الأسرة وحل مشكلاتها في ضوء الإسلام، عبد الرحمان الصابوني، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط3 2005م، ص71.

عصـــر، باعتبار ما لذلك من أثر على استقرار العلاقة الزوجية ودوام الأسرة، وإن الاختلاف في اعتبار صفات الكفاءة اختلاف عادة لا اختلاف دليل وحجة.

كما أنّه وإن اشتملت هذه القضية على بعض المفاسد فإنّ مصالحها التي تصون وتحمي منافع الأسرة أولا ثم منافع المجتمع ثانيا والتي ترجع بصلاح العمران وتحقيق الخلافة في الأرض بتنشئة الفرد الصالح المثمر، أكبر من تلك المفاسد.

3-إضافة إلى ما تمّ ذكره من كون اعتبار الكفاءة في الزواج قائما على دفع المفاسد والمضرّات المتوقعة وجلب المصالح المرجوة أيضا وهذا من فقه المآل، فالقول بجواز اعتباره يفتح الباب ليكون الاجتهاد المآلي محقق لنقطتين:

أ- تجنب الوقوع في المفسدة: فاعتمادًا على قاعدة سد الذرائع وجب القول بجواز اعتبار الكفاءة في الزواج سدًا لكل الوسائل المحققة للفساد قبل حدوثه؛ فنشوب الخلاف بين الزوجين أمر وارد إذا ما لم تُراع الكفاءة الزوجية.

ب- وتحقيقا لما تقرره قواعد جلب المصالح ودرء المفاسد؛ فالمحافظة على المقاصد الضرورية من حفظ النوع الإنساني وحفظ الدين، كذلك المحافظة على المقاصد التبعيّة المكملة والمقوّية للمقصد الأصلي، وهي تحقيق مقصد الإفضاء النفسي وبناء أسرة متينة بعيدة عن الشقاق والتنافر هو ما يُحققه اعتبار الكفاءة، فهو الذي يخلق السكن الروحي والاستقرار المعنوي بين الزوجين، كذلك تحقيق السكن المادي الذي يحفظ مقصد الإحصان وإعفاف النفس ومنعها عن الفاحشة، فضلا عن تحقيق مقصد التماسك الاجتماعي وبناء العمران، كل هذه المصالح المذكورة آنفا محققة بالنظر لما يؤول إليه اعتبار الكفاءة في الزواج.

4-وبعد عرضنا لمصالح ومفاسد اعتبار الكفاءة بين الزوجين نلحــظ بداهــة وجود تزاحم بينهما، فبالرغم مما تحمله هذه المسألة من مصالح عديدة وحقيقية، إلا أنها تحمل بين ثناياها مفاسد أيضا، ولو نظرنا إلى قاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح لرفضنا اعتبار الكفاءة، ولكن ذلك قد يُحدث ضررا كبيرا يتحمل نتائجه الزوجان وحتى الأطفال

وتنتقل آثاره للمجتمع بحكم أنه الوسط الذي يعيشون فيه، فالحكمة في اعتبارها، "أن مصالح النكاح تختل عند عدم الكفاءة؛ لأنها لا تحصل إلا بالاستفراش، والمرأة تستنكف عن استفراش غير الكفء، وتعيّر بذلك، فتختل المصالح؛ ولأن الزوجين يجري بينهما مباسطات في النكاح لا يبقى النكاح بدون تحملها عادة، والتحمل من غير الكفء أمر صعب يثقل على الطباع السليمة، فلا يدوم النكاح مع عدم الكفاءة، فلزم اعتبارها"[1]، إضافة إلى أن عدم اعتبارها فيه إهمال لما يُقرره العرف إذْ لا يمكن تطبيق حكم يبقى نفاذ أمره، فضلا عن أن المصالح المذكورة أقوى وأرجح من المفاسد، وبالتالي فإهمال المصالح يُحدث ضرارا بليغا، والشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد يقول الشاطبي:" المعاني المقصودة في جنس التشريع العام لتحقيق مصالح العباد في الدارين التي وضعت الشريعة من أجله"[2]. وعليه نقول إن اعتبار الكفاءة بين الزوجين أمر ضروري لا بد منه لأنه يُعدّ من الوسائل الموصلة إلى السعادة الزوجية واطمئنانها، وعدم مراعاة ذلك قد يكون سببا في نشوب الخلاف بين الزوجين الذي قد يصعب حله إلا بالطلاق، وهو سببٌ في انهيار وهدم الأُسر وضياع الأطفال وتشردهم وهذا مخالف لمقاصد الشريعة الإسلامية التي قررت حفظ النسل.

ولكن اعتبارها –الكفاءة– يُعد شرط لزوم[3]، والدين أسمى وأعلى صفات الكفاءة التي لا تستطيع المرأة وأولياؤها الاستغناء عنها، أما باقي خصال الكفاءة فهي خاضعة لظروفهم وأعرافهم، فإذا ثبت أن المال أو المستوى العلمي أو السن وغير ذلك له اعتبارات شخصية عند المرأة وأوليائها أو لها اعتبار في أعرافهم وعاداتهم، فإن القول باعتبار الكفاءة هو الأرجح دفعا للمفاسد والأضرار التي قد تنتج عنها، أما إذا ثبت أن اعتبارها يعود بأضرار على المرأة، فإن القول بعدم اعتبارها هو الأصلح، فالكفاءة إذن تعتبر من الوسائل المكملة للمقصد الحاجي الذي يعود بالحفظ على الضروري وهي حفظ النسل وحفظ الدين، شُرّع

[1] – المستصفى، الغزالي، ص175.

[2] – بدائع الصنائع، الكاساني، ج2، ص317.

[3] – " الكفاءة شرط لزوم في عقد النكاح فإن كان الزوج غير كفء للزوجة فلها أو لوليها حق الفسخ". نظام الأسرة وحل مشكلاتها في ضوء الإسلام، عبد الرحمان الصابوني، ص70.

الزواج للتوالد والتناسل، والمطلوب فيه الدوام لا التأقيت، وعليه فاشتراط الكفاءة بين الزوجين تكميلاً للوفاق وحسن المعاشرة، فهي تعني التوافق والانسجام بما يحقق ذلك الاستمرار والاستقرار الذي يحفظ الوجود الإنساني، وبالتالي تعد الكفاءة من الأحكام التي شُرعت لتحصيل أحكام أخرى، لأنها غير مقصودة لذاتها بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب والأكمل، لأنه كلما كان هناك تقارب في الصفات العقلية والاجتماعية بين الزوجين كانت الحياة الزوجية بينهما أقرب إلى النجاح وإلى حسن التفاهم وإلى دوام الألفة والانسجام. ومما يلزم الإشارة إليه أنّها تخضع لتطور فكر المجتمع وثقافته وتتأثر كثيرا بالواقع وترتبط بالعرف الذي يحكمه.

المطلب الثاني: فقه الموازنات وأثره في تنظيم فوضى حكم تعدد الزوجات من خلال النصوص والمقاصد.

إنَّ الفقه الإسلامي جامع بين الدين والدنيا، فهو يُرسي المبادئ الأخلاقية والدينية على أسس ترقى بالإنسانية حتى تضع الموازين في نصابها، فتقدس كرامة الإنسان وتُساير التطور الحضاري، لأنها محكومة بمنهج إلهي ينصف المظلوم، وقد يلوح أمامنا أثناء دراسة أحكام الفقه ما يُشكل تعارضا –ولو ظاهرا– في المصالح و المفاسد، بحيث يجمع الشيء بين مفسدة ومصلحة في آن واحد، وهنا يسلك الشرع الإسلامي عدة أسس تشكل منهجا لفقه الموازنات الذي يمثل الطريق الأمثل لإزالة التعارض، والحاجة إليه ماسة على مستوى ما يحيط بالفرد من القضايا المتشابكة؛ كقضايا الأسرة وقضايا المرأة المسلمة، التي تُشكل حيّزا كبيرا في المجتمعات الإسلامية خاصة في هذه الأزمنة المتأخرة، وما ذلك إلا لأن أعداء الإسلام وجدوا ضالتهم في غزو المسلمين عقائديا وأخلاقيا وثقافيا.

إنَّ تعدد الزوجات[1] من أكثر القضايا المثيرة للجدل في المجتمعات الإسلامية، فقد بات هذا الموضوع يُشكل هاجسا بالنسبة للكثيرات من النساء، كما أضحى وسيلة تهديد لبعض الرجال

[1] – كان اختيارنا لموضوع تعدد الزوجات كدراسة تطبيقية، لما يحمله من إشكالات اجتماعية وكثرة الجدل والكلام، فالبعض يجعلها قضية القضايا وأم المعارك الفقهية والشرعية والاجتماعية، وكأنّها أهم ما تعانيه المجتمعات العربية والإسلامية، وإلا

تجاه زوجاتهم، بل ويرتقي هذا التهديد إلى واقع التنفيذ في أحوالٍ، وفي أحوال عديدة لا يمر التعدد دون إثارة مشاكل. هذا ونجد واقع التعدد في مجتمعاتنا العربية يشكل انطباعا سيّئًا إلى درجة الرفض لدى فئات واسعة من الزوجات، وبالمقابل نجد فئة أخرى ترفض التضييق في دائرة إباحته بحجة ثبوت مشروعيته في نصوص الشريعة الإسلامية وهذا التضييق يتنافى مع الحكم المنصوص عليه، والمقصد من تطبيق فقه الموازنات في هذه المسألة هو إظهار تحقيق مناط الحكم فيها، وبيان وجه تحقيق المصلحة و درء المفسدة من وضع الحكم، ومن هذا المنطلق يُطرح السؤال الآتي: **هل لفقه الموازنات دور في تنظيم مسألة تعدد الزوجات في ظل النص التشريعي وما يحمله الواقع المعاش من تجربة التعدد؟.**

كان نظام التعدد فاشيا في العرب وفي سائر الأمم فلم يمنعه الإسلام ولم يتركه على حاله دون قيد أو ضابط يحد من مفاسده وأضراره الخطيرة التي غالبا ما تمس المرأة دون الرجل، ورحمة الإسلام وسماحته تأبى أن تقرّ مثل هذه الأنظمة حتى ولو كانت عادات فاشية متجذرة، غير أنها منبوذة ومستنكرة ممن لا يفكرون بشهواتهم وأهوائهم وإنما بعقولهم وفطرتهم السليمة[1]، فراعى جانب المصلحة فيه فأقرَّ مشروعيته كما راعى جانب المفسدة فيه، فهذبه وقيده بشروط وضوابط كما جاء في قوله تعالى:﴿ **وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا**﴾ [النساء:3]، وإذا كان تعدد الزوجات أمر أقرته الشرائع السماوية كلها وعملت به بعض الأمم في تشريعاتها الوضعية، فهل التعدد في التشريع الإسلامي مباح بإطلاق أو على التقييد؟؛ هذا ما سنبيّنه في الفروع الآتية.

فهناك نوازل وأحكام أسرية عديدة تحتاج البحث والدراسة للفصل فيها، ومن أصول ومبادئ الاجتهاد والفتوى أن يختص هذا المجال بدراسة ما يستجد وما يُبرزه ويحمله واقع المكلفين، لذلك ارتأينا دراسة هذه المسألة الفقهية التي لا تعدو أن تكون مسألة من مسائل الفقه، ولفقه الموازنات بقواعده وأسسه المنهجية القدرة على توضيح أصل حكم التعدد.

[1] – ينظر، أحكام تعدد الزوجات في قانون الأسرة الجزائري – دراسة تحليلية نقدية في ضوء الشريعة الإسلامية وواقع التطبيق في المجتمع الجزائري، صالح بوبشيش، مجلة المعيار، قسنطينة، الجزائر، ص117.

الفرع الأول: مشروعية التعدد في الفقه الإسلامي.

لا خلاف في أن مشروعية تعدد الزوجات ثابت بأدلة من القرآن والسنة والإجماع والمعقول.

أولا – من القرآن:

قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا**﴾ [النساء:3].

وردت عدّة أقوال في معنى هذه الآية[1]، سنذكر أشهرها وهو قولان:

الأول: أن معنى الآية كما قال الطبري: "... وإن خفتم، يا معشر أولياء اليتامى، أن لا تقسطوا في صداقهن فتعدلوا فيه، وتبلغوا بصداقهنَّ صدقات أمثالهنّ، فلا تنكحوهن، ولكن انكحوا غيرَهن من الغرائب اللواتي أحلّهن الله لكم وطيبهن، من واحدة إلى أربع"[2].

---

[1] – قوله تعالى: وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتامى اختلفوا في تنزيلها وتأويلها على ستة أقوال:
أحدها: أن القوم كانوا يتزوجون عدداً كثيراً من النساء في الجاهلية، ولا يتحرّجون من ترك العدل بينهن، وكانوا يتحرّجون في شأن اليتامى، فقيل لهم بهذه الآية: احذروا من ترك العدل بين النساء، كما تحذرون من تركه في اليتامى. وهذا المعنى مروي عن ابن عباس، وسعيد بن جبير والضحاك، وقتادة، والسدي ومقاتل. **والثاني:** أن أولياء اليتامى كانوا يتزوجون النساء بأموال اليتامى، فلما كثر النساء، مالوا على أموال اليتامى، فَقُصِروا على الأربع حفظاً لأموال اليتامى. وهذا المعنى مرويٌّ عن ابن عباس أيضاً، وعكرمة. **والثالث:** أن معناها: وإن خفتم يا أولياء اليتامى أن لا تعدلوا في صدقات اليتامى إذا نكحتموهن، فانكحوا سواهن من الغرائب اللواتي أحلَّ الله لكم، وهذا المعنى مروي عن عائشة.
والرابع: أن معناها: وإن خفتم يا أولياء اليتامى أن لا تعدلوا في نكاحهن، وحذرتم سوء الصحبة لهن، وقلة الرغبة فيهن، فانكحوا غيرهن، وهذا المعنى مروي عن عائشة أيضا، والحسن. **والخامس:** أنهم كانوا يتحرّجون من ولاية اليتامى، فأمِروا بالتحرّج من الزنى أيضا، ونُدبوا إلى النكاح الحلال، وهذا المعنى مروي عن مجاهد. **والسادس:** أنهم تحرجوا من نكاح اليتامى، كما تحرجوا من أموالهم، فرخّص الله لهم بهذه الآية، وقصرهم على عدد يمكن العدل فيه، فكأنه قال: وإن خفتم يا أولياء اليتامى أن لا تعدلوا فيهن، فانكحوهن، ولا تزيدوا على أربع لتعدلوا، فإن خفتم أن لا تعدلوا فيهن، فواحدة، وهذا المعنى مروي عن الحسن. زاد المسير، ابن الجوزي (ت: 597هـ)، تح: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1422هـ، ص368.

[2] – جامع البيان، الطبري (310هـ)، تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420 هـ – 2000 م، ج7، ص531.

وقال ابن كثير:" أي: إذا كان تحت حجر أحدكم يتيمة وخاف ألا يعطيها مهر مثلها، فليعدل إلى ما سواها من النساء، فإنهن كثير، ولم يضيق الله عليه"[1].

وقد ذكر في سبب نزول الآية كما روى البخاري : عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ، أَنَّهُ سَأَلَ عَائِشَةَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: {وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لاَ تُقْسِطُوا فِي اليَتَامَى} « فَقَالَتْ: يَا ابْنَ أُخْتِي، هَذِهِ اليَتِيمَةُ تَكُونُ فِي حَجْرِ وَلِيِّهَا، تَشْرَكُهُ فِي مَالِهِ، وَيُعْجِبُهُ مَالُهَا وَجَمَالُهَا، فَيُرِيدُ وَلِيُّهَا أَنْ يَتَزَوَّجَهَا بِغَيْرِ أَنْ يُقْسِطَ فِي صَدَاقِهَا، فَيُعْطِيَهَا مِثْلَ مَا يُعْطِيهَا غَيْرُهُ، فَنُهُوا عَنْ أَنْ يَنْكِحُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يُقْسِطُوا لَهُنَّ، وَيَبْلُغُوا لَهُنَّ أَعْلَى سُنَّتِهِنَّ فِي الصَّدَاقِ، فَأُمِرُوا أَنْ يَنْكِحُوا مَا طَابَ لَهُمْ مِنَ النِّسَاءِ سِوَاهُنَّ»[2].

وفي رواية لمسلم قالت: «**أُنْزِلَتْ فِي الْيَتِيمَةِ، تَكُونُ عِنْدَ الرَّجُلِ فَتَشْرَكُهُ فِي مَالِهِ، فَيَرْغَبُ عَنْهَا أَنْ يَتَزَوَّجَهَا، وَيَكْرَهُ أَنْ يُزَوِّجَهَا غَيْرَهُ، فَيَشْرَكُهُ فِي مَالِهِ، فَيَعْضِلُهَا فَلَا يَتَزَوَّجُهَا وَلَا يُزَوِّجُهَا غَيْرَهُ**»[3].

وذكر الشوكاني أن وجه ارتباط الجزاء بالشرط، أن الرجل كان يكفل اليتيمة لكونه وليا لها ويريد أن يتزوجها فلا يقسط لها في مهرها أي يعدل فيه ويعطيها غيره من الأزواج فنهاهم الله أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن ويبلغوا بهن أعلى ما هو لهن من الصداق وأمروا أن ينكحوا ما طاب لهن من النساء سواهن[4].

وقد اعترض على هذا التفسير بجملة من الاعتراضات أهمها: "لأن لفظ " اليتامى " شامل للذكر والأنثى، وعائشة رضي الله عنها تجعل المراد به في الآية هو الإناث، أي اليتيمات

[1] – تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (ت 774 ه)، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، ط2، 1420ه – 1999 م ج2، ص208.

[2] – أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب [وإن خفتم أن لا تقسطوا في اليتامى]، رقم4574، ج6، ص43.

[3] – أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب التفسير، رقم 3018، ج4، ص2315.

[4] – ينظر، فتح القدير، الشوكاني (ت 1250ه)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب – دمشق، بيروت، ط1، 1414ه، ج1 ص482.

ليلتئم لها القول بأن الخوف من عدم الإقساط إنما هو عند رغبة الوصي في نكاح يتيمته دون أن يوفي لها مهر مثلها"[1].

دليل ذلك أن لفظ اليتامى ورد بكثرة في القرآن الكريم، وحتى في سورة النساء فإنه قد تكرر أزيد من سبع مرات، قال تعالى: ﴿**وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ** ﴾ [النساء:02]، ﴿ **وَابْتَلُوا الْيَتَامَى** ﴾ [النساء:06]، ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى** ﴾ [النساء:10]، ﴿**وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ**﴾ [النساء:127]، فاستعمال القرآن الكريم لمصطلح اليتامى في الجمع بين الذكر والأنثى يضعف هذا التفسير، ثم إن هذا المعنى تخصيص للنص من وجهين دون دليل وهو غير صحيح؛ بيانه أن الأول تخصيص للفظ اليتامى باليتيمات، والثاني، تخصيص الخوف من الإقساط في أموال اليتامى، أي عدم العدل في إعطائهن مثل مهورهن[2].

الثاني: أن هذه الآية ناسخة لما كان في الجاهلية وفي أول الإسلام من أن للرجل أن يتزوج من الحرائر ما شاء فقصرهم بهذه الآية على أربع، فيكون وجه ارتباط الجزاء بالشرط أنهم إذا خافوا ألا يقسطوا في اليتامى فكذلك يخافون ألا يقسطوا في النساء؛ لأنهم كانوا يتحرجون في اليتامى ولا يتحرجون في النساء[3].

ويُعترض على هذا الرأي كذلك بأنه يصور لنا أمرا مخالفا للواقع التاريخي في شأن معاملة أهل الجاهلية لليتيم وخوفهم عدم الإقساط في شأنه، والقرآن الكريم لا يساعد على قبول هذا التصور؛ لأنه إذا كان اليتيم في الجاهلية ذا مكان معظم، وكان مجتمعه يخشى عدم الإقساط في شؤون اليتامى إلى الحد الذي يجعل الآية تعتد به وتقيس عليه شأن النساء، فما الذي دعا القرآن إلى أن يوصي باليتامى في كثير من نصوصه[4].

---

[1] – رأي جديد في تعدد الزوجات، محمد المدني، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، مجلة الإسلام –الكترونية– ع37–40، ص419. https://taqrib.ir/ar/magazine/content.

[2] – ينظر، أحكام تعدد الزوجات في قانون الأسرة الجزائري، صالح بوبشيش، ص121.

[3] –ينظر، التفسير، ابن كثير، ج1، ص451. فتح القدير، الشوكاني، ج1، ص420.

[4] – ينظر، رأي جديد في تعدد الزوجات، محمد المدني، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ص423.

وذهب محمد المدني في بحثه إلى تفسير النص وأيّده بعض الباحثين المعاصرين في ما ذهب إليه[1]، ومن جملة ما أورده قوله:" إن الأوصياء على اليتامى بين واجبين متباينين؛ واجب القيام بالقسط لليتامى على وجهه الصحيح، وهو يقتضي مداخلتهم والجلوس إليهم وفيهم من هي صالحة للزواج؛ وبيتهم في كثير من الأحيان أمهم نفسها تلك الأم التي مات عنها زوجها ولعل فيها بقية من شباب وصلاحية للزواج وواجب آخر هو الاعتصام والابتعاد عن الفتنة، والمؤمن لا ينبغي أن يضع نفسه وضعا يكون فيه فاتنا ومفتونا، فما السبيل إلى ذلك؟ إنه هو الحكم الذي شرعته الآية: [وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء..]، أي إن خفتم ألا تقوموا في شأن اليتامى ذكورا وإناثا بالقسط تحرجا من مداخلتهم ومجالستهم في بيوتهم التي لا تخلو من يتيمات أو أيامى، فالمخلص هو أن يتزوج الوصي إحدى يتيماته أو الأم نفسها وبذلك يصبح دخوله هذا البيت دخولا مأمون العاقبة، فيجمع بذلك بين رعاية مصلحة اليتامى وبين وقاية غيره من عوامل الفتنة"[2].

ولعله الرأي الجامع بين أقوال المختلفين في المقصود بأمر القسط في اليتامى، هل العدل في نكحاهن أم في أموالهن[3]؛ ولا شك أنه مناسب لموضع ورود حكم التعدد بين أحكام وردت جميعها في شأن اليتامى إضافة إلى أنه لا يعارض القول بإباحة التعدد متى وجدت مبرراته وتحققت شروطه[4].

وفي كل الحالات نُلاحظ أن العدل هو الأساس وهو المقصود بالقصد الأصلي في العلاقة الزوجية وكل العلاقات، حيث لا يمكن التنازل عنه أبدا. والتعدد ثانوي مقصود بالقصد التبعي، وهو ما سنُبيّنه أكثر عند تناول المصالح والمفاسد ووزنها لبيان الراجح فيها.

[1] – ينظر، أحكام تعدد الزوجات في قانون الأسرة الجزائري، صالح بوبشيش، ص122.

[2] – ينظر، رأي جديد في تعدد الزوجات، محمد المدني، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ص426.

[3] – ينظر، أحكام تعدد الزوجات في قانون الأسرة الجزائري، المرجع السابق، ص123.

[4] – ينظر، زاد المسير، ابن الجوزي، ج2، ص8.

ثانيا– من السنة: عَنْ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ غَيْلَانَ بْنَ سَلَمَةَ الثَّقَفِيَّ أَسْلَمَ وَلَهُ عَشْرُ نِسْوَةٍ فِي الجَاهِلِيَّةِ، فَأَسْلَمْنَ **مَعَهُ، «فَأَمَرَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَتَخَيَّرَ أَرْبَعًا مِنْهُنَّ»**[1].

عَنِ الْحَارِثِ بْنِ قَيْسٍ، قَالَ مُسَدَّدٌ: ابْنِ عُمَيْرَةَ وَقَالَ وَهْبٌ: الْأَسَدِيِّ قَالَ: أَسْلَمْتُ وَعِنْدِي ثَمَانُ نِسْوَةٍ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**اخْتَرْ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا**»[2].

ثالثا– من الإجماع: فإن فقهاء الصحابة وعلماء الأمة أجمعوا على إباحة التعدد كما وردت مشروعيته في نصوص القرآن والسنة[3].

رابعا– من المعقول: إن تعدد الزوجات إذا توفرت شروطه وضوابطه ودعت الحاجة إليه، فإنّه على كل حال أفضل من الطلاق، ومصلحته راجحة على مصلحة الطلاق.

الفرع الثاني: مصالح ومفاسد مسألة تعدد الزوجات.

أولا– مصالح خاصة بالزوجين:

إن مصالح ومبررات التعدد كثيرة وعديدة يمكن تصنيفها إلى نوعين منها ما يرجع إلى مصالح شخصية ومصالح اجتماعية سنذكرها فيما يلي على سبيل المثال لا الحصر[4]:

[1] – أخرجه الترمذي في سننه، أبواب النكاح، باب ما جاء في الرجل يسلم وعنده عشر نسوة، رقم (1128)، ج3، ص427.

[2] – أخرجه أبو داوود في سننه، كتاب الطلاق، باب من أسلم وعنده نساء أكثر من أربع أو أختان، رقم (2241)، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، ج2، ص272.

[3] – بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد (ت 595هـ)، دار الحديث – القاهرة، (د ط)، 1425هـ – 2004م، ج2 ص43.

[4] – ينظر، أحكام تعدد الزوجات في قانون الأسرة الجزائري، صالح بوبشيش، ص128 وما بعدها. وينظر، كتاب المرأة بين الفقه والقانون، مصطفي السباعي، طبعة المكتب الإسلامي، بيروت، (د ط)، (د ت)، ص85 وما بعدها. وينظر، تعدد الزوجات في الشريعة الإسلامية، عبد الناصر توفيق العطار، مؤسسة البستاني، شارع البرماوى، حدائق القبة، القاهرة، ط5 1988م، ص17 وما بعدها.

أ- مصالح شخصية:

1- في حالة عقم الزوجة فلرجل إذا كان يرغب في الإنجاب أن يتزوج بأخرى، عسى أن تكون زوجته الأولى في مرتبة الأم لأبناء زوجها من غيرها ويقع في نفسها ما كانت محرومة منه وهو إحساس الأمومة، على أن تكون في بيت زوجها دون أدنى إهمال أو تفريط منه في حقها، ولا شك أن هذه الحالة أفضل بكثير من طلاقها[1].

2-في حال مرض الزوجة بمرض مزمن لا يرجى منه الشفاء فلزوج الحق في التعدد؛ لأن الطلاق في مثل هذه الحالة ليس فيه شيء من الوفاء للعلاقة الزوجية ولا من كرم الأخـــلاق، وفيه من الضرر المضاعف على المرأة ما يفقدها الأمل في هذه الحياة التي أفقدتها قوامها وسلبت منها زوجها وتركتها ضعيفة وحيدة لا عائل ولا سند لها، أما الزواج من ثانية على شرط عدم تفريطه في الأولى والقيام بسائر واجباته كزوج معها يجلب السكينة والطمأنينة لها، وهذا هو المقصد من الزواج كما أن هذا هو الأصلح والأنفع للزوجين[2].

3- أحيانا تعتري الزوجة حالات مرض تحول دون تحقيق المعاشرة الزوجية، الذي يؤثر بشكل مباشر على استقرار الحياة الزوجيَّة، فيكون هذا الأمر دافعا للزواج متى استطاع الزوج الوفاء بشروطه، على أنْ لا يكون فيه مساس بكرامة الزوجة الأولى البتة، وهذا ما سيغير علاقتهما إلى ما هو أفضل وأحسن[3].

إنّ كل ما ذكرناه سابقا يُبيّن أن التعدد في مثل هذه الحالات فيه مصالح للزوجة وهو بقاؤها في بيت زوجها في حالة سكون واطمئنان أفضل من طلاقها فقد لا تجد مأوى تعيش فيه خاصة في حال موت والديْها، وفي حال عيشها في بيت أحد محارمها قد تتعرض للإهانة والظلم وهذا ما يشهده واقعنا من تفشي قطع صلة الرحم والجـــــفاء بيـــــن

[1] – ينظر، أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، عبد الوهاب خلاف، ص54. الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ، وَهْبَة الزُّحَيْلِيّ، ج9، ص6672.

[2] – أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، المصدر السابق، ص54. الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ، المـــصدر الســـابق، ج9، ص6672.

[3] – ينظر، تعدد الزوجات في الشريعة الإسلامية، عبد الناصر توفيق العطار، ص24-25.

الأقارب، فبقاؤها في بيت زوجها مع شرط المحافظة على كامل حقوقها وعدم إهمالها أفضل وأصلح لها، إضافة إلى أن فيه مصالح للزوج لا محال بشرط تقيده بأداء واجباته تجاه زوجته وعدم التفريط فيها.

4-هناك من يعدّ حب الرجل لأخرى كسبب لتعدد الزوجات، بحكم عمـله معها طوال اليوم أو التقائهما لأجل صدفة أخرى، ثم يجعلون هذا النوع من الفعل سببا وجيها في ممارسة التعدد، وبالتالي نجد مصالح متعارضة مع مصلحة الزوجة في ألا يتزوج عليها، ومصلحة الزوج والمرأة الجديدة في الجمع بينهما، ومصلحة الأسرة القديمة بالمحافظة عليها فقد يكون هناك أولاد من الزوجة الأولى[1].

نعم لا يحق لأي كان تحريم تعدد الزوجات خاصة أنّه ثابت بنص شرعي قطعي الثبوت ولكن في نفس الوقت لا يعقل أن نضع هذا من الأسباب الدّاعية للتعدد في حين نجد الشارع الحكيم أمرنا بغض البصر، فلما كان النظر من أهم المنافذ إلى القلب، ولما كان إطلاقه بغير قيد ولا ضابط قد يوقع الهوى في قلب صاحبه، ويجعله يقع في شرك الفواحش والفتن، لذلك نجد أمْر الله في غضّ البصر حتى يأمن العبد على نفسه من عواقب السوء لقوله تعالى ﴿**قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ۝ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ**...﴾ [النور:30]، وبالتالي يجب مجاهدة النفس، وطاعة الله واتباع أوامره، فغض البصر من الرجل والمرأة أمر مطلوب وواجب في الشريعة الإسلامية، ووسيلة تورث القلب الحكمة وحلاوة الإيمان، كذلك سدّ باب الفتنة والابتعاد عن المحرمات.

5-**أن الرجل قد لا تعفه المرأة الواحدة**، فلا تعـفه الواحـدة، ولا تعـفه الاثنتان، ولا تعفه الثلاث، فجعل الله له طريقًا إلى العفاف بالطريق الحلال، بالزواج بأربع من النساء لقضاء الوطر، وطيب النفس، والبعد عن الفواحش، فإن هذا يعينه على غض بصره، وبعده عما

[1] – ينظر، تعدد الزوجات في الشريعة الإسلامية، عبد الناصر توفيق العطار، ص31.

حرم الله؛ وهو ما يؤكده وهبة الزحيلي بقوله " قد يكون بـعض الناس ذا طـاقة جنسية كبيرة، تجعـله غـير مكتـفٍ بزوجـة واحدة، إما لكبر سنها، أو لكـراهيتها الاتصال الجنسي، أو لطول عادتها الشهرية ومدة نفاسها، فيكون الحل لمثل هذه الظروف ومقتضى الدين الذي يتطلب التمسك بالعفة والشرف هو تعدد الزوجات، بدلاً من البحث عن اتصالات غير مشروعة، بما فيها من سخط الله عز وجل، وضرر شخصي واجتماعي عام مؤكد الحصول بشيوع الفاحشة أو الزنا"[1].

6-**الرغبة في زيادة النسل،** فقد يكون للرجل القدرة الجسدية والمادية من أموال ومشاريع فيريد الإكثار من نسله قصد إعانته وحفظ ماله عندما يكبر؛ وفي هذا يقول وهبة الزحيلي:" ومن هذه الأسباب: احتياج الأمة أحياناً إلى زيادة النسل، لخوض الحروب والمعارك ضد الأعداء، أو للمعونة في أعمال الزراعة والصناعة وغيرها"[2].

7- **شدّة كراهية الرجل للمرأة في بعض الأوقات:** قد ينـشأ نزاع عائلي بين الزوج وأقارب زوجته، أو بينه وبين زوجته، وتستعصي الحلول، وتتأزم المواقف، ويتصلب الطرفان، مما ينجر عنه فراق نهائي، أو صبر وقتي من الرجل، تتـطلبه الأخلاق والوفاء، والحكمة والعقل، ولا شك أن إبقاء الزوجة في عصمة زوجها مع زوجة أخرى أهون بكثير من الطلاق[3].

وفي تصورنا أنّ هذا ليس دافعًا لإقدام الزوج على التعدد، فإذا كان الدافع إلى تعدد الزوجات هو الكراهية لذاتها دون غيرها، كان الزواج الجديد مبعثا لتفكك الروابط الأسرية والاجتماعية، لأن هذه الظروف لا تسمح للرجل غالبا في معاشرة زوجته بالمعروف، مما ينجر عنه ظلم للزوجة الأولى ولأولادهما، إضافة إلى أنه سيقوده إلى تصرفات غير عادلة معها، وأحكام الشريعة لا ترضى هذا الظلم وعدم الإنصاف والأذى لها، ومن شروط التعدد العدل بين الزوجات، ولن يتحقق هذا الشرط إذا كان السبب للتعدد كره الزوج لزوجته

[1] – الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ، وهبة الزحيلي، ج9، ص6673.

[2] – المرجع نفسه، ج9، ص6671.

[3] – ينظر، المرجع نفسه، ج9، ص6673.

مصداقا لقوله تعالى: ﴿**فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً** ﴾ [النساء:03]، وبالتالي لا تكون كراهية الزوج لزوجته مبررا للزواج عليها في الأصل إلا إذا رضيت هي[1]، "فإذا خشيت الزوجة أن تصبح مجفوة من زوجها، وأن تؤدي هذه الجفوة إلى الطلاق، أو إلى الإعراض الذي يتركها كالمعلقة، أو يهدد أمن المرأة وكرامتها وأمن الأسرة كلها، ففي هذه الأحوال لا حرج عليها ولا على زوجها أن تتنازل له عن شيء من فرائضها المالية، أو حقوقها الزوجية، كأن تتنازل له عن نفقتها الواجبة عليه أو بعضها، أو تتنازل له عن ليلتها إن كانت له زوجة أخرى يُؤْثِرها. تفعل ذلك كله إن رأته خيراً لها، وأكرم من طلاقها، ويحسن بالرجل تحقيق رغبتها"[2]، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: {وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا} [النساء: 128]، قَالَتْ: «**هُوَ الرَّجُلُ يَرَى مِنَ امْرَأَتِهِ مَا لَا يُعْجِبُهُ، كِبَرًا أَوْ غَيْرَهُ، فَيُرِيدُ فِرَاقَهَا**»، **فَتَقُولُ: أَمْسِكْنِي وَاقْسِمْ لِي مَا شِئْتَ، قَالَتْ: «فَلَا بَأْسَ إِذَا تَرَاضَيَا»**[3].

وقد رغّب الشرع الأزواج في الصبر وتحمل خلق الزوجة وقد تكون الزوجة مظلومة في هذه الكراهية، لذلك قال الله تعالى: ﴿**وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ**

[1] – يقول تعالى في سورة النساء ﴿**وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ۝ وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ۝ وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا**﴾ [النساء: 128–129–130].

[2] – موسوعة الفقه الإسلامي، محمد بن إبراهيم بن عبد الله التويجري، بيت الأفكار الدولية، ط1، 1430 هـ – 2009 م ج4، ص168.

[3] – أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلح، باب قوله تعالى [أن يصلحا بينهما صلحا والصلح خير]، رقم (2694) ج3، ص 183. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب التفسير، رقم (3021)، ج4، ص2316. واللفظ للبخاري.

تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [النساء:19]، وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**لَا يَفْرَكْ**[1] **مُؤْمِنٌ مُؤْمِنَةً، إِنْ كَرِهَ مِنْهَا خُلُقًا رَضِيَ مِنْهَا آخَرَ**»[2].

ب– المصالح الاجتماعية:

هناك مصالح كثيرة للتعدد في الواقع تعود بالنفع والخير على المجتمع بأكمله نذكر منها:

1– **كفالة الأيتام وصون الأيامى:** وهو ما دل عليه منطوق الآية في قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا**﴾ [النساء:3]، فالتعدد هنا يساعد على أداء واجب الكفالة والرعاية، وما يُـقال في اليتيمة يقال كـذلك في اليتـيم وأمه الأرملة، ففي الزواج منهما مصلحة مضاعفة وهي كفالة اليتيم والقيام في حقه وصون أمه.

2–**عودة المطلقة لعصمة زوجها السابق:** قد تفترق الزوجات بطلاق أو تطليق، ثم يرى الزوج بعد زواجه بأخرى أن يرجع زوجته السابقة إلى عصمته وتكون هي لها نفس الرغبة، بدافع رعاية أبنائهما أو لزوال الخلاف بينهما، وبالتالي يكون التعدد هو الحل التشريعي والاجتماعي المناسب، فيُبقي على الزوجة الجديدة دون فراق ويُعيد المطلقة إلى زوجها السابق ويكفل الأولاد بعد عودة أمهم المطلقة ليعيشوا في رعاية والديهم معا[3].

3–**مصلحة التقليل من العنوسة:** شهد المجتمع الإنساني في كل مراحل تاريخه فارقا في العدد بين النساء والرجال، مما أدى إلى انهيار التوازن البشري والسكاني، وهو ما كان مبررًا للتعدد لإنقاص العنوسة منْعًا مـن انتشـار الفاحشـة والرذيـلة وكثرة الأبناء غير الشرعيين، على أنْ لا يكون هذا دافعا يفضي إلى تشرد العائلة خاصة الأولاد، فالمحافظة

[1] – الْمَعْنَى: "أَيْ لَا يُبْغِضْهَا بُغْضًا كُلِّيًّا يَحْمِلُهُ عَلَى فِرَاقِهَا. أَيْ لَا يَنْبَغِي لَهُ ذَلِكَ بَلْ يَغْفِرُ سَيِّئَتَهَا لِحَسَنَتِهَا وَيَتَغَاضَى عَمَّا يَكْرَهُ لِمَا يُحِبُّ". الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج5، ص98.

[2] – أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الرضاع، باب الوصية بالنساء، رقم 1469، ج2، ص1091.

[3] – ينظر، تعدد الزوجات في الشريعة الإسلامية، عبد الناصر توفيق العطار، ص36.

على استقرار الرابطة الأسرية وديمومتها من مقاصد الشريعة الضرورية التي إذا أُهدرت لا تجري مصالح الدنيا على استقامة.

وإذا كنّا قد ذكرنا بعض مصالح تعدد الزوجات فإن هناك مصالح أخرى لا سبيل إلى حصرها وهي تختلف من زمان إلى آخر ومن مكان إلى آخر، "فتعدد الزوجات في أوقات الحروب يبتلع مشكلات خطيرة تنشأ من الزيادة المذهلة في عدد الأرامل من النساء فضلا عن أنه قد يعوّض الأمة بعض أفرادها عما فُقد من الأولاد"[1]. كان الصحابة رضوان الله عنهم متشبثين بتعاليم الإسلام يجتهدون دائما لتحقيق المراد من خطاب الله ليطبقوه في حياتهم، حيث كانوا يخوضون الحروب لأجل نشر كلمة الله، وهو ما يفضي إلى تساقط الكثير من الرجال مما ينتج عنه ترمل الكثير من النساء، فيتكاثر عددهن مما يدفع الصحابة إلى التعدد مراعاة لمصلحة النساء والأمة أيضا[2]، ومما يجدر الإشارة إليه أنّ هذه المصلحة اليوم تختلف، حيث أصبحت تصـــرفات الرجــال مع النساء يطبعها نوع من الذاتية المحض، فلا أحد يفكر في مصلحة الأمة، أو مصلحة النساء. المفكر فيه حاليا هو إرضاء الرغبات والشهوات، ولذلك لا تجد أحدا يتجه نحو المرأة ذات الأبناء أو المتوسطة في السن، وإنما يتجه نحو الشــابات، كذلك تطليق المتــقادمة من النــساء لتــحل محــلها شابة، عرف جار به العمل. وإلقاء المرأة وأبنائها إلى الشارع عند التطليق أمر جار به العمل، وغير ذلك كثير يعرفه القضاة وهو ذات ما أشار إليه علال الفاسي[3].

هذه بعض المصالح[4] التي تُرجى من التعدد وقد تكون مبررا للرجل عند رغبته في التعدد بالزواج من أخرى، ويمكن إجمال هذه المصالح في أربعة نقاط رئيسة؛ أولها **مصلحة**

[1] – ينظر، تعدد الزوجات في الشريعة الإسلامية، عبد الناصر توفيق العطار، ص26.

[2] – ينظر، تفسير المنار، محمد رشيد رضا (ت 1354هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990 م، ج3، ص351.

[3] – ينظر، البعد المقاصدي وإصلاح مدونة الأسرة، إدريس حمادي، ص81.

[4] – وهناك أسباب أخرى تعلل إباحة التعدد، ذكرها الفقهاء في مؤلفاتهم من ذلك؛ "احتياج الأمة أحياناً إلى زيادة النسل لخوض الحروب والمعارك ضد الأعداء، أو للمعونة في أعمال الزراعة والصناعة وغيرها. وقد أباحت اليهودية تعدد الزوجات، ولم يرد في المسيحية نص يمنع التعدد، وأذنت به الكنيسة في عصرنا للأفارقة المسيحيين. ومن هذه الأسباب: الحاجة الاجتماعية إلى إيجاد قرابات ومصاهرات لنشر الدعوة الإسلامية كما حدث للنبي صلّى الله عليه وسلم، فإنه عدد زوجاته التسع في سن

تحقيق النسل أو إكثاره، ثانيها **مصلحة العفاف والإحصان** وثالثها **مصلحة الحفاظ على المرأة،** ورابعها **تحقيق مصالح عامة اجتماعية،** وسنتناول لا حقا وزن هذه المصالح لبيان ما أراد التشريع الإلهي تثبيته في التنظيم الاجتماعي، هل التعدد الأصل أم ضرورة استثنائية؟

ثانيا– المفاسد التي تشوب مسألة تعدد الزوجات – كممارسة واقعية–:

بالنظر لما نعيشه في الواقع نجد بعض الأضرار والشرور التي تلحق الزوجة أو الأسرة بأكملها عند تزوج الرجل مرة أخرى سواء بالثانية أو الثالثة أو الرابعة، وفيما يلي سنذكر بعض هذه المفاسد:

1– قد يؤدي التعدد إلى إهمال الأطفال؛ حيث يكون الوالد منشغلا عنهم مما يستلزم انحرافهم وتشردهم، وبالتالي فساد أخلاقهم ودينهم، وهو ما نهت عنه الشريعة الإسلامية، لأن المقصد من الزواج هو إنجاب الأولاد وتربيتهم تربية صالحة.

2–بعض الأزواج يتخذون موضوع التعدد على أنه تهديد وإهانة للمرأة وهذا ما نلاحظه من تصرفات بعض المعددين فيهدر كرامة زوجته ويظلمها، والإسلام أتى ليعلو بكرامتها وهذا الأصل تشهد له نصوص كثيرة منها قوله تعالى: ﴿**وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا**﴾ [النساء: 19]، جاء في تفسير هذه الآية:" القول في تأويل قوله: {وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ} قال أبو جعفر: يعني جل ثناؤه بقوله: "وعاشروهن بالمعروف"، وخالقوا، أيها الرجال، نساءكم وصاحبوهن "بالمعروف"، يعني بما أمرتكم به من المصاحبة، وذلك: إمساكهن بأداء حقوقهن التي فرض الله جل ثناؤه لهنّ

الرابعة والخمسين من أجل نشر دعوته وكسب الأنصار لدين الله الجديد وبقي إلى هذه السن على زوجة واحدة هي السيدة خديجة رضي الله عنها". الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ، وَهْبَة الزُّحَيْلِيّ، ج9، ص6671.

عليكم إليهن، أو تسريح منكم لهنّ بإحسان"[1]، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**أَكْمَلُ المُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا، وَخَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِنِسَائِهِمْ**»[2].

3- إنَّ التعدد بسبب مجرد تلبية شهوة الرجل ونزوته فيه إجحاف بحق زوجته السابقة، مما يزعزع السكينة والمودة بينهما والشارع جعل الزواج لأجل خلق السكينة والطمأنينة لقوله تعالى: ﴿ **وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً** ﴾ [الروم:21]، جاء في تفسير الآية:" {لِّتَسْكُنُواْ} لتأنسوا {مَّوَدَّةً} محبة {وَرَحْمَةً} شفقة، أو المودة: الجماع والرحمة: الولد ، أو المودة حب الكبير والرحمة؛ والرحمة الحُنو على الصغير، أو الرحمة بين الزوجين"[3]، وقيل أيضا :" المودة: المحبة، والرحمة: الشفقة، وروي معناه عن ابن عباس قال: المودة حب الرجل امرأته، والرحمة رحمته إياها أن يصيبها بسوء"[4]. وبالتالي يمكن القول أنّ التعدد لمجرد تلبية شهوة يُعدم المحبة والودّ بينهما، وبالتالي عليه مراعاة شعور الزوجة خاصة إذا كانت تؤدي واجباتها تجاهه.

