

الباب الثاني

الطوفى والمصلحة

تمهيد ...

- ١ - ماذا قال فى المصلحة ؟
(عرض وتلخيص)
- ٢ - كيف اعتبر المصلحة أصلاً ؟
(مناقشة وتعقيب)
- ٣ - هل قدم لنا جديداً نافعاً ؟
(تتبع ونتائج)

تمهيد

١٢٧ — الآن ، وقبل أن نعرض لرأى الطوفى فى المصلحة بتلخيص أو مناقشة — يجدر بنا أن نعرف ما قاله فى المصلحة ، وأين قاله ...

والطوفى لم يؤلف رسالة فى المصلحة كما يجمع الفقهاء المعاصرون ، بل هو لم يتحدث عن المصلحة بهذا التفصيل فى كتاب من كتبه فى أصول الفقه على كثرتها ، وإنما تحدث عنها وهو يشرح حديث « لا ضرر ولا ضرار » ، ضمن شرحه للأربعين النووية ... ومن هذا الشرح جرد الشيخ جمال الدين القاسمى ما أسماه رسالة فى المصالح المرسله ، ثم علق عليها تعليقات نبه فى نهايتها^(١) على هذا الذى صنع ، فأ نصف الحقيقة والتاريخ ...

ولكن القاسمى أثر أن يدع كلام الطوفى فى الإجماع على طوله ؛ اكتفاء بالإشارة إليه ، مع أن الطوفى ادعى أن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع ، وأنها بهذا أقوى أدلة الشرع ، ثم قال : « ويظهر ذلك بالكلام فى المصلحة والإجماع »^(٢) ، فكان طبيعياً — والأمر كذلك — أن ينقل كلامه فى الإجماع كما نقل كلامه فى المصلحة ؛ لتمكن الموازنة بينهما ! ...

كذلك طوى القاسمى من شرح الحديث فقرات هى — فى نظر الطوفى على الأقل — أدلة لتقديم المصلحة على سائر أدلة الشرع ، فهل كان من الإنصاف للطوفى وللحقيقة أن تطوى ؟ .

وتصرف القاسمى فى بعض عبارات الطوفى ، فوسع من مدلولها أحياناً ، وضيق مدلولها فى أحيان أخرى ، بل أفسدها وأحسب أن الإنصاف للرجل كان يقضى بنقل كلامه كما هو ، ما دام منسوباً إليه ! .

(١) انظر ص ٦٩ من رسائل فى أصول الفقه [٦١٢ و ٦١٣] أصول الفقه بدار الكتب المصرية .

(٢) انظر ص ١٨ من ملحق هذه الرسالة .

١٢٨ — قلت إن القاسمى لم ينس في آخر التعليقات التى كتبها على ما أسماه « رسالة فى المصالح المرسله » — أن يشير إلى مصدر هذه الرسالة فى كتب الطوفى ... وأحب الآن أن أقرر أن طبع هذه الرسالة مع ثلاث رسائل أخرى لم يكن — وحده — مصدر ما كتب لها من شهرة فى أوساط الفقهاء ، وإنما كان مصدر هذه الشهرة وسرها أن مجلة المنار قد نشرت الرسالة فى الجزء العاشر من المجلد التاسع^(١) ، فى باب أصول الفقه ، تحت عنوان (أدله الشرع ، وتقديم المصلحة فى المعاملات على النص) ، وقدمت بين يديها كلمة قصيرة ، وأرشدت إلى المصدر الذى نقلت عنه ، وهو الرسالة التى حققها وعلق عليها الشيخ جمال الدين القاسمى . ثم كانت (المنار) أمينة فى نقل الرسالة وحواشيها ، فلم تكذب تخطئ فى نقل شئ عن الأصل أو التعليق ، حتى الأخطاء المطبعية فى كليهما ؛ فقد نقلتها كما هى ١ . غير أنها أهملت التنبيه على أصل الرسالة فى كتب الطوفى ، فلم تنقل عبارة القاسمى عن تجريد لها من شرح الحديث ، مع أنها نقلت كل عبارة علق بها على الرسالة ١ . ومن هذا الإهمال الذى يبدو غير مقصود — كان الخطأ الشائع بأن للطوفى رسالة فى المصالح ، أو بأن الطوفى قد ألف رسالة فى المصالح ، كما قرر ذلك صاحب « تعليل الأحكام »^(٢) ، وغيره من المعاصرين .

١٢٩ — ولم يكن بد من تحقيق هذا الذى نشره القاسمى ، ونقله عنه صاحب المنار منسوباً إلى الطوفى . فضيت أبحث بين المخطوطات العربية بدار الكتب المصرية ، عن شرح الطوفى للأربعين النووية ، حتى عثرت فى المكتبة التيمورية على نسختين منه بعد لآى^(٣) . وقد وصفت فهارس هذه المكتبة إحدى النسختين بأنها قديمة ، وحددت التاريخ الذى نشرت فيه الأخرى بعام ١٠٢٣ هـ ، فلما اطلعت على المخطوطتين وجدت ثانيتهما تحمل

(١) [س ٧٤٥ — ٧٧٠] . وهذا الجزء صدر فى شوال سنة ١٣٢٤ هـ ، (أكتوبر ١٩٠٦ م) .

(٢) انظر ص ٢٩٥ وص ٣٧٨ من رسالته .

(٣) ارجع إلى ص ٩٤ وص ١٠٥ — ١٠٧ من هذه الرسالة .

تاريخ نسخها الذي حددته الفهارس ، في هامش بخط رفيع . ولم أجد في الثانية شيئاً يمكن الاستدلال به على التاريخ الذي نسخت فيه . وقلت في نفسى : لعل هذه النسخة هي التى نقل عنها القاسمى ، وحدد تاريخ نسخها بعام ٧٥٦هـ ، أى بعد وفاة الطوفى بأربعين عاماً ، غير أنى لم أنعم بهذا الخاطر طويلاً ؛ فقد وجدت هذه النسخة تنقص صفحات كاملة عن النسخة التى نقل عنها القاسمى ، وما كان ممكناً أن ينقص الأصل عن فرعه ، فهما نسختان إذاً ، لا واحدة .

١٣٠ — واستطعت بعد جهد أن أحقق النص الذى شرح به الطوفى حديث « لا ضرر ولا ضرار » ، وسجل فيه رأيه فى اعتبار رعاية المصلحة دليلاً شرعياً ، بل أقوى أدلة الشرع . . . فلما انتهيت من تحقيقه إلى صورة أحسبها هى الأصل ، أو أقرب ما تكون إليه ، وسجلت الفروق التى عثرت عليها بين نسخته الأربع فى أثناء تحقيقى له — رأيت أن أجعل منه ملحقاً لرسالتى ؛ ليتسنى لكل من يهمله هذا الأصل أن يرجع إليه ، فيقرأ فيه مذهب الطوفى كما سجله بنفسه ، لا كما فهمه وجرده القاسمى أو غيره ! ..

١٣١ — وفى الفصل الأول من فصول هذا الباب ، أعرض - إن شاء الله - ما تضمنه النص لتحقيق من آراء ، ملتزماً طريقة الطوفى فى ترتيبها ، بما يشبه أن يكون تلخيصاً لكلامه . . .

وفى الفصل الثانى سأناقش هذه الآراء والأدلة التى ساقها لتعزيزها ، معقبات فى كل مسألة بما بدا لى أنه الصواب ، موافقاً للرجل فيه أو مخالفاً . . . أما فى الفصل الثالث والأخير فسأتعقب آثار تلك الآراء فى معاصريه وفيمن جاءوا بعده حتى هذا العصر ، مبيناً ما عسى أن يكون فيها من جديد يمكن الانتفاع به . . .

ومن الله التوفيق . . .

الفصل الأول

عرضٌ وتلخيصٌ

١٣٢ — يبدأ الطوفي كلامه عن المصلحة بتوثيق الحديث الذي جعل منه محور كلامه كله ، فيذكر أولاً أنه حديث حسن ، ثم يعود فيقول : « وله طرق يقوى بعضها ببعض » ، ثم يقرر أن الأسانيد اللينة إذا اجتمعت حصل منها إسناد قوى . ويستنتج من هذا كله أن الحديث ثابت يجب العمل بموجبه ... أما لفظ الحديث — وقد تكلم فيه بعد الكلام في إسناده — فعناه نفي إلحاق المراء الضرر بغيره مطلقاً ، وهذا هو نفي الضرر . ونفي إلحاقه الضرر بغيره على جهة المقابلة ، وهو ما يعينه نفي الضرر ... والطوفي يشرح معنى الحديث بأنه : لا لحوق ضرر شرعاً إلا بموجب خاص مخصص . ويعلل كون النفي من جهة الشارع بأن الضرر بحكم القدر الإلهي لا ينتفي . ثم يعلل الاستثناء بأن هنالك ضرراً مشروعاً ، كالحدود والعقوبات على الجنايات . ثم يستدل لاتفاء الضرر شرعاً ببعض النصوص ؛ تمهيداً لتقرير أن الدين قد وضع على تحصيل النفع والمصلحة ؛ إذ لو لم يكن الضرر والضرار منفيين شرعاً ، للزم وقوع الخلف في بعض الأخبار الشرعية ، وهو محال^(١) .

١٣٣ — نفي الضرر والمفاسد شرعاً هو إذاً مقتضى الحديث ، وهو نفي عام إلا ما خصصه الدليل ، فليقدم الحديث على جميع أدلة الشرع إذاً ، ولتخصص به هذه الأدلة ...

(١) نقصد النصوص التي أوردناها هناك أدلة على أن الدين وضع على تحصيل النفع والمصلحة [وانظر ص ١٦ من ملحق هذه الرسالة] .

هكذا يرى الطوفى ، ثم يؤيد رأيه هذا بقوله : « لانا لو فرضنا أن بعض أدلة الشرع تضمن ضرراً [أى كان الضرر بعض مدلوله كما سياتى] فإن نفيه [أى الضرر] بهذا الحديث كان عملاً بالدليلين ، وإن لم تنف به كان تعطيلاً لأحدهما وهو هذا الحديث ولا شك أن الجمع بين النصوص فى العمل بها أولى من تعطيل بعضها .

وبهذه المناسبة يعد أدلة الشرع ، فيحصرها بالاستقراء فى تسعة عشر هى : الكتاب ، والسنة ، وإجماع الأمة ، وإجماع أهل المدينة ، والقياس ، وقول الصحابي ، والمصلحة المرسله ، والاستدلال ، والاستحسان ، والأخذ بالأخف ، والعصمة ، وإجماع أهل الكوفة ، وإجماع العترة [عند الشيعة] ، وإجماع الخلفاء الأربعة .

وبعد أن يحيل فى معرفة حدود هذه الأدلة ، ورسومها ، وتفاصيل أحكامها ، على كتب أصول الفقه — يبين أن الحديث الذى معنا يقتضى رعاية المصالح إثباتاً والمفاسد نفيّاً ؛ لأن نفي الضرر يستلزم إثبات النفع ؛ إذ هما نقيضان لا واسطة بينهما . ثم يقرر أن النص والإجماع هما أقوى الأدلة اتى عدها ، وأنهما قد يوافقان المصلحة وقد يخالفانها ، فليس بلازم عنده أن تكون المصلحة حيث يكون النص والإجماع ! ..

١٣٤ — ولا يتردد الطوفى بعد هذا فى أن يوجب تقديم رعاية المصلحة على النص والإجماع إذا خالفها ، ثم يصف هذا التقديم بأنه تخصيص وبيان لها ، لا افتيات عليهما ، وبأن له نظيراً هو تقديم السنة على القرآن ، بطريق البيان .

ويشرح هذا الإجمال بعد ذلك ، فيقرر أنه لا نزاع حيث وافق النص والإجماع المصلحة ، بأن كانا لا يقتضيان ضرراً بالكلية ، وأنه حيث اقتضى مجموع مدلوليهما ضرراً ، كالحدود — فلا بد أن يكون من قبيل ما استثنى من الحديث . أما حيث كان الضرر بعض مدلوليهما — فإن اقتضاه دليل خاص وجب اتباع هذا الدليل ، وإلا وجب تخصيصهما بالحديث .

١٣٥ — وهنا يثير اعتراضاً مبنياً على أن الإجماع دليل قاطع ، وأن رعاية المصلحة ليست دليلاً قاطعاً ؛ لأن الحديث الذي استفيدت منه ليس قاطعاً ، فكيف تقدم عليه ؟ ولكنه إذ يجيب في إجمال يدعى أن المصلحة أقوى من الإجماع ، وأنها بذلك أقوى أدلة الشرع ؛ لأن الأقوى من الأقوى أقوى .. ثم يتحدث عن المصلحة والإجماع في تفصيل ؛ ليثبت هذه الدعوى متناولاً في حديثه عن الدليلين : اللفظ ، والحد ، والأدلة ، ومفرداً المصلحة ببيان اهتمام الشارع بها ، والإجماع بالاعتراض على أدلته ومعارضتها .

١٣٦ — وإذا كانت المصلحة في اللغة هي كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له ، كالقلم يكون على هيئته الصالحة للكتابة به ، وكانت في العرف هي السبب المؤدى إلى الصلاح والنفع ، كالتجارة تؤدى إلى الربح — فإنها بحسب الشرع هي السبب المؤدى إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة . والعبادة هي ما يقصده الشارع لحقه ، أما العادة فهي ما يقصده لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم ...

١٣٧ — ويبين الطوفى اهتمام الشارع بالمصلحة في إجمال ، إذ يذكر قوله تعالى : « يأيتها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم ، وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين » قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا ، هو خير مما يجمعون ، ... وواضح أن الذي جاء الناس فكان لهم وعظاً من ربهم ، وشفاء لما في صدورهم ، وهدى ورحمة لمن آمنوا به ، وخيراً مما يجمعون ، ثم استحق أن يسند إلى فضل الله ورحمته ، وأن يؤمروا بالفرح به — هذا الذي جاء ليس إلا القرآن ، فهو إذاً قد أولى مصالح المكلفين عنايته كاملة فراعاها لهم ، وعمل على تحقيقها بما وضع من شريعة ، وما فرض في هذه الشريعة من أحكام .

ويفترض الطوفى هنا أن سائلاً يقول له : لم لا يجوز أن يكون من جملة مراعاة من مصالح المكلفين نصب النص والإجماع دليلاً لهم على معرفة الأحكام ؟ ثم يسلم بهذا ولكن في العبادات ، وحيث وافق النص والإجماع

المصلحة في غير العبادات . ثم يحمل الفرق بين العبادات والمعاملات من هذه الجهة بأن العبادات حق الشارع ، فلن تعرف كيفية إيقاعها إلا منه نصاً أو إجماعاً ، أما المعاملات فإن رعاية المصلحة فيها هي قطب مقصود الشارع منها .

١٣٨ - وإذ يعرض الطوفي لبيان اهتمام الشارع بالمصلحة في تفصيل ، يتناول أربعة أبحاث ...