4-سوء حالة الأسرة الاقتصادية، ما يُسبب ضعف كيانها لعدم توفر المسكن والتغذية والرعاية الصحيَّة الملائمة للأطفال، ذلك أنَّ ارتفاع تكاليف الحياة وزيادة متطلباتها يصعب معه توفير المعيشة لأكثر من زوجة[5].

هذه المفاسد وغيرها تشوب واقع التعدد في الزواج، فالضرر لا يشمل المرأة وحدها بل يضاف إليها الأولاد، ولكنَّ الملاحَظ أن أغلبها تقع نتيجة سوء تصرفات بعض مرتكبيها، قد يكون لسوء أخلاقهم أو عدم إدراكهم لمفهوم النص الشرعي الذي اشترط العدل وكان هو القصد

[1]– جامع البيان، الطبري، ج1، ص121.

[2] – أخرجه أبو داوود في سننه، كتاب السنة، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه، رقم 4682، ج4، ص220. قال الألباني صحيح، ينظر، سلسلة الأحاديث الصحيحة، الألباني، ج1، ص573.

[3] – تفسير القرآن، العز بن عبد السلام (ت 660هـ)، تح: عبد الله بن إبراهيم الوهبي، دار ابن حزم – بيروت، ط1، 1416هـ-1996م، ج2، ص524.

[4] – الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج14، ص17.

[5] – تعدد الزوجات في المجتمع الجزائري في ظل التغير الاجتماعي والثقافي – دراسة ميدانية تحليلية بمدينة قالمة–، جمال حواوسة، مجلية البحوث والدراسات، المجلد 16، ع1، شتاء 2019م، ص263.

الأصلي من النص، " فالإسلام لا يتنازل عن مقصده الشرعي الذي هو العدل حتى ولو أفضى إلى عدم التزوج بالمرة، إذ هو بالإضافة إلى كونه في الإطار العام مقصدا جاءت من أجله الرسل هو أيضا في الإطار الخاص بالنساء، فتيا إلهية لا دخل لأي كان في تعديلها"[1]، وبالتالي هل هذه المفاسد دليل على أنَّ تطبيق التعدد في الواقع راجع إلى **مناط الحكم**، متى ما توفرت الشروط التي أوجبها الله على المعدد وتوفرت دواعيه؟، هذا ما سنحاول الإجابة عنه.

ويمكن إجمال المفاسد المذكورة آنفا في مفسدة رئيسة وهي **مفسدة عدم استقرار الأسرة وضياع النسل**، وفيما يلي نوازن كل من المصالح والمفاسد التي حصرناها في نقاط رئيسة لنخلص بعد ذلك إلى تحديد الرأي المناسب لحكم تطبيق التعدد.

الفرع الثالث: موازنة المصالح والمفاسد في ظل ما يستند إليه فقه الموازنات للترجيح بين الآراء.

إنّ المتمعن في المصالح التي يحققها تعدد الزوجات يجدها تتضمن مصالح راجحة وحقيقية تخدم مقاصد عامة وأخرى خاصة، وقد تم حصرها كما أشرنا سابقا في أربعة مصالح رئيسة كما تمّ بيانه، وبالمقابل نجدها تحقق مفاسد تم استخلاصها من واقع التعدد وبعض التجارب التي شهدها المجتمع، وقد تمّ جمعها أيضا في مفسدة واحدة، وبالتالي وجب وزن كل من المصالح والمفسدة، لأجل الموازنة بينهم في ظل ما يقوم عليه فقه الموازنات، لاستخلاص الرأي الراجح والأصلح في الأخير.

أولا– وزن المصالح والمفاسد:

1–وزن مصلحة تحقيق النسل أو إكثاره: يعدّ الزواج الآلية التشريعية الأبرز لحفظ النوع الإنساني، مصداقا لقوله تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ**

[1] – البعد المقاصدي وإصلاح مدونة الأسرة، إدريس حمادي، ص81.

وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [النساء:01]، فالزواج في أصله مشروع لإيجاد النوع الإنساني وحفظ النسل وهذا كله لتحقيق الاستمرار البشري، بهدف تعمير الأرض من خلال الخلافة البشرية الصالحة.

ففي حالة عقم الزوجة نُلاحظ تعارضًا بين مصلحتين؛ مصلحة المرأة وهي بقاؤها مع زوجها ومصلحة الزوج في الإنجاب، "وإذا كانت المثل العليا تفرض على الزوج أن يبقى مع زوجته العاجزة مراعاة لمصلحتها، وكانت التشريعات لا تستطيع أن تحيد عن الواقع في أحكامها فتراعي مصلحة الزوج غير العاجز ومصلحة الجماعة في تكامل الأسرة، فإنّ تعدد الزوجات يبرز هنا حلا تشريعيا لصالح المرأة"[1]، فيوفق بذلك مصلحتين في وقت واحد، مصلحة الزوج في إمكانية إنجابه ذرية من امرأة أخرى كما يُبقي الزوجة العقيمة في عصمته، وهذا خير لها من أن تكون طريدة الطلاق؛ نعم " إنّ البقاء مع الزوج العاجز، رجلا كان أو امرأة دون زواج جديد، هو بلا شك إيثار من الزوج الآخر، والإيثار من الناحية الخُلقية مطلوب من الإنسان ولكنّه غير مفروض عليه"[2].

وعليه إذا حُرم الزوج من نعمة الولد فبدلا من تطليقها يُبقي عليها ويتزوج بأخرى ولود، ويظهر جليا الدور الذي يبرزه تعدد الزوجات من إيجاد النسل والمحافظة عليه. فحب الأبناء غريزة مغروسة في فطرة الإنسان لما في ذلك من معاني الامتداد المادي والمعنوي، فالأبناء زينة الحياة الدنيا لقوله تعالى ﴿**الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**﴾ [الكهف:46]، وبالتالي نجد الشريعة الإسلامية تحثّ على الإنجاب وتجعله مقصدا من مقاصد الشريعة الإسلامية في الزواج، يقول تعالى ﴿**نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ**﴾ [البقرة: 223]. أي "(نساؤكم حرث لكم) مواضع حرث وهذا مجاز شُبهن

[1] – تعدد الزوجات في الشريعة الإسلامية، عبد الناصر توفيق العطار، ص25، 26.

[2] – المرجع نفسه، ص27.

بمواضع الحرث لما يلقى في أرحامهن من النطف التي يكون منها النسل كالبذر الذي يلقى في الأرض فيكون منه الزرع"[1].

يقول الشاطبي أما " النِّكَاحُ؛ فَإِنَّهُ مَشْرُوعٌ لِلتَّنَاسُلِ على المقصد الْأَوَّلِ"[2]، ويقول أيضا "وَالنِّكَاحُ لَا يَخْفَى مَا فيه مـما هو مَقْصُودٌ لِلشَّارِعِ؛ مِنْ تَكْـثِيرِ النَّـسْلِ، وَإِبْقَاءِ النَّـوْعِ الْإِنْسَانِيِّ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ"[3]. وعليه لمّا كان الزواج مدخلا شرعيا للنسل الشرعي، كان تعدد الزوجات هو الحل لإقامة هذا المقصد وحفظه من الزوال في حال عقم الزوجة أو مرضها بمرض يحول دون تحقيق هذا المقصد. كما أنّه يعدّ وسيلة لكثرة الولد فإذا كان للرجل دوافع وأسباب تقتضي وجود عدد من الأولاد كأن يكون صاحب أملاك فيعينوه في إدارتها ويحملون عنه أعباءها إذا بلغ من الكبر عتيّا، كذلك "احتياج الأمة أحياناً إلى زيادة النسل، لخوض الحروب والمعارك ضد الأعداء، أو للمعونة في أعمال الزراعة والصناعة وغيرها"[4]، وقد رغبّ النبي صلى الله عليه وسلم في تكثير النسل سواء من الزوجة الواحدة أو من غيرها من الزوجات عَنْ مَعْقِلِ بْنِ يَسَارٍ، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: إِنِّي أَصَبْتُ امْرَأَةً ذَاتَ حَسَبٍ وَجَمَالٍ، وَإِنَّهَا لَا تَلِدُ، أَفَأَتَزَوَّجُهَا، قَالَ: «لَا» ثُمَّ أَتَاهُ الثَّانِيَةَ فَنَهَاهُ، ثُمَّ أَتَاهُ الثَّالِثَةَ، فَقَالَ: «**تَزَوَّجُوا الْوَدُودَ الْوَلُودَ فَإِنِّي مُكَاثِرٌ بِكُمُ الْأُمَمَ**»[5].

---

[1] – تعليق مصطفى البغا، صحيح البخاري، البخاري، ج6، هامش ص29. وينظر، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج3، ص93.

[2] – الموافقات، الشاطبي، ج3، ص139.

[3] – المصدر نفسه، ج1، ص212.

[4] – الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، ج9، ص6671.

[5] – أخرجه أبو داوود في سننه، كتاب النكاح، باب في تزويج الأبكار، رقم 2050، ج3، ص395. وأخرجه النسائي في سننه، كتاب النكاح، باب كراهية تزويج العقيم، رقم 3227، ج6، ص65. وأخرجه الحاكم في مستدركه على الصحيحين وقال هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ، كتاب النكاح، رقم 2685، ج2، ص176. قال الألباني "الحديث صحيح، فقد جاء مفرقا في أحاديث"، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها، الألباني، رقم2383، ج5، ص497.

2-وزن مصلحة العفاف والإحصان: إنّ مظنة الزواج هو العفاف، ورغّب الشارع في الزواج وأمر الراغب فيه القادر على القيام بذلك لأنّه أحصن للفرج، ويؤكد الشاطبي هذا بقوله "النكاح؛ فإنه مشروع للتناسل على المقصد الأول، ويليه طلب السكن والازدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية؛ من الاستمتاع بالحلال، والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء، والتجمل بمال المرأة، أو قيامها عليه وعلى أولاده منها أو من غيرها أو إخوته، والتحفظ من الوقوع في المحظور من شهوة الفرج ونظر العين"[1]، والشاهد قول النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ البَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وِجَاءٌ**»[2]، كما أمر الله عز وجل من لم يجده بالاستعفاف حتى يغنيه الله من فضله لقوله تعالى: ﴿**وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ**﴾ [النور:33].

إنّ دلالة الإحصان في القرآن تدور حول منع النفس من الفاحشة، والفاحشة هنا تفريغ الشهوة في غير محلها، لذلك أرشدنا الله إلى المحل الصحيح وهو الزواج، فيكون بذلك وسيلة للإحصان، فمن خصائص هذا الأخير أنّه يعين الزوجين على التعفف ويمنعهما من الفاحشة[3]. وعليه يكون تعدد الزوجات حلاّ ووسيلة للمحافظة على هذا المقصد التشريعي من وجهين:

أ- إذا كانت الزوجة تعاني من مرض يحول دون تحقيق هذا المقصد فللزوج إذا أراد أن يستعفف حلاّ قدمته له الشريعة حفاظا عليه من الإقدام على الزنا وارتكاب الفاحشة فأرشده

[1] – الموافقات، الشاطبي، ج3، ص139.

[2] – أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ البَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، لِأَنَّهُ أَغَضُّ لِلْبَصَرِ وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ» وَهَلْ يَتَزَوَّجُ مَنْ لَا أَرَبَ لَهُ فِي النِّكَاحِ "، رقم5065، ج7، ص3. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه ووجد مؤنه، واشتغال من عجز عن المؤن بالصوم، رقم1019، ج2، ص1400.

[3] – ينظر، مقاصد الأسرة في القرآن من الإنسان إلى العمران، جميلة تلوت، ص73.

الشارع الحكيم إلى هذا الحل التشريعي من إباحة التعدد تحصينا له من الوقوع في المعاصي وتجنب التطليق ومفارقة زوجته إذا رغبا في إبقاء الرابطة الزوجية بينهما.

ب- الرجل من حيث تركيبته النفسية والجسدية غير المرأة، فكثير من الرجال من لا تكفه امرأة واحدة ولا ثانية ولا يتحقق بهما الإحصان الذي هو من أهداف ومقاصد الزواج، لذلك تبرز هنا حكمة الله في إباحته التعدد إلى أربعة زوجات، فمن دعته الحاجة إلى التعدد فعل، ومن لم يكن في طبعه لا يجب عليه ذلك.

3-وزن مصلحة الحفاظ على المرأة: ونجد في كثير من الأحيان تعدد الزوجات في مصلحة المرأة فإذا كانت بها علة تعيقها على تحقيق مقاصد الزواج كالعقم أو المرض الذي يحول دون إعطاء حق زوجها، ولا ترغب هي في الطلاق، فإنّ التعدد هنا يحفظ لها رغبتها ومكانتها في بيت زوجها ويضمن لها العيش الهنيّة مع زوجها الـــذي بدوره لا يريد مفارقتها، وبالتالي يفك تعارض المصلحتين الذي ظهر بادئ الأمر.

قد يبدو أن المُثل العليا والإنسانية تفرض على الزوج أن يرعى زوجته ولا يتخلى عنها بفراق، لأنّه أمر خارج عن إرادتها وهو مطلوب وغير لازم كما أشرنا سابقا، ولكن لو نظرنا إلى الواقع فإنه من غير المعقول أن نمنع هذا الرجل من الزواج بأخرى، حتى يتسنى له تحقيق الاستقرار الأسري من إنجاب ورعاية والتمتع بالحلال، وبالتالي يكون تعدد الزوجات بالنسبة لها مخرجا من عدم طلاقها إذا رأت من الزوج عزمه على ذلك، أو رأت من نفسها ضعفا عن أداء واجباتها تجاهه، فيكون زواجه بأخرى أنفع لها وأصلح من طلاقها.

4-وزن مصلحة تحقيق مصالح عامة اجتماعية: يعالج نظام تعدد الزوجات بعض المشكلات الإنسانية ويُسهم في حلّها، وبالتالي فهو يُحقق بعض المصالح العامة التي تخصّ المجتمع من ذلك:

أ- إعفاف الأرملة وصون كرامتها في بيت تجد فيه راحتها واطمئنانها، خاصة إذا كانت لها أطفال، فيكون القصد كذلك لأجل كفالة أطفالها الأيتام ورعايتهم وهذا مقصد عظيم، يقول صلى الله عليه وسـلم «**أَنَا وَكَافِلُ اليَتِيمِ فِي الجَنَّةِ هَكَذَا**» **وَقَالَ بِإِصْبَعَيْهِ السَّبَّابَةِ**

وَالوُسْطَى[1]، وهو ما يوفر تحقيق مقصد وجود الإنسان برعايته وتنشئته، وبالتالي تحقيق صلاح العمران مما يستلزم عنه الخلافة الصالحة للإنسان في الأرض ومن ثم بلوغ غاية العبودية لله وهو المقصد الأعلى الذي وُضعت لأجله الشريعة الإسلامية.

ب– كذلك صون المرأة المطلقة بعودتها لعصمة زوجها بعد زواجه بأخرى، فيه منفعة وصلاح يتجلى في إعفاف المرأة وتحصينها حتى لا تكون طريدة الفتن والفواحش، وصون أولادهما وتربيتهما معاً، وبالتالي حفظ مؤسسة الأسرة مما يُجنب المجتمع شروراً ومصائب لا حصر لها، لأن إهمال جانب رعاية النسل لا يجعل من الزواج إلا وسيلة للتكاثر دون تحقيق أهداف هذا العمل التكاثري، فيصير ضررها أكبر من نفعها، كما جاء في الحديث عن ثوبانَ، قال: قال رسولُ الله – صلَّى الله عليه وسلم –: «**يوشِكُ الأُممُ أن تَداعَى عليكم كما تَداعَى الأَكَلَةُ إلى قَصْعَتِها**" فقال قائل: ومن قلَّةٍ نحن يومئذٍ؟ قال: "**بل أنتم يومئذٍ كثيرٌ، ولكنَّكم غُثاءٌ كغثاء السَّيلِ، ولَيَنْزِعَنَّ اللهُ مِن صدورِ عدوِّكم المهابةَ منكم، وليقذفنَّ اللهُ في قلوبِكم الوَهْنَ**»[2].

5–وزن مفسدة عدم استقرار الأسرة وضياع النسل: من المآخذ التي قد يذكرها البعض ذريعة لإلغاء الحكم أو التضييق منه رغم توفر الدواعي إليه، أما إلغاؤه فلا يمكن القول به، ولكن النظر يؤول إلى أن هذه المفسدة دليل على أنّ الحكم يرجع إلى مناط تحققه. إنّ إهمال الزوجة والأولاد، يعني خراب الأسرة لأن الوالد سيكون مشغولا عنهم وقد يميل إلى الزوجة الجديدة وينسى أسرته الأولى، والأصل الذي لا يمكن تغييره أن حفظ النسل مقصد من المقاصد الضرورية في الشريعة الإسلامية، ولا يمكن إهداره بأي شكل من الأشكال، كذلك استقرار الأسرة ولن يتحقق هذا المقصد إلا بالإفضاء النفسي، أي تحقق المودة والرحمة بينهما وهو مطلوب شرعا لقوله تعالى ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ [الروم:21]، فإذا لم

[1] – أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب فضل من يعول يتيما، رقم 6005، ج8، ص9.

[2] – أخرجه أبو داوود في سننه، كتاب الملاحم، باب في تداعي الأمم على الإسلام، رقم 4296، ج6، ص355. حديث صحيح، ينظر، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها، الألباني، رقم958، ج2، ص647.

يتحقق هذا المقصد التشريعي فسنشهد في الحقيقة خرابا في الاجتماع الأسري وبالضرورة خراب المجتمع، ولكن ما يمكن قوله في هذه المفسدة أنّها في الحقيقة لا تنبع من أصل التعدد بل أغلبها ينجم نتيجة تصرفات بعض المعددين، يقول وهبة الزحيلي: "أما ما قد يؤدي إليه التعدد من فساد الأسرة بسبب التحاسد والتنافر بين الضرائر، أو تشرد الأولاد، فهو ناشئ غالباً من ضعف شخصية الرجل، وعدم التزامه بقواعد الشرع وما يوجبه عليه من عدل وقَسْم في المبيت، وعناية بالأولاد، وإحساس كبير بمطالب الحياة الزوجية، فإذا عدل الرجل بين زوجاته، وسوّى بين أولاده في التربية والتعليم والنفقة، ووضع حداً لكل زوجة لا تتجاوزه، فإنه يساهم إلى حد كبير في استئصال كل بذور الفتنة والسوء، والضغينة والبغضاء بين أفراد أسرته، وهو خير كبير له، فيريح فكره من الهموم وحل المشكلات، ويتفرغ لواجباته المعيشية وأعماله خارج المنزل. فإن بقي بعدئذ شيء في نفس المرأة والأولاد من الغيرة الطبيعية الذاتية، فهو شيء عادي لا تخلو عنه كل المجتمعات الصغيرة، ويمكن التغلب على آثاره بالحكمة والعدل"[1]، وبالتالي فالإسلام بريء من هذه المضار، بل إنّه حرّم على الرجل الإقدام على التعدد إذا خاف أنّه لن يستطيع تحقيق العدل بين زوجاته، فوضع شروطا وحدودا لمن أراد التعدد، لذلك نجد أنّ هذا الإهمال لا ينجم عن التعدد وحده، بل قد نجد أسبابا أخرى تكون سببا لهذه الأضرار والمفاسد منها:

أ- إدمان الخمر، وتعاطي المخدرات، والانصراف في إرواء اللذات طيشاً وعبثاً، وفعل الميسر وارتياد المقاهي، وإهمال شأن الأسرة[2].

ب- إذا نشب خلاف بين الزوجين حول أمر من أمور الأسرة فقد يكون سببا في إهمال الزوج لأولاده.

ت- كما أن فقد الأبناء لمن يعولهم ويتعهد بتربيتهم سبب من أسباب تنشئة الأطفال وإهمالهم.

[1] – ينظر، الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، ج9، ص6673.

[2] – ينظر، المرجع نفسه، ج9، ص6675.

وعلاج مساوئ التعدد يكون بأمرين[1]:

أولاً– تربية الجيل تربية دينية وخلقية حصينة، بحيث يدرك الزوجان خطورة رابطة الزوجية المقدسة، وارتكازها على أساس الود والرحمة، كما قال تعالى: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ [الروم:21].

ثانياً– معاقبة من يظلم زوجته، أو يقصر في حقوقها، أو يهمل تربية أحد أولاده، فمن فرط في واجبه يؤاخذ في الدنيا والآخرة.

وبالتالي يظهر جليا أنّ هذه المفسدة في الحقيقة، يمكن تفاديها إذا ما التزم المعدد بالشروط والحدود التي وضعها الشارع وفصّل في شرحها الفقهاء؛ لأن الشارع الحكيم شرّع التعدد في الأصل كحلّ تشريعي لكثير من الحالات والمشاكل التي قد يعاني منها المجتمع، ولكنّه قيّده بشروط إذا خالفها القائم به حرّم عليه الإقدام على التعدد، وبالتالي فهذه المفسدة لن تكون وسيلة لإلغاء حكم تشريعي له مبرراته وله مقاصده، وأهدافه في الواقع العملي، بل هي دليل على أنّ الحكم في الحقيقة يناط إلى ما تقتضيه الظروف والحيثيات التي تحيط بالمقدم على التعدد، وفيما يلي سنحاول بيان ما قلنا، باعتماد أسس فقه الموازنات وقواعده بعيداً عن التحيّز إلى رأي شخصي قد يُخالف قواعد الشريعة ومقاصدها.

ثانيا– الترجيح بين الآراء.

بعد التمعن وتمحيص النظر في وزن المصالح، وتقدير قيمة المفسدة المتوقعة، واعتمادًا على ما سجلنا من اعتبارات مبنية على النظر في المسألة من خلال مسلك فقه الموازنات تبيّن أنّ حكم تعدد الزوجات يدخل في باب الرخص الفقهية[2]، يعني هو حالة استثنائية، وليس ذلك

[1] – ينظر، الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، ج9، ص6675.

[2] – ينظر، أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1406هـ/ 1986م، ج1، ص109، 108.
موسوعة الفقه الإسلامي، محمد بن عبد الله التويجري، بيت الأفكار الدولية، ط1، 1430هـ/ 2009م، ج4، ص16.

خروجا عن النص القرآني بل هو الفهم الصحيح له في ظل القواعد الأصولية بعيدا عن الجمود[1]، وبالتالي فإنَّه يأخذ من حيث مشروعيته أحكام الرخصة المعروفة في الفقه على أنَّها مبنيَّة على الاستثناء من الأصل لتعالج الحالات الطارئة والتي لا يناسبها حكم العزيمة لعدم توفر علة الحكم، وفي هذا الصدد يقول وهبة الزحيلي: "إنّ نظام وحدة الزوجة هو الأفضل وهو الغالب وهو الأصل شرعاً، وأما تعدد الزوجات فهو أمر نادر استثنائي وخلاف الأصل، لا يلجأ إليه إلا عند الحاجة الملحة، ولم توجبه الشريعة على أحد، بل ولم تُرّغِب فيه، وإنما أباحته الشريعة لأسباب عامة وخاصة"[2]، ومن تلك الاعتبارات التي رتبنا وفقها الحكم ما يلي:

1-إنّ القول بإباحة تعدد الزوجات على جهة الترخيص تؤيده **مقاصد الشريعة** عموماً **ومقاصد أحكام الأسرة** خصوصا، وبالتالي فهو خادم لتلك المقاصد من عدّة جوانب وهي:

أ- إنّ في اعتبارها في بعض الحالات تحقيق **لمقصد حفظ النسل** وهو من المقاصد الضرورية التي لا بد منها لقيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين[3]، والتقصير في الأخذ بهذا المقصد يُوقع في إهدارها.

ب- **تحقيق المقاصد الخاصة؛** وهي الأهداف والغايات والمعاني الخاصة من مشروعية التعدد بالنسبة للفرد رجلا كان أو امرأة، والتعدد الذي جاء في التشريع الإسلامي تحكمه ضوابط وشروط ومرتبط بغايات وأهداف، وله معان جليلة لها أثرها على المرأة والرجل والمجتمع على حد سواء إذا التزم فيها المسلم بالأحكام التي سطرتها الشريعة الإسلامية، وتتمثل في تحقيق مقصد الإفضاء النفسي، بتحقق المودة والتآلف والرحمة؛ حيث يعد "السكن أحد مقاصد الاجتماع الأسري، وهذا السكن داخل الأسرة هو

[1] – ينظر، البعد المقاصدي وإصلاح مدونة الأسرة، إدريس حمادي، ص78.

[2] – الفقه الإسلامي وأدلته، المرجع السابق، ج9، ص6670.

[3] – ينظر، الموافقات، الشاطبي، ج2، ص8.

ما يُحقق الاستقرار في المجتمع، وأي إخلال بشروط الاجتماع الأسري فإنّه يخل بالاجتماع الإنساني"[1]، هذا وقد أشرنا فيما سبق إلى أنّه وفي بعض الحالات نجد تعدد الزوجات يبرز كحل إلهي ليُحقق هذا المقصد السامي إذا ما اختل، إضافة إلى أنّ السكن الروحي يستلزم منه المحافظة على مقصد الإحصان والعفاف وهو ما دعت إليه مقاصد الأسرة في الشريعة الإسلامية.

ت- **تحقيق مقاصد عامة**[2]: إنّ اعتبار تعدد الزوجات كحل لكثير من المشكلات الأسرية لا يقتصر فقط على تحقيق مصالح في ذات الأسرة، بل يتعدى لما يخص المجتمع، "وحينئذ يصبح نظام التعدد ضرورة اجتماعية وأخلاقية، تقتضيها المصلحة والرحمة"[3]، فالمقاصد العامة التي جاءت بها الشريعة متعلقة بالفرد ضمن الجماعة وماله من حقوق وما عليه من واجبات تجاه ربه في علاقته مع الأفراد أو مع الجماعة، كجـلب المصالح ودرء المفاسد، ورفع الحرج والتيسير والعدل والمساواة. فبه تدفع مفاسد كثيرة في بعض الأحوال والظروف، إذْ يحفظ للمجتمع نظامه الأخلاقي والاجتماعي والاقتصادي.

ث- **تحقيق مقصد التيسير ورفع الحرج:** كذلك من مظاهر التيسير ورفع الحرج في أحكام تعدد الزوجات أنّ الله شرع تعدد الزوجات وقيّده بأربع حتى يستطيع الرجل القيام بحقوق الزوجة المالية والمعنوية، واشترط فيه العدل لا المساواة لرفع الحرج عن الرجل تارة لأنّه لن يستطيع العدل المعنوي أي الميل النفسي بل ألزمه بالعدل المادي والعدل في التصرفات مع زوجاته، وعن المرأة تارة أخرى حتى يحفظ لها كرامتها ويصونها في بيت زوجها.

[1] – مقاصد الأسرة في القرآن من الإنسان إلى العمران، جميلة تلوت، ص77.

[2] – "المقاصد العامة هي المعاني والحِكم الملحوظة للشارع في جميع أصول التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصُّ ملاحظتها بالكون في نوع خاصٍّ من أحكام الشريعة، وتدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتُها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها". مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ج2، ص121.

[3] – الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، ج9، ص6671.

2–وبالنظر لفقه الواقع نجده يخدم الواقع الاجتماعي والأسري في أحوال وظروف معينة، لأن القول بالتضييق منه رغم توافر الأسباب والدواعي له يُوقع في الحرج الشديد خاصة لمن كان له عذر في زوجته وتاقت نفسه للزواج، حيث تفتح أبواب الفساد وتهتك حرمات الله، وينتشر في المجتمع أولاد لا آباء لهم، لذلك فإنه لا يمكن إنكار هذا الحكم بأيّ حال فهو يعتبر حلا تشريعي لكثير من الحالات، فالحكم فيه مناط لظروف الراغب، وهو ما يسمى بتحقيق المناط الخاص، وحقيقة هذا القسم كما أشرنا سابقا راجع إلى الأشخاص لا الأنواع، فينظر المجتهد إلى الواقعة المعينة نفسها[1]، لذلك وجب مراعاة قدرات المكلف واستعداداته أثناء تنزيل التكليف، ومدى تحققه لكون خطاب الشارع متوجها بحسب اختلاف الأحوال والأشخاص والأوقات؛ ومثَّل له الشاطبي بمثال الزواج الذي يختلف حكمه باختلاف ظروف الناس النفسية والمادية، لقوله تعالى: ﴿**وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم**﴾ [النور: 32]. وقسم الفقهاء حكم النكاح إلى الأحكام التكليفية الخمسة[2]، وإنما جاء اجتهادهم هذا مراعاة لكل شخص على حده، وفي ضوء ظروفه الخاصة التي تستدعي حكما خاصا في حقه، وهذا النوع من الاجتهاد إنما هو من قبيل تحقيق المناط الخاص[3].

وعليه إنّ حكم تعدد الزوجات يناط إلى ظروف الراغب في التعدد، مع الالتزام بشرط العدل لأنه المقصود أصالة في الآية، والتعدد حالة استثنائية مقصودة قصدا تبعيا تقدر بقدرها، فإذا كان عائدا على المقصد الأول –العدل– بالإبطال فلا عبرة له؛ والقاعدة عند الأصوليين تقول أنّ المقصود بالقصد الثاني لا يعمل به إلا إذا كان خادما للقصد الأصلي.

[1]– " فالتشريع للواقع المعاش بظروفه وملابساته وعوارضه المتغيرة، والحكم الشرعي النظري أو القاعدة العامة النظرية المجردة، يجب أن تنزل من تجريدها الذهني إلى الواقع، لتحكمه." بحوث مقارنة في الفقه وأصوله، الدريني، ج1 ص128.

[2]– استحباب النكاح في الأحوال العادية هو مذهب الحنفية والمالكية. ينظر، تبيين الحقائق، الزيلعي، ج2، ص95. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، الحطاب الرعيني، ج3، ص393. ويرى بعض الشافعية إباحته في حالة الاعتدال. ينظر، المهذب، الشيرازي، ج2، ص423. الحاوي الكبير، الماوردي، ج9، ص3. وفي رواية عند الحنابلة أنه فرض عين إذا خاف العنت. ينظر، الإنصاف المرداوي، ج20 ص18.

[3]– ينظر، الموافقات، الشاطبي، ج5، ص38. بحوث مقارنة في الفقه وأصوله، الدريني، ج1، ص129، 130.

3-إنّ القول بإباحة اعتبار تعدد الزوجات حسب الشروط التي حددتها الشريعة الإسلامية يفتح الباب ليكون الاجتهاد المآلي محقق لنقطتين:

أ- تجنب الوقوع في المفسدة: فتضييقه مع توفر الدواعي والأسباب، يُوقع الفساد والحرج على من تتوفر فيه الدواعي وتتحقق فيه الشروط المطلوبة شرعا، لذلك فحكمه يبقى مناطا لاعتبارات يُنظر فيها لأحوال المعدد وقت رغبته في القيام به تحقيقا للمصالح ودفعا للمفاسد. فالواجب اعتبار ظروف الراغب وأحواله المتغيّرة، وهذا ليس فيه إنكار للنص الشرعي بل فيه اعتبار لفهم مضمونه واعتبار مناط الحكم فيه. ويرصد علال الفاسي سبب الجمود وعدم التحول في المجتمع الإسلامي بالرغم من إرشاد آية التعدد إلى أن الأصل عدم التعدد فيذكر السبب الذي ساهم في تخبط المجتمع في التعدد هو أن الذي مضى عليه عمل المسلمين هو ترك الأمر لوجدان الرجل الذي يحكم على نفسه هل يقدر على العدل أو لا وذلك هو الأصل في تطبيق الشرائع، ولكن التجربة طول التاريخ الإسلامي تظهر أنّه باستثناء العصور الأولى فإن أغلبية المسلمين استعملوا التعدد في غير موضـــعه الشـــرعي، ومما نرصده استهتار بشؤون العائلة وكثرة الحوادث المخربة لها، لم يكن مصدرها غير العبث باستعمال الرجال لفكرة التعدد[1]. ويُبيّن ذلك ما جاء في كتاب البعد المقاصدي وإصلاح مدونة الأسرة، أن المعنى الذي وضحه علال الفاسي هو إعطاء العدل بعدا اجتماعيا لا بعدا فرديا، فنوع العدل في تعدد الزوجات هو أساس تبنى عليه قواعد الحياة الاجتماعية وتدار به الشؤون العامة، وهو عين ما يدل عليه قوله تعالى ﴿**يَا أَيُّهَا**

[1] – ينظر، النقد الذاتي، علال الفاسي، المطبعة العالمية، القاهرة، ط1، 1952م، ص284. ويقول أيضا " فكم عائلات هدمت، وكم ورثة حرموا، وكم أولاد منعوا من عطف آبائهم مراعاة للزوجة الثانية، وكم حوادث قتل وتسميم وقعت، وكم أنواع من الزور ارتكبت لتقلب فئة من الأبناء على إخوانهم، وكم من أولاد ربوا خارج ديار آبائهم، إن كل واحد منا يستحضر أنواعا من هذه الأمثلة المؤلمة، خصوصا وإنّ الأغلبية الساحقة من الذين يعددون كلهم من الفقراء والمعوزين وضعفاء الأجسام. إنّ كل سبب من هذه الأسباب يوازي السبب الصريح المذكور في القرآن وهو الخوف من أكل أموال اليتامى، فإذا كان التعدد ممنوعا خوفا من أن يؤدي لغصب حق اليتيم فأحر به أن يكون ممنوعا إذا كان يؤدي لغصب أولاد الصلب نفسه حقهم أو إزالة المودة التي وضعها الله رحمة للعائلة ورابطة بين الأب وابنه وأقرب الناس إليه" المرجع نفسه، ص275.

الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [النساء: 134][1].

ب- وتحقيقا لما تقرره قواعد جلب المصالح ودرء المفاسد؛ فالمحافظة على المقاصد الضرورية من حفظ النسل إذا توافرت الدواعي لذلك، كذلك المحافظة على المقاصد الخاصة بالنسبة للرجل والمرأة على حد سواء وهو ما يعبر عنه بمبررات التعدد لدى الرجال ومبررات التعدد لدى النساء بما يحقق لهن مصالح كثيرة قد فصّلنا في ذكرها سابقا، فهو يبرز في بعض الحالات كحل تشريعي إلهي يخلق السكن الروحي والاستقرار المعنوي بين الزوجين، ويحقق مقصد الإحصان وإعفاف النفس ومنعها عن الفاحشة، فضلا عن تحقيق مقاصد عامة تعود بالنفع والصلاح على المجتمع وفي تصورونا أنّ هذا يمثل دليلا واضحا على أنّ التعدد أمر استثنائي غير مقصود بالقصد الأول.

4- وبعد عرضنا لمصالح ومفاسد تعدد الزوجات ووزنها، نخلص إلى أنّ الإسلام ضبط هذا التعدد ضمن نظام وقانون يحقق الأمن والاستقرار للمجتمع دون فوضى أو عبث، فقد جاءت إباحة التعدد في الإسلام حكماً وسطاً، بين الإباحية والانحلال الأخلاقي من جهة، وبين الرهبانية التي حرَّمت الزواج أصلاً من جهة أخرى، ثم إن التعدد في الإسلام يأتي لحل كثير من المشاكل الاجتماعية، كصون الأيتام والأرامل...، وهو ما يدل على أنَّ إباحة تعدد الزوجات على جهة الترخيص ليس باعتباره عزيمة؛ لأن الحكم فيه يُناط بمسوغات شرعية تقترن به، ودليله كما أشرنا سابقا بإثباته من السنة والإجماع والقياس على نص القرآن بجامع مناط الحكم.

و إذا لم يقم سبب حقيقي يدفع الرجل للقيام به فإنَّ الاكتفاء بواحدة أفضل وأصلح لتحقيق السعادة الزوجية، يقول محمد رشيد رضا:" إنَّ الأصل في السعادة الزوجية والحياة البيئية هو أن يكون للرجل زوجة واحدة، وأن هذا هو غاية الارتقاء البشري في بابه، والكمال الذي ينبغي أن يربى الناس عليه ويقتنعوا به...، ولكن لما كانت الأسباب التي تبيح تعدد

[1] – ينظر، البعد المقاصدي وإصلاح مدونة الأسرة، إدريس حمادي، ص80.

الزوجات هي ضرورة تقدر بقدرها وكان الرجال إنما يندفعون إلى هذا الأمر في الغالب إرضاء للشهوة لا عملا بالمصلحة ، وكان الكمال الذي هو الأصـــل المطـــلوب عدم التعدد، جعل التعدد في الإسلام رخصة لا واجبا ولا مندوبا لذاته، وقيّد بالشرط الذي نطقت به الآية"[1]، وإننا لنجد شاهدا لهذا في السنة فعن عَبْدُ اللهِ بْنُ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ الْقُرَشِيُّ التَّيْمِيُّ، أَنَّ الْمِسْوَرَ بْنَ مَخْرَمَةَ، حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْمِنْبَرِ وَهُوَ يَقُولُ: «**إِنَّ بَنِي هِشَامِ بْنِ الْمُغِيرَةِ اسْتَأْذَنُونِي أَنْ يُنْكِحُوا ابْنَتَـــهُمْ عَلِيَّ بْنَ أَبِـــي طَالِبٍ، فَلَا آذَنُ لَهُمْ، ثُمَّ لَا آذَنُ لَهُمْ، ثُمَّ لَا آذَنُ لَهُمْ، إِلَّا أَنْ يُحِبَّ ابْنُ أَبِي طَالِبٍ أَنْ يُطَلِّقَ ابْنَتِي وَيَنْكِحَ ابْنَتَهُمْ، فَإِنَّمَا ابْنَتِي بَضْعَةٌ مِنِّي، يَرِيبُنِي مَا رَابَهَا وَيُؤْذِينِي مَا آذَاهَا**»[2]، فالنبي صلى الله عليه وسلم رفض قاطعا ومؤكدا على ذلك ثم فقال [يريبني] أي :" يزعجني ويقلقني وأكره ما تكره"[3]، لأنها قطعة منه والمرأة بطبعها غيورة تكره هذا الفعل من زوجها، لذلك رفضه النبي صلى الله عليه وسلم وأذن لعلي بن أبي طالب إذا أراد الزواج أن يُطّلق ابنته وهذا دليل على أنّ التعدد من غير حاجة له يُحدث مشاكل بين الرجل وزوجته، ولو كان هناك داع لفعل علي لما أنكر عليه النبي صلى الله عليه وسلم وبالتالي كان هذا دليل على أنّ الأفضل والأصلح للرجل إذا لم تدعه الضرورة للتعدد الاكتفاء بواحدة. والنبي صلّى الله عليه وسلم، "عدد زوجاته التسع في سن الرابعة والخمسين من أجل نشر دعوته وكسب الأنصار لدين الله الجديد، وبقي إلى هذه السن على زوجة واحدة هي السيدة خديجة رضي الله عنها"[4]. وهو ما يؤيّده ما ذهب إليه علال الفاسي عند رصد تطور مفهوم العدل "أن كلمة العدل نفسها تتطور بحسب الزمان والمكان، والمدار فيها إلى العرف، فما تدل عليه اللفظة في العهود الماضية أقل بكثير مما تدل عليه اليوم ... فكذلك العدل في مسألة

[1] – حقوق النساء في الإسلام، محمد رشيد رضا، المكتب الإسلامي، بيروت، ط4، 1984، ص70.

[2] – أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب ذب الرجل عن ابنته في الغيرة والإنصاف، رقم 5230، ج7، ص37. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب فضائل فاطمة بنت النبي صلى الله عليه وسلم، رقم2449، ج4، ص1902.

[3] – ينظر، تعليق مصطفى البغا، ج7، هامش ص37.

[4] – الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، ج9، ص6671.

الزوجية أصبح متسع المدلول، وقد أصبح تعدد الزوجات في نظر مسلمي الصين وروسيا قبل الشيوعية وفي نظر كثير من العرب وجل نساء العالم ظلما للمرأة، وليس هناك مانع ديني من اعتبار هذه النظرية في تطبيق التشريع الإسلامي لأنها أصبحت بمثابة العرف الذي لا يمكن إنكاره لأنه لا يتنافى مع مقاصد الإسلام في تكوين الطمأنينة البيئية، ... وقد جرت العادة في قبائل شنقيط أنهم يمنعون من التعدد عن طريق الشرط، حتى أصبح عرفا عندهم أن المرأة تملك نفسها إذا تزوج عليها زوجها، ولهم في ذلك إفتاءات تستند لمبدأ درء المفاسد المقدم على جلب المصالح ... إن هذا وحده دليل على أن فقهاء الإسلام لم يكونوا يعتبرون التعدد أمرا لا مناص منه، أو لا يتصورون الجماعة الإسلامية [المجتمع] بغير عادة التعدد، كما يظنه كثير من الجامدين"[1]. بل وقد اقترح إلى أنّ ظروف الراغب في التعدد يجب ألا يسند أمر تقديرها إلى الراغب ذاته ليحكم على نفسه بالقدرة أو عدمها على التعدد كما فعل الفقهاء، ولا إلى القاضي كما يطالب به حاليا، لأن رد الأمر إلى القاضي يبقي العدل بالمعنى الخاص، ولكن يسند أمر ذلك لتقدير هيئة رسمية اجتماعية أو قضائية، ويؤيّده في ذلك أيضا صاحب كتاب البعد المقاصدي وإصلاح مدونة الأسرة[2]، يقول علال الفاسي "وليس في الشريعة ما يمنع أن يعهد بتقدير ظروف الناس في هذا إلى هيئة رسمية اجتماعية أو قضائية، وأن يقيد الناس في التعدد بحكم هذه الهيئة جوازا أو منعا"[3]، ويرى أن بواسطة هذه الهيئة يكون ولي الأمر خادما للحكم الشرعي ومراقبا تحقق ما نصت عليه الآية من شرط العدل في إباحة التعدد.

[1] – النقد الذاتي، علال الفاسي، ص278.

[2] – ينظر، البعد المقاصدي وإصلاح مدونة الأسرة، إدريس حمادي، ص81. التقريب شرح مدونة الأحوال الشخصية، علال الفاسي، تص: عبد الرحمن بن العربي الحريشي، مطبعة الرسالة الرباط، المغرب، ط2، 2000م، ص170.

[3] – المرجع نفسه، ص170.

*** شروط التعدد في الإسلام.**

إذا توفرت الدواعي للتعدد وجب على الزوج التقيّد بالشرط الذي أوجبه الله في الآية وهو العدل لقوله تعالى: ﴿ **فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً**﴾ [النساء:3]، قيل في معنى هذه الآية:" وإن خفتم أن تجوروا إذا نكحتم من الغرائب أكثر من واحدة فلا تعدلوا، فانكحوا منهن واحدة"[1]، على أنّ العدل في الآية هو المقصود الأول لذلك لا يمكن بأيّ حال إسقاطه أو إهداره، فإذا رجع التعدد على مقصد العدل بالإبطال سقط التعدد لأنه مقصود تبعا للمقصد الأول ألا وهو العدل، فشرط العدل واجب يتجسد في القدرة في جانبين جانب المبيت و جانب النفقة والكسوة، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «**مَنْ كَانَتْ لَهُ امْرَأَتَانِ فَمَالَ إِلَى إِحْدَاهُمَا، جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَشِقُّهُ مَائِلٌ**»[2].

1-التسوية في الكسوة والنفقة [القدرة المالية]: وأما العدل في " النفقة والكسوة " فهو السنة أيضا اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم فإنه كان يعدل بين أزواجه في النفقة[3]، فالقدرة المالية مشروطة لأنها السبيل الوحيد لتوفير المتطلبات اللازمة لزوجاته وأولاده من سكن ولباس وأكل وشرب وعلاج... وغيرها مما تستوجبه الحياة الكريمة، فلو غلب على ظن الزوج أو من له سلطة تقدير هذه القدرة كالقاضي مثلا أن الزوج لا يملك القدرة المالية، فلا يجوز له الزواج لأن فيه إضرار بالغير[4].

2-التسوية في المبيت: يقول ابن حزم:" والعدل بين الزوجات فرض، وأكثر ذلك في قسمة الليالي"[5]، وقال ابن تيمية حين سُئل عن رجل متزوج بامرأتين وإحداهما يحبها ويكسوها ويعطيها ويجتمع بها أكثر من صاحبتها، فأجاب: يجب عليه العدل بين الزوجات باتفاق

[1] – جامع البيان، الطبري، ج7، ص531.

[2] – أخرجه أبو داوود في سننه، كتاب النكاح، باب في القسم بين النساء، رقم 2133، ج2، ص242. قال الألباني صحيح، ينظر، صحيح الترغيب والترهيب، الألباني، مكتبة المعارف – الرياض، ط5، ج2، ص199.

[3] – مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج32، ص270

[4] – ينظر، أحكام تعدد الزوجات في قانون الأسرة الجزائري، صالح بوبشيش، ص124.

[5] – المحلى، ابن حزم، ج9، ص175.

المسلمين؛ ...فعليه أن يعدل في القسم؛ فإذا بات عندها ليلة أو ليلتين أو ثلاثا بات عند الأخرى بقدر ذلك ولا يفضل إحداهما في القسم"[1].