فيتحدث أولاً عن الخلاف في أفعال الله عز وجل : امعلة هي أم غير معلة ؟ ليقرر - بعد أن يسوق حجج المثبت والنافي - أن أفعال الله عز وجل معلة بحكم غائية تعود بنفع المكلفين وكأهم ، لا بنفع الله عز وجل وكأله ، إذ هو مستغن بذاته عما سواه ، ١

ويتحدث ثانياً عن الخلاف في حكم رعاية الله تعالى لمصالح عباده : أتفضل هي منه عز وجل على عباده كما يقول أهل السنة ، أم واجبة عليه - سبحانه - كما يقول المعتزلة ؟ وبعد أن يقرر أن مذهب المعتزلة مبني على التحسين والتقيح العقليين - وهو مذهب باطل شرعاً - يقول : « والحق أن رعاية المصالح واجبة من الله عز وجل حيث التزم التفضل بها ، لا واجبة عليه » . وفي ثالث هذه الأبحاث يتحدث الطوفي عن المصالح التي راعاها الشارع متسائلاً : أي مطلق المصالح في جميع المحال ؟ أم هي أكملها في جميع المحال ؟ أم هي المصلحة المناسبة والمطلوبة في كل محل ؟ ثم يقرر أن الأخير هو أشبهها بالصواب .

أما في البحث الرابع فهو يسوق الأدلة على رعاية الشارع للمصلحة ، من الكتاب ، ومن السنة ، ومن الإجماع ، ومن النظر ...

١٣٩ - والطوفي يورد في الاستدلال بالكتاب على رعاية المصلحة آيات القصاص وحدي السرقة والزنى ، بوصفها أمثلة لا استقصاء .

ثم يقول : « وبالجملة — فما من آية من كتاب الله عز وجل إلا وهي تشتمل على مصلحة أو مصالح ، كما بيناه في غير هذا الموضع ، ولعله يعنى كتابه [الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية] ؛ فقد تتبع فيه أصول الفقه وهو يفسر القرآن ؛ ليثبت أن النصوص قد جاءت في هذه الأصول — وفي أصول الدين — بما يغنى عن كل ما قاله الجدليون ، والسوفسطائيون ، والفلاسفة ...

وفي الاستدلال بالسنة على رعاية المصلحة - يورد حديث النهى عن البيع على البيع ، وعن بيع الحاضر للبادى ، وعن نكاح المرأة على عمتها أو خالتها حتى لا تقطع الأرحام . ثم يقرر أن نحو هذا كثير في السنة ؛ لأنها بيان الكتاب ، والبيان على وفق المبين .

وفي الاستدلال بالإجماع هنا يقرر أن جواز السلم والإجارة مع مخالفتها للقياس - إنما اعتمد على رعاية مصالح الناس ، وكذلك الشأن في وجوب الشفعة للجار ، وفي أحكام كثيرة أخرى ، ثم يقرر أن سائر أبواب المعاملات في الفقه تعلل بالمصالح ، وأن العلماء إلا من لا يعتد به من جامدى الظاهرية قد أجمعوا على هذا ، حتى المخالفون في كون الإجماع حجة .

وفي الاستدلال بالنظر — يتبع رعاية الله لمصالح خلقه في المبدأ ، وفي المعاش ، وفي المعاد ...

ففي المبدأ حيث أوجدهم بعد العدم ، على الهيئة التي ينالون بها مصالحهم في حياتهم .

وفي المعاش حيث هيأ لهم أسباب ما يعيشون ويتمتعون به ، من خلق السموات والأرض ، وما فيهما ، وما بينهما ...

وفي المعاد حيث هدى السعداء منهم السبيل ، فوفقهم بطاعته إلى نيل الثواب الجزيل .

وما دام قد راعى لخلق هذه المصالح — فحال أن يهمل مصالحهم

في الأحكام الشرعية ؛ إذ هي أعم فكانت بالمراعاة أولى ، ثم هي من مصلحة معائشهم ؛ إذ بها صيانة أموالهم ودمائهم وأعراضهم ، ولا معاش لهم بدونها ، فوجب القول بأنه راعاها لهم . وإذا ثبت رعايته إياها لم يجز إهمالها بوجه من الوجوه ...

ومرة ثالثة يفترض الطوفى أن النص والإجماع قد يخالفان المصلحة ، ليقرر - كما قرر مرتين من قبل - أن المصلحة هي التي تقدم حينئذ ، وأن علينا تخصيص النص والإجماع بهذه المصلحة أو بيانها ... وطبيعى أن سائر الأدلة - عنده - كالنص والإجماع في هذا ، بل بعدهما ! .

١٤٠ - هكذا عرّف الطوفى المصلحة ، وبين اهتمام الشارع بها ، وأنها مبرهنة ...

أما الإجماع فإن لفظه - وهو إفعال من جمع - يعنى العزم تارة ، والاتفاق تارة أخرى كما هنا ...

وحده اصطلاحاً هو اتفاق مجتهدى هذه الأمة على أمر دينى ...
وأدلته من الكتاب ، ومن السنة ، ومن النظر ...

والطوفى يذكر أن أدلة الكتاب على الإجماع ثلاث آيات ، ثم يعترض على كل منها محاولاً إبطال الاستدلال بها ، قبل أن يورد التى تليها ..

١٤١ - أما الآية الأولى فهى قوله عز وجل : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم ، وساءت مصيراً ^(١) » ، ذلك أنها تتوعد من شاق الرسول واتبع غير سبيل المؤمنين ، وإنما يكون الوعيد على فعل المحرم أو ترك الواجب ، وسبيل المؤمنين هنا - وهو المتوعد على تركه - هو المجمع عليه ، فاتباع الإجماع واجب إذا ...

غير أن هذا الدليل يعترض عليه الطوفي من ستة أوجه :

الأول : أن الوعيد على شيئين مجتمعين لا يلزم منه الوعيد على كل منهما منفردا ؛ إذ قد يكون أحدهما شرطا في الآخر أو ركنا له ، ومن ثم لا تدل الآية على وجوب اتباع الإجماع . .

الثاني : أن (أل) في المؤمنين يحتمل أن تكون للعهد ، فيكون المراد بهم الصحابة أو بعضهم ؛ إذ كان الخطاب لهم وفي عصرهم . والاحتال يسقط الاستدلال كما هو مقرر . . .

الثالث : أن الإضافة في (غير سبيل) ليست محضة ؛ لشدة إبهام غير . فالمعنى ويتبع سبيلا مغايراً لسبيل المؤمنين ، أى لسبيلهم بوصفهم مؤمنين ، أى مغايراً في الإيمان [وهو الكفر] بدليل السياق قبل وبعد ... ولا دليل في هذا أيضا على وجوب اتباع الإجماع ...

الرابع : أن هناك سبيلا متوسطة بين سبيل المؤمنين والكفار ، وهى السبيل المباحة التى لا وعد عليها ولا وعيد ، فلا دليل فى الآية إذاً على وجوب اتباع سبيل المؤمنين ...

الخامس : أن الآية مقابلة للآية التى قبلها ، ومعطوفة على الجملة الشرطية التى فيها . . . وفى الآية قبلها ثلاث خصال هى الأمر بالصدقة أو المعروف أو الإصلاح بين الناس ، فاتباع غير سبيل المؤمنين إذاً يعنى الأمر بأضداد تلك الخصال ، ومجرد احتمال هذا التأويل يقنح فى دلالة الآية على المطلوب ، فكيف وهو تأويل ظاهر ؟ ...

السادس : على فرض تسليم ما ذكرتم من دلالة الآية على وجوب اتباع الإجماع — فليس فيها مانع من تقديم المصلحة عليه بوصفها دليلاً أقوى منه . وهذا التقديم هو محل النزاع ، لا الإجماع نفسه ...

١٤٢ — وأما الآية الثانية التى يوردها الطوفي دليلاً على الإجماع - فهى

قوله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس » (١) ؛ إذ الوسط هو العدول الخيار الذين لا يصدر عنهم إلا الحق ، وما دام الإجماع صادرا عنهم فهو إذاً حق واجب الاتباع ...

وهذه الآية - كسابقتها - محل اعتراض من حيث دلالتها على الإجماع ؛ ذلك أن العدل إنما يلزم صدور الحق عنه بطريق الظاهر فيما طريقه الصدق والكذب خاصة ، وهو نقل الأخبار وأداء الشهادات . أما فيما طريقه الخطأ والصواب في استخراج الأحكام والاجتهاد فيها - ومن بينه الإجماع - فلا ...

وهنا يورد اعتراضاً مؤداه أن ثبوت عدالة الأمة يستلزم أنها لا تجمع إلا عن مستند قاطع ، والقاطع يجب العمل به ... ثم يؤكد - إذ يرد على هذا الاعتراض - أن جمهور مثبتى الإجماع قد صرحوا بجواز انعقاده بناء على الأمارات المجردة ، كالقياس وخبر الواحد ، وأن كثيراً من بينهم قد ذهبوا إلى انعقاده بناء على البحث المحض ، أى دون مستند أصلاً ؛ إذ الأمة معصومة ، فكيفما كان اتفاقها فهو حجة واجبة الاتباع ، عن مستند كان هذا الاتفاق أو عن غير مستند ... وإذا فغير مسلم أن الأمة لا تجمع إلا عن قاطع ...

وإذا سلمنا أن الأمة لا تجمع إلا عن قاطع -- فما المراد بالقاطع ؟ إن أريد به القاطع العقلى [وهو الذى لا يحتمل النقيض] - فهو متعذر فى أدلة الشرع ، وإن وجد فلا نسلم مخالفته للمصلحة

وإن أريد به القاطع الشرعى فلن يكون إلا واحداً من ثلاثة أدلة هى الإجماع ، والنص ، ورعاية المصلحة ...

أما الإجماع فلا يجوز اعتباره فى مستند الإجماع ؛ لأنه إثبات الشئ بنفسه ...

وأما النص فهو أربعة أقسام : متواتر صريح ، فهو قاطع من جهة متنه ودلالته ، ولكنه قد يكون محتملاً من جهة عموم أو إطلاق ، وقد لا يحتمل من أى جهة فنمنع مخالفته للمصلحة ومتواتر

محتمل . وآحاد صريح ، وآحاد محتمل ، وثلاثتها لا قطع فيها كما هو واضح ..
وإذا اتفقت استناد قطعية الإجماع إلى الإجماع والنص — وقد سلمنا بهذه
القطعية — لم يبق إلا رعاية المصلحة ، واستناد الإجماع في قطعيته إليها موافق
لما نقول : لأننا نعهد في الأحكام رعاية المصلحة مطلقاً ...

١٤٣ — وأما الآية الثالثة — وهي الدليل الثالث من الكتاب على الإجماع —
فهى قوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » الآية ،^(١) ووجه دلالتها
أن ثناء الله عليهم فيها يعنى تعديله لهم ، فإجماعهم حجة إذاً . لكن يرد عليها
ما ورد على الآية السابقة من الاعتراض .

١٤٤ — ويستدل الطوفى للإجماع من السنة بقوله عليه الصلاة والسلام :
« أمتى لا تجتمع على ضلالة » ، مقررأ أن الألفاظ والروايات المتعددة التى
ورد بها — بلغت به رتبة التواتر المعنوى ، وأنه قاطع الدلالة على وجوب اتباع
الإجماع ، فصار فى قوة النص القاطع إسناداً ومتمناً على المطلوب ، فيجب إتباعه .
لكنه يورد اعتراضاً على هذا الدليل بأن بلوغه رتبة التواتر المعنوى
غير مسلم ؛ إذ هو فى القوة دون سخاء حاتم وشجاعة على ونحوهما ، وما دون
التواتر ليس بمتواتر وإن كان فى غاية الاستفاضة ...

وقد يقال إن دليل ثبوت هذا الحديث هو تلقى الأمة له بالقبول ، وهى
دعوى يرد عليها من ثلاثة أوجه :

الأول : أن منكرى الإجماع لم يتلقوه بالقبول بدليل إنكارهم للإجماع ،
فادعاء أن الأمة تلقتة بالقبول ادعاء لا يسلم لأصحابه .

والثانى : أن معنى تلقى الأمة له بالقبول إجماعها على قبوله ، فالاحتجاج
بهذا التلقى نوع من إثبات الإجماع بالإجماع ، وهو لا يجوز .

والثالث : أن تلقى الأمة له بالقبول — على فرض تسليمنا به — مضمون
لا مقطوع به ، والظن لا يصلح مستنداً للإجماع المدعى قطعيته وكونه أقوى
أدلة الشرع ؛ إذ ذاك تفريع للقوى على الضعيف ، وللقاطع على المضمون ...

وقد نسلم بأن الحديث بلغ رتبة التواتر ، غير أن هذا لا يعنى تسليمنا بأنه قاطع في وجوب اتباع الإجماع ؛ لاحتمال أنه أراد بالضلالة الكفر خاصة ، فإن عدم اجتماع الأمة على الضلالة بهذا المعنى الخاص - لا ينفي أنها قد تجتمع على ضلالة أخرى ، ومن ثم فهو لا يصلح دليلاً على اتباع الإجماع ، في غير الإيمان المقابل للكفر .

كذلك لا يصلح دليلاً على الإجماع قوله صلى الله عليه وسلم : « اتبعوا السواد الأعظم » فإنه من شذ - شذ في النار ، ويد الله مع الجماعة ، ؛ إذ المراد به طاعة الأئمة والأمراء ، وترك الخروج عليهم .

١٤٥ — وبعد أن يفرغ الطوفى من الاستدلال على حجية الإجماع من الكتاب والسنة — يورد اعتراضين عامين على الأدلة التي ذكرها واعترض على كل منها :

أولهما : أنها ظواهر سمعية ترد عليها إشكالات ، وثبتت حجيتها بطريق الإجماع لعدم القاطع فيها ؛ فإثبات الإجماع بها - مع أنه هو مثبت حجيتها - يستلزم الدور .

وثانيهما : أن لفظ « المؤمنين » في الآية يعم كل مؤمن ، ولفظ « أمتي » في الخبر يشمل جميع الأمة ، غير أن الأمة اختلفت بموجب النص إلى ثلاث وسبعين فرقة ، ثم لم تجتمع إلا على الإيمان بالله ورسوله ومسائل يسيرة أخرى ، فهذه المسائل هي إذاً موضع الإجماع ، لا جميع أحكام الدين . وواضح أنه ليس هو محل الدعوى ، وأن الآية والخبر لم يساقا دليلين عليه ...

١٤٦ — وهنا يكمل الأدلة على الإجماع بالاحتجاج له من النظر ، فيقرر أنه يمتنع في العادة أن يتفق أهل الفضل والذكاء على الخطأ مع كثرتهم ، واستفراغهم الوسع والطاقة في الاجتهاد ، والبحث في الحكم . لكنه ينقض هذا الدليل إذ يعترض عليه بإجماع أهل الملل الأخرى على ضلالتهم ، مع كثرتهم ، وفضلهم ، واجتهادهم ، وإمعانهم في النظر ، ثم هم مخطئون بإجماع المسلمين .

١٤٧ — بعد هذا يتحدث الطوفي عن أربعة أوجه تعارض الأدلة على حجية الإجماع ، وهذه هي :

الأول : أنه لا بد لاعتبار الإجماع دليلاً من عصمة المجمعين ، أو شهادة الشرع لهم بالعصمة ، وكلاهما باطل .
أما أنهم معصومون بذاتهم - فوجه بطلانه أنه لا يلزم من فرض عدم وقوعه محال .