وخلاصة ما سبق أن تطبيق معايير العدالة بين الزوجات في كل شيء –من غير محاباة– في المسكن والملبس وسائر أمور المعيشة وفي الإقامة لدى كل زوجة لا يتحقق إلا بالقدرة النفسية عند الرجل، وهي "تقابل شرط العدالة الذي أفرده البعض كشرط مستقل إلى جانب شرط القدرة والاستطاعة ، والعدالة تعني عدم الإضرار سواء غلب على الظن تحقق الإضرار في الحال أو في المآل"[2].

3–إضافة إلى أنه وجب التقيّد بالعدد أربعة: والشاهد على ذلك قوله تعالى ﴿**وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ**﴾ [النساء:03]. أي "من أحب أن يأخذ اثنتين فليفعل، أو ثلاثا فليفعل، أو أربعا فليفعل، ولا يزيد عليها، لأنّ الآية سيقت لبيان الامتنان، فلا يجوز الزيادة على غير ما سمى الله تعالى إجماعا"[3].

[1] – مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج32، ص175.

[2] – أحكام تعدد الزوجات في قانون الأسرة الجزائري، المرجع السابق، ص126.

[3] – تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان، عبد الرحمان بن ناصر السعدي، مؤسسة الرسالة، 1420هـ– 2000م ج1، ص137.

المبحث الثاني: فقه الموازنات وأثره في نوازل السياسية الشرعية.

تشتد الضرورة لفقه الموازنات لتقرير قضايا النوازل المعاصرة، خاصة وأنّ الساحة الإسلامية تشهد الكثير من الحوادث والتطورات على جميع المستويات لا سيما الجانب السياسي، مما فرض دراسة هذا الجانب من الفقه خاصة مع ظهور العديد من القضايا والإشكالات السياسية التي تستوجب النظر فيها وإيجاد حلول شرعيّة تجمع بين أصالة التشريع الإسلامي ومسايرة الواقع المعاش، اجتهاداً لاستنباط الأحكام الشرعية بإعمال منهج قويم لضبط ميزان المصالح والمفاسد المترتبة على تلك النازلة ووزنها لتمييز بعضها عن بعض، وإزالة التعارض الظاهر في المسألة، وهو ما يُبنى عليه فقه الموازنات. إنّ علم السياسة الشرعية على صلة وثيقة بالواقع المعاش، لأنّ أهم باب من أبواب السياسة الشرعية هو فقه الموازنات أو ما يسمى الموازنة بين المصالح والمفاسد يتطلب فهما عميقا للواقع ومتغيراته ومآلاته.

وقد تضمن هذا المبحث إبراز أثر فقه الموازنات في الحكم على بعض قضايا السياسة الشرعية؛ وذلك بكشف المرتكزات العامة والآليات التي يجدر اعتمادها في عملية الموازنة، حتى يكون تطبيق الأحكام محققا لمصالح العباد في العاجل والآجل. إنَّ المقصد من الموازنات هو طلب تحقيق المصلحة أو درء المفسدة أو تحقيق أخف الشرين، وهذا مندرج ضمن طبيعة الاجتهاد الشرعي من حيث تدقيق النظر في المسائل المطروحة في المجتمع، ومن هذا المنطلق جاءت الدراسة لتثير إشكالا رئيسا مفاده: **إلى أي مدى يمكن توظيف فقه الموازنات والاستفادة منه في باب السياسة الشرعية، لترجيح الحكم الشرعي المناسب لملابسات الوقائع والظروف المحيطة بها، والموافقة لمقاصد الشريعة الإسلامية؟**

الأمر ليس بهيّن إطلاقا لأننا نتعامل مع واقع مختلط بين النفع والضرر واقع ذو طبيعة زئبقية، متغيّر من زمن لآخر ومن فئة لأخرى ومن حال لحال، تظن أنّك مستوعب له ومسيطر على فهمه بكل امتداداته ومآلاته وغيرك يظن ذلك أيضا، ثم قد يتبين أنّ الحقيقة والصلاح كانت بمفهوم ومكان آخر، إنّ " من المهم في هذا السياق أن نؤكد أن تحديد المصالح والمفاسد يظل غير دقيق، وذلك بسبب نقص المعلومات أحياناً، بسبب خلاف أهل الاختصاص من

السياسيين والعسكريين والاقتصاديين، ومن هنا فإنّ غلبة الظن في هذا تقوم مقام اليقين، والذين يعملون على تقدير المصالح والمفاسد، يدورون بين الأجر والأجرين"[1]. وفيما ما يلي سنحاول دراسة بعض المسائل من واقعنا الذي يتميّز بالغموض وتعدد جوانبه ومعطياته محاولين تقدير المصالح والمفاسد المتضمنة فيه، للخروج بالرأي الراجح المناسب لمقاصد الشارع والموافق للواقع غير بعيد عنه، محققا مآلات الحكم.

المطلب الأول: الحراك الشعبي في الجزائر بين المصلحة والمفسدة.

من أبرز القضايا السياسية ما شهدته الساحة في البلدان العربية في السنوات الأخيرة من حراك شعبي، ومنها ما عاشته الجزائر منذ 22 فيفري2019، والذي يحمل بين ثناياه مصالح يصعب إهمالها ومفاسد لا يمكن غض الطرف عنها أيضا، لذلك كانت هذه الدراسة محاولة لتقييم وضع المصالح والمفاسد، والخروج بترجيح يتناسب مع الظروف المحيطة به في هذا البلد، مع اعتبار تحقيق المصالح الضرورية والحاجية التي يسعى إليها دون المساس بهاذين القسمين اللذين لا يمكن إهمالهما مهما كانت الأوضاع.

يعدُّ فساد النظام السياسي واحتكار السلطة والمال أهم محركات الحراك الشعبي في أيِّ بلد، وإنَّ التَّعفن السياسي الكبير الذي تشهده الدول العربية خاصة دمَّر الشعوب وجعلها تنتفض وتعبِّر عن غضبها، وقد ساهمت الثورة التكنولوجية في التفاعل بين أفراد المجتمع وتبادل الأفكار والتجارب؛ حيث لعبت دورا أساسيا في خلق نقاش داخل مستخدميها في قضايا حساسة من بينها المجال السياسي وخير مثال ما عاشته الجزائر في حراك 22 فيفري 2019، فقد كان له دور بارز في التعبئة من أجل بداية الانتفاضة الشعبية الجزائرية، هذا ما أرغم الحكومة على اتخاذ قرارات والتراجع عن أخرى بسبب الاحتجاج الجماهيري الواسع، لكن الحراك الشعبي هو أحد أشكال الحركات الاجتماعية التي قد تتخذ شكل الإصلاح

[1] – مقاربات في السياسة الشرعية، عبد الكريم بكار، دار القلم، دمشق، ط1، 1438هـ– 2017م، ص83.

بالسلـــميّة، وقد تؤدي إلى التمرد والعصيان اللذين يقودان إلى الثورة مما يستوجب دخول البلاد في منزلق خطير يهدم اقتصادها ويمس بأمنها ولا تؤمن مآلاته وعواقبه.

والمعلوم أن حفظ النفس والمال جزء من مرتبة الضروريات التي تعد من أهم أقسام مقاصد الشريعة الإسلامية التي وجب حفظها، إضـافة إلى مقـصد تحقيق العدل وضمان الأمن، لذلك ترتبط المواضيع السياسية بمقاصد الشريعة برابط الموازنة، فعملية الموازنة تهدف أساسا إلى تحقيق المصالح الحقيقية التي جاءت الشريعة لحمايتها ودرء المفاسد عنها، من خلال مراعاة اعتبار مآلات الأحكام، وترجيح الحكم المناسب وفق ما يلائم الظروف المحيطة بالواقعة وملابساتها، إنَّ هذا الموضوع يستوجب فهم المقاصد الشرعية والتطبيقية التي تتناول تنزيل الحكم طبقا لهذا الواقع رفعا للحرج ودفعا للضرر وتحقيقا للمصلحة والخير.

وموضوع الحراك الشعبي في الجزائر من المواضيع المندرجة في باب السياسة التي تحتاج لبيان حكم الشريعة فيها طبقا لراهنيَّة المرحلة والظرف الذي مرت به البلد، فهل لفقه الموازنات بآلياته القدرة على ضبط أحكام نوازل السياسة الشرعية مما يضمن الوصول للحكم الأولى تحصيله؟ هل الحراك الشعبي يتضمن مصالح حقيقية؟ وما المفاسد المنجرة عنه إذا حاد؟ وكيف تُدرأ وتُدفع المفاسد المتضمنة في الحراك الشعبي الجزائري؟، هذا ما سنجيب عنه في الفروع الآتية.

الفرع الأول: ضبط المفاهيم.

سبق أن تناولنا مفهوم فقه الموازنات في بداية هذا البحث، لذلك تفاديا للتكرار سنمر لبيان معنى بعض المصطلحات التي تخدمنا في دراسة هذه المسألة المطروحة.

أولا– تعريف السياسة الشرعية.

1– **اللغة:** "السين والواو والسين أصلان: أحدهما فساد في شيء، والآخر جبلة وخليقة. فالأول ساس الطعام يساس، وأساس يسيس، إذا فسد بشيء يقال له سوس"[1]، ومن معانيها: الرياسة

[1] – معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج3، ص119.

والقيام على الشيء بما يُصلحه، يُقال: " والسوس: الرياسة، يقال ساسوهم سوسا، إذا رأسوهم... وساس الأمر سياسة: قام به"[1]. ويُقال "سُسْتُ الرعيّة سِياسَةً. وسُوِّسَ الرجلُ أمورَ الناس، على ما لم يسم فاعله، إذا مُلِّكَ أمرهم"[2].

نستخلص في الأخير أنّ معنى السياسة هي القيام على الشيء بما يصلحه. وإذا كانت السياسة تتركز حول الإصلاح، فهي شاملة لثلاث مراتب: سياسة النفس بمعنى إصلاحها، وسياسة الغير الإنساني بمعنى إصلاح الغير إنسانا أو جماعة، وسياسة تعمير الأرض وما فيها بمعنى إصلاح الغير غير الإنساني، كالحيوان والنبات والجماد، سواء كان خاصا أو عاما بما يمثل عمارة الأرض[3].

2-**اصطلاحا:** "هي تنظيم أمور الدولة، وتدبير شؤونها وقد تكون شرعية أو تكون مدنية فإذا كانت شرعية كانت أحكامها مستمدة من الدين وإذا كانت مدنية كانت قسما من الحكمة العملية وهي الحكمة السياسية"[4].

أمَّا عند فقهاء المسلمين:" ما كان فعلا يكون معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحي"[5]. وأضاف ابن القيم "فإن أردت بقولك: "لا سياسة إلا ما وافق الشرع" أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والمثل ما لا يجحده عالم بالسير ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف كان رأيًا اعتمدوا فيه على مصلحة، وكذلك تحريق عليّ [كرم الله وجهه] الزنادقة في الأخاديد، ونفي عمر نَصْرَ بن حجاج"[6].

---

[1]– ينظر، لسان العرب، ابن منظور، ج6، ص108. تاج العروس، ج8، ص322.

[2] – الصحاح، الجوهري، ج3، ص938.

[3] – ينظر، تأصيل فقه الأولويات وتطبيقاته في مجال حفظ الدين في السياسة الشرعية، محمد همام ملحم، مركز البيان للبحوث والدراسات، ط2، 1436هـ، ص262.

[4]– المعجم الفلسفي، لصليبا جميل، دار الكتب اللبناني – مكتبة المدرسة – بيروت – لبنان، 1982م، ج1، ص679.

[5]– هذا قول أبي الوفاء ابن عقيل. ينظر، الطرق الحكمية، ابن قيم، ج1، ص12.

[6]– إعلام الموقعين، ابن القيّم، ج6، ص512.

وهذا التعريف الأخير فيه نوع من الدّقة والشمول لبعض جوانب السياسة التي تتمثل في جملة الأحكام والتصرفات التي تُوكلُ إلى ولي الأمر ليتصرف في رعيته، أو كل من له منصب ويشرف على قيام مجموعة أعمال وفق ما يُحقق المصلحة ويدرأ المفسدة.

وجاء في كتاب السياسة الشرعية والفقه الإسلامي تعريف السياسة :" وهي اسم للأحكام والتصرفات التي تدبر بها شؤون الأمة في حكومتها وتشريعاتها وقضائها، وفي جميع سلطاتها التنفيذية والإدارية وفي علاقاتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم"[1].

ومن خلال التعريف السابق يتضح أنَّ هناك **سياسة دستورية** وهي النظام الأساسي الذي يُبيِّن شكل الحكومة ويحدد سلطتها، ويضع الطريقة التي تُتَّبع في اختيارها، كما يحدد السلطات اللازمة لتصريف شؤون الأمة، ويقرِّر الحقوق الواجبة للأفراد والجماعات، وهناك **سياسة تشريعية** تتعلق بسن القوانين والأحكام التي تتبعها السلطات المختلفة في تصريف شؤون الأمة، **وسياسة قضائية** تختص بتطبيق تلك القوانين والأحكام على الحوادث والقضايا، وبالطريقة التي يسار عليها في هذا التطبيق، وهناك **سياسات أخرى مالية وإدارية وتنفيذية وخارجية** وكل واحد من هذه تتمثل في مجموعة الأحكام التي تدبر شؤون الأمة في الناحية الخاصة بها[2].

ويمكن استخلاص معنى للسياسة الشرعية: "هي فعل إنساني يختص به القائم على مصالح الأمة يخضع لحكم الشرع بنصوصه ومقاصده، يُعتبر فيه الواقع الإنساني بكل أبعاده ومكوناته مع وجوب النظر في المآلات".

وبالتالي هي مجموعة تصرفات أَوْكَلَها الشارع إلى كل من له منصب في الدولة، من الرؤساء أو نوابهم ليقوموا بها وفق مقتضى مقاصد الشريعة، أي بما يحقق المصلحة للبلد والشعب ويُبعد عنهم المفسدة والمضرة.

[1]– السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، عبد الرحمان تاج، تق: محمد عمارة، دار السلام، القاهرة، مصر ط1، 2014/1435م، ص42.

[2]– ينظر، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، عبد الرحمان تاج، ص42.

ونقل ابن القيم عن أحمد بن حنبل نبذة يسيرة عن كلامه في السياسة الشرعية ومن ذلك " إذا رأى الإمام تحريق اللوطي بالنار فله ذلك لأن خالد بن الوليد كتب إلى أبي بكر –رضي الله عنهما– أنه وَجَدَ في بعض ضواحي العرب رجلًا يُنْكَح كما تنكح المرأة، فاستشار أصحاب النبي – صلى الله عليه وسلم – وفيهم أمير المؤمنين علي كرّم الله وجهه، وكان أشدهم قولا، فقال: إن هذا الذنب لم تعص الله به أمة من الأمم إلا واحدة، فصنع الله بهم ما قد علمتم، أرى أن يحرقوه بالنار، فأجمع رأي أصحاب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – على أن يحرقوه بالنار، فكتب أبو بكر الصديق – رضي الله عنه – إلى خالد بن الوليد – رضي الله عنهما – بأن يحرقوا، فحرقهم، ثم حرقهم ابن الزبير، ثم حرقهم هشام بن عبد الملك"[1]، وهذا دليل على جواز التصرف في شؤون الأمة الإسلامية من ولي أمرها وفق ما تُقِّره المصلحة الشرعية.

وفي الأخير نقول أنّ **نوازل السياسة الشرعية:** هي الوقائع السياسية المستجدة التي لم يعالجها نص أو اجتهاد، أو برزت لتغير الظروف والحيثيات المحيطة بها مما يقتضي إعادة النظر فيها على مقتضى مقاصد الشريعة، بما يتعلق بشؤون الدين والرعية.

إنَّ موضوع السياسة الشرعية موضوع مزلّة أقدام ومضلة أفهام كما يقول ابن القيم" وهو مقام ضنك في معترك صعب، فرَّط فيه طائفة فعطلوا الحدود، وضيَّعوا الحقوق، وجرؤا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، وسدُّوا على أنفسهم طرقا صحيحة من الطرق التي يعرف بها المحق من المبطل، ... والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة حقيقة الشريعة والتطبيق بين الواقع وبينها، ...والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بيَّن بما شرّعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج به الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها"[2].

[1]– إعلام الموقعين، ابن القيم، ج6، ص520.

[2]– المصدر نفسه، ج4، ص282، 283.

ووظيفة السياسة الشرعية هي العمل بقرائن الأحوال وإصدار الأحكام طلبا للعدل وابتعادا عن الظلم، وهي حكم متحرك غير ثابت، وغايتها أن يساس المجتمع بالعدل والحق بالالتفات إلى أحواله وظروفه وهذا لا يتحقق إلا بإجراء **موازنة** تختص بالفرد والجماعة من كل الوجوه من أجل تحقيق الصلاح والنفع للعباد وهو مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية[1]، على أنَّ الطرق وسائل وأسباب لا تراد لذواتها وإنَّما المراد غاياتها التي تحقق المصالح وتدرأ المفاسد وهنا تتجسد روح المقاصد.

ويبرز أثر فقه الموازنات جليّا في هذه المسائل، بتحكيم القواعد والأسس بين ما تعارض من المصالح والمفاسد ثم وزنها لتقدير وتحصيل أعلاها قدراً ومَرتبة، سواء تحصيل المصلحة أو درء المفسدة.

ثانيا– تعريف الحراك الشعبي.

1–تعريف الحراك:

أ– **لغة:** "من الْحَرَكَة يُقَال مَا بِهِ حراك... الْحَرَكَة فِي الْعرف الْعَام انْتِقَال الْجِسْم من مَكَان إِلَى مَكَان آخر أَو انْتِقَال أَجْزَائِهِ كَمَا فِي حَرَكَة الرَّحَى و فِي علم الصَّوْت كَيْفِيَّة عارضة للصوت وَهِي الضَّم وَالْفَتْح وَالْكَسْر ويقابلها السّكُون"[2].

ونعني به كل مظهر يتصف بالنشاط ضد السكون، بمعنى الانتقال والتحول أي؛ التحول ضد السكون والثبات والجماد.

ب– **اصطلاحا:** التيار العام الذي يدفع طبقة من الطبقات أو فئة اجتماعية معينة إلى تنظيم صفوفها بهدف القيام بعمل معين لتحسين حالتها الاقتصادية أو الاجتماعية، أو السياسية أو تحسينها جميعا[3].

[1]– ينظر، فقه الموازنات بين النظرية والتطبيق، ناجي إبراهيم السويد، ص198.

[2] – المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، ص168.

[3] – ينظر، موسوعة السياسة، عبد الوهاب الكيالي، مؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج2، 1979، ص222.

2–تعريف الحراك الشعبي: هو "حركة اجتماعية جماهيرية واسعة النطاق تطالب بالإصلاح وتقوم على رفض سياسات محددة أو احتجاج على سياسات أو نواقص أو مظالم معينة في النظام الحاكم"[1].

أو هو " الحراك بفتح الحاء يعني حركة كلية شاملة لمجتمع بكل فئاته الاجتماعية مهما كان انتماؤها، تسعى نحو نقلة نوعية بطبيعة الحكم السياسي والنظام الاجتماعي، بحيث تدخل كل فئات المجتمع في عملية تشاركية وتضامنية لتحقيق هذه النقلة النوعية"[2].

أو هو " نشاطات وحركات تقوم بها مجموعة من الناس يشعرون بمشاعر السخط وعدم الرضا عن الأوضاع السياسية وانعكاساتها السلبية على الأوضاع الحياتية والمعيشية، ويستندون في ذلك إلى الوعي بالتغيير ويهدفون إليه، أي تغيير الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي لا يلبي حاجاتهم إلى واقع أكثر قربا لمفاهيم العدالة الاجتماعية"[3].

فهو لا يُمثل حقيقة الظاهرة الثورية[4] التي عرفتها كثير من البلدان العربية، "فهو مظهر من مظاهر الاحتجاج المدني المعاصر يمتاز بالوعي واجتناب العنف المسلح كوسيلة للتغيير الجذري وتتفاوت صوره من مجتمع لآخر"[5]، إلاَّ أن طبيعته واحدة تُمثل نهاية ما يؤول إليه وهو المطالبة بتغيير النظام السائد وبناء دولة تستجيب لمعايير دولة الحق والمواطنة وتحقيق الحرية والمحافظة على حقوق الإنسان، فبداية الظاهرة تتخذ عادة أشكالا مختلفة على مراحل، أولا بداية احتجاجات سلمية ومظاهرات حاشدة ثم عصيانا قد يقابل بالعنف من النظام فيصبح هناك تمرد وعصيان من الشعب ضد الدولة فيحدث ما لا يحمد عقباه، وهذا ما شهدناه في

---

[1]– مقال الحراك الشعبي الأردني: من هم وما مطالبهم، ذياب البداينة، رافع الخرشية، خولة لحسن، مجلة دراسات وأبحاث، الجلفة، السنة 07, ع 20، 2015م– 1436هـ، ص3.

[2] – قراءة في الحراك الشعبي بالجزائر، فاروق طفيور، مجلة دراسات شرق أوسطية، 2019م، ع87، ص53.

[3] – الحراك الشعبي دراسة نظرية في المفهوم والأسباب، علي السعدي عبد الزهرة جبير، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، مج 14، ع02، 2021م، ص520.

[4] – مصطلح الحراك الشعبي يختلف عن الثورة والاحتجاج؛ فالأخير يكون ممهد للحراك، والأخير يكون ممهدا للثورة. ينظر، المرجع نفسه، ص517.

[5] – المرجع نفسه، ص520.

دول الربيع العربي على حد تعبـير البعـض بدءا من تونس، مصر، اليمن، ليبيا وانتهاءً بسوريا، فالبعض من هذه الدول كان التـغيير فيها صوريا فقط لم يرتق إلى ما طالب به الشعوب، والبعض انتهى بحرب بين الدولة وبعض الفئات من الشعب، وكلها قُوبلت بتصدٍ عنيفٍ من النظام أدى إلى تدهور الوضع الأمني في البلاد وسيل دماء الشعب وتمكن القوى الخارجية من الدخول إلى البلد مثل ما حدث في ليبيا.

وإنَّ من أهم أسباب هذه الظاهرة تعرض القيم الإنسانيَّة للمساس، كالحرية والعدالة والعيش الكريم موازاةً مع ارتقاء الفساد وتشبث الأنظمة بها، وهي الأمور التي أدخلها بعض من اهتم بمقاصد الشريعة في باب الضروريات التي إنْ أُنتهكت لا يسـتقيم النـظام باختـلالها؛ بحيث إذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش[1]. ويُقابل انخرام هذه القيم زيادة الفساد أي تـزاوج السلـطة والمـال وتشـبث الأنظمة الحاكمة بها، وذلك باستبعاد الشعوب عن المشاركة في السلطة واحتكار الثروات، مما أدى إلى خلـق هُوَّة بـين الأنظـمة وشعوبـها، حتى تحولت الأزمة إلى أزمة ثقة.

الفرع الثاني: المصالح والمفاسد المنبثقة عن الحراك الشعبي الجزائري.

إنَّ ما حدث في الجزائر بداية كان بسبب إعلان الرئيس السابق عن نيته في الترشح لعهدة خامسة، فأدى إلى ردود فعل مبعثرة ومحدودة في مرحلة أولى تمثلت في مناوشات نذكر منها، على سبيل المثال لا الحصر، تلك التي حصلت في بلدية خنشلة عندما أقدم المواطنون على نزع صورة الرئيس الملصقة على واجهة البلدية[2]، غير أن هذه المظاهرات المحدودة جغرافيا ما لبثت أن تحولت إلى حَراك شعبي واسع وشامل يوم 22 فيفري؛ حيث عرفت كل أقطار الجزائر استجابة موحدة لنداء التظاهر بعد صلاة الجمعة انطلاقا من المساجد.

[1]– ينظر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ج3، ص232.

[2]– إزالة صورة بوتفليقة وتمزيقها خلال مظاهرات في خنشلة، منشور بتاريخ 19 فيفري 2019 https://www.youtube.com/، تمت مشاهدة الفيديو يوم 12/05/ 2019، الساعة 13:37.

وقد كان لمواقع التواصل الاجتماعي دورا محوريا في اتساع رقعة هذه التظاهرات من خلال الدعوات الملحة والمتكررة للمواطنين من أجل التظاهر كل يوم جمعة بطريقة سلمية.

أولا– خصائص ومميزات الحراك الشعبي الجزائري:

اتسم الحراك الشعبي الجزائري منذ بدايته، بالعديد من الخصائص والمميزات نذكر منها:

1– **إسقاط حظر التظاهر** في الجزائر العاصمة حيث لم تر شوارع العاصمة مظاهرات شعبية منذ سنة 2001 ولا حتى شوارع باقي الولايات الأخرى[1].

2– **عنصر الدقة والتنظيم:** تميزت كل المسيرات بمستوى عال من التنظيم سواء من حيث الأماكن المتفق عليها أو من حيث التوقيت؛ حيث اتسعت رقعة المظاهرات زمانيا، وأصبح الجزائريون يحضرون ويلتقون تقريبا كل يوم، سواء في أماكن محدودة كالجامعات والنقابات والجمعيات أو بالفضاء العام كوسط العاصمة، غير أن أكبر التجمعات كانت تحدث بالأساس نهاية كل أسبوع في شوارع المدن والقرى، في شمال وجنوب وغرب وشرق البلاد وفي الوقت نفسه. ويمثل الطابع المتزامن والوطني لهذه التجمعات أول ميزة تميز بها الحراك، حيث كانت كل الاحتجاجات التي عرفتها الجزائر منذ عقـود، محـدودة جغرافيا (منطقة القبائل، ورقلة غرداية..) وغير متزامنة، بالإضافة الى أنها كانت تتمحور بالأساس حول مطالب فئوية، مهنية واجتماعية[2].

3– **السلمية:** تجري هذه التظاهرات **بطريقة سلمية** رغم غياب تأطير هيكلي لها، فمنذ بداية الحراك نرى شعار "سلمية سلمية" كمبدأ أساسي ليتحول بعد ذلك إلى منهج عملي يتجلى

[1]– تقرير الحراك الشعبي في الجزائر: بين الانتقال المفروض والانتقال التعاقدي، لويزة آيت حمادوش، الثلاثاء, 19 مارس 2019 11:14 مكة، موقع http://studies.aljazeera.net/ar/reports/2019/03/190319080407233.html، يوم2019/05/12م على الساعة 13:49.

[2]– تقرير الحراك الشعبي في الجزائر: بين الانتقال المفروض والانتقال التعاقدي، لويزة آيت حمادوش، الثلاثاء, 19 مارس 2019 11:14 مكة، موقع http://studies.aljazeera.net/ar/reports/2019/03/190319080407233.html، يوم2019/05/12م على الساعة 13:49.

عبر النداءات المتكررة بعدم الاستجابة للاســتفزازات وعدم الدخــول في مواجهــات مع أجهزة الأمن، وقد أشادت القنوات الإخبارية الوطنية والدوليَّة بسلمية المظاهرات الأسبوعية دون تسجيل مناوشات خطيرة باستثناء بعض منها، وقع بعد انتهاء المظاهرات وكانت من فعل جماعات "قالت الحكومة أنها لا تنتمي إلى المتظاهرين بالمقابل نلاحظ تمسك أعضاء أجهزة الأمن باحترافية وهدوء كبيرين"[1]، ومن خلال قراءة معمقة لخصوصية الحراك الجزائري يمكن استنتاج" أنّ الشعب الجزائري استفاد من تراكمات الماضي، وعدم جدوى العنف في العملية الانتقالية وفي تحقيق المطالب"[2].

4- **التركيبة الاجتماعية:** شمل الحراك كل شرائح المجتمع من شباب وكهول وشيوخ ورجال ونساء وعمّال وعاطلين ومثقفين، وإذا كانت الــشريحة الشــبابــية موجودة بقوة في هذا الحراك، وخير مثال الشباب الجامعي الذي نراه يخرج في احتجاجات ومسيرات كبيرة، فإن ما يلفت الانتباه هو تحاشي هؤلاء الشباب اللجوء إلى الأساليب التقليدية من إثارة الشغب والتمرد كغلق الطرقات وحرق للعجلات وكسر المرافق العمومية...، ولعل للتنوع الاجتماعي تأثيرا كبيرا في الحفاظ على سلمية الحراك واستمراريته، كذلك برأيي خروج الطبقة المثقفة في الحراك من أساتذة وممثلي النقابات المختلفة سواء التابعة لوزارة التربية أو وزارة التعليم العالي، كذلك سلك القضاء من محامين وقضاة وغير ذلك، جعل الشباب واعيًّا وقادرا على تحقيق السلمية الحقيقية.

5- **الحشد من خلال وسائل التواصل الاجتماعي:** حيث لعب العالم الافتراضي دورًا أساسيا في نشر الفكرة والوعي بين المواطنين، وحشد الجماهير وحثها على أخذ الاحتياطات اللازمة كعدم الاصطدام مع أجهزة الأمن، وتجنب العنف والشغب[3].

[1]– ينظر، تقرير الحراك الشعبي في الجزائر: بين الانتقال المفروض والانتقال التعاقدي، لويزة آيت حمادوش.

[2] – دور الفساد المالي والإداري في انبثاق الحراك الشعبي في الجزائر – دراسة عينة من المشاركين في الحراك الشعبي– سايح فاطمة، مجلة التكامل الاقتصادي، مج07، ع03، 2019م، ص35.

[3] – ينظر، دور الفساد المالي والإداري في انبثاق الحراك الشعبي في الجزائر، سايح فاطمة، ص36.

6- **وحدة المطالب والشعارات:** إنَّ نطاق الحراك قد اتسع، وسقف المطالب علا، ولم تعد العهدة الخامسة هي المطلب الأساسي بل ارتفعت المطـــالب إلى تغيير جذري للنظام الحكومي، كما نلاحظ حراكا طوال أيام الأسبوع من خلال توقيف العمل وإضرابات وتجمعات ومسيرات نظمتها نقابات قطاعية في التربية، والتعلـــيم العالي، والنقل، وسلك المحامين والقضاة، مرددة مطالب سياسية مجمع عليها من قبل أغلب الشعب، وليست مطالب فئوية ومهنية كما هي العادة.

7- وعي شباب الحراك وذلك من خلال ما طالب به من مطالب طول مدّته، فالناظر فيها والمتأمل يلمس وعيا تاما في ترتيب أولويات المطالب وهي مصالح كبرى مرتبة تضمن أمن واستقرار البلاد مع الشفافية التامة، والتي كانت تتجـــسد في القضاء على الظلم وتحقيق العدالة، والكفاءة في تولي المناصب، إصلاح الإدارة، ضمان شروط الانتخاب وممارسته بشفافية ووضوح الرؤية وغيرها.

8- **احترافية الأجهزة الأمنية:** وقدرتها في السيطرة على الأوضاع وعدم التصدي للشعب بأيِّ وسيلة من وسائل العنف، وتمكنها من كشف محاولات بعض الفئة المندسة وسط الحراك سعيا منها في العديد من المرات إلى قلب السلمية إلى عنف واصطدام مع الأمن لقلب الموازين.

هذه بعض الخصائص التي امتاز بها الحراك الشعبي الجزائري، فهل تتضمن هذه الميزات مصالح تجعل المضي في هذا الحراك يحقق الخيرات والمنافع، أم تحمل في طيَّاتها مفاسد وشرور تؤدي بالشعب الجزائري إلى الهلاك والدمار؟، وفيما يلي سنعرج على أهم المصالح والمفاسد التي وقفنا عليها من خلال ما سبق.

ثانيا- المصالح المحققة والمرجوة من الحراك الشعبي في الجزائر.

حقق الحراك بعض المصالح التي سعى إليها، وسعى إلى تحقيق أخرى وفيما يلي سنقف على أهمها.

1- **مصلحة إزاحة رئيس الدولة الذي لا تتوفر فيه الشروط:** فصّل الإمام الماوردي في الشروط التي ينبغي توافرها في الخليفة أي رئيس البلاد ومن بين ما ذكره من الشروط "سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان، ليصحَّ معها مباشرة ما يدرك بها، كذلك سلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض"[1]، وهذا ما حققه الحراك حيث ألغى الترشح لعهدة خامسة وتأكدّت الاستقالة من منصب الرئاسة علنا بنص رسالة الاستقالة[2].

"كما أنّ الحكام الذين يطلبون الحكم ويحرصون عليه، ويحصلونه ويحصنونه بكل السبل الممكنة، ويعتبرونه مغنما ومكسبا وفوزا هم حكام فاسدون، ... ومن يتولونه على كره من الناس، بغصب أو قوة أو وراثة... ومن يستبدون بتلك الأمور ويحصرون تدبيرها في أفرادهم وخواص أعوانهم وشركائهم حكام فاسدون، ...ومن يحصنون أنفسهم وحكمهم بالقوة والمنعة والأبهة والترغيب والترهيب حكام فاسدون"[3].

2- **مصلحة الحفاظ على أمن البلاد:** استطاع الجهاز الأمني والمؤسسة العسكرية من تجنيب البلاد مغبَّة الوقوع في فخ العنف والشغب عكس ما حدث في بعض الدول العربية[4]؛ حيث قام بمساندة الشعب وتجنب الدخول في اشتباكات معه و التصدي له عند خروجه للاحتجاج بسلمية، وهذه تعتبر خطوة جيّدة أدت إلى حقن دماء الشعب الجزائري

---

[1]- الأحكام السلطانية، الماوردي، ص19.

[2]- نص الرسالة التي أقر فيها أن حالته الصحية لا تسمح بذلك www.dzairpresse.com.

[3]- فقه الاحتجاج والتغيير –حوارات ومقالات–، أحمد الريسوني، دار الكلمة، القاهرة، مصر، ط1، 1432هـ-2011م، ص31.

[4]- " استعمال سلاح ضد المدنيين والمتظاهرين والهاتفين والمطالبين، هذا لا يجوز الإقدام عليه ولا الأمر به، وإن حدث فيه قتل فهو قتل عمد، يجب فيه ما يجب شرعا، سواء أكان من شرطي أو من جندي أو من ضابط أو من جنرال أو رئيس دولة. الذين يأمرون بقتل المدنيين هم مجرمون بدون شك، هم قتلة وكذلك الذين ينفذون هم مجرمون وقتلة، إذن ما دام هناك خروج سلمي وتظاهر سلمي فيجب أن يترك، ويمكن أن تكون له إجراءات تنظيمية، كما في الدول الراقية والمتحضرة، لكن أن يواجه المتظاهرون؛ وهم مدنيون عزل بالسلاح فهذا كأي قتل آخر، ويحاسب عليه أصحابه إن لم يقع في الدنيا ففي الآخرة". فقه الاحتجاج والتغيير، أحمد الريسوني، ص64، 65.

الذي عانى كثيرا فترة الاستعمار الفرنسي، وكذلك فترة العشرية السوداء من إزهاق دماء الجزائريين، وبالتالي حقق مصلحة حقيقية وهي حفظ النفس التي تعتبر من أهم أقسام مقاصد الشريعة الإسلامية التي تدخل في باب الضروريات، مما استوجب حفظها ومراعاتها، كما تعدُّ أيضا من أسس العمران مثلما يقول محقق الموافقات بن حسن آل سلمان:" فلولاها لم تجر مصالح الدنيا على استقامة"[1].

3- **محاكمة رجال المال الفاسدين في البلاد** الذين ضـــيَّعوا ثروتــها واحتكروها لهم ولأهاليهم[2]، إنَّ هذا الاحتكار للثروة أدى إلى تراجع البلاد اقتصاديا وجعلها تابعة لغيرها في كل شيء، وهو ما أكدَّه خير الدين باشا الذي يعدُّ من أبرز رجال الإصلاح الذين اهتموا بالفكر الإصلاحي لتونس خاصة والبلاد العربية عامة، حيث بنى مشروعه الفكري من واقع أليم تردّى فيه المسلمون عموما؛ وذلك بما لحقهم من الخلل في مجال العمران والسياسة فيقول :" أمَّا الشين فالاحتياج للغير في غالب الضروريات الدّالة على تأخر الأمة في المعارف، وأمّا خلل العمران فبعدم انتفاع صنّاع البلاد باصطناع نتائـــجها، الـــذي هو أصـــل من أصول المكاسب، وأما الخـلل السياســي فهو متولد عن احتياج المملكة لغيرها"[3]، إذًا إنَّ نهب ثروات البلاد واحتكارها يؤدي إلى التبعيَّة الاقتـصـاديَّة للبلدان الغربية، وهو ما يحدث في الجزائر التي تنعم بثروات كثيرة، وربما كان سبب ذلك كله فساد النظام وما يخالطه من جور وظلم واضطرابات وفتن، يقول الطاهر بن عاشور:" فكم ندّدَ خـــير الدين بحكومة الإطلاق وبمساويها، وذلك لما تميَّزت به من استبداد الرأي فيما ينبغي

[1]– ينظر، مقدمة المحقق. الموافقات، الشاطبي، ص5.

[2] – فمن سمات التفريق بين الحكام الراشدين والفاسدين؛ " من يتصرفون في الأموال العامة وفق الحق والعدل والأمانة والوضوح، ووفق ما يخدم المصالح العامة، ويقبلون المراجعة والمحاسبة في ذلك، حكام راشدون ومن يتصرفون فيها على مقتضى أمزجتهم وعلاقاتهم ومصالحهم الخاصة هم حكام فاسدون...، فهناك الاغتناء الشخصي والعائلي للحكام وذويهم، من خلال الأخذ من المال العام، ومن خلال امتيازات وإعفاءات غير مشروعة لفائدة أعمالهم التجارية والصناعية والزراعية. ومثل هذا أو قريب منه يتاح للأعوان والمقربين والنافذين لدى الحكام وأقاربهم". فقـــه الاحـــتجاج والتغـــيير، أحـــمد الريســـوني، ص32، 37.

[3]– أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، خير الدين باشا، المؤسسة الجامعية للدراسات، ج2، ص128، 129.

الاستشارة فيه، ولما أظهرته من عدم المبالاة بالرعايا والمحكومين، فتصرفت في حقوق الناس تصرّف من لا يخاف تبعة، ولا يخضع لحساب أو مراقبة"[1]، وقد جُسِّد كلام هاذين العالمين والمفكرين في وضع الجزائر التي أصبح شعبها فقيرا رغم ما تحوزه من خيرات وثروات، فجاء الحراك ليُحقق هذه المصلحة للبلاد بمحاسبة رجال الأعمال وبعض رموز النظام السياسي الفاسد الذين احتكروا السلطة والثروة فبددوها بالاختلاس والصرف غير المرشد عن طريق استغلال المناصب والاستئثار الفردي.

4- **تحقيق النظام والانضباط:** يسعى الحراك الجزائري إلى وضع دستور يتضمن مبادئ العدالة الاجتماعية وفق ميثاق نوفمبر ومما يتضمنه سن القوانين التي تهيكل وتُمنهج حياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية... والأهـم من ذلك هو احترام وتطبيق الدستور، ولا يتحقق ما سبق إلا بإزاحة بعض وجوه الفساد ومنظومتهـم التي حكـمت الدولة واحتكرت ثرواتها، ونجد عملاق الفكر الإصلاحي خير الدين باشا أبرز ثلاث مشاكل عند وضعه للخطة الإصلاحية وضع بجانبها حلولها وهي مشكلة تقدم أوروبا وضرورة الأخذ عنها، ومشكلة نظام الحكم المطلق الاستبدادي وضرورة أن يستبدل به نظام مقيد بالشرع والقانون والعدل، ومشكلة التخلف والانهيار العمراني وضرورة الخروج من بناء نظام علمي تكون فيه الحرية شرطا لازدهار الاقتصاد والعمران[2]، لذلك نجد الحراك الجزائري يُراهن على أن تفضي تظاهراته الحالية إلى خلق نظام سياسي مستقر يعمل على تنشيط الاقتصاد الوطني، ويستفيد من إمكانيات البلاد الضخمة، ويوفر فرص عمل لملايين الشباب، ويُقلل من البطالة، ويوفر كذلك المناخ الجاذب للاستثمارات الأجنبية في كل القطاعات وفق شروط لا تؤثر على اقتصاد الدولة ولا الأمة الجزائرية، كذلك الاستفادة من ثروات البلاد ومنها النفط والغاز والحديد والفوسفات المصدر الأساسي لاقتصاد الجزائر أحد رهانات الحراك السلمي في زيادة مصادر الدخل لخزينة الدولة على مدى السنوات المقبلة، وخاصة

[1]– مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ج1، ص105.

[2]– المصدر نفسه، ج1، ص106.

مع الحدّ من مظاهر الفساد في القطاع والاستفادة القصوى من إمكانيات شركات النفط الجزائري[1].

5- **الاستفادة من ثروات الجزائر:** غير المستغلة وهي كثيرة تقدر ب60 ثروة تُستغل منها اثنتان فقط الغاز والبترول في حين أن 58 الباقية لا تستغل[2]، والاستفادة من هذه الثروات وفق خطط واستراتيجيات مدروسة ومرشدة تنهض بالاقتصاد الوطني ودعم الدخل الخام والصادرات مع مراعاة حق الأجيال المستقبلية فيها.

6- **المطالبة بالكفاءات :** من مطالب الحراك تشكيل حكومة تكنوقراطية وهي حكومة التقنية ويقال حكومة الكفاءات[3]، وذلك بتشكيل الطبقة العلمية الفنية المثقفة المتخصصة، أي تعيين المسؤولين في مناصب الدولة وفق ما يتميزون به من كفاءات علمية تنتج ثمارها على القطاعات، مثلا تعيين إطارات متخصصة في وزارة الاقتصاد والصناعة والتجارة والمناجم تُحقق الاستغلال الأمثل لثروات البلاد، وبالتالي تعود بالخير الوفير على الشعب وتُخفف من التبعية الاقتصادية للدول الأجنبية وترفع مستوى الاقتصاد ومردود دخل الأفراد.

7- **محاربة الفساد** بصورة جادة والقبض على بعض رؤوسه ووجوهه من قبل العدالة لمحاكمتهم، أدّى إلى رفع قيمة تبادل وصرف العملة في السوق السوداء كالأورو والدينار التونسي، "ولا يجدُ باعة العملات الأجنبية بالسوق السـوداء، ما يُفسـر هذا الانخـفاض أو كما يُسميه البعض "انهيار" سوق الصرف، غير ربطه بإيداع ما بات يُصطلح عليهم

---

[1]- ينظر، جريدة العربي الجديد، حراك الجزائر.. رهانٌ على هزيمة الفساد وتنشيط الاقتصاد، كتب المقال يوم 2019/04/14 https://www.alaraby.co.uk/economy، تم مشاهدة ذلك يوم 2019/05/14 على الساعة 14:18.

[2]- كلام الدكتور والخبير الاقتصادي فارس مسدور مصرح به في قناة البلاد https://www.youtube.com/watch?v=9XoRmBZ0zAY ، تم مشاهدة الفيديو على 13:15، يوم 2019/07/15.

[3]- التكنوقراطية (بالإنجليزية:] (Technocracy] (أو التقنقراطية) كلمة أصلها يوناني من كلمتين هما تِكني τέχνη "فني وتقني" وكراتُس κράτος "سلطة وحكم"، وباعتبارها شكلا من أشكال الحكومة، تعني حرفيا حكومة التقنية ويقال حكومة الكفاءات. ويكيبيديا الموسوعة الحرة https://ar.wikipedia.org/wiki/. تم الاطلاع عليه يوم 2019/05/14 على الساعة 15:30.

"بالعصابة" رهن الحبس المؤقت، حيث يُشير أحد الباعة "نحن متفاجئون من هذا التراجع في أسعار العملات الأجنبية لأنه لم يكُن مُتوقعًا على الإطلاق، لكننا نعتقد أن السبب الأول هو تشديد الرقابة على عمليات تهريب العملة نحو الخارج"[1].

8- إنَّ الحراك الشعبي السلمي قدّم صورة واقعية رائعة على الجزائر والجزائريين ككل فهذا التلاحم الكبير بين فئات المجتمع ووعيه ومؤسساته الدستورية على رأسها الجيش الوطني الشعبي، يمكن أن يُستغل في أن يكون نقطة انطلاق قوية لمستقبل الاقتصاد الوطني وفي جلب الاستثمار الأجنبي، يقول الخبير الاقتصادي كمال رزيق :" وجب أن يكون هناك حل سريع في إطار احترام الدستور يمكّن مؤسسات الدولة وعلى رأسها المؤسسات الاقتصادية أن تقلل في سنة 2019 من الخسائر"[2].

هذه بعض المصالح التي نلاحظ أنّ جزءًا منها وصل الحراك إلى تحقيقها وأخرى سعى لها، ويمكن إجمال هذه المصالح في أربعة مصالح رئيسية؛ أولا **تحقيق المقصد العام من السياسة**، ثانيا **مصلحة حفظ قيمة الحياة الإنسانية**، ثالثا **مصلحة حفظ المحيط المادي** رابعا **مصلحة حفظ كيان المجتمع**. وسنتناول لا حقا وزن هذه المصالح لترجيح الحكم الأولى في مسألة الحراك.

ثالثا- المفاسد والآثار السلبية للحراك في الجزائر.

رغم ما ذُكر من المصالح التي تضَّمنها الحراك الشعبي في الجزائر الذي كان يأمل تحقيقها، إلاَّ أنَّه يحمل في طياته مفاسد عديدة تهدده من بينها:

1- قام الطلبة بدور استراتيجي في دعم الحراك الشعبي، إلاَّ أنَّه كان بداية إضراب دائم ما أدَّى إلى التهديد بشبح السنة البيضاء، وفي تصورنا أنَّ التغـيير لا يكـون بالجـــهل بل

1 - الجزائر- العملة الصعبة: إنهيار مستمر للأورو والدولار وركود في البيع والشراء بالسكوار ، إيمان عويمر، 03جويلية 2019/ 17:19، https://www.tsa-algerie.com/ar /، تم الاطلاع في الساعة 13:42 يوم 2019/07/15.

2- الوضع الاقتصادي للبلد هش ولا يحتمل مزيدا من التعطيل، كمال رزيق، الإذاعة الجزائرية http://www.radioalgerie.dz/news/ar/article/20190407/166335.html، تم الاطلاع عليه يوم 2019/05/14 على الساعة 15:45.

العلم، وبالتالي يجب عدم الاستمرار في مثل هذا النوع من الاحتجاج، وهذا ما دعا إليه أغلب الأساتذة الجامعيين والنقابات الجامعيّة الذين كان لهم دور فعَّال في توعية الطلبة وإرشادهـــم ممـــا جعلـــهم يتفـــقون على يوم في الأســـبوع تفاديا لما قد ينجر سلبـــا على دراســـتهم[1]، ولا شك أنّ هناك عدّة أساليب للتظاهر والتعبير عن رفض الواقع السياسي تُمكِّن الطالب من الدراسة والتعبير عن موقفه دون المساس بمستقبله العلمي.

2- رغم أنَّ هذا الحراك الشعبي قد يكون له تأثير إيجابي على اقتصاد البلاد مستقبلا –كما أشرنا سابقا– إلاَّ أنَّ له تأثير عكسي على هشاشة الاقتصاد، فالمجتمع الجزائري عاش في الفترة الأخيرة حراكا وأزمة سياسية ما أثر سلبا على اقتصاد البلاد، مما زاد في عمق الأزمة المالية وهذا ما أكدَّه خبراء اقتصاديون من بينهم الخبير الاقتصادي كمال رزيق حيث يوضح قائلا:" انخفض الناتج الداخلي الخام مـــقارنة بالسنة الماضـية التي بلغ فيها 200 مليار دولار، كما أن قطاع الخدمات والسياحة فقد ما بين 70 إلى 80 بالمائة من رقم أعماله، وكذلك قطاع النقل وميترو الجزائر مثلا الذي لا يشتغل يوم الجمعة، قُدّرت فاتورة خسائره في 5 جمعات ب 108 مليار سنتيم"[2].

[1]– ينظر، ضرورة التفريق بين الإضراب الشامل والنظال في قضية الحراك، أستاذ كمال دولجي، الإذاعة الجزائرية، الجمع بين الدراسة والنظال السياسي أمر ممكن وصحي، الأستاذة مصطفى بورزة، الإذاعة الجزائرية http://www.radioalgerie.dz/news/ar/reportage/167817.html. تم الاطلاع على المقابلة يوم 2019/05/14 على الساعة 14:50.

[2]– الوضع الاقتصادي للبلد هش ولا يحتمل مزيدا من التعطيل، كمال رزيق، الإذاعة الجزائرية http://www.radioalgerie.dz/news/ar/article/20190407/166335.html، تم الاطلاع عليه يوم 2019/05/15 على الساعة 14:30.

3- تراجع سعر صرف العملة الوطنية أمام العملات الأجنبية بنحو 20 بالمائة إلى جانب نقص كبير في حجم السيولة بالقطاع الصرفي، كذلك ركود الاستثمارات فضلا عن خروج بعض رؤوس الأموال المحليّة والأجنبية من البلاد[1].

4- إنَّ تدهور اقتصاد البلاد قد يؤدي إلى الدخول المكثف لبعض الدول الأجنبية التي تترقب ما ستؤول إليه الأوضاع في الجزائر بعد الحراك المتواصل، وتأثيره على الاقتصاد الوطني وعلى فرص الاستثمار والشراكة، خاصة أنَّ الأمر لا يتعلق فقط بمناخ استثمار وقوانين، وإنَّما يتعلق أيضا بمسؤولين اقتصاديين ومؤشرات أخرى، منها نسب التضخم وقيمة العملة التي بدأت تتأثر في السوق منذ بداية الحراك الشعبي، هذا وأكدَّ كمال رزيق أنَّ الحراك السلمي لم يكن له آثار سلبية بقدر الشائعات التي صاحبت الحراك، مشيرا إلى أنَّ هذه الشائعات لعبت دورا كبيرا في بث القلق في نفوس أصحاب رؤوس الأموال وشجعتهم على اتخاذ قرارات سحب السيولة من البنوك وتهريب أموالهم للخارج أو تحويلها للعملة الصعبة، ما أدى إلى انخفاض غير مسبق في قيمة الدينار الجزائري بلغت نحو 20 بالمائة منذ بداية الحراك[2].

هذه المفاسد وغيرها تشوب مسألة الحراك، ويمكن إجمال المفاسد المذكورة آنفا في مفسدة رئيسة وهي **مفسدة تدهور الوضع الاقتصادي في البلاد**، وفيما يلي سنوازن كل من المصالح والمفاسد التي حصرناها في نقاط رئيسة لنخلص بعد ذلك إلى تحديد الرأي الراجح في المسألة.

---

[1]- ينظر، تصعيد عمالي في الجزائر.. ومخاوف من انهيار اقتصادي، إبراهيم الطاهر، جريدة عربي21، الثلاثاء، 19 مارس 2019 04:38 م، https://arabi21.com/story/1167850/، تم الاطلاع عليه يوم2019/05/15 على الساعة 15:04.

[2]- تصعيد عمالي في الجزائر ومخاوف من انهيار اقتصادي، إبراهيم الطاهر، جريدة عربي21، الثلاثاء، 19 مارس 2019 04:38 م، https://arabi21.com/story/1167850/، تم الاطلاع عليه يوم2019/05/15 على الساعة 15:04.

الفرع الثالث: موازنة المصالح والمفاسد في ظل ما يستند إليه فقه الموازنات للترجيح بين الآراء.

إنّ المتمعن في المصالح التي يحققها الحراك الشعبي الجزائري خصوصا، يجدها تتضمن مصالح راجحة وحقيقية تخدم مقاصد عامة وأخرى خاصة متفرعة عن المقـــصد العام، وقد تم حصرها كما أشرنا سابقا في **أربعة مصالح رئيسة** كما تمّ بيانه، وبالمقابل نجدها تحقق مفاسد تم استخلاصها من واقع الحراك، وقد تمّ جمعها أيضا في مفسدة واحدة، وبالتالي وجب وزن كل من المصـــالح والمفسـدة، لأجـل المـوازنة بينـــهما في ظـــل ما يقوم عليـــه فـــقه الموازنات، لاستخلاص الرأي الراجح في الأخير.

أولا– وزن المصالح والمفاسد:

1–وزن مصلحة تحقيق المقصد العام من السياسة الشرعية؛ ويتمثل في جلب المصالح والمنافع؛ وذلك برعايتها والنظر فيها، وتكميلها وتحصيلها، واختيار الأعظم والأنفع عند التعارض، ودرء المفاسد والأضرار يكون بدفع ما يتوقع منها، وإزالتها وتقليلها، وتحقيق مصلحة المكلفين يكون بحفظ دينهم وأنفسهم وعقلوهم ونسلهم وأموالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوّتها فهو مفسدة. ويظهر جليا تجسيد روح هذا المقصد في الحراك الجزائري؛ لأنه الهدف الأول الذي قام لأجله نتيجة فساد الجهة الحاكمة وغياب العدالة والحرية وكذلك لمعالجة الأوضاع الاقتصادية المتدنية وغلاء المعيشة، أيضا لصدّ الفساد المالي والإداري والسياسي الكبير الذي شـهده المجتمع الجزائري، وبالتالي عمد الشعب إلى المطالبة بإسقاط النظام الحاكم ومحاربة رموز الفساد الذين تسببوا في إفساد الحياة السياسية والاجتماعية بشكل كبير، فضلا عن القهر السياسي

وخنق الحياة السياسية التي ظهرت جرّاء فرض حالة الطوارئ التي تمنع تنظيم الاحتجاجات والمظاهرات[1].

2–وزن مصلحة حفظ قيمة الحياة الإنسانية: إنّ حفظ الحياة الإنسانية يؤول إلى حفظ قيمة حياة الإنسان التي تنحصر في المنظور الإسلامي فيما تتقوم به من دين وإنسانية معا، وهو ما جاءت الشريعة الإسلامية تسعى إليه وذلك بحفظ الدين وحفظ الحرية وهما من مقاصد الشريعة اللذان ينتهيان إلى حفظ المقصد الأعلى وهو حفظ إنسانية الإنسان.

أ– **حفظ الدين والبلاد بالسلطان:** جاءت الشريعة الإسلامية تتضمن أحكاما توجب على المسلمين إقامة سلطان تنفيذي يمثل الدولة ويقوم بشؤونها، والمقصد الشرعي من نصب الحاكم أو خليفة المسلمين إنّما لحفظ الدين أولا وذلك بتنفيذ الأحكام الشرعية في المجتمع وحمل الناس عليها، فلو تصورنا مجتمعا دون سلطان لغابت أحكام الدين بضياع أحكامه[2].

إنّ قدرة الحاكم في الحفاظ على أمن البلاد، والدفاع عنها، وصون حقوق الناس، وتنمية البلاد وازدهارها هو مطلب الشعوب اليوم، وهو ما كان يُطالب به الشعب الجزائري من خلال الحراك الذي قام به، على أنّ الشجاعة المطلوبة الآن غير التي كانت مطلوبة في الماضي من قتال في ساحات الحرب، " إنّ الشجاعة المطلوبة اليوم هي الجرأة على اتخاذ القرارات الصعبة في الظروف الحرجة، وما ذكروه من جودة الرأي وسداد الفكر شيء يصعب ضبطه وقياسه، فيكتفي من ذلك بما عرف عنه من حسن الإدارة والقيادة"[3].

إذا نظرنا إلى نظام الحكم كونه من العادات وليس العبادات، وأنه من الوسائل لا المقاصد، فإنه يظهر جليا أن الناس اليوم يحتاجون إلى رجال دولة من طراز عال حتى يستطيعوا الارتقاء بالبلاد في ظل منافسة عالمية وظروف وموازنات في غاية التعقيد، وبالتالي فإن من أهم " ما يطلب فيمن يلي أمور المسلمين اليوم، هو القدرة على

[1] – ينظر، الإصلاح السياسي في الجزائر كأداة لمواجهة تهديدات الحراك السياسي العربي، هناء قيصران، مجلة المفكر للدراسات القانونية والسياسية، جامعة خميس مليانة، الجزائر، ع9، سنة 2020م، ص108.

[2] – ينظر، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، ص72.

[3] – مقاربات في السياسة الشرعية، عبد الكريم بكار، ص39.

خدمة الناس، وحماية البلاد، والقدرة على نشر القيم والمبادئ الإسـلامية وجـعلها جزءاً من النسيج الثقافي للمواطنين، إلى جانب النزاهة والاستقامة الوظيفية.. ولكل ما ذكرناه معايير وضوابط ومؤشرات معاصرة تتناسب مع أوضاع زماننا"[1]، وقد ذكر ابن تيمية اجتماع القوة والأمانة في الناس قليل؛ "ولهذا كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: اللهم أشكو إليك جلد الفاجر وعجز الثقة. فالواجب في كل ولاية الأصلح بحسبها. فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة والآخر أعظم قوة؛ قدم أنفعهما لتلك الولاية: وأقلهما ضررا فيها؛ فيقدم في إمارة الحروب الرجل القوي الشجاع – وإن كان فيه فجور – على الرجل الضعيف العاجز وإن كان أمينا؛ كما سئل الإمام أحمد: عن الرجلين يكونان أميرين في الغزو وأحدهما قوي فاجر والآخر صالح ضعيف مع أيهما يغزى؟ فقال: إما الفاجر القوي فقوله للمسلمين وفجوره على نفسه؛ وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين فيغزى مع القوي الفاجر"[2]. سعى الحراك جاهدا إلى تنحية الرئيس الذي كان عاجزا آنذاك عجزا لا يجـعله يستطيع مزاولة واجباته تجاه شعبه والبلاد، وهذا كان من بين الأسباب الرئيسة التي انتفض لأجلها الشعب قصد إزاحته وتنصيب آخر يستطيع القيام بشؤونهم وشؤون بلادهم حتى يرتقي بهـم في ظل ظروف ومنافسات دولية، تلبية وتأدية لحقوق رعيته وصونا وحماية لبلادهم من كل سوء ومتربص بهم؛ لأن الشـعب الـذي هو المجتمع هو مصدر السلطة، فكل منهج في إدارة حياته، وكل خيار من خيارات تنظيم حياته وأي مشروع يُراد منه تعمير البلاد يجب أن يكون برضاها، "دون أن يكون بأيّ حال مفروضا عليها من غيرها، محمولا عليها بالإكراه، مهما كان هذا الغير آتيا من خارجها كأن يكون محتلا أجنبيا، أو نابتا من داخلها متمثلا في فرد أو في مجموعة أفراد هم أقلية فيها مستبدة عليها"[3]، ومن البيّن أنّ الأمة حينما تكون وصية نفسها فخيارها يكون غالبا موافقا للدين والصواب لقوله صلى الله عليه وسلم حَدَّثَنِي أَبُو خَلَفٍ الْأَعْمَى أنه سَمِعَ أَنَسَ

[1] – مقاربات في السياسة الشرعية، عبد الكريم بكار، ص40.

[2] – مجموع الفتاوى، بن تيمية، ج28، ص254.

[3] – مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، ص167.

بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – يَقُولُ: «**إِنَّ أُمَّتِي لَن تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ الاخْتِلَاف فَعَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ**»[1]، وهو ما يضمن أن تكون الدولة قائمة على رعاية الدين وتطبيقه في حياة الناس، فيكون إذن مبدأً مندرجا ضمن هذا الأصل، وهو أصل تَملُك الأمة لخيارها، وولايتها على نفسها، ويندرج ضمن هذه الولاية أن تكون لها سلطة التنفيذ لما تختاره وترتضيه من المناهج والخطط، بأن تُنصب من تراه يصلح لينوب عنها مستعينا بمن يراه صالحا للقيام بهذه النيابة[2]، ثم تكـون لها الرقابة عليه في أداء ما وكلته عليه، وتحاسبه على ذلك، فتقره إن أحسن الأداء وتنبهه إن أساء وقد تعزله وتستبدله بغيره إذا أخلّ بشروط الوكالة الخلل البالغ[3].

ب– **المحافظة على مقصد الحرية:** تعتبر الحرية من أهم مقاصد الشريعة، وهو ما أشار إليه ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة؛ حيث استطاع تجاوز الكثير من الجدل حول الحرية فرأى أنها مركوزة في فطرة الإنسان، وقد أطال النفس في تقرير كون الحرية مقصدًا من مقاصد الشريعة حيث قال " لمَّا تحقّق فيما مضى أن المساواة من مقاصد الشريعة الإسلامية، لزم أن يتفرّع على ذلك أن استواء أفراد الأمة في تصرّفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة وذلك هو المراد بالحريّة" [4]، وليس من حق أحد أن يقيد حرية

---

[1] – أخرجه ابن ماجه (ت 273 هـ) في سننه، كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، رقم3950، تح: محـمد فـؤاد عـبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، ج5، ص96. قال الألباني " حسن بمجموع طرقه كما شرحته في "الصحيحة". سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الألباني، ج4، ص14.

[2] – وقد جاء في القرآن والسنة ما يدل على أنّ السلطان في مؤسسة الدولة إنّما هو للأمة الممثلة في المجتـمع وليـس لغيرها، ولعل من أبرز تلك الأدلة أن الخطاب القرآني في سياق البيان الاختيار لنظام الحياة، ولسلطان التنفيذ كان خطابا موجها للأمة دون غيرها، وذلك مثل ما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا** ﴾ [النساء: 05]، فالخيار الاقتصادي بالحجر على أموال السفهاء، من حيث الوقائع من مهام السلطة التنفيذية الممثلة في رئيس الدولة وأعوانه، ولكن الخطاب كان خطابا موجها للأمة، وهو ما يدل على أنّ مصدر الخيار والسلطة فيهما هو للأمة وإسنادهما لرئيس الدولة إنّما على سبيل الوكالة لا على سبيل الأصالة. مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، ص168.

[3] – ينظر، المرجع نفسه، ص168.

[4] – ينظر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ج3، ص371.

أي شخص، وللدولة فقط حق ذلك من باب جلب المصالح للناس ودرء المفاسد عنهم ومنع العدوان، لا من باب الاستبداد والتسلط والكبت والقهر واستغلال ثروات الأمة وهو ما يعانيه الإنسان على مدار التاريخ كما أنه السبب ذاته الذي يجعل الشعوب تنتفض وتنادي بحقها وحريتها فلا تَقَدُمَ ولا إبداع، ولا نمو لضمائر الأمة ووعي الشعب من غير حرية التفكير والتعبير والتصرف، وهو ما يؤيّده ابن عاشور حيث يقول؛ " ولولا اعتبار حرية الأقوال لما كانت الإقرارات والعقود والالتزامات وصيغ الطلاق والوصايا مؤثّرةً آثارها. ولذلك يسلب عنها التأثير متى تحقق أنها صدرت في حالة الإكراه"[1].

وفي سبيل حفظ الحرية من الاستبداد والتسلط جاءت الشريعة بأحكام كثيرة تشير عند تتبعها بإلزام توفير الحرية ومنع أيّ تسلط عليها ومنها الأحكام المتعلقة بالرق التي تنتهي في جملتها إلى التضييق في مداخله وأسبابه والتوسيع في مخارجه حتى جُعل فك الرقبة عبادة يُتقرب بها إلى الله، وتتفرع على هذه الأحكام أحكام أخرى تلتقي عند ذات المقصد وهو حفظ الحرية من ذلك الأحكام المتعلقة بحرية المعتقد[2] وحرية التفكير والقول للصدع بنتائج ذلك التفكير[3] وحرية العمل والتنقل... وكل ذلك تحت ضوابط لا تؤول معها إلى الفوضى التي تؤدي إلى انخرام النظام الاجتماعي واستكملت الشريعة هذه الأحكام بأحكام أخرى تحرّم الاعتداء عليها، وقد حظيت الحرية بكل هذه التشريعات التي تثبت على وجه القطع أنّ حفظ الحرية مقصد أساسي من مقاصد الشريعة، حيث إذا فقدها فقد أهم مقوّم من مقومات حقيقة الإنسانية فيه، وهي الحرية التي ميزه الله بها عن سائر المخلوقات وبذلك تفقد حياته معناها وتتعطل ملكاته عن الانطلاق من أجل الإنتاج[4].

[1] – ينظر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ج3، ص381.

[2] – قوله تعالى: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾ [البقرة:256].

[3] – قوله تعالى: ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ [آل عمران:104].

[4] – ينظر، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، ص106–108.

3-**وزن مصلحة حفظ المحيط المادي:** من المقاصد الضرورية في باب السياسة الشرعية المحافظة على المحيط المادي، سواء بالحفاظ على ما يملكه الإنسان من أموال أو ما يسعى لكسبه بإحداث التنمية في مجتمعه.

أ- **حفظ المال:** الموجودات الماديّة مخلوقة لتستجيب للسعي الإنساني قصد قيامه بمهمة التعمير في الأرض، فالله أوكل للإنسان مهمة الخلافة وهيأ له المحيط المادي الذي يساعده على أداء هذا التكليف، لذلك جاء الدين يُشرّع لأحكام كثيرة مقصدها حفظ المحيط الماديّ الذي يعيش فيه الإنسان كي يبقى صالحًا لتأدية أمانته[1]، ومن بين تلك الأحكام الشرعيّة **حفظ الأموال بحماية قيمتها وحفظ الأموال بالتداول والرواج،** أما الأوّل فلأنّ المال يعتبر كذلك باعتبار ما يكون له من قيمة، فإذا لم تكن له قيمة انتفت عنه صفة الماليّة[2]، وهو ما يدخل فيه وجوب الحفاظ على قيمة العملة المعمول بها في الدولة وهذا يدخل في واجبات الحكام والمسؤولين في الدولة سعيا منهم على رفع قيمة العملة، وهو من الأسباب الرئيسة التي انبثق منها الحراك الجزائري؛ حيث لجأت الدولة إلى سياسة التمويل غير التقليدي[3] التي ظهرت جرّاء انخفاض حاد في أسعار المحروقات ما أثر سلبا على المالية العامة للدولة ولهذه السياسة انعكاسات سلبية على الاقتصاد الوطني حيث ساهمت في ارتفاع معدلات التضخم وارتفاع الأسعار، وانخفاض قيمة الدينار وهو ما يهدد بتعجيل انهيار القدرة الشرائية أكثر[4].

أما الثاني، فإنّ للمال بعدًا اجتماعيًا، فالهدف الأول منه خدمة المجتمع وخدمته تكون بترقيته وتيسيّر مضّيه في التعمير، يقول عبد المجيد النجار" والتعمير مهمّة لا تنهض بها

[1] – ينظر، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، ص183-184.

[2] – ينظر، مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية، عز الدين بن زغيبة، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1422هـ-2001م، ص34.

[3] – السماح للبنك المركزي بطباعة كتل نقدية وإقراضها للخزينة العمومية. ينظر، دور الفساد المالي والإداري في انبثاق الحراك الشعبي في الجزائر، سايح فاطمة، ص38.

[4] – ينظر، دور الفساد المالي والإداري في انبثاق الحراك الشعبي في الجزائر، سايح فاطمة، ص38.

إلاّ الأمة مجتمعة، وهو لا يتقدّم في مسيرته إلاّ بالمال، فالمال إذن هو الذي يمّكن المجتمع من القيام بهذه المهمة"[1]، وبالتالي أصبح رواج[2] المال في المجتمع ودورانه بين أفراده أمر ضروري يتوقف عليه تعمير المجتمع، وعليه فإنّ حبسه بين فئة قليلة تمنع انتشاره وتداوله على أوسع نطاق في المجتمع يعدّ تعطيلا وإهدارًا لدوره الذي وُجد لأجله، ونجد شواهد كثيرة تدل على منع حبس المال بين فئة الأغنياء وعدم وصولها إلى سائر فئات المجتمع لقوله تعالى ﴿**مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ**﴾ [الحشر: 07]، يقول ابن عاشور "فتيسير دوران المال على آحاد الأمة وإخراجه عن أن يكون قاراً في يد واحدة أو متنقلاً من واحد إلى واحد مقصدٌ شرعي، فُهمت الإشارةُ إليه من قوله تعالى في قسمة الفيء"[3]، وبالتالي فالرواج وسيلة عظيمة لانتفاع الطبقتين الوسطى والدنيا في الأمة من أموال الطبقة العليا، ونقيضه احتكار أصحاب السلطة والنفوذ المال، وهو ما انتهى بتباعد بينهم وبين أفراد المجتمع الجزائري مما أدى إلى غبن اجتماعي، وتمرد بالنظام على الاقتصادي الذي يحكمهم، وهو ما أدى إلى انعدام العدالة في توزيع الثروة والاحتكار والضغوط الاقتصادية التي قادت إلى عدم استقرار سياسي واقتصادي.

ب- **إحداث التنمية في المجتمع:** جاء التشريع الإسلامي يحث على وجوب صون الموارد التي تستفيد منها الأمة، والتي تتميز بصفة النفاذ الذي ليس له جبر، وأرشد إلى صيانة الموارد التي تنفذ ولكنها تقبل الجبر بترشيد استهلاكها أولا وصيانتها عن طريق التنمية[4]، حتى تبقى متاحة لاستهلاك البشر جيلا بعد جيل، وللتنمية وجوه كثيرة منها الفلاحة بأنواعها وهي جوهر التنمية وضرب من ضروب العبادة، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ:

[1] – مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، ص203.

[2] – هو كما عرّفه الشيخ ابن عاشور "دوران المال بين أيدي أكثر من يمكن من الناس بوجه حق. وهو مقصد عظيم شرعي يدل عليه الترغيب في المعاملة التي يؤذن بها". مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ج2، ص415.

[3] – المصدر نفسه، ج3، ص471.

[4] – ينظر، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، المرجع السابق، ص230.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا، أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا، فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ أَوْ إِنْسَانٌ أَوْ بَهِيمَةٌ، إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ**»[1]، ومن التشريعات في تنمية البيئة ما يعتبر في إنماء البيئة النباتيّة سببا لملكية الأرض عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «**مَنْ أَعْمَرَ أَرْضًا لَيْسَتْ لِأَحَدٍ فَهُوَ أَحَقُّ**»[2]، كذلك نجد أحكاما تشريعية تحثنا على إحداث التنمية الحيوانية بحمايتها وتكثيرها وتحسين نوعها منها ما جاء في نهيه صلى الله عليه وسلم لأحد أصحابه عندما اختار شاة للذبح فقال «**إِيَّاكَ، وَالْحَلُوبَ**»[3]، **وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:« لَا تُورِدُوا المُمْرِضَ عَلَى المُصِحِّ**»[4].

إنّ لكسب المال والثروات وتنميتهما حكمة ومقصد عظيم من مقاصد الشريعة وهو سعي الإنسان إلى الرقي لإحداث التعمير والخلافة في المجتمع، لذلك فالمال وجه من وجوه التعمير، يقول عبد المجيد النجار "وهو في ذات الآن وسيلة من وسائله، فاستثمار الطبيعة علما بحقائقها واستخراجا لمقدّراتها، وحفظ الكرامة الإنسانية بتوفير العيش الكريم وكفالة المحتاجين والمحرومين، والدفاع عن النفس ورد مظالم الظالمين، كل ذلك لا يتم منه شيء إلا بالمال... إذن فإنّ كسب المال وتنميته حفظا له هو من أهم الأسباب التي تيّسر للإنسان قيامه بمهمة الخلافة"[5].

وبالرجوع للواقع نجد أنه السبب ذاته الذي كان مدخلاً أساسيا للاحتجاج الذي أسهم بشكل كبير في بروز الحراك الجزائري، فتفشي الفساد المالي كان من محفزات حدوث الاضطراب في المجتمع الجزائري، حيث أدى إلى تدهور الأوضاع الاجتماعية لدى

[1] – أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المزارعة، باب فضل الزرع والغرس إذا أُكل منه، رقم 2320، ج3، ص103. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة والمعاملة بجزء من الزرع أو الثمر، باب فضل الغرس والزرع، رقم 1553، ج3 ص1189.

[2] – أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المزارعة، باب من أحيا أرضا مواتا، رقم 2335، ج3، ص106.

[3] – أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأشربة، بَابُ جَوَازِ اسْتِتْبَاعِهِ غَيْرَهُ إِلَى دَارِ مَنْ يَثِقُ بِرِضَاهُ بِذَلِكَ، وَبِتَحَقُّقِهِ تَحَقُّقًا تَامًّا، وَاسْتِحْبَابِ الِاجْتِمَاعِ عَلَى الطَّعَامِ، رقم 2038، ج3، ص1609.

[4] – أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب لا عدوى، رقم 5773، ج7، ص139.

[5] – مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، ص188.

المواطن بدءًا بانتشار البطالة بنسبة كبيرة خاصة عند أصحاب الشهادات الجامعية وارتفاع معدل الفقر ومشكل السكن...، مما دفع بانبثاق الحراك الشعبي الجزائري، وخير دليل على ذلك فبرغم "من تحقق المطلب الذي خرج لأجله المتظاهرون في 22 فيفري بعدم ترشح بوتفليقة لعهدة خامسة إلا أنّ الحراك لم يتوقف بل قد تدرجت مطالبه الشعبية إلى المطالبة بإسقاط النظام ومحاسبة الفاسدين واسترجاع الأموال المنهوبة"[1]. لذلك نجد التوجيه الرباني في صيانة عناصر البيئة المادية من النفاذ أو القلّة بوجه يحقق مقصد حفظها من كلّ ما قد يسبب فيها اضطرابا يعود بالخلل على أدائها وهو تمكين الإنسان من التعمير في الأرض.

4-وزن مصلحة حفظ كيان المجتمع: الأسرة هي اللبنة الأولى التي يتكون منها المجتمع، وبصلاحها يصلح المجتمع كما أنّ فسادها يُفسده أيضا، ولكن صلاح الأسرة وحده غير كافٍ، لأنّ المجتمع الإنساني يتميّز بخاصية العلاقات المتعددة[2] التي تحتاج إلى تنظيم وضبط، إنّ الأخلاق والدين عنصر تنظيمي لهذه العلاقات ولكنّه لا يكفي لتحقيق المقصود، فلإقامة كيان اجتماعي للأمة وجب استعمال إطار تنظيمي يتسم بالتسيير والتنظيم أحيانا والزجر والردع أحيانا أخرى سعيا لحفظ المجتمع وتطوره وتحقيقا لمقصد عظيم وهو حسن التعمير والخلافة في الأرض وهي المهمة التي أوكلها الشارع للإنسان، ولا يمكن تحقيق ذلك إلاّ بحفظ الكيان الاجتماعي الذي يتكون من عنصرين مهمين وهما حفظ المؤسسة الاجتماعية وحفظ العلاقات الاجتماعية[3].

4-1/ حفظ المؤسسة الاجتماعية: ونعني به في مجال السياسة المؤسسة التي ينتظم فيها المجتمع على شكل هيئات ومنظمات وإدارات تسير بحسب تراتيب معيّنة يلتزم بها كل من

[1] – دور الفساد المالي والإداري في انبثاق الحراك الشعبي في الجزائر، سايح فاطمة، ص41.

[2] – علاقات الأفراد فيما بينهم، وعلاقات بين الفرد والهيئة الاجتماعية العامّة، وعلاقات بين الفرد وبين القيادة العليا للمجتمع في الدولة أو ما يقوم مقامها وعلاقات بين الفرد وبين المؤسسات الاجتماعية مثل الأسرة وغيرها. ينظر، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، ص157.

[3] – ينظر، المرجع نفسه، ص157، 158.

في المجتمع حتى يصبح أفراده فاعلين ومنتجين فعليا، فعن أبي سعيدِ الخدري، أن رسول الله –صلَّى الله عليه وسلم– قال: «**إذا خرجَ ثلاثةٌ في سفرٍ فليُؤمِّروا أحدهم**»[1]، وهو ما يدل على انخراط كل مسلم في انتماء مؤسساتي معين دون أن يبقى مرسلا، كما أنّه دليل على كونه عنصرا أساسيا فاعلا في تماسك المجتمع، ومصدر القوّة والقدرة على إحداث التنمية والتطور، وبالتالي الحفاظ على المقصد الأعلى وهو التعمير في الأرض، ومن الشواهد مبادرة النبي صلى الله عليه وسلم لمّا توفرت له الأسباب بالمدينة لإقامة مؤسسته، وهو ما تعلمناه من الصحابة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم عند نصب خليفة المسلمين[2].

إنّ النصوص في مجال النظام السياسي محدودة والوارد في كتاب الله وسنة رسوله يؤكد على المقاصد في هذا المجال والكل يعود إلى المحافظة على الضروريات الخمس، وعليه فكل ما يؤدي إلى تحقيق هذه المقاصد هو من الوسائل، والمعروف أنّ الوسائل تتغيّر وتطور بتغيّر الواقع، ومن الوسائل التي تساعد على إقامة مؤسسة الدولة والمحافظة على أجزائها:

أ- **المجتمع هو مصدر السلطة:** إنّ أفراد المجتمع هم من لهم الحق في إدارة حياتهم فأيّ منهج وخيار يُسيّر ويُنظم حياة الأمة يُراد به التعمير يجب أن يكون من اختيارها، "دون أن يكون بأي حال مفروضا عليها من غيرها، محمولا عليها بالإكراه، مهما كان هذا الغير آتيا من خارجها... أو نابتا من داخلها... ويندرج ضمن هذه الولاية للأمة على نفسها... وذلك بأن تنوّب عنها من تراه الأصلح من بين أفرادها ليقوم بهذه المهمة... مستعينا بمن يراه صالحا للقيام بهذه النيابة، ثم تكون لها الرقابة عليه في أداء ما وكلته عليه، وتحاسبه على ذلك، فتقرّه إن أحسن الأداء، وتنبهه إن أساء، وقد تعزله وتستبدله بغيره إذا أخل

[1] – أخرجه أبو داوود في سننه، الجهاد، باب في القوم يسافرون، رقم 2607، ج4، ص249. إسناده حسن، سلسلة الأحاديث الصحيحة، الألباني، رقم 1322، ج3، ص314.

[2] – ينظر، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، ص164-165.

بشروط الوكالة الخلل البالغ"[1]، والمجتمع الجزائري بحاجة لرئيس دولة له القدرة على الحفاظ على أمن البلاد، والدفاع عنها وإيصال الحقوق لمن يستحقها، إضافة إلى مراعاة الجانب الاقتصادي للبلاد بتنميتها وازدهارها، وهو ما يعكس آثاره على الجانب الاجتماعي، بالتالي يكون المجتمع في استقرار بعيدا عن حدوث الاضطراب والتوتر، وإلا فله حق رفض أيّ اعوجاج أو تسلط واستبداد يُسلط عليه.

ب- **الكفاءة آلية لتأسيس وإدارة مؤسسة الدولة:** يعتبر مبدأ الكفاءة من أهم المبادئ التي تقوم عليها إدارة شؤون الدولة، ويفيد في معناه ضرورة إخضاع المنصب إلى معايير القدرة والخبرة والشهادة والتجريب أيضا[2]، بعيدا عن المحاباة والمحسوبية، وتبرز أهمية المبدأ كأساس لاختيار من يُديرون المنصب من حيث الأداء الفعّال لوظائفهم لا يعتمد على ما يُوضع من نُظم ومناهج وخطط لتسيير الدولة فحسب، بل إنّ الجزء الأكبر في ذلك يعتمد على كفاءة من يشغل ذلك المنصب ومن يُوكل إليه مهمة التنفيذ، وإلا تظل شؤون الدولة التي أُحسن وضع برامجها ومنهاجها الذي يسعى للتعمير والذي رضي عنه أفراد المجتمع عاجز عن تحقيق أهدافه، وبالتالي فهي وسيلة لتحقيق المقصد الأعلى وهو حسن التعمير في الأرض أي حفظ المجتمع، فالمصلحة التي تجلبها أكبر من المفسدة المتوقعة من وجودها.

ج-**الشورى آلية تسيير تعتمدها الدولة:** ونعني بها "نفي الاستبداد والاستئثار بالشأن العام والوصول إلى أفضل الآراء، واختيار أفضل التنفيذيين ومحاسبتهم..." [3]، وهو مبدأ صريح في القرآن لقوله تعالى ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾ [الشورى:38]، قال ابن عطية "والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب. هذا ما لا خلاف فيه... قال أعرابي: ما غبنت قط حتى يغبن قومي، قيل وكيف ذلك؟ قال لا أفعل شيئا حتى أشاورهم. وقال ابن خويز منداد: واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا

[1] – ينظر، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، ص167-168.

[2] – ينظر، مقاربات في السياسة الشرعية، عبد الكريم بكار، ص37.

[3] – المرجع نفسه، ص36.

يعلمون، وفيما أشكل عليهم من أمور الدين، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب، وجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح، ووجوه الكتّاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها... وقال مقاتل وقتادة والربيع: كانت سادات العرب إذا لم يشاوروا في الأمر شق عليهم: فأمر الله تعالى، نبيه عليه السلام أن يشاورهم في الأمر: فإن ذلك أعطف لهم عليه وأذهب لأضغانهم، وأطيب لنفوسهم. فإذا شاورهم عرفوا إكرامه لهم"[1]، وبالتالي فالشورى هي الوسيلة الوحيدة التي يجب أن تعتمدها الدولة في جميع المجالات بدءًا بتعيين من يقوم بشؤونها، وتحديد المناهج والخطط التي ستعتمدها الدولة وفي كل ما هو من شأنها ويقبل للشورى، وإلاّ ستصبح الأمة في استبداد وظلم من طرف مسؤوليها ومن يسوسها وهو ما يُولد الاضطراب وعدم الرضا وسط أفراد المجتمع نتيجة ضياع مصالحها، مما ينتهي إلى احتجاجات ومظاهرات لتغيير واقعهم وحفظ مصالحهم، يقول عبد المجيد النجار "وذلك ما ينتهي إلى رفض المجتمع لما يُملى عليه بهذه الوصاية، إمّا رفضًا يؤول إلى الفتنة بالاضطراب والاحتراب، وإمّا رفضًا يؤول إلى الانكفاء عن الذات، والانكماش دون التفاعل مع الحياة بالنشاط والإنتاج، وفي كل من هذا وذاك خراب للمجتمع في ذاته وفي المهمّة التعميرية التي هو مكلف بأدائها"[2].

تعتبر الكفاءة والشورى من مقاصد الشريعة باعتبارهما وسيلة لحفظ مؤسسة الدولة، لأنهما يُفضيان لحفظ المقصد الأعلى وهو حفظ المجتمع، وبالتالي فإنّ حفظهما من باب الضروريات لاستقرار المجتمع وحمايته من عوامل التفكك الداخلي والاضطراب وحدوث الفتن، وبالتالي فالدولة أساس حفظ المجتمع وذلك بمراعاة حق الأمة في إرادتها باعتبارها مصدر السلطة إضافة إلى اعتماد المبدأين –الكفاءة والشورى– في تسيير هذه المؤسسة الكبرى.

[1] – الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج13، ص194.

[2] – مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، ص170.

4-2-حفظ العلاقات الاجتماعية: يتكون المجتمع من مجموعة أفراد، وهيئات ومؤسسات الدولة، تجمعهم علاقات إما أن تقوم على أسس سليمة مما ينتج عنها التراضي والوحدة والأمن والكفاية، وإما تكون مبنية على الاستبداد والمشاحنة ومحكومة بالطبقية مما يؤدي إلى حدوث توترات وانشقاقات في المجتمع[1]، وبالتالي ليكون البناء الاجتماعي قوي ومتين يُفضي إلى المحافظة على المقصد الأساس وهو حفظ المجتمع ليُفضي هذا المقصد بدوره إلى تيسير أداء مهمة وجود الإنسان، وهو التعمير في الأرض يجب أن تتوفر هذه العلاقة على مبدأين أساسيين وهما:

أ- **تحقيق النظام والانضباط:** بالرجوع للواقع فإننا نُلاحظ حياة الناس صارت أكثر تعقيداً، وصار ازدحام المصالح والأهواء أكبر، واختلطت المفاسد والمصالح وبالتالي تشابكت الحقوق والواجبات، ومن ثم فإنّ الحاجة إلى المزيد من القوانين المنظمة لحياة الأفراد لحفظ المصالح ودرء المفاسد عنهم أشد وأعظم، لأنّ " الحياة الاجتماعية المنظمة والمنضبطة مقصد من مقاصد الشريعة، فالدلائل الحضارية تشير إلى أهمية ذلك، ولأن البديل عن التنظيم هو الفوضى والعشوائية، وهما مصدر لكثير من الظلم وعدوان القوي على الضعيف..."[2]، والمصدر الأول هو ما جاء في النصوص باتباع ما ورد في القرآن الذي سطر لنا الخطوط العريضة في أحكام كثيرة، وكذلك اتباع السنة التي تعتبر مصدرًا أساسيا في الإسلام تشتمل على الكثير من التوجيهات والأحكام في معظم شؤون الحياة في الجهاد والحرب والسلم والتجارة ...، أما المصدر الثاني هو ما تسنه الدولة من قوانين تهدف في مجملها إلى تحقيق مصلحة أو درء مفسدة عامة، بشرط أن لا تعارض ما جاء في النصوص الشرعية، مثل قوانين الانتفاع بالمرافق العامة وما ورد في قانون الأسرة مثل تسجيل الزواج بالعقد المدني كذلك قوانين المرور...، إنّ الالتزام بالأحكام الشرعية كمصدر أول لتحقيق النظام والانضباط ومراعاة القوانين التي تصدر من الدولة التي تنظم الشأن

[1] – ينظر، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، ص170، 171.

[2] – مقاربات في السياسة الشرعية، عبد الكريم بكار، ص50.

العام بالنسبة للمواطن وبالنسبة للدولة أيضا يحفظ مصالح المجتمع ويزيد من درجة انسجام وانضباط بين العلاقات الاجتماعية سواء بالنسبة للمواطنين فيما بينهم أو بالنسبة للمواطن ومؤسسة الدولة، فيما نُلاحظ الدولة الأكثر تجاوزا للقوانين التي سطرها دستورها هي التي تتعرقل فيها حركة الإنتاج واكتساب القوة الاقتصادية والاجتماعية، وعليه فإنّ التمسك بالأحكام التي تنظم الإطار العام للمجتمع تؤدي إلى نسبة استقرار عالية على جميع الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

ب- **حفظ العلاقات بميزان العدل:** العدل مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية، لقوله تعالى ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى**﴾ [المائدة: 08]. ونقصد هنا حفظ العلاقات بالتعامل بميزان العدل بين جميع أجزاء المجتمع، أي أن يتساوى أفراد المجتمع في التعامل بينهم أو في معاملتهم مع غيرهم، في " ثلاثة أشياء أساسية: أوّلها وحدة الميزان في تقييمهم وفي المفاضلة بينهم كأن يكون ذلك الميزان هو الكفاءة أو التقوى أو الإخلاص ...، الثاني المساواة في الحقوق التي يحصل عليها كل فرد في المجتمع...، والثالث المساواة في الواجبات التي يُكلف بها كلّ فرد، دون أن يعفى منها بعض ويُغرمها بعض آخر...، لأنها حينما تكون متحققة في التعامل الاجتماعي فإنّها تورث في النفوس الرضى عن الآخرين الشركاء في المجتمع، وتورث بالتالي انتماءً قويا إليهم، ودافعا نحو العمل لصالح المجتمع... وعلى عكس ذلك... فإنّ ذلك يورث في النفوس الحقد على المجتمع لما يحدث من شعور بالظلم... وهو ما أشار إليه ابن خلدون بأنّ فشوّ الظلم في المجتمع مؤذن بخراب العمران"[1]، ولمّا كان العدل على هذه الأهمية في المحافظة على الكيان الاجتماعي للمجتمعات فإننا نجد آيات قرآنية متعددة منها ما يبين وجوب إقامة العدل قوله تعالى ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ**﴾ [النحل:90]، ومنها ما هو مطلوب في نطاق العلاقة بين أفراد المجتمع قوله تعالى ﴿**وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى**﴾ [الأنعام:

[1] – مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، ص173.

152]، ومنها ما هو مطلوب في نطاق علاقة الحاكم والمحكوم لقوله تعالى ﴿**وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ**﴾ [النساء:58]. ودليل هذا التفصيل وغيره[1] في بيان نطاق العدل إنّما يدل على دوره في المحافظة على مكوّنات وأجزاء الهيكل الاجتماعي ليحفظه من التفكك والانشطار، وبالتالي فهو مقصد من مقاصد الشريعة يهدف للمحافظة على مقصد حفظ المجتمع الذي يسعى بدوره لتسهيل مهمة وجود الإنسان وهي الخلافة في الأرض.

وبالرجوع للواقع الذي يتطور ويتغيّر من حين لآخر، نجد أنّ معنى العدل في المجتمع يتسع ويتغيّر أيضا فتهيئة المواطن دون استثناء للاستفادة من الفرص المتاحة في الاستثمار والعمل نوعاً من العدل، والعدل بين المناطق والأقاليم وبين المدن والأرياف في التنمية والخدمات، كذلك العدل بين الأجيال من خلال الاستفادة من ثروات البلد مع مراعاة حق الأجيال القادمة، وإلا سيلقى الجيل بعده العنت وسوء الحال، كل هذا وغيره من وجوه العدل التي وجب مراعاتها حتى نُحقق العدل الاجتماعي الذي يُساهم في بناء الكيان الاجتماعي الذي يعكس آثاره الإيجابية على الحياة السياسية حتى يسودها الاستقرار والوحدة والأمن والرضى الشعبي وبالتالي حفظ المجتمع.

5-وزن مفسدة تدهور الوضع الاقتصادي في البلاد: مما لا شك فيه أنّ الجانب الاقتصادي في الجزائر يُواجه تحديات داخلية وخارجية، مع التأخر الكبير في البنى التحتية، وإذا ما بحثنا في أسباب هذه الأزمة نجدها متعددة ومتنوعة، منها ما هو تاريخي واجتماعي، ومنها ما هو ناتج عن التسيير المؤسسي وما واجهته هيئات ومراكز الدولة من فساد إداري ومالي مثل استنزاف ثروات البلاد، إحداث التضخم والاستدانة، التبعية المفرطة لاقتصاد الوطن

[1] – جعل الدين الإسلامي إقامة العدل أحد أهداف النبوة قوله تعالى ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ** ﴾ [الحديد:25]، وهو مطلوب في نطاق العلاقة الأسرية لقوله تعالى ﴿**فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ**﴾ [النساء:03]، والعدل مطلوب في علاقة المتعادين ﴿**وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى** ﴾ [المائدة: 08]، ومطلوب كذلك في العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين ﴿**لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾ [الممتحنة: 08].