وأما أن الشرع شهد لهم بالعصمة - فوجه بطلانه أنه لم يتواتر ، والآحاد - على فرض وقوعه - لا يفيد المقصود .

الثاني : أن « أمتي » في قوله صلى الله عليه وسلم : « أمتي لا تجتمع على ضلالة » - لا يصح أن يراد بها جميع الفرق ؛ لأن من بينها فرقاً كفرت ببدعتها فلم تعد معتبرة في المجتمعين ، وفرقاً أخرى لا تقول بالإجماع فلا يعتبر إجماعها إن كان .

ولا يصح أن يراد بها الفرقة الناجية فقط من بين الفرق الثلاث والسبعين ؛ لأن تقدير الحديث على هذا ثمن تسع أمتي لا يجتمع على ضلالة ، وهو أسلوب ركيك لا ينبغي أن ينسب مثله إلى الرسول ، فتعين إذاً أن يكون المراد بالضلالة ضلالة الكفر خاصة ، وسقط هذا الدليل أيضاً .

الثالث : أن ابن عباس قدم ظاهر النص على الإجماع ، في مسألة حجب الأم عن الثلث إلى السدس بالأخوين ؛ فقد تمسك بظاهر الآية « فإن كان له إخوة » ، وناظر عثمان رضي الله عنه في ذلك قائلاً له : [إن الله عز وجل يقول : « فإن كان له إخوة فلأمه السدس » ، وليس الأخوان إخوة في لسان قومك] فأقره عثمان على خلافه ولم يردّه إلى الإجماع ، ويدل هذا على أن ظواهر النصوص أقوى من الإجماع .

الرابع : مخالفة ابن مسعود لإجماع الصحابة على جواز التيمم للبرص وعدم الماء ؛ فقد قال : « لورخصنا لهم في هذا - لأوشك أن يبرد على أحدهم

الماء فيقيم وهو يرى الماء ، ومع أن هذا قد اشتهر عن ابن مسعود - فإن
أحدآ لم ينكره عليه . فإن كان هو المصيب في مخالفة النص والإجماع إلى
المصلحة - لزم أن تقديم المصلحة عليهما جائز ، وهو المطلوب . وإن كان
مخطئاً لزم خطأ أهل الإجماع في ترك الإنكار عليه ... وكلا الأمرين قاذح
في الإجماع .

وهنا يورد اعتراضاً مؤداه أن مخالفة ابن مسعود تقدر في دعوى إجماع الصحابة أولاً ، وإنكار أبي موسى عليه يقدر في دعوى خطئهم بترك الإنكار عليه ، ثم يقرر أن المحذور الأول لازم على أية حال ؛ لأن ابن مسعود خالف النص الذي هو أصل الإجماع دون إنكار من الصحابة عليه ، وأن رد أبي موسى من المناظرة وجدال لا إنكار .

١٤٨ - وقبل أن يفرغ الطوفى من حديثه عن الإجماع - يقرر أن غرضه ليس إهدار الإجماع بالكلية ؛ لأنه يقول به فى العبادات والمقدرات ونحوها ، وإنما هو يبين أن رعاية المصلحة المستفادة من حديث « لا ضرر ولا ضرار » أقوى من الإجماع ، وأن مستندها أقوى من مستنده ، كما ظهر ذلك مما قررناه فى دليلها وفى الاعتراض على أدلة الإجماع ، فهكذا يقول...

١٤٩ - وهنا يحاول الطوفي أن يحتج لرأيه، فيقرر أن مما يدل على تقديم رعاية المصلحة على النص والإجماع - هذه الوجوه الثلاثة ، «وأنا أنقلها هنا بعبارة :

الأول : أن منكرى الإجماع قالوا برعاية المصالح ، فهي إذاً محل وفاق ، والإجماع محل خلاف ، والتمسك بما اتفق عليه أولى من التمسك بما اختلف فيه .

الثاني : أن النصوص مختلفة متعارضة ، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً ، ورعاية المصالح أمر متفق في نفسه لا يختلف فيه ، فهي سبب الاتفاق المطلوب شرعاً ، فكان اتباعها أولى .

وبعد أن يورد بعض النصوص التي تدعو إلى الاتفاق وتطالب به —

يستطرد إلى ذكر ما حدث من تشاجر وتنافر بين أتباع الأئمة الأربعة أصحاب المذاهب المشهورة ، حتى لقد حاولت كل طائفة منهم أن تتخذ من بعض نصوص السنة أدلة تنصر إمامها على غيرها من الأئمة ، فتكلف بعضها في تأويل أحاديث صحيحة لتطبق معانيها على إمامه ، وجنح بعضها الآخر إلى وضع أحاديث لنفس الغرض ..!

والطوفى يخلص من هذا إلى أن مبعث التنافر هو تنافس المذاهب في تفضيل الظواهر ونحوها على رعاية المصالح الواضح برهانها ، الساطع بيانها ، وأنه لو اتفقت كلمتهم بطريق ما لما كان شيء من هذا الخلاف ..!

ومرة ثانية يؤكد أن من أسباب الخلاف الواقع بين العلماء تعارض الروايات والنصوص ، وينقل زعم بعض الناس أن عمر بن الخطاب كان هو السبب في ذلك ؛ إذ منع أصحابه من تدوين السنة عند ما استأذنه في ذلك ، قائلا : « لا أكتب مع القرآن غيره ، . ولكنه يفترض علم عمر بقوله عليه السلام : « اكتبوا لأبي شاه خطبة الوداع ، ، وقوله : « قيدوا العلم بالكتابة ، ، ناقلا عن أصحاب هذا الزعم أنهم قالوا : « فلو ترك الصحابة يدون كل واحد منهم ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم -- لانضبطت السنة ، ولم يبق بين أحد من الأمة وبين النبي صلى الله عليه وسلم في كل حديث إلا الصحابي الذي دونه روايته ؛ لأن تلك الدواوين كانت تتواتر عنهم إلينا ، كما تواتر البخاري ومسلم وغيرهما .

الوجه الثالث : أنه قد ثبت في السنة معارضة النصوص بالمصالح ونحوها في قضايا . وهو يورد من هذه القضايا ثمانية يرى هذه المعارضة متحققة فيها ، ويخلص من ذلك إلى أن قدم من رعاية مصالح المكلفين على باقى أدلة الشرع بقصد إصلاح شأنهم ، وانتظام حالهم ، وتحصيل ما تفضل الله عز وجل به عليهم من الصلاح ، وجمع الأحكام من التفرق ، وامتلافها من الاختلاف — وجب أن يجاز اجتهاده . ثم يستنتج من ذلك أن تقديم رعاية المصالح

على باقى أدلة الشرع من مسائل الاجتهاد على أقل أحواله ، وإلا فهو راجح متعين .
ونتيجة لهذه الوجوه الثلاثة - يقرر أن دليل رعاية المصالح أقوى من
الإجماع ، وأن واجبا أن يقدم عليه وعلى غيره من أدلة الشرع عند التعارض
بطريق البيان .

١٥٠ - يثير الطوفى بعد ذلك اعتراضات أربعة قد ترد على مذهبه
فى رعاية المصلحة ؛ ليحجب عن كل منها بما يعزز مذهبه .
فى الاعتراض الأول - ينبنى أن حاصل ماذهب إليه تعطيل أدلة الشرع
بقياس مجرد فاسد الوضع والاعتبار كقياس إبليس ؛ لأن كل ما فعله
لا يعدو تقديم دليل أقوى هو رعاية المصلحة على دليل قوى هو الإجماع ،
وهو تطبيق لمبدأ متفق عليه .

وفى الاعتراض الثانى - يسلم بكون الشارع أعلم بمصالح المكلفين ، وبأنه
قد جعل أدلته أعلما على هذه المصالح تعرف المصالح بها ، ولكنه يرفض
التسليم بأن فى تقديم رعاية المصالح على أدلة الشرع معاندة له ؛ إذ المصلحة
دليل من هذه الأدلة ، بل هى دليل راجح عليها . وما دام الله - عز وجل -
قد جعل لنا طريقاً إلى معرفة مصالحنا عادة ، فينبغى ألا نتركه لأمر مبهم
يحتمل أن يكون طريقاً إلى المصلحة ، وألا يكون .

وفى الاعتراض الثالث - يرد على دعوى أن اختلاف الأمة فى مسائل
الأحكام رحمة وسعة بأنه لا نص فى هذا حتى يمتثل ، وبأنه لو فرض أن فيه
نصاً - فإن مصلحة الوفاق واجبة التقديم على مصلحة الخلاف ؛ لأنها أرجح منها .
إذ مصلحة الخلاف تعارضها مفسدتان هما أن بعض الناس قد يتبع رخص
المذاهب ، فتنتهى به هذه الرخص إلى الانحلال والفجور ... وأن بعض أهل
الذمة ربما أراد الاسلام فتمنعه كثرة الخلاف ؛ إذ الخلاف مظنة الخطأ
والطبع ينفر منه غالباً ... وفى اتباع رعاية المصلحة توحيد لطرق الحكم
فى طريق واحد ، وإنهاء للخلاف .

وفى الاعتراض الرابع - يقرر أن طريقته ليست خطأ ، وأن انحصار

الصواب فيها أمر ظني اجتهدى لا قطعى ، غير أنها مع هذا هي التي يجب أن تتبع : لأن الظن في العرفيات كاتقطع في غيرها .

أما أن هذا يستلزم خطأ الأمة فيما قبله فلا ضير فيه ، إذ هو وارد على كل ذى رأى أو طريقة لم يسبق إليها .

وأما السواد الأعظم المأمور باتباعه في الحديث - فهو الحجة والدليل الواضح : إذ لو لم يكن كذلك للزم أن يتبع العلماء العامة إذا خالفوهم ؛ لأن العامة أكثر ، وهي السواد الأعظم .

١٥١ - وإذ يصل الطوفى إلى دعم طريقته في تقديم رعاية المصلحة على سائر أدلة الشرع ، بإيراد الأدلة ودفع الاعتراضات - يقرر أنها ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك ، وإنما هي أبلغ من ذلك ... ثم يحملها في قوله ، وهي التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات ، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام ، ، ثم يعود على هذا الإجمال بالتفصيل ...

ففي العبادات والمقدرات تثبت الأحكام بالدليل إن توحيد ، وبالأدلة المتعددة إن اتفقت على الإثبات ، أو تعارضت وأمكن الجمع بينها على نحو ليس فيه تلاعب ببعضها . فإن تعارضت ولم يمكن الجمع بينها - قدم الإجماع على ما عداه ، وقدم النص على ما سوى الإجماع ...

وعند ما يتوحد الدليل من الكتاب ، فليعمل به إن كان نصاً أو ظاهراً في الحكم ، وليقدم أشبه احتماليه أو احتمالاته بالأدب مع الشارع إن كان مجملاً ... فإن استوت احتمالاته تعبد بكل منها مرة ... وإن لم يظهر وجه الأدب وقف الأمر على البيان ...

وقد يتعدد الدليل من الكتاب فتعتبر الآيتان أو الآيات كأنها آية واحدة إذا اتفق مقتضاها أو مقتضاها ، وإلا جمع بينهما أو بينهما بتخصيص أو تقييد أو نحوهما إن كان الجمع ممكناً ، وإلا فيأخذى الآيتين أو الآيات منسوخة ، يستدل عليها بموافقه السنة غيرها ...

وعند ما تنفرد السنة بالحكم ، ويكون الدليل حديثا صحيحا واحداً —
 وجب أن يعمل به ... فإن كان أكثر من حديث ، وصحت جميعها بالتساوى ،
 واتفق مقتضاها — عمل بها جميعا كما يعمل بالحديث الواحد ... فإن اختلف
 مقتضاها وأمكن الجمع بينها جمع ، وإلا فبعضها منسوخ . فإن تعين فيها ،
 وإن لم يتعين استدل عليه بموافقة الكتاب أو الإجماع غيره ، أو بغير ذلك
 من الأدلة .. أما إذا لم يصح بعض الأحاديث فبدهى أن يترك ويعمل بالصحيح
 وحده ، وإذا تفاوتت في الصحة وجب أن يقدم الأصح فالأصح ...

وعند ما يجتمع الكتاب والسنة في حكم — فإما أن يتفقا أو يختلفا .. فإن
 اتفقا فأحدهما بيان للآخر أو مؤكده .. وإن اختلفا جمع بينهما إن أمكن
 الجمع ، وإلا نسخ أحدهما بالآخر إن اتجه النسخ ، فإن لم يتجه فالأشبه بتقديم
 الكتاب لأنه الأصل ، ولا يترك الأصل بفرعه ...

١٥٢ — هكذا يفصل الطوفي القول في أحكام العبادات ...

أما المعاملات ونحوها فالمقرر أن تتبع فيها مصلحة الناس .. ثم إذا اتفقت
 معها الأدلة الأخرى في ذلك فلا كلام ، كما اتفق النص والإجماع والمصلحة
 على إثبات الأحكام الخمسة الضرورية ، وهي قتل القاتل والمترد ، وقطع
 السارق ، وحد القاذف والزاني وإن اختلفا وأمكن الجمع بينهما بحمل
 بعض الأدلة على بعض الأحكام أو الأحوال مثلا دون بعض ، على ألا يكون
 فيه إخلال بالمصلحة ولا تلاعب ببعض الأدلة - جمع بينهما .. فإن تعذر الجمع
 قدمت المصلحة على غيرها ، لأن قوله صلى الله عليه وسلم : « لا ضرر
 ولا ضرار » - خاص في نفي الضرر المستلزم لرعاية المصلحة ، فيجب تقديمه ،
 ولأن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام ، وبإثبات
 الأدلة كالوسائل ، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل ...

١٥٣ — ويشعر الطوفي ، هنا ، بأن المصالح والمفاسد قد تتعارض

فيضع ضابطا لدفع محذور تعارضها ...

وكل حكم نفرضه فإذا أن تتمحض مصلحته ، وإما أن تتمحض مفسدته ،
 وأما أن تجتمع فيه المصلحة والمفسدة ... فإن تتمحضت مصلحته حصلت إن

كانت واحدة ، وحصل عند التعدد جميعها إن أمكن ؛ وإلا فالممكن . .
فإن تعذر تحصيل ما زاد على واحدة وكانت متفاوتة في درجة الاهتمام بها -
حصلت أهمها ؛ فإن لم تتفاوت حصلت واحدة منها بالاختيار ، إلا أن تقع
تهمة بالقرعة . . .

وإن تمحضت المفسدة في أمر درئت إن كانت واحدة ، ودرئت جميعها
عند التعدد إن كان ذلك ممكناً ، وإلا درىء الممكن . فإن تعذر درء ما زاد
على مفسدة واحدة - درئت أعظم المفاصد إن تفاوتت ، وإلا درئت واحدة
منها بالاختيار ؛ أو بالقرعة إن اتجهت التهمة . . .

وإن اجتمعت المصلحة والمفسدة في أمر - تعين تحصيل المصلحة ودرء
المفسدة إن أمكن ، فإن تعذر قدم الأهم من تحصيل أو دفع إن تفاوتتا في
الأهمية ، فإن تساويا قدم أيهما بالاختيار ، إلا أن تقع تهمة بالقرعة . .
وإن تعارضت مصلحتان ، أو مفسدتان ، أو مصلحة ومفسدة ، وترجح
كل واحد من الطرفين من وجه دون وجه - اعتبر أرجح الوجهين تحصيلاً
أو دفعاً ، فإن استويا في ذلك اعتبر أيهما بالاختيار ، أو بالقرعة . . .

١٥٤ - وأخيراً يعلل لرعاية المصلحة في المعاملات دون العبادات بأن
أحكام المعاملات سياسة شرعية وضعت لمصالح المكلفين ، فكانت هي
المعتبرة وعلى تحصيلها المعول . . . أما العبادات فهي حق للشارع خاص به ،
ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته ، فيجب إذاً أن
أن تؤديها كما رسمت لنا ، لا كما فعل الفلاسفة إذ تعبدوا بعقولهم ، ورفضوا
الشرائع ، فأخطوا الله عز وجل ، وضلوا وأضلوا . . .

١٥٥ - وفي ختام كلامه - يقرر أن المصلحة من أدلة الشرع ، بل هي
أقواها وأخصها ، ثم هي معلومه للمكلفين بحكم العادة والعقل ، فإذا رأينا دليل
الشرع متفاعداً عن إفادتها - علمنا أنها أحلنا في تحصيلها على رعايتها ، كما أن
النصوص لما كانت لا تنفي بالأحكام علمنا أنها أحلنا في تمامها على القياس ، وهو
إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه بجامع بينهما .

والله عز وجل أعلم بالصواب .

الفصل الثاني

مناقشة وتعقيب

١٥٦ — لعله قد وضح الآن ، وبعد أن عرضنا رأى الطوفى فى المصلحة - أن هذا الرأى يقوم على ثلاث قضايا :

أولها : أن المصلحة هى قطب مقصود الشارع ، ومن ثم فهى أقوى أدلته وأخصها (١) .

والقضية الثانية : أنه ليس ضروريا أن تكون حيث النص القاطع أو إجماع المسلمين ؛ فقد يعارض النص أو الإجماع المصلحة ، وفى هذه الحال يجب أن تقدم عليهما ؛ بناء على القضية السابقة (٢) .

والقضية الثالثة : أن مجال هذا كله إنما هو العادات والمعاملات بما يقصد به سياسة المكلفين . أما العبادات فهى حق الشارع ، لا يتلقى إلا منه (٣) .

١٥٧ — ولقد أخذ الطوفى يقدم الأدلة على كل من هذه القضايا منذ بدأ يشرح الحديث ؛ ذلك أن الحديث نفسه أول الأدلة على قضيته الأولى ، فشرحه إذا دعمه للقضية وتوثيق لها . غير أنه لا يكتفى به ، فهو يستدل عليها إجمالا ، ثم يسوق أدلة تفصيلية على أن الشارع قد راعاها . . . يثبت هذا من الكتاب والسنة والإجماع والنظر ، ثم لا ينسأه طوال حديثه ، فهو يردده فى كل مناسبة ، ويعززه بكل وسيلة

(١) ص ٢١ و ٤٦ من ملحق هذه الرسالة .

(٢) تجد ذلك مكرراً فى جملة مواضع من كلامه ، كما فى ص ١٧ و ص ٤٦ من الملحق .

(٣) ص ٤٦ - ٤٨ من ملحق هذه الرسالة .

١٥٨ — وكأنما يرى أن توثيق رعاية المصلحة - بوصفها أصلاً تشريعياً - لا يكفي لتقديمها على النص والإجماع مع أن هذا التقديم هو قضيته الثانية ؛ فإننا نراه يستدل لهذا بإضعاف النصوص من حيث تعارضها ، وبتوهين الإجماع من حيث هو محل خلاف بين العلماء ... وفي هذا يتحدث عن خلاف الأئمة الأربعة وما انتهى إليه من تباعض ؛ ليقرر في النهاية أن مبعث هذا الخلاف ومثاره هو النصوص ^(١) ... ويعرض لأدلة الإجماع فيناقشها ويعترض عليها ؛ ليخرج من مناقشتها والاعتراض عليها بأن الإجماع أضعف من المصلحة ؛ إذ هو محل خلاف ، أما هي فموضع اتفاق ^(٢) .

١٥٩ — ولكن لماذا لا نسير معه خطوة خطوة ، من حيث بدأ إلى حيث انتهى ؟ ..

إنه يشرح الحديث فيقرر أن معناه : « لا لحوق ضرر شرعاً إلا بموجب خاص مخصص » ، ثم يقول معللاً هذا التقييد والاستثناء : « أما التقييد بالشرع فلأن الضرر بحكم القدر الإلهي لا ينتق . وأما استثناء لحوق الضرر لموجب خاص - فلأن الحدود والعقوبات ضرر لاحق بأهلها وهو مشروع بالإجماع ، وإنما ذلك لدليل خاص » ، ثم يورد بعض النصوص القاطعة في نفي الحرج ، وابتناء الشريعة الإسلامية على السباحة واليسر ؛ ليقول : « فلو لم يكن الضرر والضرار منفياً شرعاً لزم وقوع الخلف في الأخبار الشرعية المتقدم ذكرها ، وهو محال ^(٣) ، ويعني هذا أن أدلة الشرع لا تعارض المصلحة قطعاً ؛ إذ جنس الضرر منتف شرعاً ، وما استثنى من هذا العموم لا يعدو الحدود والعقوبات ، ثم هو قد استثنى لأن فيه مصلحة أهم ؛ فالاستثناء نفسه نفي لضرر كبير بتحمل ضرر أصغر منه ، ولدليل خاص ...

أبعد هذا كله يقال إن الحديث دليل على أن المصلحة تقدم على النص ؟ ..

(١) ص ٣٦ — ٣٨ من ملحق هذه الرسالة .

(٢) تجد ذلك في الصفحات ٢٦ — ٣٥ من ملحق هذه الرسالة .

(٣) ص ١٦ من ملحق هذه الرسالة .

١٦٠ — ولكن الطوفى يرى هذا إذ يقرر أن مقتضى هذا الحديث يجب أن يقدم على جميع أدلة الشرع ، وأن تخصص به هذه الأدلة ، ثم هو يحاول الاستدلال على هذا إذ يقول : « لأننا لو فرضنا أن بعض أدلة الشرع تضمن ضرراً — فإن نفيه بهذا الحديث كان عملاً بالدليلين ، وإن لم تنف به كان تعطيلاً لأحدهما وهو هذا الحديث . ولا شك أن الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها، (١) .

وقبل أن تناقش هذه الدعوى نحب أولاً أن نسجل عليه أنه قد اعتبر تضمّن بعض أدلة الشرع ضرراً — مجرد فرض ، ثم جعل هذا الفرض شرطاً للو ، فأشعر بأنه غير واقع . ويعنى هذا أن الأساس الذى بنى عليه مذهبه فى تقديم رعاية المصلحة على النص — أساس موهوم لا وجود له ، فقيم العناء بعد هذا ؟

ولنفرض مع الطوفى أن بعض أدلة الشرع تضمن ضرراً ، وأن واجبا فى مثل هذا الدليل أن يخص بالحدّث جمعا بين الأدلة — فهل يعنى هذا تقديم رعاية المصلحة على النص ؟ أم هو نص عارض نصا يخصه ؟ .. وحتى هذا الذى يسميه الطوفى تخصيصاً — أهو تخصيص حقيقة ؟ .. أعنى هل من باب تخصيص العام أن يسلط نصّ عام كهذا الحديث الذى معنا على كل دليل تضمن ضرراً جزئياً ، فيخصه ؟ أم الأمر على عكس هذا تماماً ؛ إذ الذى يخص غيره إنما هو الخاص لا العام ؟

١٦١ — إن الطوفى يرى فى تقديم رعاية المصلحة على النص نوعاً من تخصيص النص بالمصلحة ، أو بيان المصلحة للنص . وهو يقرر أن هذا — من حيث المبدأ — له ما يسوغه ؛ فإن السنة تقدم على القرآن بطريق البيان (٢) ، مع أن مكان القرآن قبل السنة لا بعدها ... ولنا تنكر أن بعض

(١) ص ١٦ من ملحق هذه الرسالة .

(٢) انظر ص ١٧ من ملحق هذه الرسالة .

أدلة الشرع يخصص بعضها الآخر ؛ فهذه قضية مسئلة لا مرأ فيها .. غير أننا لا نفهم كيف يتفق مدلول النص والإجماع على الضرر ؛ إذ العقوبات والحدود إنما تقام لمصالح هامة عامة خطيرة ، فكل ضرر تتضمنه هين لا وزن له إلى جانب هذه المصالح . ولا نفهم أيضاً كيف يكون الضرر مدلول أحدهما دون أن يقتضيه دليل خاص ، مع أن الطوفى نفسه قد صرح بأن ما استثنى من عموم « لا ضرر ولا ضرار » إنما استثنى لموجب خاص مخصص^(١) ... ومن ثم لا نستطيع أن نفهم أن رعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار » - تقدم على النص فتخصصه أو تبينه ! ...

١٦٢ - أترى الطوفى قد استشعر هذا ، فأورد اعتراضاً مؤداه أن رعاية المصلحة لا تقوى على أن تعارض الإجماع فتقضى عليه بطريق التخصيص والبيان ؛ إذ هو دليل قاطع وليست هى كذلك ؟^(٢) .
لكنه يشير هذا الاعتراض ليتحدث وهو يجيب عنه فى المصلحة وفى الإجماع بشئ من التفصيل ، فلنر الآن كيف يتحدث فى المصلحة .

١٦٣ - إنه يحدها بحسب العرف ، وبحسب الشرع ، فيرى فى الحدين أنها سبب لا غاية ... فهى بحسب العرف : « السبب المؤدى إلى الصلاح والنفع كالتجارة المؤدية إلى الربح »^(٢) ، وهى بحسب الشرع : « السبب المؤدى إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة »^(٣) .. وقد يلقى تفسيره للفظها لغة بعض الضوء على هذين الحدين ؛ فإنها عنده : « كون إشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشئ له ، كالقلم يكون على هيئته الصالحة للكتابة به »^(٣) . وواضح أن كون القلم على هيئته الصالحة للكتابة به هو المصلحة فيه ، وأن كون التجارة على هيئتها الصالحة للربح منها هو المصلحة فيها ، لكن ... أهى السبب المؤدى إلى مقصود الشارع أم هى مقصوده عينه ؟ .

(١) انظر ص ١٥ من ملحق هذه الرسالة .

(٢) ص ١٨ من ملحق هذه الرسالة .

(٣) ص ١٩ من ملحق هذه الرسالة .

لقد قرر وهو يحدها هنا أنها سبب إلى مقصود الشارع ، وقرر وهو يحتج لتقديمها على غيرها من أدلة الشرع أنها بذاتها مقصوده ، بل قطب مقصوده ... فإن كان مذهبه يقوم على اعتبارها سببا كما قرر هنا - لم يسغ تقديمها على غيرها من الأدلة ؛ إذ هي جميعا سواء في هذا . وإذا كان أساس مذهبه اعتبار رعاية المصلحة قطب مقصود الشارع كما قرر في أكثر من موضع^(١) - وهو ما يبدو أنه يعنيه في حرص عليه - فكيف استساغ أن يحدها هنا بأنها سبب إلى نفسها ؟ .

١٦٤ - والذي يبدو أن الطوفي كان معنياً بأن يؤكد عموم المصلحة عنده ، وأن المصلحة التي يعتبرها أقوى الأدلة الشرعية ليست هي المصلحة المرسله ...

يتضح هذا من قوله في حدها شرعا : « هي السبب المؤدى إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة »^(٢) ؛ فقد جعلها عامة في العبادات والعادات ، مع أنه صرح بعد ذلك بأن مجال رعاية المصلحة هو المعاملات والعادات ، لا العبادات .. ويتضح ثانياً من عده المصلحة المرسله ضمن الأدلة التسعة عشر - في شرحه للحديث^(٣) ، وفي مقدمة كتابه الإشارات الإلهية^(٤) - ثم تقريره أن أقوى هذه الأدلة النص والإجماع ، وأنهما إن خالفا المصلحة وجب تقديم رعايتها عليهما ؛ فإنها لا يمكن أن تكون أضعف وأقوى منهما في وقت واحد ! .

ويتضح ثالثاً من تصريحه بأن طريقته في اعتبار المصلحة ليست هي القول بالمصالح المرسله على ما ذهب إليه مالك^(٥) ، ومن الموازنة بين ما ذهب

(١) ص ٢١ و ٤٦ من ملحق هذه الرسالة

(٢) ص ١٩ من ملحق هذه الرسالة .

(٣) انظر ص ١٦ - ١٧ من الملحق .

(٤) انظر ورقة ٣ منه .

(٥) ارجع إلى ص ٤٣ من ملحق هذه الرسالة .

إليه هو ، وما يراه المالكية من اشتراط عدم مصادمتها للنص ^(١) !.

١٦٥ — وصنف المصلحة إذا حتى بالإرسال - الذى معناه عدم الاعتبار وعدم الإلغاء - أمر يحرص الطوفى على تجنبه : فإنه يعتبر المصلحة عامة لا مصلحة مشروطة . وهو يرى أن كل مصلحة مطلوبة للشارع ، فلا يقسم المصالح إلى معتبرة ، وملغاة ، ومرسلة عن الاعتبار والإلغاء . ولا يقسمها إلى ضرورية وحاجية وتحسينية ، وإن كان يشير إلى اتفاق النص والإجماع والمصلحة فى الأحكام الضرورية الخمسة ^(٢) .

على أن الطوفى فى شرحه لمختصر الروضة القدامية يحكم على هذه التقسيمات بأنها تعسف وتكلف ، ويقرر أن الطريق إلى حكم المصالح أعم من هذا وأقرب ، ثم يشرح هذا ...

ولننقل إليك هنا ما قاله هناك : فهو يلقى على رأيه بعض الضوء ...

يقول الطوفى : « اعلم أن هؤلاء الذين قسموا المصلحة إلى معتبرة وملغاة ومرسلة ، ضرورية وغير ضرورية — تعسفوا وتكلفوا : إذ الطريق إلى معرفة حكم المصالح أعم من هذا وأقرب ، وذلك بأن نقول : قد ثبت مراعاة الشارع للمصلحة والمفسدة إجماعاً ، وحينئذ فنقول : الفعل إن تضمن مصلحة مجردة حصلناها ، وإن تضمن مفسدة مجردة نفيناها ، وإن تضمن مصلحة من وجه ومفسدة من وجه — فإن استوى فى نظرنا تحصيل المصلحة ودفع المفسدة توقفنا على المرجح أو أخرنا بينهما ، كما قيل فيمن لم يجد من السترة إلا ما يكفى أحد فرجيه فقط : هل يستر الدبر لأنه مكشوفاً أخش ، أو القبل لاستقباله به القبلة ، أو يتخير لتعارض المصلحتين والمفسدتين ؟ وإن لم يستو ذلك ، بل ترجح إما تحصيل المصلحة وإما دفع المفسدة — فعلناه : لأن العمل الراجح متعين شرعاً

(١) نجد تحقيقاً لهذا الاشتراط فى ص ٥١ — ٥٣ من هذه الرسالة .