لقطاع المحروقات ...، وهو ما ألحق آثار سلبية كثيرة على الوضع الاقتصادي والاجتماعي في المجتمع الجزائري مثل انتشار البطالة، انهيار قيمة العملة الوطنية، انتشار الفقر ونظام الطبقية في المجتمع، احتكار المشاريع والعروض الاستثمارية لحساب بعض فئات المجتمع مما عرقل تداول المال على أوسع نطاق بين أفراد المجتمع، وهذا فيه تعطيل لمقصد من مقاصد الشريعة وهو تداول المال ورواجه بين أوساط المجتمع ليُحقق دوره الاجتماعي في التنمية حينما يتوزع بين الناس، "إذ لمّا يحتبسه المحتكر لغرض أو آخر من الأغراض فإنّ المصالح العامة التي يحققها المال تتعطل، فإذا كان طعاما ربّما أصاب الناس مجاعة بحبسه، وإذا كان وسائل إنتاج... كآلات الفلاحة ومواد الصناعة وأدواتها تعطّل الإنتاج، وهكذا الأمر في كلّ مال حُبس عن الرواج في المجتمع فإنّ حبسه يؤدي إلى فساد"[1]، وبالتالي فهذه المفسدة لم تكن وليدة الحراك بل هي متجذرة الوجود من قبل، صحيح أن الحراك زاد من حدّتها بنسبة معينة لأجل الأسباب التي ذكرناها سابقا، ولكنّها كانت جزءًا لا يتجزأ من الوضع الاقتصادي الهش في البلاد، وبالتالي لا يمكن الجزم بمنع هذه الحركة الاجتماعية التي أجمع عليها الشعب لأجل هذه المفسدة، ومن الواضح أن الوقوع في المفسدة الكبيرة يعني تفويت مصلحة إذا لم نحتمل المفسدة الصغيرة لدفع المفسدة الأكبر، كما أن تفويت المصلحة الكبيرة والرضا بالمصلحة الصغيرة ينطوي على مفسدة، وذلك لأن الإنسان يتطلع دائما إلى الحصول على خير غير محدود والخلاص من أصغر الشرور، وهو ما أشار إليه العز بن عبد السلام[2].

وفيما يلي سنحاول ترجيح القول المناسب، باعتماد أسس فقه الموازنات وقواعده بما يوافق قواعد الشريعة ومقاصدها ويتماشى مع الواقع الذي يعدّ جزءًا لا يتجزأ منه.

[1] – مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، ص205.

[2] – ينظر، قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج1، ص11.

ثانيا– الترجيح بين الآراء.

بعد التمعن وتمحيص النظر في وزن المصالح، وتقدير قيمة المفسدة المتوقعة، واعتمادًا على ما سجلنا من اعتبارات مبنية على النظر في المسألة من خلال مسلك فقه الموازنات تبيّن أنّ حدوث هذه المفسدة لا يكون سببا في رفض ومنع اعتباره جملة، لما تحمله من مصالح عديدة وحقيقية لا يمكن تجاهلها وإهمالها، ومن بين تلك الاعتبارات التي يترتب وفقها الحكم ما يلي:

1– مما قررته الشريعة الإسلامية ودعت إلى مراعاته **حفظ المقاصد**، ومما يمس بهذه المقاصد السامية هو ظلم الرعية واستبدادهم، يقول صلى الله عليه وسلم «**كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، الإِمَامُ**[1] **رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ...**»[2]، وإنَّ السعادة الحقيقية للإنسان لا يجوز المساس بها وانتهاكها، فالدين الإسلامي يتيح الارتقاء ببناء نظام اجتماعي متماسك متحد يسعى لخير العموم، وسعادته داخل إطار المجتمع البشـــري الخاص والعام على حد سواء، وإنَّ السياسة الشرعية هي الأحكام التي تنظم بها مرافق الدولة، وتدار بها شؤون الأمة، مع مراعاة أن تكون من روح الشريعة نازلة على كليَّاتها، محققة أغراضها الاجتماعية، وبالالتزام بالمنهج الإسلامي تذاد صور الجور والفتن كما قال خير الدين باشا، غير أن ذلك لا يتم إلا بتوافر العدل والحرية اللذين هما من أصول الشريعة[3]، لذلك بات من الضروري إصلاح الحكم والتوجه به إلى صلاح الأمة وخير المجتمع، وهو ما يسعى إليه الحراك الشعبي ولكن من الضروري أيضا إظهار رؤية الشرع لواقع الحراك وما يسعى لتحقيقه من خلال موازنة تراعي المقاصد والقواعد العامة لروح الشريعة الإسلامية

[1]– (الإمام) الحاكم الأعلى أو من ينوب منابه. (راع) يقوم بتدبير من تحت يده وسياستهم في الدنيا. (مسؤول عن رعيته) مطالب ومحاسب عن قيامه بشؤون من تحت رعايته وفي كنفه في الدنيا ويوم القيامة. ينظر تعليق مصطفى البغا في صحيح البخاري، ج2، ص5.

[2]– أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، رقم 893، ج2، ص5.

[3]– أقوم المسالك، خير الدين، ج1، ص131.

التي جاءت أساسا لتحقيق المصالح ودرء المفاسد، مع مراعاة القيم الإنسانية والمحافظة عليها، على أنّ المصالح المذكورة تحمي جانبا من مقاصد السياسة الشرعية، ومن ذلك:

أ- **مقصد الحرية:** وتمثل أحد مقاصد الشريعة عند بعض علماء المقاصد ومنهم ابن عاشور[1]، لما لها من مقام كبير في تصرّفات الناس وتقرير أحوالهم والرقي بهم، فهي جزء من غريزة النفوس البشرية، فبها تنطق المواهب العقلية متسابقة في ميادين الابتكار والتدقيق، وبها نماء القوى الإنسانية من تفكير وقول وعمل فلا يحق أن تسام بقيد إلا قيداً يُرفع به عن صاحبها ضُرٌّ ثابت أو يُجلب به نفعٌ، حيث لا يقبل رضا المضرور أو المنتفع بإلغاء فائدة دفع الضرر وجلب النفع، وذلك حين يكون لغيره معه حظ في ذلك، أو يكون في عقله اختلال يبعثه على التهاون بضرِّ نفسه وضياع منفعتها، ولا أحد له حق إنكار أهميتها على مستوى أقسامها التي تتمثل في حرية الاعتقاد، وحرية التفكير، وحرية القول والفعل، وكلها محدودة في النظام الاجتماع الإسلامي بما حددته الشريعة في أعمال الأمة الإسلامية من تصرفاتهم الفردية والجماعية في داخل البلاد وخارجها من جلب مصلحتهم ودرء المفسدة عنهم وترجيح درء المفسدة على جلب المصلحة إن تعذر الجمع بين الأمرين[2]، لأن إطلاق ممارسة هذا الحق يسبب مفاسد كثيرة منها الجهر بالإلحاد، وانحراف الأخلاق، والعدوان على خصوصيات الناس والإساءة لهم، وبالتالي لا بد من وضع قيود لذلك، "ولكن القيود قد تكون جائرة فيمنع الناس من نقد الفساد والظلم كما أن تكميم الأفواه بحجة الحفاظ على أمن البلاد واستقراره، شيء حاضر باستمرار وقدرة الناس في الحكم على موضوعيته صعبة جدا"[3]، لذلك وجب عند وضع الدساتير والقوانين التي تساعد على التمييز بين ما يدخل في الحرية وما يخرج على الآداب العامة ومعتقدات المجتمع مع مراعاة ما ورد من أحكام الشريعة الإسلامية والأعراف الاجتماعية من طرق السير بالحريات على أن يراعيَ كُلٌّ غيره عند ممارسة حريته لتستقيم

[1]- ينظر، مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ج2، ص130.

[2]- ينظر، أصول النظام الاجتماعي، ابن عاشور، ص152، ص 160.

[3]- المصدر السابق، ص167.

أحوال البشر؛ "لأن استعمال الحرية محوط بسياج الحقوق وتحديد الحرية مرجعه إلى مراعاة الحقوق التي تدحض الانطلاق في استعمال المرء حريته كما يشاء"[1]، وهي في الحقيقة تعد عبئا ثقيلا على الظالمين والطغاة والمستبدين.

وبالتالي فالحرية هي أول أساس لبناء نظام اجتماعي سليم يهدف لتحقيق المقاصد العامة التي تمضي بنا إلى الغاية التي يصورها لنا المقصد العام من التشريع وهو **حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان، والتصور الكامل للحقوق**[2].

ب–مقصد العدل والأمن: إنّ حسن العدل أمر فطري تتقبله جميع النفوس وتتشوف إلى إقامته في واقعهم، فهو شرط صلاح المجتمعات وهو أساسٌ غائب نسبيا حتى لا نقول كليا في مجتمعاتنا وفي واقعنا، وهو السبب ذاته الذي تثور لأجله الشعوب عند غيابه، حيث يظهر في القضاء وفي فرض الواجبات على الأمة جميعا فرادى وجماعات أو هيئات ومراكز...، فهو مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية وجب إقامته في تعامل الدولة مع المواطنين وفي تعامل المواطنين بعضهم مع بعض، ومدلولاته تتغير وتتسع بتغير الزمن والحال والتقدم الحضاري كتكافؤ الفرص بين المواطنين لشغل منصب من المناصب أو وظيفة من الوظائف، وجدير بنا أن نشير هنا إلى أنّ المساواة جزء من مقاصد الشريعة ولا تفترق على مقصد العدل كما أنّ لها مزيد اتصال بأصل الحرية "للتمييز بين الحقوق التي تسري إليها المساواة بالأصالة وبين الحقوق التي يراعى فيها التفوق"[3].

وبالنسبة للأمن فهو أيضا من أسس إقامة النظام الاجتماعي، فالدفاع عن البلاد وحمايتها من العدو من مهام رئيس البلاد ومن أول أعمال الحكومة، ولا يقتصر تحقيق الأمن فقط في حمايتها من دخول العدو لاستعمار التراب الوطني، بل إنّ معنى الأمن يتعدى إلى أكثر من ذلك، ليحمي البلاد من كل متربص يستنزف ثرواتها ويهدم اقتصادها، فمن مقاصد

[1]–مقاربات في السياسة الشرعية، عبد الكريم بكار، ص101.

[2]– ينظر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ج2، ص122.

[3]– ينظر، أصول النظام الاجتماعي، ابن عاشور، ص167.

الشريعة "أن تكون الأمة الإسلامية مرهوبة الجانب محترمة منظور إليها في أعين الأمم الأخرى نظرة المهابة والوقار يخشون بأسها، ليردعهم ذلك عن مناوشتهم إياها وتكدير صفو الأمن فيها"[1].

ج–مقصد حفظ الأموال ورواجها: إنّ من أهم ما يقتضيه النظر في نظام الأمة أن يُحفظ مالها؛ لأن به قوام مصالحها وعيشها، والحفظ كما أشرنا بحفظ ثروتها، وذلك بحسن التدبير والعمل لزيادة الإنتاج فهو مورد الثروة الحقيقية كما أنّ دوران المال فيه منفعة يقضي بها كل من في المجتمع مصالحه فلا ينحصر في أيدي جهة معينة، فيحصل بذلك كما يقول ابن عاشور لطف التفادي من حسد الفاقد على الواجد، وثورة الفاقد على الواجد، وهو من واجبات ولي الأمر بتدقيق النظر في وسائل دوران الثروة وطرق توزيعها اعتمادا على أصلين أصل العدل وأصل المساواة، كذلك مراعاة انتفاع المكتسب بما اكتسبه اعتمادا على أصلين آخرين وهما أصل الحرية وأصل الحقوق، احتراما لحق الغير والمصلحة العامة[2].

إنّ هذه المقاصد التي ذُكرت آنفا – مقصد الحرية والعدل والمساواة وحفظ المال– تعد من المقاصد التي تتعلق بالإصلاح والتقدم العمراني فهذه مقاصد أساسية للنهوض بنظام الأمة والتي لا يُمكن تجاوزها بحال، وهي السبب ذاته الذي تقوم لأجله الشعوب متى ما أحست بانتهاكه، فيحصل التوتر والاضطراب في المجتمع، فهي تشكل قضايا ذات أولوية كبيرة في تطبيق الشريعة، ففي حفظـها ورعـايتها وتنمـيتها، " مدارات مهمة للحياة الكريمة والآمنة، كما أنّ فيها تحقيقا لكثير من مصالح الناس الدينية والدنيوية"[3]، على أنّ حفظ المال يدخل في المقاصد الضرورية وهو أحد كليات الشريعة، وتوفير العدل والأمن يعد حفظا للنفس من خلال حمايتها وتحريرها من الاستعباد والظلم، وتوفير التعليم لها وفرص العمل والمُلاحظ أن حفظ هذه المقاصد يعدّ بناءً للإنسان الذي يُمثل محورا مهمّا في الشريعة الإسلامية.

[1]– ينظر، أصول النظام الاجتماعي، ابن عاشور، ص203.

[2]– ينظر، المصدر نفسه، ص189–190.

[3]– مقاربات في السياسة الشرعية، عبد الكريم بكار، ص68.

2- بالنظر **لفقه الواقع** وأدواته نلحظ في البداية أن المفسدة تتجه بالحكم في المسألة للرفض ولكن عند التدقيق يُلاحظ كما أشرنا سابقا أن هذه المفسدة وأضرارها ليست وليدة الحراك، فالوضع الاقتصادي في البلاد يشهد تدهورا من قبل وقوع هذه الحركة الاحتجاجية نتيجة أسباب عديدة قد أشرنا إليها في وزن المفسدة، وبالتالي فإن هذه المفسدة لا تعدّ سببا في منع الحكم، وبالرجوع للمصالح المذكورة فهي مصالح حقيقية ولا يمكن الاستغناء عنها فهي من أساسيات إقامة الحياة، على أنّ إطلاق الحكم ينزع نحو الخصوص لا العموم، فلا يمكن إطلاق الحكم على جميع الاحتجاجات الشعبية في كل مكان وزمان، لأنّ الفتوى تتغير بتغير الأحوال والظروف والمكان والزمان وهذا لا يُشكل عدولاً على الحكم الشرعي بل هو مراعاة لظروف وحيثيات طارئة، على أنّ تقدير المصالح والمفاسد من أشق الأمور وأصعبها لنسبيتها وعدم دقتها، إضافة إلى غموض الواقع وتداخل جوانبه ومعطياته، والعقل الإنساني من السهل عليه التمييز بين الكميات ولكن من الصعب عليه التمييز بين الكيفيات، إنّ هذا وغيره من تحديات تطبيق فقه الموازنات وتحديد المُتغلب بين المصالح والمفاسد المتشابكة.

ومما يجب التذكير به أنّ هذا الحكم إنّ صحّ لا يمكن إطلاقه بالعموم كما أشرنا، فقد يمنع على نماذج مغايرة من الحراك في بلد آخر أو في زمن آخر أو في ذات البلد وبظروف وأحوال مغايرة، والمعلوم أنّ الحكم دائما يُوزن فيه قدر المفاسد والمصالح.

3- **اعتبار فقه المآل:** إنّ تنظير المسألة في درجة من اليُسر مقارنة بتطبيقها على الواقع، فكل ما سبق من التنظير صحيح، ولكن من يستطيع تقدير الأضرار التي تترتب على الحكم ومن يستطيع الجزم بعدم وقوعها، وهي أضرار في الحقيقة لها أبعاد متعددة اجتماعية، واقتصادية خطيرة جدا تمسُّ بكليات الشريعة الخمس التي لا يمكن المساس بها، لأنّ انعدامها يعني انعدام الحياة، وعلى حسب ما أوضحنا بدايةً من مميزات الحراك الجزائري من عنصر الدقة والتنظيم وسلميّته رغم غياب تأطير هيكلي، كذلك وحدة المطالب، ووعي الشباب والأهم من كل ذلك هو احترافية الأجهزة الأمنية وما أبدته من

قدرتها في السيطرة على الأوضاع وعدم التصدي للشعب بالعنف وتمكنها من إفشال أغلب المحاولات التي أرادت قلب السلمية إلى عنف، لأن أي عمل وجب أن يُعتبر فيه نتائج وعواقب ذلك العمل والتصرف، وقد يصعب على الفقيه اتخاذ قرار في هذا الشأن وبالتالي فله أن يستعين بأصحاب الاختصاص وهو لا ينقص من قيمة الفقيه بل هو إشارة لعظم وحجم المسؤولية.

4- بالنظر للمصالح التي ذُكرت نراها تندرج ضمن المصـــالح الحقيقية التي تحقق النفع والخير، كما أنّ القول بعدم جواز الحراك وتوقفه هو إهمال لهذه المصالح التي هي من روح الشريعة، والتي تسعى إلى المحافظة على مقصـــد حـــفظ النفس بتوفير العيش الكريم، كذلك مقصد حفظ المال وضمان تداوله بالتمتع بخيرات البلاد وعدم احتكارها لفئات معينة في السلطة، إضافة إلى حماية الحرية وتحقيق العدالة والأمن، فالاستبداد إذا وقع زال معه الأمن، وبزوال الأمن يزول الأمل، وبزوال الأمل يزول العمل[1]، والمصالح في الحقيقة عبارة عن حلقات متسلسلة إذا انخرم أحدها ذهبت البقية، كما أنّ الاستبداد في الحكم مؤذن بفساد العمران وضياع الشعوب وهو الســـبب نفسه الذي تثـــور لأجله الأمم، إضافة إلى أنّه لا يمكن غض الطرف عن الأهداف التي يسعى إليها الحراك كمحاربة الفساد الذي تغلغل في البلاد ومحاكمة الفاسدين وتعديل التشريعات وسن القوانين المنظمة للمجتمع، واستعادة حقوق الشعب ووقف نهب ثروات الوطن، وفي ظل ما استخدمه الجهاز الأمني من سياسة الأمن والتهدئة مع المتظاهرين، فإنَّ النضال لاستعادة الحقوق في دائرة المباح مادام هناك حفظ للنفوس والدماء على أن تبقى كذلك ويبقى الحراك سلميا. وإنّ للمظلوم أن يحتج بكل وسيلة إلا الظلم والإفساد في الأرض، واحتجاج المظلوم وُجد استثناءً في الشرع لإبلاغ مظلوميته، شريطة عدم اقتراف إثم. وقد صيغ هذا الرأي بالاستناد للقاعدة الفقهية التي مفادها أن الاحتجاج نوع من إنكار المنكر الواجب المشروط بعدم

[1]– ينظر، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، أحمد ابن أبي الضّيّاف، تح: لجنة من وزارة الشؤون والثقافة، الدار العربية للكتاب، (د ط)، 1999م، ج1، ص11، 20.

إتيان منكر أكبر، والاحتجاج المحرم شرعا هو الاحتجاج عبر استعمال السلاح لأن فيه قتلا للأبرياء، والله تعالى يقول ﴿**لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ**﴾ [النساء: 148]، فهذا أصل يبين أن هناك أمورا لا تجوز في الأصل لكنها تباح في حالات استثنائية وهي وجود الظلم، فالجهر بالسوء من القول لا يجوز لقوله تعالى ﴿**وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا**﴾ [البقرة: 83]، لما فيه من الخشونة والتجريح، أمام الملأ وبصوت مرتفع وهو مما لا يجوز إلا لمن تعرض للظلم، والاحتجاج ضد الظلم والفساد بدون شك هو نوع من إنكار المنكر، وتغييره على أن لا يأتي بمنكر أكبر متيقن الوقوع أو متوقع الوقوع، وعليه نقول أنّ الذي حرّمه الشرع هو استعمال السلاح وما سوى ذلك من أشكال الاحتجاج والتغيير، إذا استوجبته الحالة فذلك جائز بل قد يكون واجبا[1].

غير أنَّ المفاسد والأضرار التي تهدد البلاد والشعب أيضا صعب أن نتغاضى عنها لما تحمله من تأزم الوضع الاقتصادي والمساس بالحياة العلمية للطلبة خاصة الجامعيين، ولكن بالنظر لأهمية المصالح ووزنها الثقيل مقابلة بالمفاسد التي يجب أن نحذرها، فالمصالح أولى بالجلب هنا على أن نقلل ونتجنب بعض الأضرار في الوقت نفسه، وعليه نقول أنَّ الوقوف أمام الفساد والاستبداد لا يمنع في هذه الحالة، وهذا الحراك هو حراك شباب واع، وطبقة متعلمة ومثقفة تحمل كفاءات علمية ومهنية في جميع المجالات كذلك حراك فئة مسؤولة عن أسر، تسعى للتعبير عن حقوقها بسلمية، تصون الدماء وتحفظ أمن البلاد.

وأخيرا نقول بأن استمرار هذه الاحتجاجات السلمية وفق الضوابط التي سار عليها مباح اعتبارا لقاعدة تحقيق المصالح أولى من درء المفاسد وقاعدة اعتبار المآل؛ ولأن المصالح كثيرة غلبت على المفاسد، إضافة إلى أنها مصالح عامة لا تختص بفئة معينة، وحقيقية لا وهمية تسعى لحفظ المقاصد الضرورية والحاجية وحتى التحسينية للشعب والبلاد، إضافة إلى ما تقتضيه السياسة التي تجري في مجالين كما أشار الطاهر بن عاشور: "مجال إجراء **المصالح**

[1]– ينظر، فقه الاحتجاج والتغيير، أحمد الريسوني، ص53– 58.

الضرورية والحاجية ودرء المفاسد، وقد مثل لذلك بالتجنيد وتأمين السبل ونصب المحاكم والشرطة ونحو ذلك من الهيئات التي تقوم بها المصالح العامة وتدرأ بها المفاسد، والمجال الثاني للسياسة الإسلامية لا يجري إلا في مجال إجراء **المصالح التكميلية والتحسينية في المصالح العامة** كنشر العلم، ووعظ الناس، وتثقيف العقول بالتربية الكاملة، وإيـجاد الملاجـىء، والمطابخ الرفيقة، والمنتزهات، ومواضع الاستجمام والإسعافات العدلية والصحية"[1].

على أن يكون هناك التزام بـ:

1–تجنب الإضرابات الدائمة بالنسبة للعاملين درءًا لمفسدة تأزم الوضع الاقتصادي، وبالنسبة للطلبة للحفاظ على حياتهم العلمية والدراسية واكتفاء الجميع بتنظيم وقفات أسبوعية وهذا لدرء المفاسد قدر الإمكان والتقليل منها إذا تعذر درؤها جميعا.

2– أن تكون المطالب موحدة بين جميع الفئات لعدم انقسام الشعب؛ لأن ذلك يؤدي إلى كسر قوّتهم ودخول المتمردين في أوساطهم مما يقلب السلمية إلى تمرد وثورة تنعكس سلبا على الحراك والأمة.

3–التمسك بالسلمية وعدم إثارة مشاكل وتمرد يؤدي إلى إهدار الدماء.

[1]– أصول النظام الاجتماعي ص223.

المطلب الثاني: التسعير بين المصلحة والمفسدة.

من أهم ما راعت الشريعة الإسلامية في أحكامها مصالح الفرد والمجتمع بل هو محور ومدار حديثها، فكل حكم فيها هو تشريع لأحكام تعود بالنفع لهم وتدفع الضرر عنهم، على أنّ هذه الأحكام تشمل جميع المجالات العبادات، المعاملات...، وتقوم أحكام المعاملات أساسا على مبدأي الرضا والحرية بين المتعاقدين، دون تدخل أي طرف آخر بإجبارهم على غير ما أرادوا.

ولكن إذا أُسيئ ممارسة هذه الإرادة بما يمُس مصالح المجتمع، فمن له حق التدخل للحدّ من هذا الضرر، والمعلوم أنّ مصلحة العموم أولى من مصلحة الخصوص، وظاهرة ارتفاع الأسعار مما تُرهق الفرد بوجه يعجز عن التعايش مع هذه الظاهرة علما أنّ التزايد الفاحش للأسعار يخلق عدم استقرار في المجتمع، فهل يمكن للدولة التدخل للحد من هذه الظاهرة بصفتها المسؤول الأول في إدارة شؤون المجتمع وتسييره؟، هذا ما سنجيب عنها في هذا المطلب.

الفرع الأول: تعريف التسعير وبيان حكم الفقهاء فيه.

أولا– تعريف التسعير:

أ– **لغة:** "سَعَّرْتُ الشَّيْءَ تَسْعِيرًا جَعَلْتُ لَهُ سِعْرًا مَعْلُومًا يَنْتَهِي إلَيْهِ، وَأَسْعَرْتُهُ بِالْأَلِفِ لُغَةٌ وَلَهُ سِعْرٌ إذَا زَادَتْ قِيمَتُهُ وَلَيْسَ لَهُ سِعْرٌ إذَا أَفْرَطَ رُخْصُهُ"[1]، أي هو تقدير السعر وتحديده إذا زاد وارتفع عن قيمته.

ب– **اصطلاحا:** أما في اصطلاح الفقهاء:

عرّفه الشوكاني:" هو أن يأمر السلطان أو نوابه أو كل من ولي من أمور المسلمين أمرا أهل السوق أن لا يبيعوا أمتعتهم إلا بسعر كذا، فيمنعوا من الزيادة عليه أو النقصان لمصلحة"[2]، وهذا التعريف أدّى معنى التسعير حيث قيّد هذه المهمة للمسؤول عليها وهو

[1] – المصباح المنير، الفيومي، ج1، ص277. ينظر، لسان العرب، ابن منظور، ج4، ص365.

[2] – نيل الأوطار، الشوكاني، تح: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، ط1، 1413هـ– 1993م، ج5، ص260.

الحاكم أو نائبه، كما ذكر سبب القيام بذلك وهو تحقيق مصلحة العباد وهو ذات ما اهتمت به الشريعة الإسلامية ودعت لمراعاته – رعاية مصالح الفرد والجماعة –، إلاّ أنّ هذا التعريف حصر التسعير فقط في السلع ولم يذكر الأعمال.

وقيل هو" أن يصدر موظف عام مختص بالوجه الشرعي أمرًا بأن تباع السلع، أو تُبذل الأعمال أو المنافع التي تفيض عن حاجة أربابها، وهي محتبسة أو مـــغالى في ثـمنها أو أجرها على غير الوجه المعتاد، والناس أو الحيوان أو الدولة في حاجــة ماســـة إليـــها، بثمن أو أجر معين عادل بمشورة أهل الخبرة"[1]، وهو تعريف شامل لجميع صـور وحالات التسعير، كما ذكر التعريف المسؤول عن القيام بهذه المهمة وهو الموظف الذي تعينه الجهة المسؤولة بالاستعانة بأهل الخبرة والاختصاص على شرط قيام العدل بين الطرفين بحيث لا يتضرر أي طرف، على أن تكون الحاجة ماسة إلى ذلك ويكون التنفيذ على وجه الإلزام، إلا أنّ ما يُعاب على هذا التعريف أنه طويل ومن سمة التعـاريف الإيجاز والبيان في نفـس الوقت، لكن البيان اقتضى طول التعريف حتى يشمل جميع أفراد المُعرّف.

وقيل هو "تحديد الحاكم الأسعار للسلع والأعمال، وإلزام الناس بها"[2]، وهو تعريف السعر بأحواله وصوره ولكنّه غير جامع لأفراد الموضوع حيث أطلق هذا التصرف في جميع الأحوال والظروف ولم يشترط الاستعانة بأهل الاختصاص والخبرة ليقوم التسعير على شرط العدل ودفع الضرر على البائع والمشتري معا.

وفي النهاية يُمكن أن نستخلص تعريفا للتسعير "تحديد أسعار المنتوجات والأعمال من طرف الدولة بوجه الإلزام في الظروف الاستثنائية مع وجوب قيام الحاجة لها، وضرورة الاستعانة بأهل الاختصاص تحقيقا للمصلحة".

ثانيا– الخلاف الفقهي في موضوع التسعير الجبري.

اختلفت أقوال الفقهاء في حكم التسعير الجبري إلى قولين:

[1] –بحوث مقارنة، الدريني، ج1، ص542.

[2] – أحكام التسعير في الفقه الإسلامي، اليعقوبي الحسني، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط1، 1461هـ– 2000م ص13.

أ- **القول الأول:** المنع مطلقا سواء في الغلاء أو غيره وهو المعتمد عند الشافعية قال الشيرازي "ولا يحل للسلطان التسعير لما روى أنس رضي الله عنه قال: غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الناس: يا رسول الله سعر لنا فقال عليه الصلاة والسلام: "إن الله هو القابض والباسط والرازق والمسعر وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد يطالبني بمظلمة في نفس ولا مال"[1] وقال في التنبيه" ويحرم التسعير"[2]، ويقول الخطيب الشربيني "ويحرم التسعير ولو في وقت الغلاء بأن يأمر الوالي السوقة أن لا يبيعوا أمتعتهم إلا بكذا للتضييق على الناس في أموالهم"[3] وهو ما رجحه الرافعي[4] وقال الماوردي " ولا يجوز أن يسعّر على الناس الأقوات ولا غيرها في رخص ولا غلاء"[5].

وهو ما ذهب إليه مالك في رواية وهو المشهور عنه كما قال ابن تيمية[6]، وقول بعض المالكية منهم ابن جزي[7]، قال الكشناوي "ولا يسعر على الناس... يعني أنه لا يجوز التسعير، لما في الحديث أنّه صلى الله عليه وسلم كان يكره التسعير إذا غلا القوت"[8]، وقيل "وأما الضرب الثاني من التسعير فهو أن يحد لأهل السوق سعر ليبيعون عليه فلا يتجاوزونه فهذا منع منه مالك، وبه قال ابن عمر وسالم بن عبد الله والقاسم بن محمد، وأرخص فيه سعيد بن المسيب وربيعة بن عبد الرحمن ويحيى بن سعيد الأنصاري"[9].

[1] – المهذب، الشيرازي، ج2، ص64.

[2] – التنبيه في الفقه الشافعي، الشيرازي (ت 476 هـ)، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، عالم الكتب، بيروت ط1، 1403هـ- 1983م، ص96.

[3] – مغني المحتاج، الخطيب الشربيني (ت 977هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ- 1994م، ج2، ص392.

[4] – ينظر، فتح العزيز، الرافعي (ت 623هـ)، دار الفكر، ج8، ص217.

[5] – ينظر، الأحكام السلطانية، الماوردي، ص370.

[6] – ينظر، الحسبة في الإسلام، ابن تيمية (ت 728هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، (د ت)، ص34.

[7] – نقله عنه الكشناوي. ينظر، أسهل المدارك، الكشناوي (ت 1397 هـ)، دار الفكر، بيروت – لبنان، ط2، ج2، ص306.

[8] – المصدر نفسه، ج2، ص305.

[9] – المنتقى، الباجي (ت 474هـ)، مطبعة السعادة – بجوار محافظة مصر، ط1، 1332هـ، ج5، ص18.

وأصل المذهب الحنبلي التسعير بجميع صوره حرام، قال القاضي أبو يعلى الفراء "ولا يجوز أن يسعر على الناس الأقوات ولا غيرها في رخص ولا غلاء"[1]، وقال ابن قدامة " قال ابن حامد: ليس للإمام أن يسعر على الناس، بل يبيع الناس أموالهم على ما يختارون وهذا مذهب الشافعي"[2]، ومثل ذلك قال به القاضي شرف الدين الحجاوي[3] وغيره من الحنابلة[4].

ب– **القول الثاني:** الإباحة للضرورة دفعا للضرر العام، وهو قول الحنفية حيث استثنوا من تحريم التسعير حالات أجازوا فيها للحاكم التسعير للضرورة[5].

ومذهب بعض أئمة المذهب المالكي وما ذهب إليه مالك في رواية لأشهب ، نقلها الباجي[6] في المنتقى في شرح الموطأ عن العتبية "في صاحب السوق يسعر على الجزارين لحم الضأن ثلث رطل، ولحم الإبل نصف رطل، وإلا خرجوا من السوق قال إذا سعر عليهم قدر ما يرى من شرائهم فلا بأس به، ولكن أخاف أن يقوموا من السوق"[7]، ووجّه الباجي هذا القول بأنّ النظر في مصالح العامة أمر واجب، ولا يجوز إجبار البيع على أحد، وإنّما يمنع البيع بغير السعر الذي يحدّه الإمام على حسب ما يرى من المصلحة دفعا للضرر الذي يُلحقه البائع بالناس إذا لم يلتزم بما حدّه الحاكم[8].

---

[1] –الأحكام السلطانية، القاضي أبو يعلى الفراء (ت: 458هـ)، تص وتع: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2، 1421هـ – 2000م، ص303.

[2] –المغني، بن قدامة المقدسي (620 هـ)، ج6، ص311.

[3] –الإقناع، شرف الدين الحجاوي (ت 968هـ)، تح: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج2 ص77.

[4] –غاية المنتهى، الكرمي (ت 1033 هـ)، اعتنى به: ياسر إبراهيم المزروعي، رائد يوسف الرومي، مؤسسة غراس، الكويت ط1، 1428هـ– 2007م، ج1، ص517.

[5] –تبيين الحقائق، الزيلعي، ج6، ص28. رد المحتار، ابن عابدين، ج6، ص400. وقد حكى ابن تيمية أقوال الحنفية. الحسبة في الإسلام، المرجع السابق، ص40.

[6] – وهو ما ذكره الصنعاني والشوكاني والماوردي أنّ مالك قال بجواز التسعير عند الحاجة. ينظر، سبل السلام، الصنعاني ج2، ص33. نيل الأوطار، الشوكاني، ج5، ص260. الأحكام السلطانية، الماوردي، ص370.

[7] – المنتقى، الباجي، ج5، ص18.

[8] – ينظر، المصدر نفسه، ج5، ص18.

ت- **القول الثالث:** وقد فصّل ابن تيمية مسألة التسعير، وانتهى إلى القول بأنّ للتسعير حالتان منه ما هو ظلم لا يجوز إذا تضمّن ظلم الناس وإكراههم على البيع بسعر لا يرضونه أو تضمن منعهم مما أباحه الله لهم من الربح، فهر حرام، ومنه ما هو عدل جائز؛ إذا تضمّن العدل بين الناس، مثل إكراههم بثمن المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ زيادة على عوض المثل فذلك جائز بل واجب[1].

الفرع الثاني: مصالح ومفاسد التسعير الجبري.

من مهام حاكم البلاد تحقيق المصلحة والعدل في المجتمع، وهو ما قصده الشارع من تشريع الأحكام، فهل التسعير الجبري قائم على مصالح ومسوغات شرعية تُعين في تحقيق ذلك أم أن فيه مخالفة للدين ومقاصد الشريعة تعطل هاذين المبدأين؟، هذا ما سنتعرض له في هذا الفرع وهو عرض مصالح ومفاسد الموضوع قصد وزنها وبيان الرأي الراجح فيها باعتبار فقه الموازنات.

أولا- مصالح اعتبار التسعير الجبري.

قد استند المجيزون لاعتبار التسعير الجبري إلى عدد من الاعتبارات التي تُقّرُ قولهم بمشروعيته وضرورته، وبالتالي سنحاول عرضها وإبراز المنافع المتضمنة في أدلتهم فيما يلي:

1- تحقيق المصلحة والعدل: لكل إنسان حق تملك شيء ما، بأن تكون له عليه سلطة يتصرف فيه حسب إرادته ضمن حدود الشرع، ولا يجوز التعدي على ملكيته ولا الأخذ منها دون رضاه[2]، كما أن التشريع الإلهي متكامل لا يدع وجها من وجوه التناقض والتعارض

[1] – ينظر، الحسبة في الإسلام، ابن تيمية، ص22. وهو ما نقله ابن القيم في كتابه. الطرق الحكمية، ابن القيم، ص206.

[2] – ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم، فيما رواه أبو هريرة «... **كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ، دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعِرْضُهُ**». أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، بَابُ تَحْرِيمِ ظُلْمِ الْمُسْلِمِ، وَخَذْلِهِ، وَاحْتِقَارِهِ وَدَمِهِ، وَعِرْضِهِ، وَمَالِهِ، رقم 2564، ج4، ص1986. خطب النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع فقال «**إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا**». أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم رقم1218، ج2، ص886. وقوله أيضا «**اسْمَعُوا مِنِّي تَعِيشُوا، أَلَا لَا تَظْلِمُوا، أَلَا لَا تَظْلِمُوا، أَلَا لَا تَظْلِمُوا، إِنَّهُ لَا يَحِلُّ مَالُ**

في أحكامه وتشريعاته، فمتى ما مس البائع والمحتكر بتصرفه– البيع بالسعر الذي يريد– مصلحة المشتري وهو ما يعرف بنظرية التعسف في استعمال الحق كان التسعير مباحا تحقيقا للمصلحة والعدل، لذلك نجد ابن تيمية يقسم التسعير إلى نوعين: أولهما ظلم محرم والثاني عدل جائز، بل واجب[1]، وقد بيّن مناط كل منهما بقوله:" فأما الأول فمثل ما روى أنس وعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: «**غَلَا السِّعْرُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ –، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! قَدْ غَلَا السِّعْرُ، فَسَعِّرْ لَنَا. فَقَالَ: "إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّازِقُ، إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى رَبِّي وَلَيْسَ أَحَدٌ يَطْلُبُنِي بِمَظْلَمَةٍ فِي دَمٍ وَلَا مَالٍ**»[2]. فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم وقد ارتفع السعر إما لقلة الشيء وإما لكثرة الخلق: فهذا إلى الله. فإلزام الخلق أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق. وأما الثاني فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل فيجب أن يلتزموا بما ألزمهم الله به"[3].

2–رعاية المصالح العامة: إنّ القول بإباحة التسعير الجبري قائم أساسا على رعاية المصلحة العامة التي أكدّ الشارع على وجوب اعتبارها، "وهي دفع الظلم الواقع أو المتوقع عن العامة والدولة، أو دفع التعارض بين المصلحة العامة والخاصة والتوفيق بينهما، فهو محرم إذا أوقع ظلما بالتجار وهو علة نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن التسعير على عهده، وهو واجب إذا تعين وسيلةً لدفع الظلم عن العامة"[4]، لأن المصالح العامة مقدمة على المصالح

امْرِئٍ إِلَّا بِطِيبِ نَفْسٍ مِنْهُ». أخرجه أحمد (164 – 241 ه) في مسنده، مسند البصريين، حَدِيثُ عَمِّ أَبِي حُرَّةَ الرَّقَاشِيِّ، رقم20695، ج34، ص299.

[1] – ينظر، مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج28، ص76.

[2] – أخرجه ابن ماجه في سننه، أبواب التجارات، باب من كره أن يسعر، رقم 2200، ج3، ص319. أخرجه الترمذي في سننه، أبواب البيوع، باب ما جاء في التسعير، رقم 1314، ج3، ص597. وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، جماع أبواب السلم، باب التسعير، رقم 11143، ج6، ص48. حديث حسن صحيح، ينظر، سنن الترمذي، الترمذي، ج3، ص597.

[3] – ينظر، مجموع الفتاوى، المصدر السابق، ج28، ص 76، 77. والطرق الحكمية، ابن القيم، ص206.

[4] – في الاجتهاد التنزيلي، بشير بن مولود جحيش، ص144.

الخاصة[1]، والخلاصة أن التدبير الجبري سياسة تسيير مصلحي ضروري يخصّ من نيط به توجيه السياسة الاقتصادية في الأمة حالة تعارض المصلحتين العامة والخاصة، ويفسح المجال لتدخل ولي الأمر في توجيه حرية العمل أو التجارة، أو لتقييد ممارسة حق الملكية والعمل على وجه لا يضر بالدولة ولا فئة معينة، سواء كان ذلك في الظروف الاستثنائية أو في الأحوال العادية إذا أُسيء التصرف في حق الملك إلى حد يخلق ارتفاع الأسعار بما يخلق أزمات ، وهذا التدبير والعمل تكليف واجب على من يولي أمور الدولة، لأن تصرفه على الرعية منوط بالمصلحة[2].

3-**حفظ المصالح الضرورية:** إذا تركنا للبائع مصلحة البيع بما أراد حتى لو أحدث ضررا بالمشتري، بأن مسّ بمصلحة من المصالح الضرورية[3] – حفظ النفس والأموال– التي ثبت أنّ حفظها وحمايتها من مقاصد الشريعة، حينئذ يُصبح التسعير على قول ابن تيمية جائز بل واجب، لأنّ حماية الكليات الخمس[4] ضروري ويُحرم المساس بهذه الكليات بأي وجه من الوجوه، وجماع الأمر كما قال ابن القيم" أن مصلحة الناس إذا لم تتم إلا بالتسعير سعر عليهم تسعير عدل، لا وكس ولا شطط، وإذا اندفعت حاجتهم وقامت مصلحتهم بدونه: لم يفعل"[5].

4-**التسعير تدبير وقائي وعلاجي:** أما الأول فهو يحول دون استغلال حاجة الناس بمنع الاحتكار، والثاني بمعالجة الأزمة إبان وقوعها، وذلك بفرض التسعير إذا عجز أولياء الأمر

---

[1] – ينظر، الموافقات، الشاطبي، ج3، ص57.

[2] –ينظر، في الاجتهاد التنزيلي، المرجع السابق، ص145.

[3] – "فأما الضرورية، فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين والحفظ لها يكون بأمرين: أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم". الموافقات، الشاطبي، ج2، ص19.

[4] – "الكليات– الخمس: الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال، المبني حفظها وجودا في جلب المصالح وتكثيرها؛ فكل طاعة ترجع إليها، وعدما في درء المفاسد وتقليلها". الموافقات، الشاطبي، م/ص1.

[5] – الطرق الحكمية، ابن القيم، ص222.

عن المحافظة على حقوق الناس إلا به، وبذلك كانت المصلحة المتوقعة كالواقعة، من حيث جلب المنافع، ودرء الأضرار والمفاسد عملا بمجموعة قواعد دفع الضرر[1]؛ منها "الضرر يزال"[2]، " درء المفاسد أولى من جلب المصالح"[3]، "إِذَا تَعَارَضَ مَفْسَدَتَانِ رُوعِيَ أَعْظَمُهُمَا ضَرَرًا بِارْتِكَابِ أَخَفِّهِمَا"[4]، "يُتَحَمَّلُ الضَّـــرَرُ الْخَـــاصُّ؛ لِأَجْـلِ دَفْـعِ ضَرَرِ الْعَامِّ"[5]، "الضَّرَرُ الْأَشَدُّ يُزَالُ بِالضَّرَرِ الْأَخَفِّ"[6]...

هذه بعض مصالح التسعير الجبري التي حاولنا دراستها وبيانها ببعض الشرح، ويمكن إجمال هذه المصالح في مصلحة رئيسة؛ **وهي مصلحة إقامة العدل وحفظ المصالح**، وسنتناول لاحقا موازنة هذه المصالح لترجيح الحكم الأولى في موضوع التسعير الجبري؛ لبيان الرأي الراجح في الموضوع.

ثانيا– مفاسد اعتبار التسعير الجبري.

استند المانعون من اعتبار التسعير الجبري إلى اعتبارات تقّرُ قولهم بمنع التسعير لما تؤول إليه من أضرار جسيمة بالأمة، وفيما يلي سنحاول بيان المفاسد المتضمنة في أدلتهم:

1–التعدي على حقوق الغير: لأن الثمن حق العاقد ولا يجوز المساس به والناس مسلطون على أموالهم، والتسعير بذلك يُعدّ حجرًا على حرية المُلاك المكفولة شرعا، وفيه ترجيح مصلحة المشتري على البائع رغم تساويهما في الاعتبار شرعا وليس للإمام الحق في ذلك بل هو مأمور برعاية مصلـحة المسلمـين وبالتـالي يُتـرك الأمـر لاجتـهاد البائع

[1] – ينظر، بحوث فقهية مقارنة، الدريني، ج1، ص625، 626.

[2] – ينظر، الأشباه والنظائر، السبكي، ج1، ص41. الأشباه والنظائر، السيوطي، ص83. الأشباه والنظائر، ابن نجيم ص72.

[3] – ينظر، الأشباه والنظائر، المصدر السابق، ج1، ص105. الأشباه والنظائر، المصدر السابق، ص78.

[4] – ينظر، الأشباه والنظائر، المصدر السابق، ص87.

[5] – ينظر، الأشباه والنظائر، المصدر السابق، ص74.

[6] – ينظر، مجلة الأحكام العدلية، لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، تح: نجيب هواويني، نور محمد كارخانه تجارتِ كتب، آرام باغ، كراتشي، ص19.

والمشتري، فضلا عن أنّ أصل التجارة تكون عن تراض لقوله تعالى ﴿**إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ**﴾ [النساء:29]، والتسعير فيه إلزام صاحب السلعة ببيعها بما لا يرضى[1]، فإجبار الناس على بيع أموالهم بغير ما تطيب به أنفسهم ظلم لهم مناف لملكها لهم[2].