(٢) ص ٤٦ من ملحق هذه الرسالة .

« وعلى هذه القاعدة يتخرج كل ما ذكره في تفصيلهم المصلحة :
« أما المعتبرة شرعاً كالقياس ^(١) فمصلحته ظاهرة ، مجردة أو راجحة .
« وأما الملغاة كمنع زراعة العنب والشركة في سكنى الدار — فلأن المصلحة
والمفسدة تعارضتا فيها ، لكن مصلحتها ضعيفة ومفسدتها عظيمة ، فكان
نفيها أرجح ؛ لما يلزم من منع النفع المحقق من زراعة العنب ، والارتفاق
المحقق بالشركة في السكنى ؛ لأجل مفسدة موهومة وهى اعتصار الخمر وحصول
الزنى ، ولو سلم أن هذه المفسدة مظنونة لكنها غير قاطعة ، والمصلحة التى
تقابلها قاطعة ، فكان تحصيلها بالتزام المفسدة المظنونة أولى من العكس ، ^(٢)

١٦٦ — وهكذا يفسر الطوفى إهماله المقصود لتقسيمات المصلحة
وهو يشرح الحديث . ثم يخرج كل ما ذكره الذين نوعوا المصلحة على قاعدة
أخرى ، هى مقدار المصلحة أو المفسدة فى الفعل ، فكل فعل كان خالصاً
للمصلحة لا مفسدة فيه ، أو كان جانب المصلحة فيه هو الأرجح — وجب
أن يفعل . وكل فعل كان خالصاً للمفسدة لا مصلحة فيه ، أو كان جانب المفسدة
فيه هو الأرجح — وجب أن يترك . أما الفعل الذى يستوى ما فيه من مصلحة
ومفسدة فإن حكمه عنده هو التوقف فى انتظار المرجح ، أو التخيير بين فعله
وتركه ...

وبعبارة أخرى : إنما ينظر الطوفى إلى الأفعال من هذه الجهة ، وبهذا
الاعتبار ... فما كانت مصلحته خالصة أو راجحة على ما فيه من مفسدة وجب
أن يفعل ولو لم يرد به نص ، ولم يقع إجماع من المسلمين عليه ، بل وجب أن
يفعل ولو خالف النص والإجماع . . وما كانت مفسدته خالصة أو راجحة
على ما فيه من مصلحة وجب أن يترك ، ولو خالف — هو أيضاً — النص
والإجماع . أما الفعل تستوى مصلحته ومفسدته من كل وجه — والطوفى

(١) بقصد المناسب الذى يبنى عليه القياس وهو المؤثر والملائم [راجع ص ٣٥ من هذه
الرسالة]

(٢) ص ٤١٦ ج ١ من نزهة الخاطر العاطر ، للشيوخ ابن بدران الدمشقي .

يفترض وقوعه - فحكمه التوقف في انتظار مرجح أو التخيير ، ولا ينبغي أن يخالف النص أو الإجماع فيه ؛ لأنه لا يتأتى مع وجود أحدهما استواء المصلحة والمفسدة من كل وجه ! ..

١٦٧ - على أن هذه القاعدة التي خرج الطوفي عليها كل ما ذكر في تقسيم المصلحة ، وهو ينقد هذا التقسيم في شرحه لمختصر الروضة القدامية - هذه القاعدة نفسها قد ذكرها في شرحه لحديث : « لا ضرر ولا ضرار » ، ولكن بعبارة أخرى .. فهو يقرر أنه يعول على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات ، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام^(١) ، ثم يضع ضابطاً ليدفع محذور تعارض المصالح والمفاسد^(٢) ويفترض ... هنا أيضاً - أنه قد تستوى المصلحة والمفسدة في فعل من كل وجه ، لكنه لا يتوقف هنا في انتظار المرجح كما توقف هناك ، وإنما يجعل الحكم هو التخيير ، إلا أن تنجّه تهمة فالقرعة^(٣) .

١٦٨ - ولا نحب أن نقف عند هذين الحكمين اللذين أصدرهما الطوفي على فعل واحد ؛ لأن الفعل نفسه غير واقع في نظرنا ، بالرغم من المثل الذي ذكره الطوفي له ، ونعني به مشكلة مكشوف العورتين الذي لا يجد إلا ما يستر به إحداهما ؛ فالحقيقة أن ستر القبل أولى ؛ لأنه هو العورة الخاصة ، ويكفي هذا مرجحاً ... لكننا نقف عند هذا الفرض لنرى إلى أي مدى يمكن أن يتحقق ؟ .

وهنا نجد معاصراً للطوفي من أعلام الحنابلة أيضاً وهو ابن القيم يقول : « وأما المسألة الثانية - وهي ما تساوت مصلحته ومفسدته - فقد اختلف في وجوده وحكمه فأثبت وجوده قوم ونفاه آخرون . والجواب أن هذا القسم لا وجود له وإن حصره التقسيم ، بل التفصيل إما أن يكون حصوله

(١) انظر ص ٤٣ من ملحق هذه الرسالة .

(٢) تجد هذا الضابط في ص ٤٧ وما بعدها من ملحق هذه الرسالة .

(٣) ص ٤٧ في ملحق هذه الرسالة .

أولى بالفاعل وهو راجح المصلحة ، وإما أن يكون عدمه أولى به وهو راجح المفسدة . وأما فعل يكون حصوله أولى لمصلحته ، وعدمه أولى لمفسدته ، ركلاهما متساويان - فهذا مما لم يقم دليل على ثبوته ، بل الدليل يقتضى نفيه ؛ فإن المصلحة والمفسدة ، والمنفعة والمضرة ، واللذة والألم إذا تقابلا فلا بد أن يغلب أحدهما الآخر ، فيصير الحكم للغالب . وأما أن يتدافعا ويتصادما بحيث لا يغلب أحدهما الآخر فغير واقع ؛ فإنه إما أن يقال يوجد الأثران معا وهو محال ؛ لتصادمهما في المحل الواحد ، وإما أن يقال يمتنع وجود كل من الأثرين وهو ممتنع ؛ لأنه ترجيح لأحد الجائزين من غير مرجح . وهذا المحال إنما نشأ من فرض تدافع المؤثرين وتصادمهما فهو محال ، فلا بد أن يقهر أحدهما صاحبه ، فيكون الحكم له ،^(١) .

وهذا الكلام هو الذى يصور الواقع فى المسألة ، فالحقيقة أنه ليس هناك فعل تستوى فيه المصلحة والمفسدة من كل وجه ، ونتيجة لهذا ليس هناك حكم بالتخير أو بالتوقف فى انتظار المرجح ، وليس هناك مجال للقرعة ...

١٦٩ -- ونعود إلى حديث الطوفى فى المصلحة بعد أن حدثنا ، فنجد

أنه يبين اهتمام الشارع بها فى إجمال ؛ إذ يورد قوله تعالى :
« يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما فى الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين » قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا ، هو خير مما يجمعونه^(٢) ؛
ذلك أنه يستخلص من هاتين الآيتين سبعة أوجه يدل كل منها على اهتمام الشارع بالمصلحة^(٣) ، ثم يقرر أننا لو استقر أن النصوص لوجدنا على هذا الاهتمام أدلة كثيرة ...

ويعود الطوفى فبين اهتمام الشارع بالمصلحة تفصيلا ، مقررآ - بين
يدى هذا التفصيل - أن أفعال الله عز وجل تعلل بأحكام غائية لنفع المكلفين .

(١) من ١٧ ج ٢ من مفتاح دار السعادة . وقد توفى ابن القيم عام ٧٥١ هـ

(٢) ٥٧ و ٥٨ : يونس .

(٣) ارجع فى تفصيل هذه الأوجه السبعة إلى ص ٢٠ وما بعدها من ملحق هذه الرسالة .

وأن رعاية الله لمصالح عباده واجبة منه تفضلا ، لا عليه . وأنه حيث راعى المصلحة راعى في كل محل ما يناسبه منها وينتهي من هذا التفصيل إلى أنه من المحال أن يراعى الله عز وجل مصلحة خلقه في مبدئهم ومعادهم ومعاشهم ثم يهمل مصلحتهم في الأحكام الشرعية ؛ إذ هي أعم فكانت بالمراعاة أولى ، ولأنها أيضاً من مصلحة معاشهم ؛ إذ بها صيانة أموالهم ودمائهم وأعراضهم ، ولا معاش لهم بدونها ، فوجب القول بأنه راعاها لهم . وإذا ثبت رعايته إياها لم يجوز إهمالها بوجه من الوجوه ،^(١) .

ومع أن هذا الكلام صحيح في جملة وتفصيله — فإن العجيب أن يتبعه الطوفى مباشرة بقوله : « فإن وافقها [أى المصلحة] النص والإجماع وغيرهما من أدلة الشرع فلا كلام ، وإن خالفها دليل شرعى وفق بينه وبينها ، بما ذكرناه من تخصيصه بها ، وتقديمها بطريق البيان ،^(١) ، ووجه العجب أنه قد حكم بأن إعمال الشارع للمصلحة محال ، ثم فرض أن أدلته قد تصادمها ، ورتب على هذا الفرض حكماً . . .

وكون الشارع قد نصب المصلحة دليلاً فثبت بها يعتبر بما أثبتته هو — تعقيد لا مسوغ له ، وبخاصة أن الفرض الذى افترضه الطوفى هنا لم يقدم له مثال واحد من الواقع . . .

١٧٠ — وهنا ، نحب أن تتمهل قليلاً ، فلو أن الأدلة التفصيلية التى قدمها الطوفى على رعاية المصلحة فى الشريعة الإسلامية كانت أوامر من الشارع بها — لقلنا إذ نراعى المصلحة عندما يصادمها النص أو الإجماع : إتينا إنما ننفذ أوامر الشارع لكن هذه الأدلة تثبت رعاية الشارع نفسه للمصالح إلى الحد الذى حمل الطوفى على تقرير أنه لم يهملها بوجه من الوجوه ، وأن من المحال أن يهملها ، فكيف يفترض بعد هذا أن النص قد يعارضها ؟ وكيف يبنى

(١) ص ٢٥ من ملحق هذه الرسالة .

على هذا الافتراض — وهو أساس موهوم كما أسلفت — مذهبها في رعاية المصلحة ؟

١٧١ — لقد أحكم الطوفى إغلاق الدائرة حول نفسه من حيث لا يدري ، ثم لم يكفه أن يفترض أن له منفذا منها إلى الخارج ، فافتراض أنه ما زال خارجها .

إنه قد أثبت بما لا يقبل الشك أن الشارع قد راعى المصلحة في أدلته جميعاً ... أما الكتاب فلأنه مامن آية منه إلا تشتمل على مصلحة أو مصالح^(١) . وأما السنة فمن حيث هي بيان للكتاب ، والبيان على وفق المبين^(٢) . وأما الإجماع فلأن العلماء المعتد بهم جميعاً يعللون الأحكام بتحصيل المصالح ودرء المفاسد ، حتى المخالفون منهم في كون الإجماع حجة^(٣) . وأما النظر فلأن كل ذى عقل صحيح يوقن بأن الغاية من أحكام المعاملات والعادات في كل شريعة عادلة هي تحقيق مصالح الناس ، وليس بين الشرائع أعدل من الشريعة الإسلامية ، فهي إذاً أجدر الشرائع برعاية المصالح ... هكذا قرر الطوفى ، فكيف ساغ في مذهبه بعد هذا أن يفترض مصادمة النصوص أو الإجماع للمصلحة ؟ وكيف يوثق مبدأ رعاية الشريعة الإسلامية للمصلحة ثم يفترض أن ما جاءت به هذه الشريعة قد تخالفه المصلحة ، فيخصّص بها ؟

١٧٢ — نعم . . . تتسع الشريعة الإسلامية بما فيها من مرونة لرعاية المصالح التي لم يرد بها نص ولم يجمع عليها ، لكن هذه المصالح لا تتخالف ما جاءت به الشريعة الإسلامية ، وإن لم تثبت بنص خاص ، أو إجماع عليها بذاتها ، ثم هي لا يمكن أن تكون مصلحة كلية بحال ؛ لأن المصالح السكلية قد كفلتها هذه الشريعة بأكثر من دليل ، وإنما هي مصالح جزئية جدت بعد عهد التشريع فكان واجباً أن يشرع لها حكم يكفلها .

هي إضافات لإيمعارضات ، وشتان ما الاثنان ! . . .

(١) ارجع إلى ص ٢٢ — ٢٣ من ملحق هذه الرسالة .

(٢) ارجع إلى ص ٢٣ من ملحق هذه الرسالة .

١٧٣ — أما مثال الترس الذى ذكره الغزالى — وهو يبدو أشبه بالاعتراض هنا — فإن فيه تعارضاً بين مصلحتين لابين مصلحة ونص ؛ ذلك أن فى الإبقاء على الترس من المسلمين رعاية لمصلحة هى حياة عدة أشخاص ، وفى قتل هذا الترس من المسلمين رعاية لمصلحة أهم هى حياة المسلمين كافة ، وما من شك فى أن المحافظة على حياة المسلمين كافة أجدر بالرعاية وأولى بالتقديم... ومن ثم كانت شروط الغزالى للمصلحة التى تعتبر فى هذه الحال ؛ فإنها متى توافرت لها الضرورية والقطعية ^(١) والكلية — أصبحت هى الأولى بالاعتبار ، وأهدرت المصلحة الأخرى فى سبيلها وإن كانت ثابتة بالنص ؛ لأن هذه أهم ، ثم لأنها — هى أيضاً — ثابتة بالنص ^(٢) .

١٧٤ — وقد يدعى الطوفى أن مذهبه فى تقديم المصلحة هو فى حقيقة تخصيص نص بنص آخر ، لا بالمصلحة ؛ فإن حديث « لا ضرر ولا ضرار » ، نص صريح فى وجوب رعاية المصلحة يخص كل نص تضمن ضرراً ، ويعنى هذا أن المصلحة ليست هى التى تقدم على النص ، وإنما يقدم عليه نص آخر... غير أن هذه الدعوى — وهى بعض ما يفسر به مذهب الطوفى — تعكس الوضع فى التخصيص كما أشرنا إلى ذلك من قبل ؛ فإن الخاص هو الذى يخصص العام لا العكس ، وهذا النص « لا ضرر ولا ضرار » ، يراد به عند الطوفى — على عمومه الشامل — تخصيص كل نص فى مسألة فرعية يؤدى العمل به فيها إلى بعض الضرر ، مع أن المفروض أن يخصص هو بهذه المسائل الفرعية على فرض وجودها ، فيباح بعض الضرر فيها بنص خاص ؛ استثناءً من هذا النص العام ١..

١٧٥ — وإتماماً لهذه النقطة من البحث حول علاقة المصلحة بالنصوص — نحب أن تناقش هنا ثلاث دعاوى أوردها الطوفى ، فى معرض استدلاله

(١) فى أصول الفقه للخضرى ص ٣٩١ : « ولا يريد الغزالى بالقضى ما يفيد ظاهر اللفظ من أنه ما لا يتصور خلافه ، بل ما غلب على الظن بدليل أمثاله ، وما قاله أثناء كلامه »

(٢) نجد مثال الترس وشروط الغزالى لاعتبار المصلحة فى ص ٢٩٤ — ٢٩٦ ج ١ من المستصحب ، له .

على أن المصلحة تقدم على النص وهذه الدعاوى الثلاث هي :
الأولى أن النصوص مختلفة متعارضة ، فهي سبب الخلاف في الأحكام
المذموم شرعا^(١) ...

والثانية أن رعاية المصالح أمر متفق في نفسه لا يختلف فيه ، فهي سبب
الاتفاق المطلوب شرعا^(٢) ...

والثالثة أنه قد ثبت في السنة معارضة النصوص بالمصالح ونحوها في قضايا^(٣) .
وقد أورد الطوفي الدعويين الأولى والثانية معا ، واستنتج منها أن رعاية
المصلحة أولى من اتباع النصوص ؛ لأن الاتفاق مأمور به ... ثم أورد
للاستدلال على وجوب الاتفاق آيات وأحاديث ...

وساق الطوفي ما حدث بين أئمة المذاهب وأتباعهم من التشاجر والتنافر ؛
دليلا على صحة ما ادعاه من تعارض النصوص واختلافها ... ولعله كان يعنى
بالنصوص هنا نصوص السنة خاصة ؛ فقد تحدث بعد ذلك عما زعمه بعض
الناس من أن السبب في الخلاف عمر بن الخطاب ، وحكى ما روى عن عمر
عندما رفض أن يسمح لأصحابه بتدوين السنة ...

أما الدعوى الثالثة فقد أورد فيها بعدة قضايا رأى فيها أمثلة تندرج تحتها ..
١٧٦ — ونحن مع الطوفي في أن الاتفاق مطلوب للشارع ، ولكننا
لا نرى أن النصوص تختلف أو تتعارض ، بحيث تؤدي إلى الاختلاف المذموم
شرعا ، بل نراها متفقة كفيلة بتحقيق مصالح الخلق ...

ولو أننا فرضنا أن النصوص متعارضة كما يزعم الطوفي - فهل تكفي رعاية
المصلحة للتخلص من التعارض الذي بينها ؟ وعلى فرض أن هذا أيضا صحيح -
فهل يعتبر ضرورة أم هو الأصل والقاعدة ؟ .

لسنا نسلم أولا أن بين النصوص من الاختلاف والتعارض ما يوجب

(١) ارجع إلى ص ٣٥ من ملحق هذه الرسالة .

(٢) راجع هذه القضايا في ص ٣٩ — ٤٠ من ملحق هذه الرسالة .

(م — ١٠ المصلحة)

في الأحكام خلافاً يذمه الشارع وهو مصدر هذه النصوص ؛ فإن أي عاقل لا يقبل هذا ! .

ولسنا نسلم ثانياً أن رعاية المصلحة أمر متفق في نفسه لا يختلف فيه ، على حين تتعارض النصوص وتختلف ؛ إذ المصلحة هي التي تختلف باختلاف البيئات ، والأماكن ، والأزمنة ... أما النصوص فهي لا تختلف في مكان ولا في زمان عنها في آخر ...

وحقيقة لم تتفق الروايات على أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم اتفاقاً يبلغ بكل منها مبلغ التواتر ، غير أن هذا لا يعني أن الأحاديث في مجموعها ليست مقطوعاً بها ، ولا يعني — من باب أولى — أن مجموع نصوص القرآن والأحاديث لا يكون وحدة متآلفة قطعية الدلالة ، بعد تخصيص العام وتقيد المطلق وبيان المجمل ...

١٧٧ — على أن الطوفى نفسه إذ يتحدث عن أدلة أحكام العبادات ، وما قد يكون فيها من تعارض نتيجة لتعددتها -- يضع ضابطاً لا يتخلف للتوفيق بين النصوص المتعارضة ، من الكتاب والسنة (١) ؛ فالنصوص المتعارضة يمكن التوفيق بينها إذا من غير رجوع إلى اعتبار المصلحة ...

وإذ يتحدث بعد هذا عن أدلة أحكام العادات والمعاملات — يضع ضابطاً للمصالح والمفاسد التي تتعارض ؛ حتى يدفع محذور تعارضها (٢) .

(١) انظر من ٤٣ — ٤٦ من ملحق هذه الرسالة .

(٢) يحتكم الأصوليون في هذا إلى قوانين من بينها ما قاله الغزالي في المستصفي .. و خلاصته أنه إذا أمكن الجمع بين الدليلين عمل به ، وإن لم يمكن وعرف التاريخ كان المتأخر ناسخاً للمتقدم . والإسقاط الاستدلال بهما ، وبحث عن الحكم من دليل آخر ، فإن لم يوجد كان المجتهد خيراً بينهما [ارجع إلى ص ٣٩٢ — ٣٩٤ ج ٢ منه] . هذا وقد ذكر الغزالي لترجيح نص على آخر سبعة عشر مرجعاً تتعلق بالسند والماتن ، وخسة مرجعات من الأمور الخارجة عنهما . فارجع في تفصيل هذه الأوجه إلى ص ٣٩٥ — ٣٩٨ ج ٢ من المستصفي ، له .

ثم لا تنس أن التعارض إنما هو في الظاهر فقط ، وبحسب أفهامنا ومداركنا نحن لا بحسب الواقع ؛ إذ الشريعة الواحدة الصادرة عن المعصوم لا تقبل أحكامها التناقض [ص ٦٣ ج ٤ من الموافقات ص ٢٧٣ من أصول التشريع الإسلامي] .

فالمصلحة إذاً ليست « أمراً متفقاً في نفسه لا يختلف فيه » بشهادته هو نفسه ...
على أن الطوفي لا يكتفي بالتوفيق عاملاً ، بل هو يفصله فيكشف به
ما في المصلحة من ضعف حتى يضطر إلى القرعة ^(١) . . . أفيقال بعد هذا
إن المصلحة — كمصدر من مصادر التشريع — أقوى من النص ؟ . .

١٧٨ - بقي أنه قد ثبت في السنة معارضة النص بالمصالح ونحوها ،
في القضايا التي أوردها الطوفي وغيرها ... لكن هذه المصالح التي زعم الطوفي
أن النصوص قد عارضتها — نصوص هي أيضاً في معظم تلك القضايا ،
فهي معارضة بين نص ونص ، لا بين النصوص والمصالح كما يدعى ...
ومن السنة إقرار الرسول (ص) وسكوته كما هو واضح ^(٢) . . .

١٧٩ . وبعد ، فقد حرص الطوفي — في إصرار — على إثبات قطعية

(١) تجد ذلك في أربعة مواضع من ص ٤٧ من الملحق .

(٢) أما مسألة التيمم من الجنابة فليس سبب مخالفة ابن مسعود فيها هو مصلحة الاحتياط
للعادة كما ذكر الطوفي ، بل هو تفسيره للملازمة في قوله تعالى : « أو لامستم النساء » بأنها
هي اللمس الذي ينقض الوضوء ، وإنكاره اقتناع عمر بقول عمار ، ثم إنه قد روى عنه وعن
عمر أنها رجعا عن قولها هذا . . . | وانظر ص ١٢٧ ج ٥ من تفسير القرآن الحكيم |
وأما أداء بعض الصحابة لعلالة العصر قبل وصولهم إلى بني قريظة مع نبيه صلى الله عليه وسلم
عنه نبياً مؤكداً — فإنما كان لأنهم رأوا في هذا النهي أمراً لهم بأن يعملوا على الوصول إليها قبل
وقت العصر ، ولم يروا فيه نهياً عن الصلاة نفسها ، والطوفي نفسه يصرح بهذا .

وأما ترك هدم الكعبة وإعادة بنائها على قواعد إبراهيم لأن قريشاً حديثو عهد بكفر —
فهو رعاية من الرسول (ص) المصلحة ليس فيها معارضة للنس ما . . .

وأما التوقف عن جعل الحج عمرة بعد تسمية الحج ، مع أمر الرسول بجملة عمرة —
فقد صار إقرار الرسول له سنة ، ولم تعد فيه معارضة لنص ، بدليل أنهم لما توقفوا عن تنفيذ
أمره (ص) بالتجمل يوم الحديبية تمسكوا مع عادتهم في ألا يتجاوزوا قبل قضاء المناسك — غضب
الرسول عليهم ، فتجملوا ولم يعد هذا التوقف سنة ؛ لأنه (ص) لم يقرهم عليه .

وأما رد عمر لأبي بكر ثم لأبي هريرة عن النداء في الناس بأن « من قال لا إله إلا الله
دخل الجنة » — وقد اعتمد فيه عمر على مصلحة الناس فعلاً — فهو اجتهد من عمر أقره
الرسول (ص) عليه ، فصار سنة .

بقيت رواية الموصلي أن أبا بكر وعمر امتنعا عن قتل « الرجل الذي أعجب الصحابة سمته » ،
مع أن الرسول (ص) قد أمرها بقتله ، على فرض صحتها . . . وواضح أنه اجتهد من أبي بكر
وعمر أقرهما الرسول (ص) عليه ، فصار بهذا الإقرار سنة .

رعاية المصلحة . كما يظهر من تلك الأدلة الكثيرة التي حشدتها وهو يبين اهتمام الشارع بها ... على حين نوع النص إلى متواتر صريح ، ومتواتر محتمل ، وآحاد صريح ، وآحاد محتمل ، ثم حكم بأنه ليس قطعياً فيها جميعها حتى في المتواتر الصريح ؛ لأنه قد يكون محتملاً من جهة عموم أو إطلاق ،^(١) ...

وفي هذه التفرقة بين النص ورعاية المصلحة - يبدو الطوفى غير منصف ؛ ذلك أنه إذا كانت الأدلة التي ساقها تثبت أن رعاية المصلحة عامة أصل قطعى - فإن النصوص عامة أصل قطعى كذلك دون حاجة إلى أدلة ، بل هي الأصل الأول والأقوى ... وإذا كان يريد أن يضفى صفة القطع على كل مصلحة جزئية ؛ لمجرد كونها من جنس المصالح التي أثبتت رعاية الشارع لها - فقد كان الإنصاف يقتضيه أن يضفى صفة القطع على كل نص في مسألة جزئية ؛ اكتفاء بكونه من جنس النصوص الشرعية ... أما أن يعتبر المصلحة عامة فيحكم بأنها دليل قاطع ، ثم ينظر إلى كل نص على حدة ويحكم على النصوص كلها بأنها ليست قاطعة - فتفرقة مجحفة لا مسوغ لها^(٢) ...

ومن ثم لا يعتبر صحيحاً ما بناء على هذه التفرقة من تقديم رعاية المصلحة على النصوص ؛ إذ الحقيقة أن كلا الأصلين قطعى من حيث هو دليل شرعى ، فإذا ما نظرنا إلى الجزئيات التي تندرج تحت كل منهما - وجدنا بينها القطعى والظنى ... وهكذا سائر الأدلة المتفق عليها ..

١٨٠ - ولعله ليس عجيباً أن ينتهى الطوفى من قصة الخلاف بين أئمة المذاهب إلى أن مبعثه ليس إلا ، تنافس المذاهب في تفضيل الظواهر [يريد ظواهر النصوص] ونحوها ، على رعاية المصالح الواضح بيانها ، الساطع برهانها^(٣) ، ؛ ذلك أنه قد حكم بتعارض النصوص واختلافها ، ورتب على هذا التعارض أحكاماً يذم الشارع بينها من خلاف ... فكون ظواهر

(١) انظر ص ٣٠ من ملحق هذه الرسالة

(٢) واضح أن النصوص الجزئية التي تواردت على رعاية المصلحة لم تفد أكثر من النظم بكونها دليلاً شرعياً ، وهذا المعنى ثابت للنصوص الشرعية جملة ؛ بطبيعة ورودها عن الشارع .

(٣) ارجع إلى ص ٣٨ من ملحق هذه الرسالة .

النصوص هي وحدها السبب في خلاف الأئمة عنده غير عجيب ولا مستغرب ...
لكنه لا يمثل الواقع ولا يقاربه ؛ إذ الأئمة متفقون - كما رأينا - ^(١) على
أن الشارع قد راعى مصالح المكلفين فيما شرع لهم من أحكام في المعاملات
والعادات ، وعلى أن المصلحة يجب أن تراعى وتبنى عليها الأحكام :
(١) حيث لا نص ولا إجماع ولا قياس ،

(ب) وحيث تقتضى الضرورة رعايتها مع وجود النص والإجماع ...
وإذا فما بينهم من خلاف في الأحكام ليس مبعثه تفضيلهم ظواهر
النصوص على رعاية المصلحة . والتبعة فيه لا تقع على عاتق النصوص ..
ثم هو بعد هذا لا ينهض دليلاً على أن رعاية المصلحة تقدم على النص .

١٨١ - والآن ... هل لى أن أهمس فى أذن الطوفى بسؤال ؟
لقد قرر أن العبادات حق للشارع لا يعرف زمانه ولا مكانه ولا كيفية
إلا من جهته ، فلتؤخذ من أدلته ^(٢) ... ثم قرر أن النصوص مختلفة متعارضة
تسبب الخلاف فى الأحكام ، فكيف ساغ له أن يناقض نفسه فيجعل
النصوص هى المصدر الأول لأحكام العبادات ، ثم يحكم عليها بالتعارض
والاختلاف فى أحكام المعاملات ؟ .

مرة ثانية يبدو لنا أنه لم يكن منصفاً وهو ينظر هاتين النظرتين المختلفتين
إلى دليل واحد هو النصوص ؛ فقد كان عليه أن يعتبرها مختلفة متعارضة
فى العبادات أيضاً ، فلا يجعلها أهم مصادر الأحكام فيها . . . أو يعتبرها
غير متعارضة ولا مختلفة إطلاقاً فيبنى عليها أحكام المعاملات كمابنى عليها أحكام
العبادات ... أما أن يعول عليها وحدها فى العبادات والمقدرات ^(٣) ، ويعتبرها
فى أحكام المعاملات مختلفة متعارضة تفضى إلى الخلاف المذموم شرعاً - فهذا
ما لا يُقبل منه ؛ لأنه تفرقة ليس لها ما يسوغها ...

(١) راجع حديثنا عن المصلحة وموقف الأئمة من اعتبارها أصلاً ، فى [ص ٣٩ - ٤٦]

(٢) انظر ص ٢١ ، ص ٤٦ من ملحق هذه الرسالة .

(٣) ارجع إلى تفصيل ذلك فى ص ٣٦ وما بعدها من ملحق هذه الرسالة .