2-التسعير فيه مظلمة والظلم حرام، وهو ما ورد في الحديث عن أبي هريرة: «**أن رجلاً جاء فقال: يا رسول الله – صلَّى الله عليه وسلم –، سَعِّرْ، فقال: "بل أدعو" ثم جاءه رجلٌ، فقال: يا رسولَ الله، سَعِّرْ، فقال: "بل الله يخفِضُ ويرفع، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس لأحد عندي مَظْلِمَةٌ**»[3]، وعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: «**غَلَا السِّعْرُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ –، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! قَدْ غَلَا السِّعْرُ، فَسَعِّرْ لَنَا. فَقَالَ: "إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّازِقُ، إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى رَبِّي وَلَيْسَ أَحَدٌ يَطْلُبُنِي بِمَظْلَمَةٍ فِي دَمٍ وَلَا مَالٍ**»[4].

الحديث يدل صراحة على المنع من التسعير ولو كان مباحا لفعله النبي صلى الله عليه وسلم، لا سيما أن الناس اشتكوا إليه العديد من المرات على ارتفاع الأسعار في أقواتهم ومع كل هذه الظروف امتنع ورجح حفظ أموال الناس وحمايتها، وهذا دليل على أن التسعير حرام، وذكر صراحة بأنه مظلمة والظلم حرام[5].

3-التسعير سبب من أسباب التأزم الاقتصادي: فهو سبب الغلاء، لأن الجالبين إذا بلغهم ذلك لم يُقدموا بسلعهم بلدًا يُكرهون فيه على بيع سلعهم بغير ما يريدون، فيلجؤون لإخفائها وبالتالي تقلُّ في السوق، فيرتفع ثمنها فيحصل الإضرار بالطرفين المُلاك في منعهم بيع

[1] – ينظر، نيل الأوطار، الشوكاني، ج5، ص260.

[2] – ينظر، المنتقى، الباجي، ج5، ص18.

[3] – أخرجه أبو داوود في سننه، أول كتاب البيوع، باب في التسعير، رقم 3449، ج5، ص320.

[4] – سبق تخريجه. ينظر ص 317 من هذه الرسالة.

5 – ينظر، أحكام التسعير في الفقه الإسلامي، اليعقوبي الحسني، ص117.

أملاكهم، والمشترون في منعهم الوصول إليها رغم حاجتهم إليها، أو يجدونها مع قلتها فيرتفع سعرها وعليه يحدث الإضرار على الطرفين وهذا حرام[1].

ويمكن إجمال المفاسد المذكورة آنفا في مفسدة رئيسة وهي **مفسدة الإضرار [والظلم] وغياب العدل**، وفيما يلي سنوازن كل من المصالح والمفاسد التي حصرناها في نقاط رئيسة لنخلص بعد ذلك إلى تحديد الرأي الراجح في المسألة.

الفرع الثالث: موازنة المصالح والمفاسد في ظل ما يستند إليه فقه الموازنات للترجيح بين الآراء.

إنّ المتمعن في أدلة المجيزين للتسعير، يجدهم يتشوفون لتحقيق مصالح فصّلنا الكلام فيها عند ذكر مصالح التسعير الجبري وقد جمعناها في مصلحة رئيسة وهي **مصلحة إقامة العدل وحفظ المصالح**، وبالمقابل نجد في أدلة المانعين اعتبارات تدرأ مفاسد عديدة، وقد تمّ جمعها أيضا في مفسدة رئيسة وهي **مفسدة الإضرار وغياب العدل**، فضلا عن نص الحديث الصريح بمنع هذا التصرف من ولي الأمر لأنه ظلم والظلم حرام، وبالتالي وجب وزن كل من المصلحة والمفسدة التي تم استخلاصهما لإزالة التعارض الظاهر بينهما، وموازنتهما في ظل ما يقوم عليه فقه الموازنات، ومن ثم ترجيح الحكم النهائي في المسألة.

أولا– وزن المصالح والمفاسد:

1–وزن مصلحة إقامة العدل وحفظ المصالح: إنّ في اعتبار التسعير الجبري تحقيق مصالح حقيقية وإقامة العدل، إذا ما تعسف التجار والمحتكرون في استعمال حقوقهم، وسعوا إلى إنهاك الأمة برفع أسعار ما تحتاجه وما هو ضروري إليها، وبالتالي فإنّ هذه المصلحة مما لا يمكن تجاوزها وإهمالها وذلك من عدّة وجوه وهي:

[1] – ينظر، المغني، ابن قدامة، ج6، ص312.

أ- **إقامة العدل:** فالشريعة الإسلامية متكاملة ليس فيها نقص ولا عيب، من جهة تحفظ حق البائع بحرية تصرفه في بضاعته، وهي حرية مكفولة شرعا وهذا ما تؤكده الآية القرآنية ﴿**إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ**﴾ [النساء:29]، فالتسعير إذا يعدّ حجرا على إرادته في التصرف في سلعته –بيعها بالسعر الذي يريد–، ومن جهة أخرى تحفظ حق المشتري حينما تتجاوز إرادة البائع المنطقة المباحة إلى المحظـورة، وبالتالي نجد القواعد الفقهية التي ذكرنا تصون حق المشتري أيضا، فأحكام الشريعة لا تقبل أن ينزل الضرر بأحد الطرفين، فتلك القواعد هي الميزان المُحكم لتصرف البائع وتقدير سلامته أو عدوانيته على الطرف الآخر، وهو أصل في الشريعة سمي بنظرية التعسف في استعمال الحق، وقد بيّن ابن القيم في شرح ما قاله ابن تيمية في تقسيم التسعير إلى نوعين منه ما هو ظلم لا يجوز ومنه ما هو جائز بل واجب؛ فيقول" وأما الثاني؛ فمـثل أن يمتـنع أربــاب الســلع من بيعها، مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل، فالتسعير هاهنا إلزام بالعدل الذي ألزمهم الله به"[1].

فكل حق مقيّد في أحكام الشرع بأن لا يلحق الضرر بنظيره، وهو ما تنص عليه مجموعة القواعد والضوابط الفقهية، فحينما يمس البائع بتصرفه مصلحة الفرد الآخر تدخلت الشريعة بمجموع معاييرها وضوابطها لتصون حقوق الجميع[2].

ب- **رعاية المصالح الضرورية والمصالح العامة:** إنّ المصلحة الضرورية هي المنفعة الحاصلة من حفظ الكليات الخمس، فلا بدّ من المحافظة عليها لقيام مصالح الدين والدنيا معا؛ بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين؛ وحفظها يكون على وجهين كما قال الشاطبي؛ أحدهما حفظ ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها وهذا من جانبها

[1] – الطرق الحكمية، ابن القيم، ص206.

[2] – ينظر، أحكام التسعير في الفقه الإسلامي، اليعقوبي الحسني، ص124، 125.

الوجودي، والثاني من جانب العدم أي الجانب السلبي وهو ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها[1]، وإنّ ترك البائع يتصرف بأملاكه أي بيع بضاعته للناس كيف ما يريد حتى لو قصد الإضرار بالطرف الآخر يؤدي في بعض الأحوال إلى المساس بالمصالح الضرورية التي ثبت قطعا أنّ انتهاكها لا يجوز بأي حال، وقد بيّن اليعقوبي الحسني ذلك بقوله "إنّ ترك الناس يجرون في بيعهم وشرائهم على ما يريدون، قد يؤدي في بعض الأحوال إلى المسّ بمصلحة من المصالح الضرورية التي ثبت قطعا أن حفظها وحمايتها من مقاصد الشريعة الأولى، وهي مصلحة حفظ النفس ... ولا بدّ أن نشير إلى أنّ المصالح الخمس الضرورية التي جاء الإسلام، بل كل الشرائع إلى حفظها، لا يمكن في نفس الوقت أن يصدر عن المشرع ما يمسها بضرر طالما أنّه قصد إلى حمايتها والحفاظ عليها"[2].

وقد يحتكر[3] بعض البائعين صنفا معينا من الطعام ليقل في السوق، ثم يرفعون سعره رغبة في جنيّ ربح أكبر؛ هنا تعارضت المصلحة الضرورية للناس والمجتمع في حفظ حياتهم، مع المصلحة التحسينية للبائع وهي كسبه ربحا زائدا على قيمة المثل، هذا يستدعي ضرورة الموازنة بين تعارض المصلحتين لتقديم المصلحة الضرورية التي أولى الشارع اعتبارها عن المصلحة التحسينية، فالأولى لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وفوت حياة وبالتالي فحفظها حفظ لأحد كلياتها وهي حفظ النفس، والثانية فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فعدم مراعاتها يدخل على المكلفين الحرج والمشقة[4].

---

[1] – ينظر، الموافقات، الشاطبي، ج2، ص18.

[2] – أحكام التسعير في الفقه الإسلامي، اليعقوبي الحسني، ص128، 129.

[3] – "فإن المحتكر هو الذي يعمد إلى شراء ما يحتاج إليه الناس من الطعام فيحبسه عنهم ويريد إغلاءه عليهم وهو ظالم للخلق المشترين ولهذا كان لولي الأمر أن يكره الناس على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه". مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج28، ص75.

[4] – ينظر، أحكام التسعير في الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص128، 129. الموافقات، المصدر السابق، ج2، ص17– 21.

إنّ زيادة البائع في أسعار أقوات الناس الضرورية التي تَحْيَ الناس إلا بها، فيه معارضة مصلحة عامة مع مصلحة خاصة، وهي تعارض مصلحة البائع الواحد أو عدد من الباعة مع مصلحة أفراد المجتمع بأسره، ولا جدال في أن مصلحة المجتمع أولى بالتقديم من مصلحة فرد أو فئة من الأفراد، لذلك وجب تقديم المصلحة التي فيها منفعة كل أفراد الأمة أو إلى الأغلبية العظمى منهم لأنها عامة يحصل النفع فيها بشمول الجميع، إضافة إلى أنّه ذات ما تمليه القواعد الفقهية منها: "الضرر يزال[1]"، درء المفاسد أولى من جلب المصالح"[2]، "إذَا تَعَارَضَ مَفْسَدَتَانِ رُوعِيَ أَعْظَمُهُمَا ضَرَرًا بِارْتِكَابِ أَخَفِّهِمَا"[3]، " يُتَحَمَّلُ الضَّرَرُ الْخَاصُّ؛ لِأَجْلِ دَفْعِ ضَرَرِ الْعَامِّ"[4]، " الضَّرَرُ الْأَشَدُّ يُزَالُ بِالضَّرَرِ الْأَخَفِّ"[5]...

2–وزن مفسدة الإضرار وغياب العدل: أشرنا فيما سبق أنّ القول بمنع التسعير مطلقا سواء في الأحوال العادية أو الظروف الاستثنائية دفعًا لمفاسد منها عدم تحقيق العدل؛ لأنّ إباحته تعتبر نظرًا في مصلحة المشتري وتقديمها على مصلحة البائع بتوفير الثمن، ولكن في نفس الوقت من غير المعقول أن يصون الشارع مصلحة طرف ويُهمل مصلحة الطرف الآخر فهذا مما يتنافى ومبادئ الشريعة الإسلامية، ومثاله "تلقي السلع قبل أن تجيء إلى السوق؛ فإنّ النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك لما فيه من تغرير البائع؛ فإنّه لا يعرف السعر فيشتري منه المشتري بدون القيمة؛ ولذلك أثبت النبي صلى الله عليه وسلم له الخيار إذا هبط إلى السوق. وثبوت الخيار له مع الغبن لا ريب فيه... وقيل لابن عباس ما قوله: {لا يبيع حاضر لباد}؟، قال: لا يكون له سمسار وهذا نهي عنه لما فيه من ضرر المشترين فإنّ المقيم إذا توكل للقادم في بيع سلعة يحتاج الناس إليها والقادم لا يعرف

[1] – ينظر، الأشباه والنظائر، السبكي، ج1، ص41. الأشباه والنظائر، السيوطي، ص83. الأشباه والنظائر، ابن نجيم ص72.

[2] – ينظر، الأشباه والنظائر، المصدر السابق، ج1، ص105. الأشباه والنظائر، المصدر السابق، ص78.

[3] – ينظر، الأشباه والنظائر، المصدر السابق، ص87.

[4] – ينظر، الأشباه والنظائر، المصدر السابق، ص74.

[5] – ينظر، مجلة الأحكام العدلية، مجموعة علماء، ص19.

السعر ضرّ ذلك المشتري؛ فقال النبي صلى الله عليه وسلم {دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض} "[1]، فهذا من المنكرات لأن فيه غبن وظلم للمشتري، ومثل ذلك الاحتكار فإنّه يقع فيما يحتاج الناس إليه، فالمحتكر يعمد إلى شراء ما يحتاج إليه الناس من الطعام فيحبسه عنهم ويريد إغلاءه عليهم وهو ظالم للخلق المشترين، ولهذا كان لولي الأمر أن يكره الناس على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه مثل من عنده طعام لا يحتاج إليه والناس في مخمصة فإنه يجبر على بيعه للناس بقيمة المثل لذلك أجاز الفقهاء من اضطر إلى طعام الغير أخذه منه بغير اختياره بقيمة مثله ولو امتنع من بيعه إلا بأكثر من سعره لم يستحق إلا سعره[2]، لذلك فأحكام الشرع تحمي حقوق الطرفين وتكفل العدل لكليهما، فمتى ما تضمن العدل بين الناس مثل "إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل؛ ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ زيادة على عوض المثل: فهو جائز؛ بل واجب"[3].

والظلم الذي خشي من إيقاعه النبي صلى الله عليه هو ما بيّنه ابن تيمية بقوله:" فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم وقد ارتفع السعر إما لقلة الشيء وإما لكثرة الخلق، فهذا إلى الله، فإلزام الخلق أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق"[4]، ومما نص عليه الحديث أنّ علّة تحريم التسعير هو مراعاة أن لا يظلم أحد من الناس سواء البائع أو المشتري، فكما يحمي البائع بتصرفه أي بيعه بالسعر الذي يريد، كذلك يحمي المشتري من الغبن الفاحش واستغلاله ظلما، إضافة إلى أنّه صلى الله عليه وسلم لو رأى ظلمًا من البائعين لنهاهم وألزمهم بحدّ لا يتجاوزونه[5]، وهو مقتضى قوله

[1] – مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج28، ص75.
[2] – ينظر، المصدر نفسه، ج28، ص76.
[3] – المصدر نفسه، ج28، ص76.
[4] – المصدر نفسه، ج28، ص76.
[5] – ينظر، ضوابط المصلحة الشرعية، محمد رمضان البوطي، ص183.

صلى الله عليه وسلم «...**إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى رَبِّي وَلَيْسَ أَحَدٌ يَطْلُبُنِي بِمَظْلَمَةٍ فِي دَمٍ وَلَا مَالٍ**»[1].

وفي ختام وزن المفسدة، يتضح أنّ هذه المفسدة إذا وقعت فهي لا محالة مرفوضة، فإذا غلت الأسعار إما لقلة السلعة أو لعجز الدولة عن كفاية أفرادها لزيادة عددهم أو لأسباب أخرى، فليس للبائع تحمل الضرر ولا يجوز إكراهه على بيع بسعر محدد، أما إذا غلت الأسعار لأجل زيادة الكسب مما يُلحق الضرر بعامة أفراد المجتمع فهنا أصبح التسعير ضرورة لا يمكن نكرانها، بل يُصبح عدم محاربة هذه السلوكات ومراقبتها والحدّ منها من طرف المسؤولين هو عين الظلم الذي نهانا لأجله صلى الله عليه وسلم، وفيما يلي سنخلص للترجيح بين الرأيين حسب ما تقتضيه قواعد الموازنة.

ثانيا– الترجيح بين الآراء.

بعد التمعن وتمحيص النظر في وزن المصلحة المعتبرة من طرف المجيزين، وتقدير قيمة المفسدة المتوقعة من قبل المانعين، واعتمادًا على ما سجلنا من اعتبارات مبنية على النظر في المسألة من خلال مسلك فقه الموازنات تبيّـن ضرورة القـول بجواز التســعير عند الحاجة إليه، وقد سُجلت تلك الاعتبارات وفق الترتيب الآتي:

1–إنّ القول بجواز التسعير عند الحاجة، مما تؤيّده مقاصد الشريعة، ويتبيّن ذلك من عدّة وجوه منها:

أ– القول بإباحة التسعير عند الحاجة، من شأنه مراعاة مقصد **حفظ النفس من الهلاك** وهي أحد كليات الشريعة التي وجب حفظها، لكون هذه المصلحة أعظم من مصلحة ترك البائع يتصرف بحرية في تحديد سعره ولو أضرّ بالمشتري، لأن حفظ النفس واجب، ويتجسد ذلك

[1] – سبق تخريجه، ينظر، ص317 من هذه الرسالة.

في حفظ بقائها بعد خروجها من العدم إلى الوجود من جهة المأكل والمشرب[1]، فترك أصحاب السلع يُحددون أسعارهم على ما يريدون ولو بوجه ظلم، فيزيدون فيه لأجل تحقيق أكبر قدر من الربح، قد يؤدي في بعض الأحوال إلى المس بمصلحة الضروري التي ثبت قطعا أن حفظها وحمايتها أولى من تحقيق ربح أكبر، هنا وجب أن نوازن بين مصلحة الربح الزائد عن سعر المثل وهي في الحقيقة تعدّ من التحسينيات، ومصلحة الضروري وهي حفظ النفس، سنُرجح بلا شك ولا تردد مصلحة الضروري التي تسعى لحفظ أحد كلياتها وهي مقصد حفظ النفس على المصلحة التحسينية لأنها أولى بالاعتبار، فضلا عن أنّ المقاصد الضرورية أصل للحاجية والتحسينية، فباختلال الضروري بإطلاق يختل معه الحاجي والتحسيني، لأن الأصل إذا اختل لزم منه اختلال الفرع[2].

إضافة إلى أن أحكام الشرع جاءت تدعو لحفظ هذه الكليات، فمن غير المعقول أن يُصدر من ذات الجهة ما يمسها أو يُهدرها بضرر وهو من طلب برعايتها والحفاظ عليها[3].

ب- كما أنّ القول بإباحة التسعير فيه حفظ لمقصد عام وهو رعاية مصلحة المجتمع التي لها أولوية التقديم على المصلحة الخاصة وتتمثل في تحقيق ربح زائد للبائعين، وبالتالي فالقول بإباحتها يجعل هذه المصلحة فيها تمتد إلى كل أفراد الأمة أو أغلبيتهم العظمى، وبالتالي فمنفعتها تشمل الجميع؛ مراعاة حق المشترين في حفظ أقواتهم ومراعاة حق البائعين أيضا بتحقيق الربح بحسب قيمة المثل وبالتالي حفظ حقوق الطرفين وعدم تفضيل طرف على آخر.

2-النظر في هذه المسألة باعتبار فقه الواقع، يُظهر أنّ الرأي الأقرب هو إباحة التسعير عند الحاجة، فمتى ما تبيّنت حاجة العامة أو الدولة لإجراء التسعير، وكانت نتائج تحقيق مناط

[1] – يقول الشاطبي في حفظ النفس و"حاصله في ثلاثة معان، وهي: إقامة أصله بشرعية التناسل، وحفظ بقائه بعد خروجه من العدم إلى الوجود من جهة المأكل والمشرب، وذلك ما يحفظه من داخل، والملبس والمسكن، وذلك ما يحفظه من خارج". الموافقات، الشاطبي، ج4، ص348.

[2] – ينظر، المصدر نفسه، ج2، ص31.

[3] – ينظر، أحكام التسعير في الفقه الإسلامي، اليعقوبي الحسني، ص129.

الحكم تسعى لتحقيق العدل والمصلحة لعامة الناس، وذلك بالتحقق من تحصيل مقصد رفع الظلم عن الطرفين عبر إجراء عملية الموازنة بين المصلحة الخاصة والعامة، فتحقيق المناط ومراعاة الحيثيات والملابسات المحيطة بالواقعة هنا واجب حتى لا نُلحق الضرر بالبائعين، وبيان ذلك من وجوه:

أ- بالرجوع لتصرف النبي صلى الله عليه وسلم يظهر أنّ لا تعارض بين السنة والمصلحة؛ فالمجتمع آنذاك في المدينة المنورة لم يكن بحاجة إلى التسعير، رغم ارتفاع الأسعار ووصول عدّة شكاوى إليه صلى الله عليه وسلم، لكن ذلك لم يكن يدل على أنّ الوضع يستحق التسعير، أو الحل لتلك الأزمة، لذلك قرر الحنفية أن التسعير آخر وسيلة يلجأ إليها الحاكم بعد استنفاذ كل الوسائل التي تحدّ من ظاهرة الغلاء؛ فإذا عجز عن صيانة حقوق المسلمين إلا بالتسعير فحينئذ لا بأس به بمشورة من أهل الرأي والبصيرة[1]، كذلك هو نفس ما أشار إليه ابن تيمية؛ فإذا كان الناس يبيعون سلعهم من غير ظلم منهم بحيث يرتفع السعر لأسباب خارجة عن نطاقهم إما لقلة الشيء وإما لكثرة الخلق، فإلزامهم أن يبيعوا بسعر محدد إكراه بغير حق وظلم لهم[2].

ب- منع النبي صلى الله عليه وسلم التسعير آنذاك دفعًا لأكبر المفاسد والأضرار؛ فقد خشي صلى الله عليه وسلم قطع الميرة والجلب لأنّ أغلب قوت أهل المدينة كان يُجلب إليها، مما يؤدي إلى زيادة ارتفاع الأسعار وهو ضرر أعظم، لأن التجار الجالبين إذا امتنعوا عن جلب الميرة إلى المدينة، غلا السعر أكثر، وأصاب الناس من المجاعة ضرر أعظم من الضرر الحاصل بدفع مبلغ من المال زائد لقاء الحصول على القوت[3].

---

[1] – ينظر، الهداية في شرح بداية المبتدي، المرغيناني (ت 593هـ)، تح: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج4، ص378. تبيين الحقائق، الزيلعي، ج6، ص28.

[2] – ينظر، مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج28، ص76.

[3] – ينظر، أحكام التسعير في الفقه الإسلامي، اليعقوبي الحسني، ص133.

والحديث الشاهد على هذا الحال عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ «**أَنَّ يَهُودِيًّا قَدِمَ زَمَنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِثَلَاثِينَ حِمْلِ شَعِيرٍ وَتَمْرٍ فَسَعَّرَ مُدًّا بِمُدِّ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بدرهم وَلَيْسَ فِي النَّاسِ يَوْمَئِذٍ طَعَامٌ غَيْرُهُ وَكَانَ قَدْ أَصَابَ النَّاسَ قَبْلَ ذَلِكَ جُوعٌ لَا يَجِدُونَ فِيهِ طَعَامًا فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النَّاسُ يَشْكُونَ إِلَيْهِ غَلَاءَ السِّعْرِ فَصَعِدَ الْمِنْبَر فَحَمِدَ الله وَأَثْنى**

ت– إنّ مفاد قوله صلى الله عليه وسلم "**لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى رَبِّي وَلَيْسَ أَحَدٌ يَطْلُبُنِي بِمَظْلَمَةٍ فِي دَمٍ وَلَا مَالٍ**" و"**لألقين اللَّهَ مِنْ قَبْلِ أَنْ أُعْطِيَ أَحَدًا مِنْ مَالِ أَحَدٍ مِنْ غَيْرِ طِيبِ نَفْسٍ إِنَّمَا الْبَيْعُ عَنْ تَرَاضٍ...**"؛ يدل صراحة أنه لم ير من البائعين ما يُوجب التسعير، لأنه لو ارتفعت الأسعار بغير حق لكانت الزيادة التي يدفعها المشتري بغير رضى منه، فكيف يستقيم ذلك والنبي صلى الله عليه وسلم علل ترك التسعير لأجل الظلم، ورفض إعطاء مال أحد لآخر بغير وجه حق، هذا إن دلّ على شيء فإنّه يدل أن ارتفاع الأسعار آنذاك لم يكن يستوجب التسعير، وكان البيع بقيمة المثل لا شطط فيه ولا ظلم رغم غلاء الأسعار[1]. بناءً على ما سبق ذكره من حيثيات وظروف وملابسات وتحقيق الأحوال التي كانت تحف بنهيه صلى الله عليه وسلم عن اجتناب التسعير لأنه مظلمة هو تصرف من باب الإمامة؛ لأن ذلك يتعلق بالسياسة العامة في إدارة المجتمع آنذاك وضبط مصالحهم ودرء المفاسد عنهم؛ يقول القرافي للتفريق بين تصرف الإمامة والقضاء والإفتاء "أنَّ القضاءَ يَعْتمِدُ الحِجاج، والفُتيا تَعتمدُ الأدلَّة، وأنَّ تصرُّفَ الإمامةِ الزائدَ على هذين يَعتمدُ المصلحةَ الراجحة أو الخالصةَ في حقّ الأُمَّة، وهي غيرُ الحُجَّة والأدلَّة"[2]، وعليه فالنبي راعى المصلحة التي كانت تقتضيها تلك الظروف والأحوال[3]. ولأنّ النهي بُنِيَ باعتبار تصرفه إماما مراعيًا فيه أحوال وظروف الواقع، فإنّ الحكم إذا يُترك لرئيس الدولة أو من ينوبه

عَلَيْهِ فَقَالَ: "لألقين اللَّهَ مِنْ قَبْلِ أَنْ أُعْطِيَ أَحَدًا مِنْ مَالِ أَحَدٍ مِنْ غَيْرِ طِيبِ نَفْسٍ إِنَّمَا الْبَيْعُ عَنْ تَرَاضٍ وَلَكِنَّ فِي بُيُوعِكُمْ خِصَالا أَذْكُرُهَا لَكُمْ لَا تُضَاغِنُوا وَلا تَنَاجَشُوا وَلا تَحَاسَدُوا وَلا يَسُومُ الرَّجُلُ عَلَى سَوْمِ أَخِيهِ وَلا يَبِيعَنَّ حَاضِرٌ لِبَادٍ وَالْبَيْعُ عَنْ تَرَاضٍ وَكُونُوا عباد الله إِخْوَانًا». موارد الظمآن، أبو الحسن الهيثمي (ت 807هـ)، كتاب البيوع، بَاب مَا نهى عَنهُ من التسعير وَغَيره، رقم 1106، تح: محمد عبد الرزاق حمزة، دار الكتب العلمية، ص271. قيل صحيح الإرواء، ينظر، صحيح موارد الظمآن، الألباني (ت 1420 هـ)، كتاب البيوع، باب ما نهى عنه من التسعير وغيره، رقم 925، دار الصميعي، الرياض المملكة العربية السعودية، ط1، 1422هـ– 2002م، ج1، ص454.

[1] – ينظر، أحكام التسعير في الفقه الإسلامي، اليعقوبي الحسني، ص135.

[2] – الإحكام في تمييز الفتاوى، القرافي، ص56.

[3] – ينظر، أحكام التسعير في الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص136. ضوابط المصلحة الشرعية، محمد رمضان البـــوطي، ص182.

أو الجهة المسؤولة ليحكم فيه بحسب ما استجدّ عنده من أحوال في عصره، فلا يمنع الحكم به في كل وقت ولا يسمح به في كل وقت، بل يباح عند الحاجة إليه، وبالتالي فالحكم خاضع لما ينتج من دراسة الواقع وما يتطلبه، مراعين المصلحة العامة وتحقيق العدل.

3-إنّ اللجوء لإعمال سياسة التسعير من قِبل الحاكم وجب أن يكون مرتبطا بما يؤول إليه مآله في ضوء الظروف والملابسات المحيطة، فوجب قبل إعماله وإطلاق الحكم مراعاة ما يترتب عليه، بحيث لا يكون تطبيقه من جهة الدولة فيه عواقب عكسية تعود على مقصدي العدل والمصلحة بالإبطال لأن ذلك فساد ظاهر فهو يعود بإيقاع الظلم بالمُلاك جراء تعسف الدولة في إجراء هذه السياسة، وهذا هو الظلم الذي نهانا عنه صلى الله عليه فإذا كان ارتفاع الأسعار لأسباب خارج نطاق البائعين مثل ندرة السلعة أو زيادة السكان... فليس للدولة إكراههم على البيع بسعر معيّن، لأن هذا فيه إبطال لمقصد العدل ومساس لمصلحة البائعين، وهو إكراه بغير وجه حق كما أشرنا سابقا، أما إذا آل الحكم لتحقيق العدل والمصلحة على الطرفين، بحيث امتنع أصحاب السلع بيعها إلا بزيادة على قيمتها المعروفة طمعا في تحقيق ربح أكبر وكانت حاجة الناس لها ضرورية، هنا وجب فرض قيمة معيّنة تحقيقا للعدل والمصلحة العامة، ولا معنى للتسعير هنا كما قال ابن تيمية إلا إلزامهم بقيمة المثل، وهذا من واجبات الحاكم بصفته الراع الأول لشؤون ومصالح الأمة، فلا يجوز السكوت عن الظلم وإلحاق الضرر بعموم أفراد الأمة؛ لما فيه من مفاسد تمس بالضروريات كما أشرنا فيما سبق.

4-وبعد عرضنا لمصالح ومفاسد التسعير الجبري ووزنها وبناءً على معايير الترجيح التي تناولناها، يظهر أنّ حكم التسعير في الأحوال العادية المنع لما فيه من ظلم وتعدي على ملكية البائع؛ لأن الثمن حق العاقد وإليه حق تقديره، ولا يجوز لحاكم الدولة أو من ينوب عنها أن يتدخل في تحديد قيمة المبيع حتى ولو غلت الأسعار لأسباب لا دخل للبائع فيها، فإجباره على البيع بقيمة محددة إكراه له بغير حق وهو الظلم الذي نهانا لأجله النبي صلى الله عليه وسلم، فهو سبب مباشر في الإضرار بالبائع لغياب مقصد العدل، فضلا

عن الأضرار الجسيمة التي تلحق الأمة واقتصاد الدولة عامة وحتى المشتري؛ لأن من عنده البضاعة يمتنع عن بيعها فيطلبها الناس لحاجتهم ولا يجدونها، فترتفع الأسعار ارتفاعا يضر بالطرفين طرف البائع بامتناع بيع أملاكهم وطرف المشتري في عدم قدرته أخذ طلبه للارتفاع الفاحش في ثمنها وهو ما سبق شرحه، أما إذا تعسف التجار أو المحتكرون في استعمال حقوقهم، وأنهكوا الأمة برفع الأسعار بغير وجه حق منهم، فإنّه من الواجب تدخل الدولة لأنها مأمورة برعاية مصالح عموم أفراد المجتمع تحقيقا للعدل والمصلحة، وبالتالي فالحكم منوط لولي الأمر بتقدير الظروف والأحوال وتقدير العواقب والمآلات، فيكون حكم التسعير الإباحة وقت الحاجة له، ثم إنّ التسعير آخر وسيلة يلجأ إليها الحاكم بعد استنفاذ كل الحلول التي يدفع بها الفساد عن عموم الأمة؛ فهو سياسة لحماية وصون حقوق المسلمين يلجئ إليها الحاكم عند العجز عن صيانة حقوقهم بوسائل أخرى دفعا للضرر العام وهو ما قرره الحنفية؛ وبالتالي فإنّ القول بإباحة التسعير مرتبط بشروط وهي:

أ- قبل أن يقدم ولي الأمر على تطبيق التسعير يجب أن يُقدر الأحوال والظروف؛ وذلك بدراسة الواقع واختباره، فإذا تبيّن له حاجة أفراد الأمة أو حاجة الدولة لإجراء التسعير؛ كان له حق اتخاذه كسياسة لتدبير شؤون المسلمين؛ بشرط أن يستعين بأهل الاختصاص والخبرة ليتأكد من تحقق مناط الحكم وهو تحقيق العدل والمصلحة[1].

ب- التحقق من رفع الظلم على الطرفين بإجراء موازنة خاصة وعامة، فإذا وقع الظلم على أحدهما منع، لأن الظلم غير مشروع الوقوع بأي حال من الأحوال.

ت- تحديد السعر يكون من أهل الاختصاص بعد دراسة دقيقة ليجعل هامشًا لربح البائع ويحفظ حق المشتري بعدم المغالاة عليه، وبذلك يتحقق مقصدي العدل والمصلحة وعدم إيقاع الظلم بأصحاب السلع.

[1] – ينظر، الهداية في شرح بداية المبتدي، المرغيناني، ج4، ص378. تبيين الحقائق، الزيلعي، ج6، ص28. في الاجتهاد التنزيلي، بشير بن مولود جحيش، ص146. أحكام التسعير في الفقه الإسلامي، اليعقوبي الحسني، ص136.

خلاصة الفصل الثالث:

إنّ تنزيل الأحكام الشرعيّة على محالها بتكييف الوقائع الإنسانية ومراعاتها عند صناعة الأحكام الشرعية هو ثمرة الخطاب ومقصود النص الشرعي، على أنّ التطبيق وجب أن يكون قائما على أصول ومسالك تخصّ مجال الاجتهاد قصد تحقيق مقاصد النص الشرعي التي يرمي إليها الشارع، وقد تبيّن من خلال النظر في المسائل التطبيقية أنّ القضايا والنوازل الفقهية تتضمن مصالح ومفاسد متزاحمة ومتشابكة تُظهر للوهلة الأولى أنّ هنــاك تعارض وتناقض لا يمكن الفصل فيه، ولكن بعد الدراسة والتمحيص والتدقيق والتحليل، وذلك باعتماد مسلك فقه الموازنات الذي يقوم على مجموعة قواعد وأسس، تسعى لتحقيق مقاصد الشريعة وتُجنب الفقيه الوقوع في مواطن الزلل في فهم وتطبيق الحكم.

والهدف من تنزيل الأحكام الشرعية على وقائعها الإنسانية هو تحصيل القيم والمصالح التي وُضع لأجلها الحكم، وتقليل المفاسد وتجنبها قدر الإمكان، وذلك منوط بمدى فهم الواقع والتمييز بين المقصد الشرعي في الحكم وبين ما هو وسيلة إليه حتى تتم عميلة الموازنة بعيدا عن الوقوع في الخطأ.

يقوم مسلك فقه الموازنات على قواعد وأسس لمعالجة القضايا و النوازل الفقهية، وفق منهجية مضبوطة حاولنا ضبطها في خطوات منهجية؛ بداية بتحديد المصالح والمفاسد المتضمنة في المسألة الواحدة، ثم محاولة جمع كل من المصالح والمفاسد في نقاط رئيسة تشترك فيها كل من المصالح أو المفاسد المذكورة وهذه هي الخطوة الأولى، تليها وزن كل من المصالح والمفاسد التي حاولنا جمعها لتقاربها في المنفعة أو المفسدة التي تحتويها، ثم نحدد نوعها ومقدارها وحجمها وما تشمله من أفراد...، وفي الأخير تنزيل ما توصلنا إليه من المصالح والمفاسد على جملة الأسس التي يقوم عليها فقه الموازنات لتحصيل المقاصد الشرعية التي تضمنتها تلك المصالح والمفاسد الموزونة، وتحقيق القيم المصلحية المرجوة من وجود الحكم والتي تؤول إلى تحقيق النفع والخير للفرد في الدارين، على أنّ هذا الأساس – تحقيق المقاصد–

مرتبط وقائم عند التنزيل على أساس آخر وهو فقه الواقع وما يتضمنه من آليات وسبُل مختلفة ومتغيّرة، لأنّ الشريعة الإسلامية لم تنص على حكم كل جزئية، بل وضعت في أغلبها مبادئ وأحكام عامة ومطلقة تميّزت بخاصية الشمول والعموم؛ حيث تتناول كمًّا لا محدودا من الوقائع والأفعال المشخصة والمعيّنة زمانا ومكانا وأحوالا، وهو ما يُوجب تحقيق المناط فيها قبل إطلاق الحكم عبر مرتبتيه؛ مرتبة تحقيق المناط العام فيكون دور من يتولى تحقيق الحكم في الأنواع لإلحاق كل منها بجنسها، ومرتبة المناط الخاص النوعي الذي يجب فيها مراعاة الظروف والملابسات والزمان والمكان. على أنّ تحقيق المناط لا يفي بتنزيل الحكم دون مراعاة ما يؤول إليه ذلك التنزيل؛ فقد يسبب تداعيات تعود بالنقض والإبطال للمقاصد الشرعية المرجوة من الحكم، وبالتالي توجيه الأفعال والتصرفات من مآلات فاسدة إلى مآلات النفع والصلاح وفق أصل اعتبار المآلات الذي يقوم على قواعد أبرزها سد الذرائع والاستحسان.

وقد تبيّنت آليات وأسس وقواعد تنزيل الحكم في فقه الموازنات الذي يعد مسلكا من مسالك الاجتهاد التنزيلي ومرحلة مهمة من مراحله، تسعى لتحقيق وإعمال هذه الأصول لضمان موازنة المصالح والمفاسد، مما يضمن تحقيق الحكم الأولى والأصح؛ وهو ما ظهر جليا عند التطبيق على بعض المسائل التي تمس جانبين مهمين في واقع المكلفين وفقه التشريع؛ وهما فقه الأسرة وفقه السياسة الشرعية؛ وقد كانت النتائج في مجملها كالآتي:

تعدّ القضايا والنوازل الأسرية من المسائل التي يصعب تنزيل الحكم الشرعي فيها نظرا لكثرة تعقيدات وتشابك الواقع والتي بدورها تمس عدّة جوانب مختلفة اجتماعية واقتصادية...؛ حيث تحتاج إلى فهم عميق ونظرة شرعية سديدة غائية تهدف إلى الحفاظ على سلامة المؤسسة الاجتماعية وحمايتها من التفكك والتشتت؛ لأجل تحقيق المقصد الأعلى من وجود الإنسان والدور المنوط به وهو حسن التعمير والخلافة في الأرض، وفقه الموازنات بقواعده الشرعية وأسسه المنهجية له القدرة على دفع المفاسد الواقعة أو المتوقعة التي تضرُّ بأصل تشكل الأسرة واستقرارها واستمرارها بما يضفي عليها المودة والسكينة والرحمة وهي

مقاصـــد خاصـــة بها، بالإضافة إلى المحافظة على كيانها الأخلاقي والتربوي الذي يُشكل في مجمله كينونة المجتمع.

يتأثر الميدان السياسي بالتطورات المعاصرة التي تزخر بها الحياة الإنسانية مما يُنتج أحداثا واضطرابات وتوترات داخل المجتمع، وهو ما يحتاج إلى اجتهاد غير منقطع، لمواكبة الأحداث والوقائع المتسارعة والكثيرة، قصد إيجاد حلول للقضايا والمسائل الشائكة في إطار نصوص الشريعة الإسلامية ومرونتها وشمولها وقدرتها على استيعاب أفعال المكلفين في كل الأحوال والظروف، وإنّ لفقه الموازنات القدرة على تسديد الاجتهاد السياسي الشرعي لما يحمله من قواعد وأسس منهجية لمعالجة ما تفور به الحياة السياسية المعاصرة قصد موازنة ما تشتمل عليه من مصالح ومفاسد لهذه الوقائع والنوازل، وفق معايير الموازنة، خاصة وأنّ السياسة الشرعيّة قائمة على العمل بالمصلحة وما ينتج عنها من قواعد، والتأثر بتغيرات الواقع السياسي ما يُوجب مراعاة مقاصد الشريعة وتحقيق المناط الخاص الذي يجب فيه مراعاة الأحوال والظروف دون إهمال اعتبار ما يؤول إليه من مصلحة أو مفسدة قصد إصلاح ما ينحو نحو المفسدة والضرر.

خَـــاتِمَـــة

الخـــاتـــــمة:

في ختام الدراسة، التي تناولت البحث في منهج فقه الموازنات –فهما وتصورا وتنزيلا– الذي يُسهم في تنزيل الأحكام الشرعيّة على محالّها المناسبة، بما يُراعي مقاصد الشريعة ويُلبي حاجات الواقع، كونه يمثل مسلكا من مسالك الاجتهاد التنزيلي، لما له من قواعد حاكمة وأسس ناهضة، يستند إليها في تحصيل أفضل المصالح ودرء أرذل المفاسد، وعليه كانت أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذه الدراسة:

1– إنّ فقه الموازنات بمضمونه ووجوده الواقعي والتطبيقي يمتدّ إلى عصر النبوة والصحابة ومن تبعهم؛ حيث تجسد تطبيقه على صوره الثلاث عند معالجة الحوادث والوقائع بتقديم أرجح المصالح ودرء أعظم المفاسد، وتقديم ما يجب تقديمه بين المصالح والمفاسد المتعارضة وهو ما تشهد له النصوص القرآنية والنبوية والآثار، أما وجوده باصطلاحه – فقه الموازنات– فقد شاع عند المعاصرين، مما جعلهم يهتمون به كعلم مستقل قائم بذاته فهما وتصورا وتنزيلا.

2– إنّ فقه الموازنات يُقدّم مجموعة من القواعد والأسس التي تضبط عملية الموازنة عند وقوع التعارض من خلال الترجيح بين المصالـح المتزاحـمـة، أو المفاسد المتشابكة، أو بين المصالح والمفاسد المتعارضة؛ حيث يُقدم درء المفاسد إذا تبيّن أن المفسدة غالبة أو جلب المصالح؛ إذا تبين أن المفسدة مغتفرة مقابل المصلحة، أو تُقدم أنفع وأكثر المصالح خيرًا وتدرأ أرذل المفاسد وأكثرها ضررًا.

3– المصلحة والمفسدة تدركها العقول السليمة وتُميّزها الفطرة الإنسانية السوية؛ إلا أنّ هناك ضوابط نحدد بها الوصف مصلحةً أو مفسدةً حتى لا يكون أمر الموازنة خاضعا للهوى.

4– فقه الموازنات هو علم بيان الطرق والمعايير التي يُرجّح بها ما ورد مورد التعارض والتزاحم بين المصالح والمفاسد أثناء تنزيل الحكم على محله.

5–الاجتهاد هو بذل غاية الوسع في استنباط الأحكام الشرعية العملية وتنزيلها على واقع المكلفين، وهو ما يفيد أن الاجتهاد ينقسم إلى قسمين؛ نوع يختص بدرك الأحكام والتعرف

عليها باستنباطها من النصوص الشرعية وهو الاجتهاد الاستنباطي، ونوع آخر مُنَاط بتطبيق الأحكام مع الأخذ بعين الاعتبار الظروف والملابسات المحيطة بالواقعة المعينة والمشخصة واعتبار ما يؤول إليه ثمار ذلك الحكم وهو ما يسمى بالاجتهاد التنزيلي.

6- لم يحظ الاجتهاد التنزيلي بالبحث التنظيري والتأصيلي من الفقهاء القدامى كالاجتهاد الاستنباطي لكنّه كان منهجهم فهو نظر فقهي تطبيقي أصيل في التشريع الإسلامي، حتى جاء الشاطبي فقعّد أصوله وبيّن قواعده، ثمّ جدّت جذور البحث فيه، فهو يعدُّ من الاصطلاحات العصرية المبتكرة من طرف بعض المعاصرين الذين حاولوا بيان أصوله على منهج قويم يتحقق به تسهيل إجراء الأحكام المستنبطة على الوقائع المشخصة.

7- كما أنّ لفقه النص طبيعة خاصة به فلفقه التنزيل أيضا طبيعة تحكمه تتميّز بخصائص اجتهادية منفردة ومستقلة ومنفصلة عن المرحلة الأولى – فهم النص عن طريق الاستنباط- حيث لا فائدة من فهمٍ لا يتبعه إنجاز وحسن تطبيق.

8-الاجتهاد التنزيلي من فروع الاجتهاد المقاصدي الذي يعنى ببذل الجهد واستفراغه في تطبيق الأحكام الشرعية العملية على الأقضية والنوازل بما يُحقق مقاصد الشارع ويجلب المصالح للخلق.

9- إنَّ الصورة العملية للاجتهاد التنزيلي تتمثل في إجراء الأحكام المستنبطة من النصوص والمتضمنة مراد الشارع، على الوقائع بوجه يُجسِّد اختلاف نتائج الأحكام لاختلاف محالها متبصرا بمآلاتها.

10- إنّ لفقه الموازنات القدرة على تنزيل الأحكام على محالّها وإظهار غائية الأحكام باعتماد أسسه وآلياته، وبالتالي فهو مسلك من مسالك الاجتهاد التنزيلي ومرحلة مهمة وصعبة في آن واحد، لما له من قدرة على معالجة القضايا الفقهية والنوازل المستجدة؛ من خلال إحياء الحركة الاجتهادية فهو منهج بحثي قويم ينتقل بالاجتهاد من مرحلة الاستنباط والتجريد إلى مرحلة التطبيق والتخصيص.

11- يُشترط في عملية الموازنة أن تكون من مجتهد متمكن فطنٍ، لأجل المزاوجة بين العنصر العقلي المتخصص إضافة إلى الخبرة المكتسبة من التجارب الواقعية للفصل بين المتعارضين، وترجيح الحكم الذي يتعلق بالمصلحة الراجحة.

12- بعد البحث في المصطلحات القريبة من فقه الموازنات – المصلحة والمفسدة، التعارض والترجيح، فقه الأولويات–، اتضحّ أنّها تبحث في نفس المجال، وهو معرفة كيفية الموازنة بين المصالح والمفاسد مع مراعاة الخصوصيات الظرفية والحالية، ولا شك أن تعارض المصلحة والمفسدة هي موضوع ومدار الحديث، وأن الموازنة مرحلة تسبق الترجيح، وهي فرع عن فقه الأولويات.