١٨٢ — هكذا وقف الطوفي من النصوص . وهكذا وقف من الإجماع عندما عرض لمدى دلالاته على أحكام العبادات ، وأحكام المعاملات ... بل هو لم يكتف في الإجماع بما اكتفى به في النصوص إذ ادعى اختلافها وتعارضها . فمضى يتعقب كل دليل من أدلته ، معترضاً عليه ، محاولاً نقضه ... ثم أورد على هذه الأدلة عامة معارضات توهنها وتضعف من دلالتها ، ثم قال آخر الأمر :

« واعلم أن غرضنا من هذا كله ليس القدح في الإجماع وإهداره بالكلية ؛ إذ نحن نقول به في العبادات والمقدرات ونحوها . وإنما غرضنا بيان أن رعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه السلام : « لا ضرر ولا ضرار » — أقوى من الإجماع ، وأن مستندها أقوى من مستنده . وقد ظهر ذلك مما قررنا في دليلها ، ومن الاعتراض على أدلة الإجماع (٢) ، ... »

فهو يضعف الإجماع بإيراد الاعتراضات الكثيرة على أدلته ؛ ليظهر قوة المصلحة التي أورد أدلتها ... ومن ثم لم يكن عنده بأس في أن يقضى على الإجماع (٣) مادام يتحدث عن أدلة الأحكام في المعاملات ، أي حيث تنافسه أو تعارضه المصلحة ؛ ثم يبنى عليه نفسه الأحكام ويعتبره أقوى دليل على الإطلاق في العبادات ونحوها ؛ إذ المصلحة لن تضار بهذا الاعتبار فيها .

١٨٣ — حقيقة أورد نفس اعتراضاته على الإجماع أو معظمها بعض الذين سبقوه من علماء الأصول ، كابن حزم الأندلسي ، وابن الفركاح الدمشقي ، والآمدی (٤) ... لكن هؤلاء لم يفرقوا بين الإجماع في العبادات

(١) انظر ص ٣٥ من ملحق هذه الرسالة .

(٢) هكذا عبر الطوفي وهو يشير اعتراضاً على دعواه أن رعاية المصلحة تقوى على معارضة الإجماع ، مع أنه قرر أن عرضه بيان قوة المصلحة ، لا القدح في الإجماع وإهداره بالكلية ... (وانظر ص ١٨ من ملحق هذه الرسالة)

(٣) راجع ص ١٣١ و ١٣٢ ج ٤ من الإحكام لابن حزم ، وورقة ١١٦ وما بعدها من شرح الورقات لابن الفركاح ، وص ٣١٢ ج ١ من الإحكام للآمدی . أقول ، وهذا الأصل المسكين ينكره ابن حزم في غير النقليات لأنه ظاهري ، ويكاد ينكره =

والإجماع في المعاملات ، كما فعل هو إذ اعتبره أقوى دليل في العبادات واعتراض عليه وعارض دلالته في المعاملات ... ومن فرق منهم لم يجعل مجال الإجماع العبادات لأنها عبادات ، بل لأن مبناه فيها هو النقليات ، فهو إجماع على الحكم مبنى على النقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لا على ذات الحكم مجرداً ... وقد كان المعقول — إذا لم يكن بد من التفرقة بين العبادات والمعاملات — أن يعكس الأمر ، فيجعل مجال بناء الأحكام عليه هو المعاملات لا العبادات ؛ لأن منشأ فكرته هو مبدأ الشورى ، ومجال النشاور وإعمال الفكر واختيار الأصلح هو المعاملات ، أو هذه معظم مجاله على الأقل . أما العبادات فهي كما قال الطوفي نفسه : « حق للشرع خاص به ، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهة ، فيأتى به العبد على ما رسم له ... ولهذا لما تعبدت الفلاسفة بعقولهم ورفضوا الشرائع — أسخطوا الله عز وجل ، وضلوا وأضلوا »^(١) ، ومن ثم كان الإجماع فيها في حكم النقل عن الشارع ...

١٨٤ — ونذع أدلة الإجماع ، واعتراض الطوفي عليها ، ومعارضته لها ؛ لنسأل :

لماذا نفترض معارضة الإجماع المصلحة ؟

وما الذى يحملنا على هذا الافتراض دون مسائل يتحقق فيها ؟ وعلى فرض تحقق المخالفة بين الإجماع والمصلحة في مسائل — فما الذى يحول بيننا وبين الإجماع على ما فيه المصلحة حيث تحققنا وجودها في غير المجموع عليه ؟

== الطوفي في غير العبادات ؛ لأن مذهبه هو أن النصوص — لا ظواهرها فقط — سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً ... فهل رأيت أعجب من هذا الاتفاق بين هذين الطرفين ، على إصعاف الأصل الذى يقرر جمهور الأصوليين أنه أقوى أصل على الإطلاق ؟ ...

(١) انظر ص ٤٨ من ملحق هذه الرسالة .

إن الطوفى يقدم فروضاً دون مثال واحد عليها ، ثم يرتب على هذه الفروض مبدءاً عاماً هو تقديم المصلحة واعتبارها أقوى ، مع أن الإجماع لم يقصر عن تحقيقها إلا في افتراضه هو ، ومع أنه يمكن أن يكفلها ويحققها في كل بيئة ، وفي كل عصر ؛ لأنه اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، في عصر من العصور ، بعد وفاته ، على حكم شرعى (١) ، ولأن مبناه دائماً هو القياس أو المصلحة (٢) . فحيث تيسر هذا الاتفاق — وهو ميسور في الحقيقة — وحيث كان مبناه رعاية المصلحة أو القياس — وهو كذلك دائماً — لم يسغ لنا أن نفترض معارضة الإجماع للمصلحة ، وأن نرتب على هذا الافتراض تقديم رعايتها عليه .

١٨٥ — ويسوف الطوفى لتعزيز طريقته في تقديم رعاية المصلحة على الإجماع دعوى عجيبة حقاً ، هي أن رعاية المصلحة محل وفاق لأن منكرى الإجماع قالوا بها . . . ووجه العجب في هذه الدعوى هو ترتيبها على قول منكرى الإجماع برعاية المصالح ، كأنهم هم فقط الذين ينتظر منهم الخلاف ، فإذا وافقوا لم يقع خلاف قط . . . مع أن القضيتين ليستا متلازمتين ، بهذا الوضع ، في الواقع . ١.

وبطريقة أخرى : قد يسلم للطوفى أن الشيعة والخوارج والنظام من المعتزلة — وهم منكرى الإجماع — يقولون برعاية المصالح . . . وقد يسلم له أيضاً أن المصلحة محل وفاق بين العلماء . . . أما أن تكون هذه القضية الثانية نتيجة للأولى فقط — فأمر لا يسلم له ؛ إذ لا مانع من أن يقول منكرى الإجماع برعاية المصالح ، ثم تظل — بعد قولهم بها — محل خلاف ؛ لأن من العلماء من لا يقولون بها .

١٨٦ — ومع ذلك فهل قال منكرى الإجماع بالمصلحة حقيقة ؟ ..

(١) ص ٥١ من أصول التشريع الإسلامى .

(٢) ص ٦٣ نفس المصدر . وراجع اختلاف الفتوى باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال ،

في ص ٢٧ ج ٣ من إعلام الموقعين .

أما الشيعة فقد أسلفنا أنهم لا يقولون بالمصلحة ؛ لأنها رأى ، والدين لا يقال بالرأى ، وإنما يتلقى عن معصوم ^(١) . . . وإذا فليس صحيحاً أنهم يقولون برعاية المصالح .

وأما الخوارج فقد رأينا كلام أحد علمائهم فيها ^(٢) ، وهم على أية حال يحكون في كتبهم مذاهب الأئمة الأربعة ، ويختلفون في أمرها كما يختلف هؤلاء الأئمة — فيما شاع وتعرف عنهم لا في الحقيقة — ، وإن كانوا أميل إلى قبولها وبناء الأحكام عليها .

وأما النظام فلسنا ندرى من أين للطوفى أنه يقول برعاية المصالح ، مع أن الجاحظ قد نقل عنه أنه يجوز — أن تجمع الأمة كلها على الضلال من جهة الرأى والقياس ، وأنه كما لم يؤمن بالإجماع لعدم إمكانه — لم يؤمن به لهذا الجواز ^(٣) ؛ إذ كان قليل الإيمان بالقياس والرأى . . وواضح أن رعاية المصلحة تعتمد — قبل كل شيء — على القياس والرأى ، فكيف إذا كان يقول بها ؟ .

١٨٧ — وأخيراً . . . بعد أن بين الطوفى اهتمام الشارع بالمصلحة إجمالاً وتفصيلاً ، وأورد على أدلة الإجماع ما استطاع من اعتراضات ومعارضات ، وادعى تعارض النصوص ، والاتفاق على المصلحة ، والخلاف في اعتبار الإجماع دليلاً شرعياً . . . أخيراً ، وبعد هذا كله — يشير أربعة اعتراضات على طريقته في اعتبار المصلحة ؛ ليحجب عنها بما يعزز هذه الطريقة . . . فهل وفق إلى ما أراد ؟ . .

١٨٨ — أما الاعتراض الأول — وهو يقوم على ادعاء أن الطوفى قد عطل أدلة الشرع — فهو يجيب عنه بأنه لم يفعل شيئاً إلا تقديم الدليل الأقوى على سائر الأدلة ، والدليل الأقوى عنده هو رعاية المصلحة ^(٤) . . .

(١) ارجع إلى ص ٦٢ من هذه الرسالة .

(٢) انظر ص ٦٣ من هذه الرسالة .

(٣) ص ٥١ من الانتصار للخطأ المعتزلى .

(٤) راجع ص ٢١ من الملحق .

لكننا قد رأينا كيف انهارت الأسس التي بنى عليها ، فلم تعد رعاية المصلحة هي الدليل الأقوى ، فوجب ألا تُقدّم ...

١٨٩ — وأما الاعتراض الثاني — ومبناه أن ترك أدلة الشرع لغيرها معاندة له - فيجيب الطوفي عنه بأن المصلحة دليل شرعي راجح على ماسواه ، مستند إلى قوله عليه السلام : لا ضرر ولا ضرار ، وأن غيرها من الأدلة مبهم يحتمل أن يكون طريقاً إلى المصلحة وألا يكون ...
وقد رأينا — على ضوء كلامه هو — مدى رعاية القرآن والسنة والإجماع للمصلحة ، وكيف يدل نفس الحديث : لا ضرر ولا ضرار ، على عكس ما ذهب إليه هو ، من احتمال أن أدلة الشرع قد تنافي المصلحة ...
فراعية المصلحة إذاً ليست دليلاً راجحاً على أدلة الشرع ، وترك هذه الأدلة لها معاندة له !

١٩٠ — وأما الاعتراض الثالث - وهو قائم على أن رعاية المصلحة تقضى على مافي الخلاف من سعة - لجوابه عنده أنه لا نص حتى يمثل ، وأن مصلحة الوفاق — على فرض وجود النص — واجبة التقديم ؛ لأنها أرجح من مصلحة الخلاف ... (١)

ولكن هل تُوحّد رعاية المصلحة الأحكام ، وتُنتهي الخلاف حقيقة ؟ إن هذا غير ممكن ؛ لأن المصلحة تختلف بحسب الأمكنة والأزمنة والأحوال ، فبناء الأحكام عليها يستلزم تعدد الحكم في الحادثة الواحدة خضوعاً لقانونها ... وإذاً فمصلحة الوفاق التي يحرص الطوفي على تحقيقها — لا يكفلها بناء الأحكام على رعاية المصلحة (٢) ...

(١) راجع ص ٤٢ من ملحق هذه الرسالة .

(٢) لسنا مع الطوفي في أن اختلاف الأحكام في الفروع قد يصرف بعض من يريد الدخول في الإسلام ؛ لأن اختلاف الأفهام — والمصالح أيضاً — أمر لا تستغنى عنه البشرية ، ولا تقوم بدونه ... وإذاً فمصلحة الوفاق التي يدعى أن رعاية المصلحة تحققها ليست مصلحة حقيقية ، ولا تكفلها رعاية المصلحة بقدر ما تكفلها النصوص .

١٩١ — وأما الاعتراض الرابع — ومبناه أن طريقة الأئمة أولى من طريقته بالاتباع — فقد أجاب عنه بأن الصواب منحصر في طريقته بطريق الظن والاجتهاد ، وهو كاف في العرفيات ... وأن كون الأمة مخطئة قبله — لازم على كل ذي طريقة لم يسبق إليها ... وأن السواد الأعظم المأمور باتباعه هو الدليل ، لا سواد الناس ...

وقد رأينا كيف اجتهد وظن فأخطأ ، فلم يعد الصواب منحصرأ في طريقته ، بل لم تعد صواباً على الإطلاق ... ومن ثم لم تكن الأمة مخطئة قبله ، ولم تعد بنا حاجة إلى تحديد السواد الأعظم - الذي من شذ عنه شذ في النار - بأنه هو الحجة والدليل (١) .

١٩٢ — وهنا نعود إلى القضايا الثلاث التي بنى عليها الطوفي مذهبه ، والتي أشرنا إليها في أول هذا الفصل ؛ لنرى ماذا تم في كل منها ؟ وإلى أين انتهى بها وبنا المطاف ؟ ..

وأولى هذه القضايا — وهي أن المصلحة هي قطب مقصود الشارع ، ومن ثم فهي أقوى أدلته وأخصها — يبدو شرطها الأول معقولا متفقاً مع المنطق ؛ فالذي لا يشك فيه عاقل أن رعاية المصلحة العامة هي غاية كل تشريع عادل ؛ من أجلها توضع القوانين ، ولحمايتها تشرع الحدود والعقوبات ، ويسبها تباح كل المعاوزات المشروعة عادة ، ولكن ... أيعنى هذا أنها أقوى الأدلة الشرعية وأخصها ؟ وكيف يستقيم هذا مع أن من بين هذه الأدلة كلام الله ورسوله ، والله ورسوله أعلم بمصالح الناس وطرق رعايتها ؟ ..

١٩٣ — أما القضية الثانية — وهي أنه ليس ضرورياً أن تكون

(١) من الذى قال إن السواد الأعظم يشمل العامة والجملة وضاعف رأى ؟ وعلى أى أساس تسبغ اللغة العربية أن معنى السواد الأعظم هو الحجة والدليل ؟ اسنا نفتقد صحة مايزعمه الطوفي هنا ، من شمول كلمة السواد الأعظم للعامة ، ومن تفسيرها بأنها هي الدليل ، ولهذا أيضاً نرى أن طريقة الأئمة أجدر بالاتباع ، بل هي وحدها الجديرة به ؟ ..

المصلحة حيث النص أو الإجماع ، وأنهما قد يعارضانها وفي هذه الحال يجب تقديمها عليهما — فقد وضع لنا مدى ما فيها من تناقض ؛ إذ كيف يعارض النص المصلحة مع أنها هي قطب مقصود الشرع ؟ وكيف يجمع علماء المسلمين على أمر ولا تكون المصلحة فيه ، فضلا عن معارضته للمصلحة ؟ ومن الذي يرى المصلحة في غير ما يجمعون عليه ، مع أنهم — هم لا غيرهم — أصحاب الرأي ؟ .