13- إنَّ التغير والتقلب يعدّ من المؤكدات على أهمية الاجتهاد التنزيلي؛ حيث تميّز العصر الراهن بكثرة النوازل المستجدة وتعقّدها، وتشابك حوادثه ووقائعه فيها، كما كان لهذا التقدم والتغيّر أثر واضح على الواقع الإنساني فأحدث لهم من الأقضية على قدر ما حدث من التغير والتطور والانخرام، ما نتج عنه ظهور قضايا ومستجدات تتطلب نظرا جديدا يليق بها، إذِ الأحداث متجددة والأحوال متغيرة، وهذا هو مكنون السر في أنّ الشريعة أتت بنظام متكامل ومنهج متزن، تكفل لها البقاء والتعايش والصمود أمام المستجدات والأحداث من خلال ضوابط وقواعد حملها هذا النظام وقررها.

14- فقه الموازنات قائم على جملة قواعد ناهضة بتصويب هذا النظر الاجتهادي في تنزيل الأحكام، لتحقيق التجسيد الفعلي لأحكام الشريعة في واقع المكلفين، وذلك وفق اعتبارات وهي؛ رتبة الحكم ورتبة المصلحة أو المفسدة، ونوعهما، وبحسب العموم والخصوص والمقدار والامتداد الزمني ودرجة الوقوع.

15- إنّ التوسع والغلو في إعمال النظرة المصلحية أمر شديد الخطورة يجب التنبيه إليه حتى لا تكون المصلحة بابا ووسيلة للتحرر من قيود وأحكام الشريعة الإسلامية، وهو ما يُوجب التمسك بالمصالح المستندة إلى المقاصد الكلية والعامة أو الأصول الجزئية التي جاز بناء الأحكام عليها، حتى نبتعد عن الاستدلال بالمصالح الموهومة لحفظ أحكام الشريعة الإسلامية.

16- يكون فقه الموازنات مسلكا من مسالك الاجتهاد التنزيلي، إذا التزم بعقد موازنة تقوم على مراعاة قواعد الموازنة وأسسها، مما يؤدي إلى تغليب ما اختص بالقوة والغلبة، وإلا كان وسيلة لخرق المقاصد الشرعية وتفويت المصالح الراجحة وخلق الفجوة بين الشريعة والواقع.

17- إنّ مبنى النظر الاجتهادي عند موازنة ما تعارض من المصالح والمفاسد بهدف تنزيلها على الأحكام قائم على أسس واعتبارات تنحو بهذا المسلك التنزيلي نحو الصواب وتحقيق غائية الأحكام في واقع الناس، وتتجسد هذه الأسس في:

أ- مراعاة المقاصد الشرعيّة لتحصيل القيم المصلحية المغيّاة من الأحكام الشرعيّة.

ب- فهم واقع النازلة وهو ما يُعرف بفقه الواقع: يعدّ هذا الأخير جوهر عملية الموازنة لما يتضمنه من آليات وأدوات تستوعب دراسة وتتبع الأوضاع الإنسانية وما تحمله من ظروف وأحوال خاصة، لإسقاط الأحكام الشرعية المجردة العامة على محالها؛ لأن فهم الواقع وإدراك جزئياته هو ما يُقرّب ويربط الأحكام المجردّة مع مؤثراتها وما يكتنفها من خصوصيات زمانية ومكانية موازية للواقعة، لإصابة الحكم المناسب على الفعل المناسب وهو ما يُجسد المقاصد الشرعيّة المرجوة من الحكم.

ت- تحقيق مناطات الأحكام: بالتحقق من كون الواقعة بظروفها وملابساتها تستحق الحكم الأصلي أو تقتضي العدول إلى الحكم التبعي؛ ويكون هذا التحقيق على نوعين:

* تحقيق المناط العام بإلحاق المسألة بجنس فئتها، ونوعها فتُضم إلى أصلها الشبيه وبالتالي يُعطى لها ذات الوصف الشرعي، فإذا تصور المجتهد ذلك انتقل إلى الأسّ الثاني.

* تحقيق المناط الخاص؛ وذلك بإسقاط الحكم المناسب بعد التحقق من الحيثيات المحيطة بالقضية أو النازلة مراعين الملابسات الظرفية والحالية للوصول إلى مقصود الشارع وغايته من وضع الحكم.

ث- لا يتحقق كل ما سبق إلاّ بلحظ المآلات التي يمكن أن تنتج عن كل ذلك، ويدرس آثاره الواقعة والمتوقعة بمراعاة الاقتضاء التبعي الناتج عن إعمال الموازنة التي راعت تحقيق

النظر في عناصر الزمان والمكان والأحوال، ومن ثمّ يتأكد المجتهد من مطابقة النظر المقصدي للحكم المراد تنزيله مع تلك النتائج والآثار.

18- أسهم الاجتهاد الجماعي والعمل المؤسساتي المجسد في المجامع الفقهية والذي يُزاوج بين الثراء بالأحكام الفقهية والخبرة العلمية المتخصصة محققا التكامل المعرفي بين مختلف التخصصات، في معالجة العديد من النوازل المستجدة التي تحتاج النظر العميق والدقيق لأجل حسن تقدير المصالح والمفاسد فيها، مستجمعا للشروط التي تجعل تنزيل الحكم عليه بوجه يسعى إلى تحقيق مقاصد الشريعة واستجلاء مآلاتها.

19- مراحل موازنة المصالح والفاسد المتعارضة ثلاث؛ وجوب الجمع أولا ما أمكن، فإن تعذر ذلك صير إلى المفاضلة بمعاييرها الشرعية، فإذا انتهينا إلى التساوي يكون الاختيار أو الإقراع.

20- المنهج التطبيقي لفقه الموازنة يقتضي مراعاة قواعد الموازنة واحترام مراحلها.

21- فقه الموازنات هو المرحلة الفعلية للتنزيل، وللخوض فيه لا بد من التقيّد بالأسس التي تضبط منهجه وتتمثل في: استحضار مقاصد الشريعة لأنها عماد الموازنة، واعتبار فقه الواقع لأنه عنصر جوهري ومهم للموازنة، والنظر في المآل لتحقيق المصالح الأقرب للمقاصد ودرء المفاسد الأبعد عنها، والتقيد بقواعد موازنة المصالح والمفاسد.

22- لفقه الموازنات القدرة على تنزيل الأحكام على محالّها لإظهار الرؤية الشرعيّة للقضايا والوقائع المستجدة وإثبات المقاصد الشرعية المرعيّة في الحكم وذلك من خلال الخطوات المنهجية التالية:

أ- وصف المسألة وتصورها وتعيين الحكم على المستوى النظري وهو ما يقتضي العلم بالأحكام الشرعية والعلم بمقاصد الشريعة.

ب- تحديد المصالح والمفاسد للمسألة المدروسة بدقّة وتفصيل، ثم محاولة جمع كل منها في نقاط رئيسة مشتركة.

ت- وزن تلك المصالح والمفاسد التي تمّ حصرها بإظهار حقيقتها ومضمونها ومدى أهميتها لتحديد نوعها ومقدارها وحجمها وقوّتها.

ث- تنزيل ما نتج من العملية السابقة على جملة الأسس والاعتبارات التي يقوم عليها مسلك فقه الموازنات، قصد تطبيق قواعد الموازنة.

ج- إحداث الموازنة من خلال ترجيح الغالب فيها بعد تتبع المراحل السابقة واعتماد أسس الموازنة، تأتي مرحلة التقريب والتسديد للحكم المناسب بعد تقدير المصالح والمفاسد في المسألة المُشخصة والمعيّنة وحسب الحال والزمان والمكان المعينين، وبالتالي يختلف الحكم في المسألة باختلاف خصوصيات المسائل، وقد تختلف نتائج هذا المسلك باختلاف وجه تقدير المصالح والمفاسد وترجيح الغالب منها.

23- لأجل تحقيق الدور الرسالي والحضاري والاستخلافي للأسرة وجب التقيد بأحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها في بناء الأسرة، حيث تتصف أحكامها بخاصية التعليل باعتبارها من أبواب المعاملات كتحقيق العدل بين الزوجين، ورفع الظلم عن الطرفين، كذلك قيامها على أساس التخفيف والتيسير ورفع الحرج، ولأجل تحقيق المقصد المحوري من تشكل الأسرة وهو استقرارها واستمرارها بما يضفي عليها المودة والسكينة والرحمة وهي مقاصد خاصة بها، بالإضافة إلى المحافظة على كيانها الأخلاقي والتربوي الذي يُشكل في مجمله كينونة المجتمع كانت نتائج المسائل المبحوثة كما يلي:

أ- إنّ إعمال فقه الموازنات في مسألة اعتبار الكفاءة في الزواج يقتضي القول بأنّها شرط لزوم لا شرط صحة، والدين أسمى وأعلى صفات الكفاءة التي لا تستطيع المرأة الاستغـــناء عنها، أما باقي خصال الكفاءة فهي خاضعة لأحوال وظروف المرأة وأعرافها.

ب- ضبط الإسلام التعدد ضمن نظام وقانون يحقق الأمن والاستقرار للمجتمع دون فوضى أو عبث، يأتي لحل كثير من المشاكل الاجتماعية ويُحقق العديد من المصالح العامة والخاصة التي تؤيّدها مقاصد الشريعة ويفرضها الواقع لمعالجة حالات خاصة، وهو ما يدل على أنَّ إباحة تعدد الزوجات على جهة الترخيص ليس باعتباره عزيمة؛ لأن الحكم فيه يُناط بمسوغات شرعية تقترن به وخير دليل عليها المصالح التي تعالج حالات خاصة.

24- إنّ القضايا السياسية إثراء لمنهج فقه الموازنات وتقنية مستفزة لمنطلقاته، فهي توفر فيضا من القضايا والمستجدات التي تحتاج إلى معالجةِ وتسديدِ الرأي السياسي، من خلال

قواعد الاجتهاد التنزيلي وما يحمله من ضوابط تُوزن بها المصالح والمفاسد المتضمنة في القضايا المطروحة؛ خاصة وأنّ السياسة الشرعيّة قائمة على العمل بالمصلحة، وبالتالي كانت نتائج المسائل التطبيقية المدروسة في هذا المجال كالآتي:

أ- إنّ الوقوف أمام الفساد والاستبداد لا يمنع إذا أُمنت عواقبه وتحققت مصالحه، والحراك الجزائري لما يحمله من مصالح حقيقية، ترجع إلى حفظ جزء من مقاصد الشريعة وتُعالج مشكلات الواقع، فالقول بمنعه يعتبر تفويتا لتلك المصالح، على أنّ إطلاق الحكم ينزع منزع الخصوص لا العموم، فلا يمكن إطلاقه على نماذج مغايرة من الحراك في بلد آخر أو في زمن آخر أو حتى في ذات البلد وبظروف وأحوال مغايرة، لأن الفتوى تتغير بتغير الأحوال والظروف والمكان والزمان.

ب- حكم التسعير في الأحوال العادية المنع لما فيه من ظلم وتعدي على ملكية البائع؛ لأن الثمن حق العاقد وإليه حق تقديره، أما إذا تعسف التجار أو المحتكرون في استعمال حقوقهم، وأنهكوا الأمة برفع الأسعار بغير وجه حق منهم، فإنّه من الواجب تدخل الدولة لأنها مأمورة برعاية مصالح عموم أفراد المجتمع تحقيقا للعدل والمصلحة، وبالتالي يُباح التسعير وقت الحاجة إليه، وهو آخر وسيلة يلجأ إليها الحاكم بعد استنفاذ كل الحلول التي يدفع بها الفساد عن عموم الأمة؛ لأنه سياسة لحماية وصون حقوق المسلمين يلجئ إليها الحاكم عند العجز عن صيانة حقوقهم بوسائل أخرى دفعا للضرر العام.

التوصيات:

ومما يمكن أن نوصي به في نهاية هذا البحث:

أ- ضرورة تأهيل المفتين وأئمة المساجد خاصة، على منهج فقه الموازنات بداية من الفهم إلى التنزيل، مع ضرورة الدربة على صياغة الأحكام بما يلائم تفعيل مقاصد الشريعة بحكم الرجوع إليهم في طلب الفتاوى، فهذا من أوكد الواجبات التي يجب الاهتمام بها والنظر فيها.

ب- نظرا لما لفقه الموازنات من أهمية وخطورة في إهماله، أرى أن يُدرج للدراسة كمقياس علمي لتخصص الدعوة، حتى يتم تكوين الدعاة والوُعاظ والخطباء ليتبصروا بمناهج فقه الموازنات لما له من ثمرات جمّة على المجال الدعوي، لأنّ العمل الدعوي اليوم بحاجة للاطلاع على فقه الموازنات علما وعملا حتى يُعاد ترتيب أولويات الأمة.

ت- توجه طلاب الدراسات العليا المتخصصين في الفقه والأصول إلى معالجة النوازل المستجدة في كل أبواب الفقه باعتماد فقه الأولويات والموازنات لأنهما يمثلان منهج الحركة الفعلية للتنزيل.

ث- ضرورة الاعتماد على الاجتهاد الجماعي لما يحققه من تكامل في المعرفة وفي تحقق الشروط الموضوعية لدرجة الاجتهاد، وما تتميز به قضايا العصر من التداخل بين علوم متعددة.

ج-الاهتمام بالاجتهاد الاستنباطي لأنه أساس مرحلة التنزيل، وعليه تُبنى نتائج الموازنة.

فإن يكن ما كتبته في هذه الأطروحة صواباً فمن الله، وإن تكن الأخرى؛ فالخيرَ أردتُ " وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت، وإليه أنيب

فهارس متنوعة

أولا- فهرس الآيات

الآية أو طرفها	السورة	رقمـــها	الصفحة
﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾	البقرة	83	310
﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ...﴾		179	55، 180
﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾		185	124
﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ ...﴾		216	54
﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ ...﴾		217	43، 61
﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ ...﴾		219	65، 67
﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ...﴾		223	224، 253
﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ ...﴾		232	212
﴿ولا تتخذوا آيات الله هزوا﴾		231	121
﴿وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾		237	211
﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾		256	292
﴿قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ...﴾		275	82
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ ...﴾		279-278	82

﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾		286	14
﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ...﴾	آل عمران	38	213
﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ...﴾		104	292
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا ...﴾		130	82
﴿ فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ ...﴾		195	220
﴿ يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ ...﴾	النساء	01	212، 252
﴿وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ ﴾ [النساء:02]		02	241
﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى...﴾		03	238، 239، 247، 248، 267، 268، 302
﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ... ﴾		05	291
﴿ وَابْتَلُوا الْيَتَامَى ﴾		06	241
﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ﴾		10	241
﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ...﴾		19	248، 250
﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾		24	220

﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾	29		322 ،320
﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ ...﴾	57		39
﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾	58		302
﴿ومن يشاقق الرسول ...﴾	115		121
﴿وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ﴾	127		241
﴿وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا ...﴾	130-128		247
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ... ﴾	134		264
﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ...﴾	148		310
﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا ...﴾	160		110
﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾	08		302 ،301
﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ ...﴾	33		166
﴿ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾	53	المائدة	12
﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ...﴾	38		95
﴿فَجَزَآءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾	95		160

﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ ...﴾	الأنعام	108	43
﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾		152	301
﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي...﴾		163	92
﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ ...﴾		165	229
﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ ...﴾	الأعراف	29	39
﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ ...﴾.		33	39
﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ ...﴾		189	227
﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾		199	233
﴿مَا كانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرى....﴾	الأنفال	67	42
﴿ والمؤلفة قلوبهم﴾	التوبة	60	168
﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾		71	220
﴿ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾		79	12
﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ..﴾		111	53
﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ ...﴾		120	118

﴿وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ﴾	الحِجْر	19	06
﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ﴾	النحل	71	229
﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾		90	301
﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾	الكهف	46	224، 253
﴿فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا ...﴾		71	55
﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ ...﴾		79	55
﴿قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾	مريم	19	225
﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا ...﴾	طـــه	75-76	225
﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ ...﴾	الحج	39	110
﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾		78	124
﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا ... ﴾	المؤمنون	115	103
﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً ...﴾	النور	03	215
﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ...﴾		30	245
﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ... ﴾		31	181

﴿وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين...﴾		32	165، 234،262
﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا ...﴾		33	255
﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ ...﴾	القصص	26-27	216
﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ... ﴾	الروم	21	216، 222، 227، 251، 257، 259
﴿ وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ ... ﴾	لقمان	19	108
﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا ...﴾	الأحزاب	37	110
﴿يَا نِسَاء النَّبِيِّ ...﴾		30	147
﴿رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ﴾	الصافات	100	213
﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ﴾	ص	71	228
﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ...﴾	الزمر	09	229
﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾	الشورى	38	298
﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾	الحجرات	10	219، 220

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ...﴾	الحجرات	13	212، 219، 234
﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ...﴾		15	54
﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾	الذاريات	22	234
﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾		56	214، 226
﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ... ﴾	الحديد	25	302
﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ...﴾	الحشر	07	294
﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ...﴾	الممتحنة	08	302
﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾	التغابن	16	58
﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾	الإخلاص	04	203

ثانيا- فهرس الأحاديث

طرف الحديث	الصفحة
« أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ...»	111
« لَا تُورِدُوا المُمْرِضَ عَلَى المُصِحِّ»	295
« من كانت عنده جارية ...»	208

«... كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ، دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعِرْضُهُ».	316
«...إِنَّ أَحَبَّ الأَعْمَالِ إِلَى اللهِ مَا دَامَ وَإِنْ قَلَّ»	56
«اخْتَرْ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا»	243
«إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ...»	68
«إِذَا جَاءَكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ ...»	214، 216، 219، 228
«إذا خرجَ ثلاثةٌ في سفرٍ فليُؤمِّروا أحدهم»	297
«إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ ...»	226
«اسْتَفْتِ نَفْسَكَ... »	175
«اسْمَعُوا مِنِّي تَعِيشُوا، أَلَا لَا تَظْلِمُوا...»	316
«اصنعوا كل شيء إلا النكاح»	73
«أَكْمَلُ المُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا، وَخَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِنِسَائِهِمْ»	251
«الْبِرُّ حُسْنُ الْخُلُقِ... »	175
«ألحقوا الفرائض بأهلها، ...»	28
«الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ لَيْلَةً...»	71
«الصلاة لوقتها...»	167

«اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ في الدّين»	05
«الْمُؤْمِنُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ»	203
«النَّاسُ سَوَاءٌ كَأَسْنَانِ الْمُشْطِ...»	220
«إِنَّ الْحَلَالَ بَيِّنٌ، ...»	73
«إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ...»	168
«إِنَّ أُمَّتِي لَن تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ...»	291
«إِنَّ بَنِي هِشَامِ بْنِ الْمُغِيرَةِ...»	265
«أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نِدًّا وَهُوَ خَلَقَكَ...»	48
«إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ... »	316
«أن رجلاً جاء فقال: يا رسول الله – صلَّى الله عليه وسلم –...»	320
«أَنَّ يَهُودِيًّا قَدِمَ زَمَنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ...»	328
«أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا»	168، 256
«إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ...»	48
«إِيَّاكَ، وَالْحَلُوبَ»	295
«تَخَيَّرُوا لِنُطَفِكُمْ لَا تَضَعُوهَا إِلَّا فِي الْأَكْفَاءِ»	230

«تَزَوَّجُوا الْوَدُودَ الْوَلُودَ فَإِنِّي مُكَاثِرٌ بِكُمُ الْأُمَمَ»	254
«تُنْكَحُ المَرْأَةُ لِأَرْبَعٍ...»	214
«دَعْ مَا يَرِيبُكَ ...»	75
«دَعُوهُ، وَأَهْرِيقُوا ...»	44، 62
«رِبَاطُ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ خَيْرٌ مِنْ صِيَامِ شَهْرٍ وَقِيَامِهِ...»	44
«صَلاَةُ الجَمَاعَةِ ...»	44
«عَلَيْكَ بِالصَّوْمِ ...»	167
«غَلَا السِّعْرُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ...»	317، 320، 326
«فَاذْهَبْ فَانْظُرْ إِلَيْهَا... »	181
«فَأَمَرَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَتَخَيَّرَ أَرْبَعًا مِنْهُنَّ»	243
«فلولا صليت بسبح اسم ربك...»	145
«كَانَ إِحْدَانَا إِذَا كَانَتْ حَائِضًا ...»	73
«كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ...»	304
«لَا تُحِدُّ امْرَأَةٌ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثٍ ... ٍ»	181
«لَا تُقْطَعُ الأَيْدِي فِي الغَزْوِ»	150

«لَا تَنْكِحُوا النِّسَاءَ إِلَّا الْأَكْفَاءَ، وَلَا يُزَوِّجُهُنَّ إِلَّا الْأَوْلِيَاءُ...»	230
«لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ...»	220
«لَا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ...»	65
«لَا يَفْرَكْ مُؤْمِنٌ مُؤْمِنَةً، إِنْ كَرِهَ مِنْهَا خُلُقًا رَضِيَ مِنْهَا آخَرَ»	248
«لَأَمْنَعَنَّ فُرُوجَ ذَوَاتِ الْأَحْسَابِ إِلَّا مِنَ الْأَكْفَاءِ»	230
«لك من الحائض ما فوق الإزار»	73
«لكن أفضل الجهاد حج مبرور»	145
«ليس الكذاب الذي ...»	79
«مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا...»	295
«مَنْ أَعْمَرَ أَرْضًا لَيْسَتْ لِأَحَدٍ فَهُوَ أَحَقُّ»	295
«مَنْ كَانَتْ لَهُ امْرَأَتَانِ...»	267
«هَذَا خَيْــرٌ مِنْ مِلْءِ الأَرْضِ مِثْلَ هَذَا»	221
«هو لك يا عبد بن زمعة...»	142
«يَا أَبَا ذَرٍّ، إِنِّي أَرَاكَ ضَعِيفًا...»	168
«يَا بَنِي بَيَاضَةَ، أَنْكِحُوا أَبَا هِنْدٍ وَأَنْكِحُوا إِلَيْهِ»	220

«يَا عَائِشَةُ، لَوْلاَ أَنَّ قَوْمَكِ حَدِيثُ عَهْدٍ بِجَاهِلِيَّةٍ»	44، 111
«يَا عَلِيُّ، ثَلَاثٌ لَا تُؤَخِّرْهَا... »	230
«يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ البَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ...»	254
«يوشِكُ الأُممُ أن تَداعَى عليكم ...»	257

ثالثا- فهرس الآثـــــار

طرف الأثر	الصفحة
« إِنَّ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ أَرْسَلَنِي ... »	149
«إِنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَتَأَلَّفُكُمَا ...»	168
«أُنْزِلَتْ فِي الْيَتِيمَةِ، تَكُونُ عِنْدَ الرَّجُلِ فَتَشْرَكُهُ فِي مَالِهِ...»	240
«فَقَالَتْ: يَا ابْنَ أُخْتِي، هَذِهِ اليَتِيمَةُ تَكُونُ فِي حَجْرِ وَلِيِّهَا...»	239
«فَوَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ قَدْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ...»	112
«كَانَ الطَّلَاقُ عَلَى عَهْـدِ رَسُولِ اللهِ صَـلَّى اللهُ عَلَيْـهِ وَسَلَّمَ... »	183
«لَا يُقْطَعُ فِي عِذْقٍ وَلَا عَامِ السَّنَةِ»	95

«مَنْ صَامَ اليَوْمَ الَّذِي يَشُكُّ فِيهِ النَّاسُ فَقَدْ عَصَى ...»	71
«هُـوَ الرَّجُـــلُ يَرَى مِنَ امْـرَأَتِهِ مَا لَا يُعْجِبُهُ... »	247
«هُوَ وَاللَّهِ خَيْرٌ... »	182
أن النبي صلى الله عليه وسلم مرّ على مجلس ...	70

فهرس

المصادر والمراجع

أولا: القرآن الكريم.

ثانيا: الكتب.

1-أبحاث اجتهادية في الفقه الطبي، سليمان الأشقر، دار النفائس، الأردن، ط1 1426هـ-2006م.

2-أبحاث اجتهادية في نوازل عصرية، قطب الريسوني، دار ابن حزم بيروت، لبنان، ط1، 1432هـ-2011م.

3-الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيي السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، دار الكتب العلمية، بيروت، (د ط)، 1416هـ - 1995 م.

4-إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، أحمد ابن أبي الضّيّاف، تح: لجنة من وزارة الشؤون والثقافة، الدار العربية للكتاب، (د ط)، 1999م.

5-الإثبات بالقرائن في الفقه الإسلامي، إبراهيم الفائز، المكتب الإسلامي، السعودية، ط2، 1983م.

6-أثر التعليل بالمصلحة في التشريع الإسلامي، محمد الروكي، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط1، 1441هـ/2019م.

7-أثر العرف في التشريع الإسلامي، السيد صالح عوض، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، مصر، (د ط)، (د ت).

8-أثر فقه الموازنات في أحكام نوازل الأسرة، سميرة خزار وليلى قالة، مجلة العلوم الإسلامية، مج01، ع02، 2019م.

9-الاجتهاد التنزيلي في مسائل الأحوال الشخصية – دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الجزائري-، عبد الفتاح حمادي، بحث مقدم لنيل درجة دكتوراه علوم في الشريعة والقانون تخصص الأحوال الشخصية- إشراف سعاد سطحي، جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة، 1438-1439هـ/ 2016-2017م.

10-الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، عبد المجيد السوسوة، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، قطر، ع 62، 1418 هـ/ 1998م.

11- الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر ودور المجامع الفقهية في تطبيقه، شعبان محمد إسماعيل، دار السلام، القاهرة، مصر، ط1، 2011م.

12- الاجتهاد المقاصدي – حجيته، ضوابطه، مجالاته-، نور الدين الخادمي، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ع 66 / 1419هـ.

13- الاجتهاد المقاصدي منزلته وماهيته، ابن داوود محمد سالم، المؤتمر العام الثاني والعشرين للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الإمارات، فبراير، 2010م.

14- الاجتهاد النص، الواقع، المصلحة، الريسوني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2012م.

15- الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه، عبد الرحمان زايدي، مركز التراث الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.

16- الاجتهاد بتحقيق المناط: فقه الواقع والتوقع، بن بية، مجلة المسلم المعاصر، مصر، ع141-142، 2011، مج36

17- الاجتهاد تأثره وتأثيره في فقهي المقاصد والواقع، محمد عبد الرؤوف، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2013م.

18- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، يوسف القرضاوي، دار القلم، كويت، ط1، 1417هـ/1992م.

19- الاجتهاد في تحقيق المناط الخاص: حقيقته وأهميته وحجيته، فاطمة موسي، مجلة دعوة الحق، المملكة المغربية، فقه الواقع والاجتهاد، السنة 59، جمادى الثانية 1437هـ/ أبريل 2016م.

20- الاجتهاد والتقليد عند الإمام الشاطبي، وليد بن فهد الودعان، دار التدمرية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1430هـ-2009م.

21- الاجتهاد والنص، الواقع، المصلحة، الريسوني، باروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 1420هـ/2000م.

22- أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، عبد الوهاب خلاف (ت: 1375هـ) مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ط2، 1357هـ- 1938م.

23- أحكام الأسرة في الإسلام، مصطفى شلبي، الدار الجامعية، ط4، 1403هـ/ 1983م.

24- أحكام التسعير في الفقه الإسلامي، محمد أبو الهدى اليعقوبي الحسني، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط1، 1461هـ/2000م.
25- أحكام الزواج في ضوء الكتاب والسنة، عمر سليمان الأشقر، دار النفائس، الأردن، ط2، 1418هـ/ 1997م.
26- الأحكام السلطانية للفراء، القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (ت: 458هـ)، تص وتع: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1421هـ /2000م.
27- الأحكام السلطانية، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الشهير بالماوردي (ت: 450هـ)، دار الحديث – القاهرة، (د ط)، (د ت).
28- الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، عدلان عطية، دار اليسر، القاهرة، 2010م.
29- أحكام القرآن، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (ت543هـ)، راجعه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3 1424هـ-2003م.
30- أحكام تعدد الزوجات في قانون الأسرة الجزائري – دراسة تحليلية نقدية في ضوء الشريعة الإسلامية وواقع التطبيق في المجتمع الجزائري، صالح بوبشيش، مجلة المعيار، قسنطينة، الجزائر.
31- الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (ت: 631هـ)، تح: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت دمشق- لبنان.
32- الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، القرافي شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس المصري المالكي (626 - 684 هـ)، اع: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط2، 1416هـ/ 1995م.
33- الأحوال الشخصية، أبو زهرة، دار الفكر العربي، ط2- ط3، (د ت).
34- إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت 505 هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د ط)، (د ت).
35- اختيار الزوجين في الإسلام، محمد يوسف، دار بوسلامة، تونس.

36- اختيارات بن قدامة الفقهية، علي بن سعد الغادمي، دار طيبة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1418هـ.

37- أدب الدنيا والدين، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت: 450هـ)، دار مكتبة الحياة، (د ط)، 1986م.

38- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت: 1250هـ)، تح: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق، كفر بطنا، تق: الشيخ خليل الميس وولي الدين صالح فرفور، دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ - 1999م.

39- أساس القياس، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت 505هـ)، تح: فهد بن محمد السدعان، مكتبة العبيكان الرياض، (د ط)، 1413هـ-1993م.

40- أسباب الخطأ في فتاوى المعاصرين، عمر حسين غزاي، دار النفائس الأردن، ط1، 1439هـ/ 2018م.

41- أسهل المدارك «شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك»، أبو بكر بن حسن بن عبد الله الكشناوي (ت 1397 هـ)، دار الفكر، بيروت – لبنان، ط2.

42- الْأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ عَلَى مَذْهَبِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ النُّعْمَانِ، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم (ت 970 هـ)، تخ: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1419 هـ - 1999م.

43- الأشباه والنظائر، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ - 1990م.

44- الإصلاح السياسي في الجزائر كأداة لمواجهة تهديدات الحراك السياسي العربي، هناء قيصران، مجلة المفكر للدراسات القانونية والسياسية، جامعة خميس مليانة، الجزائر، ع9، سنة 2020م.

45- أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله، دار المعارف، مصر، القاهرة، ط5 1396هـ/1976م.

46- أصول السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت: 483هـ) دار المعرفة، بيروت.

47- أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1406هـ/ 1986م.
48- أصول الفقه، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.
49- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، محمد الطاهر ابن عاشور، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، (د ت).
50- إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، أبو بكر (المشهور بالبكري) عثمان بن محمد شطا الدمياطي الشافعي (ت: 1310هـ)، دار الفكر، ط1، 1418 هـ - 1997 م.
51- اعتبار المآل ومراعاة نتائج التصرفات، عبد الرحمان بن معمر السنوسي، دار ابن الجوزي، ط1، 1424هـ/2004م.
52- الاعتصام، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت: 790هـ)، تح: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط1 1412هـ - 1992م.
53- إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم الجوزية (ت759هـ)، تح: محمد عزير شمس، تخ: مصطفى بن سعيد إيتيم، دار عالم الفوائد - مكة المكرمة، ط1، 1432 هـ.
54- الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، موسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى بن سالم الحجاوي المقدسي، ثم الصالحي، شرف الدين، أبو النجا (ت 968هـ)، تح: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
55- أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، خير الدين باشا، المؤسسة الجامعية للدراسات.
56- الأم، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت: 204هـ)، دار المعرفة، بيروت، (د ط)، (د ت).
57- انخرام فقه الموازنات أسبابه ومآلاته وسبل علاجه، قطب الريسوني، مقال مشارك به في مؤتمر فقه الموازنات ودوره في الحياة المعاصرة الذي تنظمه كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى في مكة المكرمة، خلال الفترة 27-29 شوال 1434هـ.
58- الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف، أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي (ت 521هـ)، تح: محمد رضوان الداية، دار الفكر - بيروت، ط2، 1403هـ.

59- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد المَرْداوي (ت885هـ)، تح: التركي، وعبد الفتاح محمد حلو، هجر، القاهرة، مصر، ط1، 1415هـ-1995م.

60- أولويات الحركة الإسلامية، القرضاوي، مكتبة وهبة، (د ط)، (د ت).

61- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت970هـ)، تح: أحمد عزو عناية الدمشقي، دار إحياء التراث العربي، ط1 (1422هـ-2002م).

62- البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت: 794هـ)، دار الكتبي، ط1، 1414هـ - 1994م.

63- البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت: 794هـ)، دار الكتبي، ط1، 1414هـ - 1994م.

64- بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، دمشق، سورية، ط2، 1429هـ-2008م.

65- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت 595هـ)، دار الحديث، القاهرة، (د ط)، 1425هـ - 2004م.

66- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت: 587هـ)، دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ - 1986م.

67- البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (ت 478هـ)، تح: عبد العظيم الديب، ط1 1399هـ.

68- البعد التنزيلي في التنظير الأصولي عند الامام الشاطبي، بلخير عثمان، دار ابن حزم ط1، 1430هـ/ 2009م.

69- البعد المقاصدي وإصلاح مدونة الأسرة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2005م.

70- بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير، أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، الشـــهير بالصاوي المالكي (ت: 1241هـ)، دار المعارف، (د ط)، (د ت).

71- البهجة في شرح التحفة (شرح تحفة الحكام)، علي بن عبد السلام بن علي، أبو الحسن التُّسُولي (ت: 1258هـ)، تح: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية – لبنان / بيروت، ط1، 1418هـ - 1998م.

72- تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (ت1205هـ)، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، (د ط) (د ت).

73- تاريخ التشريع الإسلامي، محمد الخضري بك، تع: محمد حسني عبد الرحمان، تق: أيمن فؤاد سيد، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط1، 2006م.

74- تأصيل فقه الأولويات وتطبيقاته في مجال حفظ الدين في السياسة الشرعية، محمد همام ملحم، مركز البيان للبحوث والدراسات، ط2، 1436هـ.

75- تأصيل فقه الأولويات، محمد همام الرحيم ملحم، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر (د ط)، (د ت).

76- تأصيل فقه الموازنات، عبد الله الكمالي، دار ابن حزم، ط1، 1421هـ/2000م.

77- تأملات في الواقع الإسلامي، عمر عبـيد حـــسنة، بيـــروت، المكـــتب الإسلامي، (د ط)، (د ت).

78- تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليـــعمري (ت799هـ)، مكتبـــة الكلـــيات الأزهريـــة، مصر، ط1 1406هـ- 1986م.

79- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائـــق وحاشـــية الشِّلْبِيِّ، عثمان بن علي بن محـــجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (ت743هـ)، حاشية: شهاب الدين أحمد، مطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة، مصر، ط1، 1313هـ.

80- تجديد الفكر الإسلامي، حسن الترابي، دار القرافي، المغرب، ط1، 1993م.

81- التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت: 1393هـ) الدار التونسية، تونس، (د ط)، 1984 هـ.

82- تحفة المحتاج في شرح المنهاج، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي (ت974) تح: عبد الله محمود عمر محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د ط) (د ت).

83- تحقيق المناط وأثره في اختلاف الفقهاء، عصام صبحي، رسالة ماجستير في أصول الفقه، إشراف: سلمان نصر الداية، كلية الشريعة والقانون، بغزة، فلسطين، 1430هـ-2009م.

84- تسهيل المسالك، التميمي، تح: عبد الحميد بن مبارك، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ/ 2001م.

85- التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة، دار الكتاب العربي، بيروت، (د ط)، (د ت).

86- تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت: 794هـ)، تح: سيد عبد العزيز - عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - توزيع المكتبة المكية، ط1، 1418 هـ - 1998 م.

87- تعدد الزوجات في الشريعة الإسلامية، عبد الناصر توفيق العطار، مؤسسة البستاني، شارع البرماوى، حدائق القبة، القاهرة، ط5، 1988.

88- تعدد الزوجات في المجتمع الجزائري في ظل التغير الاجتماعي والثقافي - دراسة ميدانية تحليلية بمدينة قالمة-، جمال حواوسة، مجلية البحوث والدراسات، المجلد 16، ع1، شتاء 2019م.

89- تعليل الأحكام، محمد مصطفى شلبي، بيروت، دار النهضة العربية، 1981م.

90- تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (ت 1354هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990 م.

91- تفسير القرآن العزيز، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد المري، الإلبيري المعروف بابن أبي زَمَنِين المالكي(399هـ)، تح: أبو عبد المعين بن عكاشة، محمد بن مصطفى الكنز، الفاروق الحديثة، القاهرة، مصر، ط1، 1423هـ-2002م.

92- تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت 774 هـ)، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ - 1999 م.

93- تفسير القرآن، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء (ت: 660هـ)، تح: عبد الله بن إبراهيم الوهبي، دار ابن حزم – بيروت، ط1، 1416هـ/ 1996م.

94- تفسير القرآن، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء (ت 660هـ)، تح: عبد الله بن إبراهيم الوهبي، دار ابن حزم – بيروت، ط1، 1416هـ/ 1996م.

95- تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي الهرري الشافعي، تح: هاشم محمد علي بن حسين مهدي، دار طوق النجاة بيروت – لبنان، ط1، 1421 هـ - 2001 م.

96- التقريب شرح مدونة الأحوال الشخصية، علال الفاسي، تص: عبد الرحمن بن العربي الحريشي، مطبعة الرسالة الرباط، المغرب، ط2، 2000م.

97- التقرير والتحبير، أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج ويقال له ابن الموقت الحنفي (ت: 879هـ)، دار الكتب العلمية، ط2، 1403هـ - 1983م.

98- التكييف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاته الفقهية، محمد عثمان شبير، دار القلم، دمشق، ط2، 1435هـ/ 2014م.

99- التنبيه في الفقه الشافعي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي (ت 476 هـ)، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1403هـ/ 1983م.

100- التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، إسماعيل راجي الفاروقي، ترجمة السيّد عمر، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط2، 2014م.
101-تيسير التحرير، محمد أمين بن محمود البخاري المعروف أمير باد شاه الحنفي (ت972هـ)، تح: مصطفي البابي الحلبي، مصر، (د ط)، 1351هـ-1932م.
102- التيسير الفقهي – مشروعيته وضوابطه وعوائده-، قطب الريسوني، دار ابن حزم، ط1، 1428هـ- 2007م.
103- تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان، عبد الرحمان بن ناصر السعدي، مؤسسة الرسالة، 1420هـ/ 2000م.
104- التيسير في الفتوى ضوابط وصور علمية، هاني بن عبد الله بن محمد بن جبير، مجلة البيان، ع 171، السنة 16، 1422هـ-2002م.
105- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر، محمد بن جرير الطبري (310هـ)، تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420 هـ - 2000 م.
106- جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (ت: 310هـ)، تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420 هـ - 2000 م.
107- الجامع الصغير، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (ت 1031هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
108-الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت: 671هـ) تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ -1964م.
109- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت: 671هـ)، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384 هـ - 1964 م.
110- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (ت:1230هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1417هـ/ 1996م.

111- الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغـــدادي، الشهير بالماوردي (ت450هـ) تـــح: علـــي محـــمد معـــوض، عـــادل أحـــمد عبد الموجـــود، دار الكتـــب العلمـــية، بيروت، لبنان، ط1 1419هـ-1999م.

112-الحدود في الأصول، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي (ت: 474 هـ)، تح: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1424 هـ - 2003 م.

113- الحديث النبوي وعلم النفس، محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، ط1، 1409هـ.

114- الحراك الشعبي دراسة نظرية في المفهوم والأسـباب، علي السـعدي عبد الزهـرة جبير، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، مج 14، ع02، 2021م.

115- الحسبة في الإسلام، أو وظيفة الحكومة الإسلامية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت 728هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، (د ت).

116-الحسبة في الإسلام، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي(728هـ)، تح: علي بن نايف الشحود، ط2 1425هـ- 2004م.

117- حكمة التشريع الإسلامي في تحريم الربا، حـــامد يوســـف الـــعالم، دار الصحوة، ط1، 1998م.

118- حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، محمد بن أحمد بن الحسين بن عمر، أبو بكر الشاشي القفال الفارقيّ، الملقب فخر الإسلام، المستظهري الشافعي (ت 507هـ)، تح: ياسين دراركه، مكتبة الرسالة الحديثة، الأردن، ط1، 1988م.

119-خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، فتحي الدريني، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1987م.

120- خلافة الإنسان بين الوحي والعقل- بحث في جدلية النص والعقل والواقع-، عبد المجيد النجار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجيينيا، أمريكا، ط3، 2000م.

121- خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987م.

122-دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1، 1429هـ- 2008م.

123-دقائق المنهاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: 676هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط2، 1392هـ.

124- دور الفساد المالي والإداري في انبثاق الحراك الشعبي في الجزائر – دراسة عينة من المشاركين في الحراك الشعبي-، سايح فاطمة، مجلة التكامل الاقتصادي، مج07، ع03، 2019م.

125- الذخيرة، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت 684هـ)، تح: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط1، 1994 م.

126- رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (ت: 1252هـ)، دار الفكر-بيروت، ط2، 1412هـ - 1992م.

127- الرد على من أخلد في الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي (ت 911هـ)، تح: فؤاد عبد المنعم النمر، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1405هـ/ 1985م.

128- الرسالة القشيرية، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت: 465هـ)، تح: عبد الحليم محمود، الدكتور محمود بن الشريف، دار المعارف القاهرة، مصر، (د ط)، (د ت).

129-رسالة في رعاية المصلحة، الطوفي، تح: أحمد عبد الرحيم السايح، القاهرة الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1413هـ/1993م.

130- رسالة في رعاية المصلحة، الطوفي، تح وتع أحمد عبد الرحيم السَّايح، المصرية اللبنانية، ط1، 1413هـ- 1993م.

131- الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي (150 هـ - 204 هـ)، تح: أحمد محمد شاكر مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط1، 1357 هـ - 1938 م.

132-روضة الناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي الشهير بابن قدامة المقدسي (620هـ)، مؤسسة الريان، ط2، 1423هـ-2002م. (ت: 620هـ) مؤسسة الريّان، ط2، 1423هـ-2002م.

133- زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: 597هـ)، تح: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1422هـ.

134- زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت 751هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط27، 1415هـ - 1994م.

135-الزاهر في معاني كلمات الناس، محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر الأنباري (ت328هـ)، تح: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1412هـ-1992م.

136- زراعة الأعضاء التناسلية والغدد التناسلية للمرأة والرجل، كمال محمد نجيب، صديقة علي العوضي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، جدة، ع6.

137- سبل السلام، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير (ت 1182هـ)، تح: عصام الدين الصباطي، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط1، 1421هـ/ 2000م.

138-سد باب الاجتهاد وما ترتَّب عليه، عبد الكريم الخطيب، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان ط1، 1405هـ/ 1984م.

139- السراج الوهاج على متن المنهاج، العلامة محمد الزهري الغمراوي (ت: بعد 1337هـ)، دار المعرفة، بيروت، (د ط)، (د ت).

140- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (ت 1420هـ)، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، ج1-4: 1415 هـ - 1995 م، ج6: 1416هـ- 1992م، ج7: 1422هـ -2002م.

141- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (ت: 1420هـ) دار المعارف، الرياض – الممكلة العربية السعودية، ط1، 1412 هـ / 1992 م.

142- السنة مصدر للمعرفة والحضارة، القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1423هـ-2002م.

143-سنن أبي داوود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (ت275هـ)، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية صيدا، لبنان.

144- سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى(ت279هـ)، تح: إبراهيم عطوة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر، ط2، 1395 هـ - 1975 م، 1998م.

145- سنن الدار قطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (ت: 385هـ)، تح: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، ط1، 1424 هـ - 2004 م.

146- السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت 303 هـ)، تح وتخ: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، تق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط1، 1421هـ- 2001م.

147- السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت303هـ)، تح وتخ: حسن عبد المنعم شلبي، بمساعدة مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، أش: شعيب الأرناؤوط، تق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421 هـ - 2001 م.

148- السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت458هـ)، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، لبنان ط1424،3هـ-2003م.

149- سؤال وجوابه حول فقته الواقع، الألباني(ت1420هـ)، المكتبة الإسلامية، عمان، الأردن، ط2، 1422هـ.

150- السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، عبد الرحمان تاج، تق: محمد عمارة، دار السلام، القاهرة، مصر، ط1، 2014/1435م.

151-السيرة النبوية، ابن هشام (ت: 213هـ)، تح: مصطفى السقا وآخرون، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1375هـ / 1955 م.

152-شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت: 793هـ)، مكتبة صبيح بمصر، (د ط)، (د ت).

153- شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني المصري الأزهري، تح: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1424هـ - 2003م.

154- شرح الزركشي على مختصر الخرقي، شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي (ت: 772هـ)، دار العبيكان، ط1، 1413 هـ - 1993 م.

155- شرح القواعد السعدية، عبد المحسن بن عبد الله بن عبد الكريم الزامل، دار الأطلس الخضراء، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1422هـ-2001م.

156-شرح القواعد الفقهية، محمد الزرقا، تص وتع: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم - دمشق سوريا، ط2، 1409هـ - 1989م.

157-شرح الكوكب المنير = المختبر المبتكر شرح المختصر، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار الحنبلي (ت: 972 هـ) تح: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2، 1418 هـ - 1997 مـ.

158-شرح الكوكب المنير، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار الحنبلي (ت: 972هـ)، تح: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2، 1418هـ - 1997 مـ.

159- شرح تنقيح الفصول، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت684هـ)، تح: طه عبد الرؤف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1393هـ-1973م.

160- شرح صحيح البخاري لابن بطال، ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (ت: 449هـ)، تح: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، ط2، 1423هـ - 2003م.

161- شرح قانون الأحوال الشخصية السوري، عبد الرحمان الصابوني، منشورات جامعة دمشق، 1418هـ/ 1997-1998م.

162- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت 505 هـ)، تح: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد – بغداد، ط1، 1390 هـ - 1971 م.

163- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت393هـ)، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ - 1987م.

164- الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، يوسف القرضاوي، كتاب الأمة، قطر، ط3 شوال 1402هـ.

165-صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.

166- صحيح الترغيب والترهيب، محمد ناصر الألباني، مكتبة المعارف – الرياض، ط5.

167- صحيح الجامع الصغير وزياداته، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (ت: 1420هـ)، المكتب الإسلامي، (د ط)، (د ت).

168-صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت261هـ)، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان (د ط)، (د ت).

169- صحيح موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (ت 1420 هـ)، دار الصميعي، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1422هـ/ 2002م.

170- صحيح وضعيف سنن النسائي، محمد ناصر الدين الألباني(ت1420هـ)، مركز النور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة، الاسكندرية، (د ط)، (د ت).

171-ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية، عبد الرزاق وورقية، دار لبنان لبنان، ط1، 2003م.

172-ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

173- ضوابط المعرفة، عبد الرحمان حنبكة، دمشق، دار القلم، ط3، 1988م.

174- الضوابط المعيارية في تنزيل الأحكام الشرعية، صفاء شاهين، رسالة دكتوراه، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، الأردن، 2009م.

175-الطرق الحكمية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)، مكتبة دار البيان، (د ط)، (د ت).

176- العدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (ت458هـ)، تح: أحمد بن علي المباركي، ط2، 1410هـ-1990م.

177- علم المقاصد الشرعية، نور الدين بن مختار الخادمي، مكتبة العبيكان، ط1، 1421هـ/ 2001م.

178-عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، يوسف القرضاوي، سلسلة تهيئة الأجواء (1)، مكتبة الإسكندرية، مصر، (د ط)، (د ت).

179- عوامل السنة والمرونة في الشريعة الإسلامية، القرضاوي، سلسلة تهيئة الأجواء (1)، مكتبة الإسكندرية، مصر، (د ط)، (د ت).

180- غاية المنتهى في جمع الإقناع والمنتهى، مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي (ت 1033 هـ)، اعتنى به: ياسر إبراهيم المزروعي، رائد يوسف الرومي، مؤسسة غراس، الكويت، ط1، 1428هـ/ 2007م.

181- الفتاوى العالمكيرية المعروفة بالفتاوى الهندية، جماعة من العلماء، الفتاوى الهندية، مجموعة من العلماء، دار الفكر، (د ط)، 1411هـ/1991م.

182- الفتاوى الكبرى لابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت 728هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، 1408هـ - 1987م.

183-فتاوى وأبحاث هيئة كبار العلماء في السعودية، دار البحوث العلمية للإفتاء، الرياض، ط1، 1425هـ/ 2004م.

184- فتاوى، عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، ط5، (د ت).

185-فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، تصحيح: محب الدين الخطيب، تع: بن باز، دار المعرفة - بيروت، 1379.

186- فتح العزيز بشرح الوجيز = الشرح الكبير، عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني (ت 623هـ)، دار الفكر.

187- فتح القدير على الهداية، الإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم السكندري، المعروف بابن الهمام الحنفي (ت861 هـ)، شركة مكتبة ومطبعة مصفى البابي الحلبي وأولاده بمصر (وصَوّرتها دار الفكر، لبنان)، ط1، 1389 هـ - 1970 م.

188- فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت 1250هـ)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، ط1، 1414هـ.

189-الفتح المبين بشرح الأربعين، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام، أبو العباس (ت: 974 هـ)، عني به: أحمد جاسم محمد المحمد، قصي محمد نورس الحلاق، أبو حمزة أنور بن أبي بكر الشيخي الدّاغستاني، دار المنهاج، جدة - المملكة العربية السعودية، ط1، 1428 هـ - 2008 م.

190- الفتوى بين الانضباط والتسيب، يوسف القرضاوي، دار الصحوة، القاهرة، ط1، 1408هـ- 1988م.

191-الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت: 684هـ)، عالم الكتب، (د ط)، (د ت).

192- الفصول في الأصول، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت: 370هـ)، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1414هـ - 1994م.

193- فقه الاحتجاج والتغيير -حوارات ومقالات-، أحمد الريسوني، دار الكلمة، القاهرة، مصر، ط1، 1432هـ- 2011م.

194-الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، دار الفكر، سورية، دمشق، ط4، (د ت).

195-فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة مصر، ط2، 1416هـ-1996م.

196-فقه الأولويات في ظلال مقاصد الشريعة، عبد السلام عيادة علي الكربوني، دار طيبة ط1، 1429هـ-2008م.

197-فقه الأولويات ودوره في الحكم على القضايا السياسية المعاصرة، نادية رازي، رسالة ماجستير، إشراف: صالح بوبشيش جامعة الحاج لخضر، باتنة، (1426-1427هـ 2005-2006م).

198-فقه الأولويات-دراسة في الضوابط-، محمد الوكيلي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي هيردنن، فرجينيا، أمريكا (د ط)، (د ت)، 1416هـ- 1997م.

199-فقه التدين فهما وتنزيلا، عبد المجيد النجار، سلسلة الأمة، قطر، ع23، 1410هـ.

200- فقه التنزيل حقيقته وضوابطه، وسيلة خلفي، دار الوعي، رويبة، الجزائر، ط1، (د ت).

201-فقه التنزيل معالم وضوابط، ماهر حسين حصوة، مجلة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية، مج13، ع1.

202- فقه السنة، سيد سابق (ت: 1420هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، ط3 1397 هـ - 1977 م.

203- فقه القضايا الطبية المعاصرة، علي محيي الدين القره داغي وعلي يوسف المحمدي دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط3، 1429هـ -2008م.

204-فقه الموازنات بين النظرية والتطبيق، ناجي إبراهيم السويد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ/2002م

205-فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، عبد المجيد محمد السوسوة، تقديم: مصطفى الزحيلي، دار القلم، الإمارات العربية المتحدة، دبي، ط1، 1425هـ-2004م.

206- فقه النوازل قضايا فقهية معاصرة، بكر بن عبد الله أبو زيد، مؤسسة الرسالة، بيروت ط1، 1416هـ/ 1996م.

207- فقه الواقع وأثره في الاجتهاد، ماهر حستين حصوة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1 1430هـ-2009م.

208-فقه مقاصد الشريعة في تنزيل الأحكام أو فقه الاجتهاد التنزيلي، فوزي بالثابت، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1432هـ/ 2011م.

209- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد الحجوي الثعـــالبي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1985م.

210-الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، شهاب الدين النفراوي الأزهري المالكي، تح: رضا فرحات، مكتبة الثقافة الدينية، (د ط)، (د ت).

211-في الاجتهاد التنزيلي، بشير بن مولود جحيش، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الدوحة، ط1، 1424هـ-2003م.

212- في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية، عبد المجيد النجار، جامعة الإمارات العربية المتحدة، كلية الشريعة والقانون، (د ط)، (د ت).

213- في شرح مختصر خليل، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبـــد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعـــروف بالحـــطاب الرُّعيـــني المالكـــي (ت954هـ)، دار الفكر، ط3، 1412هـ-1992م.

214- قاعدة سد الذرائع وأثرها، محمود حامد عثمان، دار الحديث، (د ط)، 2001م.

215-القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (ت817هـ)، تح: مكتب تحقيق التراث، بإشراف: محمد نعيم العرقسُـــوسي، مؤســـسة الرســـالة بيـــروت، لبنان، ط8، 1426 هـ - 2005 م.

216- قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود، قطب سانو، مجلة الدراسات الإسلامية، الإمارات، ع 21، 2001م.

217-قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود، مصطفى قطب سانو، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، الإمارات، ع21، يونيو 2001.

218- قراءة في الحراك الشعبي بالجزائر، فاروق طفـــيور، مجـــلة دراسات شرق أوسطية، 2019م، ع87.

219-قواعد الأحكام في مصالح الأنام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء (ت660هـ)، تع: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة، ط ج، 1414 هـ - 1991 م.

220-القواعد الحسان لتفسير القرآن، أبو عبد الله، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله بن ناصر بن حمد آل سعدي، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1420 هـ - 1999 م.

221- القواعد الفقهية الكبرى، صالح بن غانم السدلان، دار بلنسية، الرياض، المملكة السعودية، ط1، 1417هـ.

222-قواعد درء المفاسد وتطبيقاتها الطبية، محمد المبارك، المملكة العربية السعودية، المديرية العامة للشؤون الصحية بمنطقة الرياض، إدارة التوعية الدينية، بحث مقدم لمؤتمر: تطبيق القواعد الفقهية على المسائل الطبية، 1428هـ.

223-القواعد، أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن المعروف بـ «تقي الدين الحصني» (ت: 829 هـ)، تح: عبد الرحمن بن عبد الله الشعلان، جبريل بن محمد بن حسن البصيلي، مكتبة الرشد، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط1، 1418 هـ - 1997م.

224-القواعد، المقري(ت758هـ)، تح: أحمد بن عبد الله بن حميد، مركز إحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، المملكة السعودية، (د ط)، (د ت).

225- القوانين الفقهية، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (ت 741هـ)، (د ط)، (د ت).

226-كتاب التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت: 816هـ)، تح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت -لبنان، ط-1، 1403هـ - 1983م.

227-كتاب المرأة بين الفقه والقانون، مصطفي السباعي، طبعة المكتب الإسلامي، بيروت، (د ط)، (د ت).

228- الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي العبسي (ت: 235هـ)، تح: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد - الرياض، ط1، 1409هـ.

229-كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (ت730هـ)، دار الكتاب الإسلامي، (د ط)، (د ت).

230- الكفاءة في الزواج – دراسة فقهية مقارنة بقانون الأحوال الشخصية الإماراتي، دليلة براف، مجلة البحوث والعلمية والدراسات الإسلامية، 2021، مج13، ع3.

231- الكفاءة في الزواج بين الفقه والتقاليد، أمنية محمد يوسف الجابر، (د ط)، (د ت).

232- الكفاءة في الزواج وأثرها في انتشار الطلاق في المجتمع الجزائري، مذكرة لنيل درجة الماجستير في الفقه وأصوله، مسعود جمادي، بإشراف عبـــد الكـــريم حامدي، جامعة باتنة، 2007/2006م.

233- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري الشاذلي الهندي البرهانفوري ثم المدني فالمكي الشهير بالمتقي الهندي (ت975هـ)، تح: بكري حياني، صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط5 1401هـ-1981م.

234-لسان العرب، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت711هـ)، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1414هـ.

235-لقاءات ومحاورات حول قضايا الإسلام والعصر، يوسف القرضاوي، (د ط)، (د ت).

236- مبدأ المشروعية في الشريعة الإسلامية، السرطاوين علي محمد، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية إشراف عارف أبو عيد، 1997م.

237- المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح، أبو إسحاق، برهان الدين (ت: 884هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1 1418 هـ - 1997 م.

238- المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت 483هـ)، دار المعرفة – بيروت، (د ط)، 1414هـ - 1993م.

239- مجلة الأحكام العدلية، لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، تح: نجيب هواويني، نور محمد، كارخانه تجارتِ كتب، آرام باغ، كراتشي.

240-مجمل اللغة لابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت395هـ)، تح: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2 1406هـ - 1986م.

241- مجموع الفتـــاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الـــحليم بن تيمية الحراني (ت: 728هـ)، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م.

242- المحصول، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت606هـ)، تح: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط3، 1418هـ-1997م.

243- المحلى بالآثار، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي [الظاهري] (ت: 456هـ)، تح: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الفكر – بيروت، (د ط)، (د ت).

244-محنة الإمام أحمد بن حنبل، تقي الدين المقدسي، تح: عبد الله المحسن التركي، هجر للطباعة، الجيزة، مصر، ط1، 1407هـ/ 1987.

245-المحنة وأثرها في منهج الإمام أحمد النقدي، عبد الله بن فوزان بن صالح الفوزان، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1431هـ.

246-مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (666هـ)، تح: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية – الدار النموذجية، بيروت – صيدا، ط5، 1420هـ / 1999م.

247- مدارك التنزيل وحقائق التأويل، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (ت710هـ)، تح: يوسف علي بديوي، تق: محي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ-1998م.

248- المدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقا، دار العلم، دمشق، سورية، ط2 1425هـ-2004م.

249- المدخل إلى علم مقاصد الشريعة من الأصـــول النصـــية إلى الإشـكاليات المعاصرة، عبد القادر بن حرز الله، مكتبة الرشد، بيروت، ط1، 1426هـ 2005م.

250-مدخل إلى فقه الأقليات، طه جابر العلواني، بحث منشور بالمجـلة العلـمية للمـــجلس الأوروبي للإفتـاء والبحوث، ع4-5، 2004م.

251-مدخل في الثابت والمتغير وعلاقتهما بالحكم الشرعي ومناطه، عبد الرزاق وورقية، مقال في مجلة دعوة الحق- مجلة شهرية تعني بالدراسات الإسلامية وبشؤون الثقافة والفكر

تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية-، عنوان العدد فقه الواقع والاجتهاد، ع416، مطبعة الأمنية/ الرباط، 1437هـ/2016م.

252- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، دار عمر بن الخطاب، إسكندرية، مصر، (د ط)، (د ت).

253-المدخل لدراسة العقيدة الإسلامية، إبراهيم البريكان، دار ابن القيم، الرياض، 1423هـ/ 2003م.

254- مدونة الفقه المالكي، الغرياني، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، ط1، 1423هـ/ 2002م.

255- مراعاة أحوال الخاطبين في ضوء الكتاب والسنة وسير الصالحين، فضل الهي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1420هـ/ 2000م.

256- المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (ت405هـ)، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1411هـ-1990م.

257-المستصفى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ)، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ - 1993م.

258- مسند الإمام أحمد بن حنبل، الإمام أحمد بن حنبل (ت: 241هـ)، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421 هـ - 2001 م.

259- مسند الدارمي المعروف بـ (سنن الدارمي)، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بَهرام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي (ت: 255هـ)، تح: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني، المملكة العربية السعودية، ط1، 1412 هـ - 2000م.

260- مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، عبد الوهاب خلاف، دار القلم الكويت، ط6، 1414هـ/1993م.

261- المصالح المرسلة، الشنقيطي (ت: 1393هـ)، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة ط1، 1410هـ.

262- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (ت نحو: 770هـ)، المكتبة العلمية – بيروت، (د ط)، (د ت).
263- المصطلح الأصولي عند الشاطبي، فريد الأنصاري، ط1، 1424هـ- 2004م.
264- مصنف عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (ت: 211هـ)، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي – بيروت، ط2، 1403هـ.
265- المعتمد في أصول الفقه، محمد بن علي الطيب أبو الحسين البَصْري المعتزلي (ت436هـ)، تح: خليل المسيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ.
266- المعجم الفلسفي، لصليبا جميل، دار الكتب اللبناني – مكتبة المدرسة – بيروت – لبنان، 1982م.
267-المعجم الوسيط، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار) دار الدعوة، (د ط)، (د ت).
268-معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي، حامد صادق قنيبي، دار النفائس، ط2 1408هـ -1988م.
269- معجم مصطلحات أصول الفقه، قطب سانو، دار الفكر، سوريا، ط1، 2000م.
270-معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت 395هـ)، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ – 1979م.
271- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت 977هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ/ 1994م.
272- المغني لابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (ت: 620هـ)، تح: طه الزيني آخرون، مكتبة القاهرة، ط1، 1388هـ – 1968م.
273- مفاتيح السعادة الزوجية، الطهطاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1426هـ/2005م.
274-مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت759هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د ط) (د ت).

275- المفيد من الأبحاث في أحكام الـــزواج والطـــلاق والميراث، محمد الشماع، دار القلم، دمشق، بيروت، لبنان، ط1، 1416هـ/ 1995م.
276- مقاربات في السياسة الشرعية، عبد الكريم بكار، دار القلم، دمشق، ط1 1438هـ/2017م.
277- مقاصد الأسرة في القرآن من الإنسان إلى العمران، جميلة تلوت، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط1، 1439هـ-2018م.
278-مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد اليوبي، دار الهجرة الرياض المملكة السعودية، ط1، 1417هـ- 1998م.
279- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، ط5 1993م.
280- مقاصد الشريعة الإسلاميـــة، زيـــاد مـــحـــمد حمـــيدان، مؤســـسة الرســـالة، بيروت، لبنان، ط1، 1429هـ- 2008م.
281-مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي(ت1393هـ)، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقـــاف والشـــؤون الإسلامية، قطر، (د ط)، 1425 هـ - 2004 م.
282- مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية، عز الدين بن زغيبة، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1422هـ-2001م.
283- مقاصد الشريـــعـــة بأبـــعـــاد جديـــدة، عبد المجيد النجـــار، دار الغـــرب الإســـلامي، بيروت، ط1، 2006م، ط2، 2008م.
284- مقال الحراك الشعبي الأردني: من هم وما مطالبهم، ذياب البداينة، رافـــع الخرشـــية، خولة لحسن، مجلة دراسات وأبحاث، الجلفة، السنة 07, ع 20، 2015م-1436هـ.
285- المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الإسلامي الراهن، عبد المجيد النجار، مركز دراسات المستقبل الإسلامي، دار المستقبل، الجزائر، (د ط)، (د ت).
286- مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنـــة الصحيـــحة، محـــمد بلـــتاجي، دار الســـلام، القاهرة، ط1، 1420هـ/ 2000م.

287-من الاجتهاد في النص إلى الاجتهاد في الواقع [نحو مساهمة في تأصيل فقه الواقع]، محمد بنعمر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.

288- من قضايا الأسرة في التشريع الإسلامي، محمد الدسوقي، دار الثقافة، قطر، الدوحة، ط1، 1406هـ/1986م.

289- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، الدريني، الشركة المتحدة، دمشق، سوريا، ط2، 1405هـ-1985م.

290- مناهج الشريعة الإسلامية، العجوز محي الدين، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان.

291- المنتقى شرح الموطأ، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي (ت 474هـ)، مطبعة السعادة - بجوار محافظة مصر، ط1، 1332هـ.

292- المنثور في القواعد الفقهية، الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الشافعي (ت 794هـ)، تح: تيسير فائق أحمد محمود، راجعه: عبد الستار أبو غدة، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1405هـ - 1985م.

293- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت 676هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ.

294- منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية، مسفر القحطاني، دار ابن حزم، ط1.

295-منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، عبد المجيد محمد إسماعيل السوسوة، دار النفائس، (د ط)، (د ت).

296-المنهج في استنباط أحكام النوازل، وايل بن عبد الله بن سليمان الهويريني، مكتبة الرشد الرياض، مملكة العربية السعودية، ط2، 1433هـ/2012م.

297- المهذب في فقة الإمام الشافعي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت476هـ)، دار الكتب العلمية، (د ط)، (د ت).

298- موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت 807هـ)، تح: محمد عبد الرزاق حمزة، دار الكتب العلمية.

299- الموافقات، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (ت790هـ)، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ-1997م.

300- موجبات تغيير الفتوى، يوسف القرضاوي، لجنة التأليف والترجمة بالاتحاد العالمي للعلماء المسلمين، لبنان، (د ط)، (د ت).

301- موسوعة السياسة، عبد الوهاب الكيالي، مؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج2، 1979م.

302- موسوعة الفقه الإسلامي، محمد بن إبراهيم بن عبد الله التويجري، بيت الأفكار الدولية، ط1، 1430 هـ - 2009 م.

303- موسوعة الفقه الإسلامي، محمد بن عبد الله التويجري، بيت الأفكار الدولية، ط1، 1430هـ/ 2009م.

304-الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دار السلاسل، الكويت، ط2 (من 1404 /1427 هـ).

305- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية الإسلامية، دار السلاسل، الكويت، ط2، من 1404 - 1427 هـ.

306- الموضوعات، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: 597هـ) تح: عبد الرحمن محمد عثمان، محمد عبد المحسن، ط1، 1388هـ / 1968 م.

307- موقف الشريعة من نظرية الدفاع الاجتماعي، أحمد فتحي بهنسي، دار الشروق، القاهرة، (د ط)، (د ت).

308- نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: فقه المرأة، محمد شحرور، دار الأهالي، دمشق، ط1، 2000م.

309- نحو تفعيل مقاصد الشريعة، جمال الدين عطية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر، دمشق، (د ط)، (د ت).

310- نظام الأسرة وحل مشكلاتها في ضوء الإسلام، عبد الرحمان الصابوني، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط3، 2005م.

311- نظرات في فقه الفاروق عمر محمد المدني وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، مصر، (د ط)، 1422 هـ-2002م.

312- نظرية الاعتبار في العلوم الإسلامية، عبد الكريم عكيوي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1429هـ/2008م.

313-نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم السياسية، أحمد الريسوني، دار الكلمة، المنصورة، مصر، ط1، 1431هـ/ 2010م.
314-نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1412 هـ/ 1992م.
315- النقد الذاتي، علال الفاسي، المطبعة العالمية، القاهرة، ط1، 1952م.
316-نهاية السول شرح منهاج الوصول، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعيّ أبو محمد، جمال الدين (ت: 772هـ)، دار الكتب العلمية -بيروت-لبنان، ط1، 1420هـ-1999م.
317- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (ت:1004هـ)، دار الكتب العلمية، 1414هـ/ 1993م.
318- نيل الأوطار، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت 1250هـ)، تح: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، ط1، 1413هـ/ 1993م.
319- الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية. (شرح حدود ابن عرفة للرصاع)، محمد بن قاسم الأنصاري، أبو عبد الله، الرصاع التونسي المالكي (ت: 894هـ) المكتبة العلمية، ط1، 1350هـ.
320-الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، محمد مصطفى الزحيلي، دار الخير، دمشق - سوريا، ط2، 1427 هـ - 2006 م.
321- الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، مؤسسة قرطبة، (د ط)، (د ت).
322- الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري (ت: 468هـ)، تح: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق، بيروت، ط1، 1415 هـ.
323- الوسيط في المذهب، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ)، تح: أحمد محمود إبراهيم، محمد تامر، دار السلام - القاهرة، ط1، 1417هـ.
324- الولاية على النفس، أبو زهرة، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، (د ط)، (د ت).

ثالثا: المواقع الالكترونية:

325-فقه التنزيل مفهومه وعلاقته ببعض المصطلحات فقه الاستنباط و تحقيق المناط، وفقه الواقع والوقائع، وفقه التوقع واعتبار المآلات، مولود جحيش، ندوة مستجدات الفكر الإسلامي الحادي عشر، فبراير 18 إلى 20 سنة 2013، إنديانا، الولايات المتحدة الأمريكية، مقال منشور-https://ebook.univeyes.com/129062/pdf ، الاطلاع على الساعة 09:53، يوم 2020/12/06.

326-المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، رقم الفتوى: 4319، تاريخ النشر: 8 نوفمبر 2018، https://www.e-cfr.org/blog/2018/11/08/

327-مآلات تطبيق منهج تحقيق المناط في تأجيل بعض الأحكام أو تعليقها، محمد كمال الدين إمام، مقال منشور في مجلة المسلم المعاصر، ع 148 https://almuslimalmuaser.org/. تم الاطلاع عليه، في 2022/08/23.

328-ويكيبيديا الموسوعة الحرة https://ar.wikipedia.org/wiki/. تم الاطلاع عليه يوم 2019/05/14 على الساعة 15:30.

329-الكفاءة بين الزوجين في الإسلام، مصطفى بن حمزة https://www.aljazeera.net/programs/religionandlife/2006/7/22/. تم الاطلاع عليه يوم 2022/02/01، على الساعة 11:47.

330-رأي جديد في تعدد الزوجات، محمد المدني، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، مجلة الإسلام -الكترونية- ع37-40 https://taqrib.ir/ar/magazine/content.

رابعا: المواقع الإخبارية:

331-إزالة صورة بوتفليقة وتمزيقها خلال مظاهرات في خنشلة، منشور بتاريخ 19 فيفري 2019، https://www.youtube.com/، تمت مشاهدة الفيديو يوم 2019/05/12 الساعة 13:37.

332-تقرير الحراك الشعبي في الجزائر: بين الانتقال المفروض والانتقال التعاقدي، لويزة آيت حمادوش، الثلاثاء, 19 مارس, 2019 11:14 مكة، موقع http://studies.aljazeera.net/ar/reports/2019/03/190319080407233.html، يوم2019/05/12م على الساعة 13:49.

333-نص الرسالة التي أقر فيها أن حالته الصحية لا تسمح بذلك www.dzairpresse.com.

334-جريدة العربي الجديد، حراك الجزائر.. رهانٌ على هزيمة الفساد وتنشيط الاقتصاد، كتب المقال يوم 2019/04/14، https://www.alaraby.co.uk/economy، تم مشاهدة ذلك يوم 2019/05/14 على الساعة 14:18.

335-كلام الدكتور والخبير الاقتصادي فارس مسدور مصرح به في قناة البلاد https://www.youtube.com/watch?v=9XoRmBZ0zAY ، تم مشاهدة الفيديو على 13:15، يوم 2019/07/15.

336-الجزائر- العملة الصعبة: إنهيار مستمر للأورو والدولار وركود في البيع والشراء بالسكوار ، إيمان عويمر، 03جويلية 2019/ 17:19، https://www.tsa-algerie.com/ar/، تم الاطلاع في الساعة 13:42 يوم 2019/07/15.

337-الإذاعة الجزائرية، كمال رزيق http://www.radioalgerie.dz/news/ar/article/20190407/166335.html تم الاطلاع عليه يوم 2019/05/14 على الساعة 15:45.

338-ضرورة التفريق بين الإضراب الشامل والنظال في قضية الحراك، أستاذ كمال دولجي، الإذاعة الجزائرية، الأستاذة مصطفى بورزة، الإذاعة الجزائرية http://www.radioalgerie.dz/news/ar/reportage/167817.html. تم الاطلاع على المقابلة يوم 2019/05/14 على الساعة 14:50.

339-تصعيد عمالي في الجزائر.. ومخاوف من انهيار اقتصادي، إبراهيم الطاهر، جريدة عربي21، الثلاثاء، 19 مارس 2019م 04:38 https://arabi21.com/story/1167850/، تم الاطلاع عليه يوم2019/05/15 على الساعة 15:04.

فهرس

الموضوعات

فهرس الموضوعات

العنـــــــــــوان	الصفحة
إهـداء	
شكـــر	
مقدمــة	**أ-ق**
الفصل الأول: ماهية فقه الموازنات وقواعد الترجيح بين المصالح والمفاسد.....	**01**
توطئة.....	**03**
المبحث الأول: تحديد مفاهيم الدراسة.....	**04**
المطلب الأول: مفهوم فقه الموازنات باعتباره مركبا إضافيا.....	04
الفرع الأول: تعريف الفقه.....	04
أولا : لغة.....	04
ثانيا: اصطلاحا.....	05
الفرع الثاني: تعريف الموازنات.....	06
أولا: لغة.....	06
ثانيا: اصطلاحا	07
الفرع الثالث: تعريف فقه الموازنات باعتباره لقبا.....	08
المطلب الثاني: الاجتهاد- التعريف والأقسام-.....	12
الفرع الأول: تعريف الاجتهاد.....	12
أولا: لغة.....	12
ثانيا: اصطلاحا.....	12
الفرع الثاني: أقسام الاجتهاد.....	16
أولا: الاجتهاد الاستنباطي.....	16
ثانيا: الاجتهاد التنزيلي.....	18
الفرع الثالث: تعريف الاجتهاد التنزيلي.....	21
المطلب الثالث: مصطلحات ذات الصلة.....	23

الفرع الأول: المصلحة والمفسدة..... 23
أولا: تعريف المصلحة..... 24
ثانيا: تعريف المفسدة..... 25
ثالثا: علاقة المصلحة والمفسدة بفقه الموازنات..... 25
الفرع الثاني: التعارض والترجيح..... 26
أولا: تعريف التعارض..... 26
ثانيا: تعريف الترجيح..... 27
ثالثا: العلاقة بين التعارض والترجيح وفقه الموازنات..... 27
الفرع الثالث: فقه الأولويات..... 28
أولا: تعريف فقه الأولويات..... 28
ثانيا: علاقة فقه الأولويات بفقه الموازنات..... 30
المبحث الثاني: مراعاة الشريعة الإسلامية لقواعد تنزيل الأحكام..... 32
المطلب الأول: مسايرة الشريعة الإسلامية لمتقلبات العصر..... 32
الفرع الأول: الثوابت والقطعيات في الشريعة الإسلامية..... 32
الفرع الثاني: المتغيرات والظنيات في الشريعة الإسلامية..... 35
المطلب الثاني: الشريعة موضوعة لتحقيق المصالح ودرء المفاسد..... 39
المبحث الثالث: تأصيل فقه الموازنات وبيان الحاجة إليه والقواعد المنظمة لميزان المصالح والمفاسد..... 42
المطلب الأول: التأصيل الشرعي لفقه الموازنات وبيان أهميته..... 42
الفرع الأول: القرآن الكريم..... 42
أولا: الموازنة بين المصالح المتعارضة..... 42
ثانيا: الموازنة بين المفاسد المتعارضة..... 43
ثالثا: الموازنة بين المصالح والمفاسد المتعارضة..... 43
الفرع الثاني: الأدلة من السنة النبوية..... 43
أولا: الموازنة بين المصالح المتعارضة..... 44
ثانيا: الموازنة بين المفاسد المتعارضة..... 44

ثالثا: الموازنة بين المصالح والمفاسد المتعارضة..... 44
الفرع الثالث: الدليل من الإجماع والمعقول. 45
أولا: الإجماع..... 45
ثانيا: المعقول..... 46
الفرع الرابع: الحاجة إلى فقه الموازنات. 47
أولا: ناحية ثبوت الوقوع. 47
ثانيا: ناحية ثبوت تفاوت المصالح والمفاسد..... 48
المطلب الثاني: القواعد المنظمة لميزان تعارض المصالح والمفاسد..... 50
الفرع الأول: قواعد موازنة المصالح المتعارضة..... 50
أولا: الجمع..... 50
ثانيا: المفاضلة..... 51
ثالثا: التخيير أو الإقراع..... 57
الفرع الثاني: قواعد موازنة المفاسد المتعارضة..... 57
أولا: درء الجيمع..... 57
ثانيا: المفاضلة..... 58
ثالثا: التخيير والتوقف..... 64
الفرع الثالث: قواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد المتعارضة..... 65
أولا: الجمع..... 65
ثانيا: المفاضلة..... 65
خلاصة الفصل الأول..... **85**

الفصل الثاني: أثر فقه الموازنات في تنزيل الأحكام على محالّها – دراسة نظرية– **88**
توطئة..... **89**
المبحث الأول: مزالق الاجتهاد التنزيلي في غياب فقه الموازنات..... **90**
المطلب الأول: المبالغة في اعتبار المصلحة..... 90

الفرع الأول: اعتبار المصالح الموهومة وإباحة المفاسد..... 90
الفرع الثاني: التوسع في إعمال المصالح..... 94
المطلب الثاني: أسباب ونتائج انخرام فقه الموازنات..... 97
الفرع الأول: أسباب انخرام فقه الموازنات..... 98
الفرع الثاني: نتائج انخرام فقه الموازنات..... 102
المبحث الثاني: الأسس التنظيرية لتنزيل الأحكام في فقه الموازنات..... 107
المطلب الأول: اعتبار المقاصد في عملية الموازنة عند تنزيل الأحكام..... 108
الفرع الأول: تعريف المقاصد وتأصيلها..... 108
أولا: تعريف المقاصد..... 108
ثانيا: إثبات حجية المقاصد من مصادر التشريع..... 110
الفرع الثاني: نظرة في أقسام المقاصد..... 113
الفرع الثالث: أهمية المقاصد في عملية الموازنة عند تنزيل الأحكام..... 114
أولا: اعتماد المقاصد ومراعاتها عند ترتيب أقسامها..... 114
ثانيا: اعتماد المقاصد في التفريق بين الأصول والوسائل..... 117
ثالثا: اعتماد المقاصد في الموازنة بين مقصد التكليف وقصد المكلف..... 120
رابعا: اعتماد المقاصد في الموازنة بين المصالح والمفاسد..... 123
المطلب الثاني: فقه الواقع ودوره في موزانة الأحكام..... 125
الفرع الأول: فقه الواقع وأهميته في تحقيق الموازنة عند تنزيل الأحكام الشرعية..... 125
أولا: مفهوم فقه الواقع..... 126
ثانيا: موازنة الأحكام بمراعاة الواقع الإنساني..... 128
الفرع الثاني: آليات فهم الواقع ودورها في موازنة الأحكام وتنزيلها على أوضاعها المناسبة..... 131
أولا: دور التكامل المعرفي والخبرة العلمية المتخصصة في فهم الواقع وتنزيل الأحكام.. 131
ثانيا: مراعاة الأعراف ودورها في فهم الواقع وتنزيل الأحكام..... 140
ثالثا: القرائن والأمارات..... 142

المطلب الثالث: أثر الملابسات الظرفية والحالية في تنزيل أحكام المصالح والمفاسد... 143
الفرع الأول: اعتبار حال الشخص..... 143
الفرع الثاني: اعتبار الزمان والمكان..... 148
المبحث الثالث: الأسس الإجرائية لتنزيل الأحكام في فقه الموازنات..... 151
المطلب الأول: اعتبار تحقيق المناط في تنزيل أحكام المصالح والمفاسد..... 151
الفرع الأول: مفهوم تحقيق المناط باعتباره مركباً إضافياً وباعتباره لقبا..... 152
أولا: باعتباره مركبا إضافيا..... 152
ثانيا: تعريف تحقيق المناط باعتباره لقباً..... 155
الفرع الثاني: أقسام تحقيق المناط باعتبار من يقع عليه..... 158
أولا: المناط العام (تحقيق المناط الخاص بالأنواع) 159
ثانيا: المناط الخاص (تحقيق المناط الخاص بالأشخاص أو بالأعيان) 162
الفرع الثالث: أهمية تحقيق المناط في عملية الموازنة عند تنزيل الأحكام..... 169
المطلب الثاني: اعتبار مآلات الأفعال في موازنة المصالح والمفاسد..... 176
الفرع الأول: مفهوم اعتبار المآل..... 176
أولا: تعريف الاعتبار..... 176
ثانيا: تعريف المآل..... 178
ثالثا: تعريف اعتبار المآل باعتباره لقبًا..... 179
الفرع الثاني: أدلة اعتبار المآلات..... 180
الفرع الثالث: مراتب اعتبار المآل..... 183
أولا: ما كانَ إفضاؤه إلى الفساد قطعيا..... 183
ثانيا: ما كان إفضاؤه إلى الفساد نادراً..... 184
ثالثا: ما يكون إفضاؤه إلى الفساد غالبا..... 185
رابعا: ما كان إفضاؤه إلى الفساد كثيرا..... 185
الفرع الرابع: ارتباط المآل بالمصالح والمفاسد المتعارضة..... 186
خلاصة الفصل الثاني..... 196

الفصل الثالث: فقه الموازنات وأثره في تنزيل الأحكام على القضايا والنوازل الفقهية –دراسة تطبيقية–	**199**
توطـــئة.....	**200**
المبحث الأول: فقه الموازنات وأثره في قضايا الأسرة.....	**201**
المطلب الأول: الكفاءة الزوجية في ضوء فقه الموازنات.....	202
الفرع الأول: مفهوم الكفاءة والخلاف الفقهي في اشتراطها.....	202
أولا: تعريف الكفاءة.....	203
ثانيا: الخلاف الفقهي في اشتراطها.....	205
الفرع الثاني: تحديد جهة اعتبار الكفاءة ووقتها	207
أولا: تحديد جهة اعتبار الكفاءة.....	207
ثانيا: وقت اعتبار الكفاءة.....	210
الفرع الثالث: أثر فقه الموازنات في اعتبار الكفاءة أو إلغائها.....	211
أولا: مصالح اعتبار الكفاءة بين الزوجين.....	211
ثانيا: مفاسد تدعو لعدم اعتبار الكفاءة بين الزوجين.....	219
الفرع الرابع: موازنة المصالح والمفاسد في ظل ما يستند إليه فقه الموازنات للترجيح بين الآراء.....	222
أولا: وزن المصالح والمفاسد.....	222
ثانيا: الترجيح بين الآراء.....	231
المطلب الثاني: فقه الموازنات وأثره في تنظيم فوضى حكم تعدد الزوجات من خلال النصوص والمقاصد.....	237
الفرع الأول: مشروعية التعدد في الفقه الإسلامي.....	239
أولا: من القرآن.....	239
ثانيا: من السنة.....	243
ثالثا: من الإجماع.....	243
رابعا: من المعقول.....	243
الفرع الثاني: مصالح ومفاسد مسألة تعدد الزوجات.	243

أولا: مصالح خاصة بالزوجين..... 243
ثانيا: المفاسد التي تشوب مسألة تعدد الزوجات – كممارسة واقعية–..... 250
الفرع الثالث: موازنة المصالح والمفاسد في ظل ما يستند إليه فقه الموازنات للترجيح بين الآراء..... 252
أولا: وزن المصالح والمفاسد..... 252
ثانيا: الترجيح بين الآراء..... 259
المبحث الثاني: فقه الموازنات وأثره في نوازل السياسية الشرعية..... 269
المطلب الأول: الحراك الشعبي في الجزائر بين المصلحة والمفسدة..... 270
الفرع الأول: ضبط المفاهيم..... 271
أولا: تعريف السياسة الشرعية..... 271
ثانيا: تعريف الحراك الشعبي..... 275
الفرع الثاني: المصالح والمفاسد المنبثقة عن الحراك الشعبي الجزائري..... 277
أولا: خصائص ومميزات الحراك الشعبي الجزائري..... 278
ثانيا: المصالح المحققة والمرجوة من الحراك الشعبي في الجزائر..... 280
ثالثا: المفاسد والآثار السلبية للحراك في الجزائر..... 285
الفرع الثالث: موازنة المصالح والمفاسد في ظل ما يستند إليه فقه الموازنات للترجيح بين الآراء..... 288
أولا: وزن المصالح والمفاسد..... 288
ثانيا: الترجيح بين الآراء..... 303
المطلب الثاني: التسعير بين المصلحة والمفسدة..... 312
الفرع الأول: تعريف التسعير وبيان حكم الفقهاء فيه..... 312
أولا: تعريف التسعير 312
ثانيا: الخلاف الفقهي في موضوع التسعير الجبري..... 314
الفرع الثاني: مصالح ومفاسد التسعير الجبري..... 316
أولا: مصالح اعتبار التسعير الجبري..... 316
ثانيا: مفاسد اعتبار التسعير الجبري..... 319

الفرع الثالث: موازنة المصالح والمفاسد في ظل ما يستند إليه فقه الموازنات للترجيح بين الآراء..... 321
أولا: وزن المصالح والمفاسد..... 321
ثانيا: الترجيح بين الآراء..... 326
خلاصة الفصل الثالث..... **332**
الخـــــاتمـــة..... **335**
الفهارس **344**
فهرس الآيات..... 345
فهرس الأحاديث..... 351
فهرس الآثار..... 356
فهرس المصادر والمراجع..... 358
فهرس الموضوعات..... 391
الملخصات..... 399

ملخص الأطروحة

فقه الموازنات وأثره في الاجتهاد التنزيلي

يتناول البحث دراسة أحد مسالك فقه الاجتهاد التنزيلي، الذي يعدّ مرحلة مهمة في تنزيل الأحكام، تساهم في إفراغ محتوى النص الشرعي على جزئيات الوقائع والحوادث، التي تتزاحم فيها المصلحة والمفسدة وتشتبه فيها إحداها بالأخرى، مما يستدعي ضرورة الاحتكام لفقه الموازنات الذي يقضي تغليب ما اختص بالقوة والغلبة، وبالتالي كانت الإشكالية تتمحور حول قدرة فقه الموازنات في إظهار الرؤية الشرعية والغائية في الوقائع عند تنزيل الأحكام الشرعية على محالها المناسبة. وهو ما جعل عنوان الأطروحة كالآتي: **فقه الموازنات وأثره في الاجتهاد التنزيلي**.

ولا يتسنى لنا الإجابة على هذه الإشكالية إلا بدراسة نظرية أُنتظمت أجزاؤها في فصلين تستقصي ماهية فقه الموازنات والاجتهاد التنزيلي، ثم بيان العلاقة بينهما، لتضطلع الدراسة بعدها بالتأصيل الشرعي لهذا المسلك الاجتهادي وبيان أهميته، ثم التعرف على القواعد المنظمة له والأسس الناهضة به، في إطار فهم الواقع والنص الشرعي والتقيّد بمقاصد الشريعة واعتبار المآلات للأفعال، مما يُظهر قدرة فقه الموازنات في تحصيل أرجح المصالح ودرء أرذل المفاسد.

وحتى يتأتى فهم منهجية دراسة فقه الموازنات وإظهار الدور المنوط به في عملية تنزيل الأحكام، وجب إتْبَاع الدراسة بشق تطبيقي تضمنه الفصل الثالث، اختص بدراسة نماذج في مجالي الأسرة والسياسة، شامل للقواعد والأسس الموضوعية والخطوات المنهجية التي تُظهر قدرة فقه الموازنات للتصدي لقضايا الأسرة، باعتبارها اللبنة الأولى في تكوين المجتمع، لا سيما في وجود النصوص ظنية الدلالة، كذلك الحكم في القضايا السياسية في ظل محدودية النصوص الشرعية، باعتبار أنّ المجال السياسي قائم على النظر المصلحي.

لتُختتم الدراسة بمجموعة نتائج، أبرزها أنّ فقه الموازنات ضرورة يفرضها منهج تنزيل الأحكام، ليعالج قضايا الواقع التي تتزاحم فيها المصالح والمفاسد ولا سبيل للترجيح وبيان جهة القوة والغلبة، إلا بعد استفراغ الوسع من مجتهد عالم بمقاصد الشريعة، له دربة في تطبيق قواعد الموازنة، خبير بواقعه وما يتضمنه من خصوصيات ومؤثرات تتعلق بالنازلة محل الدراسة، قادر على النظر في مآلات نتائج الحكم، لإصابة المصلحة المقصودة في النص.

Abstract: The jurisprudence of balances and its impact on applied diligence

The current research study one of the paths of applied jurisprudence, which is considered as an important stage in the application of rulings in projecting the content of the legal text on the details of facts and mishaps, in which interest and corruption overlap and where one suspects the other, which requires the restatement of the jurisprudence of balances. The latter requires giving priority to what is specific to power and dominance, and therefore the problem centered on the ability of the jurisprudence of balances to show the legal and teleological vision in the facts when applying the legal rulings in their appropriate places, the reason which established the title of the dissertation as follows: Jurisprudence of balances and its impact on applied jurisprudence. It is not possible to answer this problematic except through a theoretical study divided in two chapters, It investigates the nature of the jurisprudence of balances and applied jurisprudence, and then clarifying the relationship between them, so that the study then undertakes the legal rooting of this diligent path and demonstrates its importance, and then identify the rules governing it and the foundations for it, within the framework of understanding reality, the legal text, and opt-in the purposes of the Sharia and considering the consequences of actions, which shows the ability of the jurisprudence balances to achieve the most likely interests and prevent the worst evils. In order to understand the methodology of studying the jurisprudence of balances and to show the entrusted role in the process of adapting rulings, the study must be followed by an applied part included in the third chapter. The latter concerned the study of models in the fields of family and politics, encompassing rules, substantive foundations, and methodological steps that show the ability of the jurisprudence of balances to address family issues, as it is considered as the first building block in the formation of society, as it is the building block The first is in the formation of society, Especially in the presence of presumptive texts, as well as the ruling on political issues in light of the limitations of the legal texts, given that the political field is based on interest consideration. To conclude the study with the obtained results, the most prominent of which is that the jurisprudence of balances is a necessity imposed by the method of applied rulings, in order to deal with real issues in which interests and harms overlap, and There is no way to give weight and indicate the direction of strength and predominance, except after seeking the means from a diligent who is aware of the purposes of the Sharia, who has training in applying the rules of budgeting, an expert in its reality and what it includes of the specifics and influences related to the calamity under study, and who is able to consider the consequences of the results of the ruling, in order to reach the intended interest in the text.