١٩٤ — وأما القضية الثالثة - وهي أن مجال رعاية المصلحة هو المعاملات لا العبادات - فنحن نقبل كلام الطوفي فيها ، ونراه مصورا للحقيقة ، غير أننا نختلف معه في أن العبادات هي وحدها مجال العمل بالإجماع ، وأن المعول عليه في المعاملات هو رعاية المصلحة ، كان في المسألة نص أو إجماع أو لم يكن ؛ ذلك أننا لا نرى رأيه في الإجماع والنص ، وبخاصة أنه لم يقدم في كلامه على طوله مثلا واحدا لمسألة خالف فيها النص أو الإجماع المصلحة ، ولم يشترط في المصلحة أن تكون ضرورية حتى تكون الضرورة مسوغا لمخالفة النص أو الإجماع ^(١) ، ولم يشترط في المصلحة ما اشترطه المالكية والحنابلة فيها ؛ حتى تخرج الأهواء والأغراض من مدلولها . . . وإلا فمن يخصص النص أو الإجماع بمصلحة لم يوضع لها من القيود ما يقطع بكونها — على الأقل — من جنس المصالح التي يراها الشارع ويضع الأحكام لتحقيقها ؟ .

١٩٥ — والحق أن رعاية المصلحة أصل من الأصول المعترف بها

(١) الذي يبدو لي أن الطوفي يرى أن مجال تقديم المصلحة على النص — أو معظمه على الأقل — هو المصالح الحاجية والتعسينية ، أما الضرورية فهو يرى أن النص والإجماع والمصلحة متفقة فيها غالبا إذ يقول « . . . كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمسة الكلية الضرورية وهي قتل القاتل والمرتد ، وقطع السارق ، وحصد القاذف والشارب ، ونحو ذلك من الأحكام التي وافقت فيها أدلة الشرع المصلحة » (انظر ص ٤٦ من ملحق هذه الرسالة) . . . وكأن النصوص عنده لم تهتم بالمصالح الحاجية والتعسينية اهتمامها بالمصالح الضرورية . . .

في الشريعة الإسلامية ، مافي هذا شك... وأن هذا الأصل يستقل ببناء الأحكام عليه...

فحيث وجدت مصلحة جزئية لم يكفلها بذاتها نص ، ولم يجمع على حكم خاص بها ، ولم يسبق لها نظير يمكن أن تقاس عليه — وجب أن يوضع لها الحكم الذي يحققها .

وحيث وجدت مصلحة في مسألة نص الشارع أو أجمع المسلمون على حكم فيها — فالمفروض أن تكون المصلحة مكفولة التحقيق بهذا الحكم ولو ظنا ، غير أن الضرورة قد تعارض هذه المصلحة بأخرى أقوى منها ، فيجب حينئذ — وخضوعاً لهذه الضرورة فقط — أن يشرع حكم يكفل أقوى المصلحتين ، ولو خالف النص والإجماع^(١) ...
« والله عز وجل أعلم » ...

(١) يحسن بنا هنا أن نورد فتوى يحيى بن يحيى الليثي تلميذ مالك ، لأحمد مملوك المغرب ، حينما أفطر بالوطء في نهار رمضان عامدا ، وأراد التكفير بعتق رقبة ؛ فقد خالف يحيى نص الحديث القاضي بوجوب العتق أولا وأوجب على المالك صوم شهرين . وإنما نورد هذه الفتوى لأن للطوفي رأيا فيها نجح أن تناقشه :

قال الطوفي : أما تعيين الصوم في كفارة رمضان على الموسر — فليس بعيد إذا أدى إليه اجتهاد مجتهد ، وليس ذلك من باب وضع الشرع بالرأى ، بل هو من باب الاجتهاد بحسب المصلحة ، أو من باب تخصيص العام المستفاد من ترك الاستفصال في حديث الأعرابي وهو عام ضعيف ، فيخص بهذا الاجتهاد المصلحي المناسب . وتخصيص العموم طريق مسلك ، وقد فرق الشرع بين الفنى والفقر في غير موضع ، فليكن هذا من تلك المواضع [س ٤١٧ ج ١ من تركة الخاطر العاطر ، نقلا عن شرح مختصر الروضة] .

ونقول نحن : إذا كان هدف الاجتهاد المصلحي هو تحقيق المصلحة — فأين المصلحة هنا ؟ إننا نراها في العتق ، حيث تحرر رقبة ، ويكسب المجتمع عضوا صالحا يسهم في حمل نصيبه من الثبغات . أما صيام الشهرين فأى مصلحة فيه إلا مصلحة الانزجار عن الإفطار ؟ وهى على فرض تحققها بعد صوم الشهرين تبدو موهومة التحقيق هنا ؛ لأن الموسر الذى يجامع في شهر رمضان لا يصوم شهرين متتابعين تكفيرا ، ثم هو لابد منزجر بالعتق ؛ لأنه لن يستطيع الإعانة كلما أفطر يوما من رمضان .

الفصل الثالث

تتبع ونتائج

١٩٦ - لا يكاد الدارس للطوفي يفرغ من قراءة ما كتب عنه ، حتى يداخله الشك في أن للرجل رأياً في رعاية المصلحة بحله في رسالة ؛ ذلك أن الكتب التي ترجمت لحياة الطوفي ، وتحدثت عن ثقافته وآثاره العلمية - ليس من بينها كتاب واحد ذكر أن له في رعاية المصلحة رسالة ، على كثرة ما نسب إليه من مصنفات ...

وقد تكون هذه الظاهرة أحد الأسباب في ظاهرة أخرى ، هي أن رأى الطوفي لم يظفر بما يستحق من مناقشة ، بل هو لم يعرف أصلاً فيما يبدو ؛ فإننا لا نجد من بين معاصري الرجل من عني بعرض هذا الرأي ومناقشته ، مع مافيه من غرابة ، ومع أن هؤلاء المعاصرين كانوا ينحون في المصلحة غير منحاه ، ويرون فيها غير الذي يرى ، حتى الذين عرفوا منهم بحرية الرأي والشجاعة في الحق ، من أمثال الإمامين ابن تيمية وابن القيم ، وكلاهما حنبلي مثله ...

١٩٧ - على أن الطوفي نفسه لم ير في رعاية المصلحة هذا الرأي الغريب إلا في الفترة التي عاشها في قوص على ما يبدو ، فهل كان هذا سبباً آخر في أن رأيه لم يعرف ؟ ..

لقد شرح مختصره لروضة الناظر في أثناء العام الذي أقامه في دمشق على ما رجحنا ، وفي هذا الشرح عرض للمصلحة المرسله فتحدث فيها بشيء من الحرية ، كما رأينا في العبارة التي نقلناها عن شرح « نزهة الخاطر »^(١) ،

(١) ارجع إلى ص ١٣٩ - ١٤٠ من هذه الرسالة ؛ انقف على رأيه في اعتبار المصلحة

لكنه لم يبلغ من هذه الحرية ما بلغه حين لخص أخيراً طريقته في رعاية المصاحفة ؛ ليفرق بينها وبين مذهب الإمام مالك في المصلحة المرسله (١) فإذا ذكرنا أن رأيه الأخير في تقديم رعاية المصلحة على النص والإجماع إذا خالفها — لم يذكر في رسالة خاصة ، ولم يشرح في كتاب من كتب الأصول مع أن لصاحبه كتباً معروفة في هذا العلم (٢) — أدركنا أنه كان طبعياً ومعقولا ألا يعرف هذا الرأي . . . وإذا ذكرنا أنه قد سجله لأول مرة في قوص ، وأنه لم يرحل إلى قوص إلا منفياً ، بعد أن اضطهدته القاهرة وطارده شيوخها — عرفنا أن هذا الرأي لم يكن ليشيع في بيئة تنكرت لصاحبه ، وأن العوامل قد تعاونت على إخفائه ، حتى لقد حرص ابن رجب على ألا يشير إليه ، في معرض اتهام صاحبه بالنشيع ، مع أنه — فيما بدا لنا — كان متحاملا عليه (٣) . . .

دليلا شرعياً ، على ضوء الضابط الذي وضعه لهذا وهو مقدار المصلحة أو المفسدة في العمل .
وارجع إلى ص ١٥٧ أيضاً ؛ للوقوف على رأيه في فتوى يحيى بن يحيى اللبني .
(١) ارجع إلى ص ٤٣ من ملحق هذه الرسالة ، وإلى ص ١٣٠ في الفصل الأول من هذا الباب . . .

(٢) راجع ص ٩٢ في الفصل الثاني من الباب الأول في هذه الرسالة ، فستجد أن لاطوفى في الأصول : مختصر الروضة القدامية وشرحه ، ومختصر الحامل ، ومختصر المحصول ومراج الوصول إلى علم الأصول ، والذريعة إلى معرفة أسرار الشريعة . . . كذلك لاطوفى في قواعد الفقه كتب يمكن اعتبارها كتب أصول أيضاً هي : القواعد الصغرى ، والقواعد الكبرى ، والرياض النواصر في الأشباه والنظائر .

(٣) أكاد أجزم بأن ابن رجب قد اطلع على شرح الطوفى للأربعين النووية ، وقرأ شرحه للحديث الثاني والثلاثين خاصة — وهو النص الذي ألحقته بهذه الرسالة — فقد نقل في ترجمته للطوفى كلاماً من هذا النص ، هو الذي نسب فيه الطوفى إلى بعض الناس اتهام عمر رضى الله عنه بأنه كان السبب في اختلاف الحديث (راجع ص ٣٨ — ٣٩ من ملحق هذه الرسالة ، ص ٣٦٧ — ٣٦٨ ج ٢ من الذيل على طبقات الحنابلة [ط]) . . . وامل إغفال ابن رجب لرأى الطوفى في المصلحة حرص منه على ألا يشيع هذا الرأي . على أن الذى يبدو لى مؤكداً أنه لو كان رأى الطوفى في المصلحة يرجح أنه شيعى لإمامى — كما رجح ذلك أستاذنا الجليل الشيخ محمد أبو زهرة — لما تردد ابن رجب في الاحتجاج به عليه . أما وهو لم يفعل — فإن رأى الرجل لا يبدو أن يكون اجتهداً أخطأ فيه ، دون أن يصدر فية عن تشيع . . .

١٩٨ — وقد أشرت من قبل إلى أن الإمامين الحنبلين : ابن تيمية ، وابن القيم^(١) — كانا من بين معاصري الطوفي ، وأنه قد لقي أولهما في دمشق خلال العام الذي قضاه فيها ، وقبل مجيء كل منهما إلى مصر ، ومختمهما فيها ... وأحب الآن أن أشير إلى أن هذين الإمامين — على ما عُرفا به من حرية الرأي — يؤكدان في كتبهما الكثيرة أن النصوص لا تعارض المصالح ، وإن كانت تدع بعض المصالح الجزئية دون حكم ؛ ليكون لها في كل مكان وعصر ذلك الحكم الذي يلائمها ...

بل نحن نجد ابن تيمية يرى وجه المصلحة في الأخبار الضعيفة أيضاً ؛ إذ يروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في رجل وقع على جارية أمرأته بأنه إن كان استكرهها فهي حرة ، وعليه لسيدتها مثلها ، ثم يؤكد أن هذا القضاء موافق للمصلحة وللقواعد الفقهية .

وابن تيمية يعلل ضمان مثل هذه الجارية لسيدتها بأن ما صنعه الرجل بها اعتداءً فيه إتلاف لقيمتها ، ومن أتلف شيئاً أو نقص من قيمته — وجب عليه مثله ...

ويعلل امتلاك الرجل لها في حال المطاوعة بأنه لم يكن ثمت اعتداء عليها بغير إرادتها ...

أما أنها تصير حرة إذا اعتدى عليها دون مطاوعة منها — فابن تيمية يعلله بأن ما أصابها كان السبب فيه هو الرق ، فوجب أن تعوض عنه بإزالة الرق عنها . وقد حكم النبي صلى الله عليه وسلم في مثل هذه الحالة بالحرية^(٢) ..

(١) أما ابن تيمية فقد سبق التعريف به في ص ٧٣ من هذه الرسالة ، وأما القيم فهو شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي إمام المدرسة الجوزية وابن قيمها . ولد في سنة ٦٩١ ، وتوفي سنة ٧٥١ هـ ، سمع الحديث ، واشتغل بالعلم ، وبرع في علوم متعددة ولا سيما التفسير والحديث وأصول الدين وأصول الفقه ، ولازم ابن تيمية من سنة ٧١٢ حتى عام ٧٢٨ وهو العام الذي توفي فيه ابن تيمية . كان حسن القراءة والخلق كثير التودد ، لا يحسد أحداً ولا يؤذيه ولا يعبيه . [انظر ص ٢٣٤ ح ١٤ من البداية والنهاية]

(٢) أرجع إلى رسالته في القياس (ص ٥٦ — ٥٧) .

١٩٩ — وهكذا يبدو ابن تيمية وتلميذه ابن القيم حريين شجاعين ، ولكن في دائرة معينة لا يريان داعياً للخروج منها هي دائرة النصوص . . . نعم ، يرى كلاهما أن المصلحة تجب رعايتها وبناء الأحكام عليها ولو لم يرد بها نص خاص ، ولم يجمع عليها بذاتها علماء المسلمين ، ولم يسبق لها نظير يصدق حكمه عليها . لكن هذا لا يعنى بأية حال معارضة النصوص أو الإجماع للمصلحة ، أو هو — بعبارة أدق — لا يعنى تقديم المصلحة على النص والإجماع إن فرض أنها عارضتهما . وقد رأينا أن هذه النقطة هي قوام مذهب الطوفى كله ، فهما إذاً لا يوافقانه في رأى . وما كانا ليدعأ رأيه المخالف دون مناقشة لو أنهما عرفاه ، فهو إذاً لم يبلغهما بوسيلة ما (١) . . .

٢٠٠ — كذلك يبدو أن رأى الطوفى لم يكن مثار نقاش قط بين معاصريه ، لا لأنهم سمعوا به وأقروه ، ولكن لأنه لم يبلغهم ؛ فإنه لم ينقل لنا عن أحد منهم ، سواء في مصر حيث ألف كتابه شرح الأربعين ، أو في الحجاز بعد ذلك حيث حج وجاور ، أو في بلد الخليل حيث توفى ودفن أن للطوفى — في اعتبار المصلحة أصلاً شرعياً — رأياً خالف به جمهور الأئمة والفقهاء ، ولم ينقل بالتالى أن هذا الرأى كان مثار نقاش أو جدل بينه وبينهم . بل لم ينقل لنا قط أنه خالف العلماء إلا في موقفين لم يعين موضع الخلاف في كليهما ، وأحد الموقفين هو خلافه في الرأى مع الحارثى ، وهو الخلاف الذى كان سبباً مباشراً في محنته بمصر ، وثانيهما هو ما حكاه ابن حجر عن الكمال جعفر ، بل أكد أنه قرأه بخطه حيث يقول : « كان القاضى الحارثى يكرمه ويبجله ، ونزله في دروس ، ثم وقع بينهما كلام في الدرس ، فقام عليه ابن القاضى ، وفوضوا أمره إلى بعض النواب ، فشهدوا عليه بالرفض ، فضرب ، ثم قدم قوص فصنف تصنيفاً أنكرت عليه فيه ألفاظاً فغيرها » (٢) .

(١) يرى الشيخ محمد مصطفى شلبى صاحب « تحليل الأحكام » أن الطوفى وابن تيمية وابن القيم هم الأحرار الثلاثة في مذهب أحمد ، وأنهم متفقون — أو يكادون — في موقفهم من المصلحة . أما نحن فنرى أن الشيخين يخالفان الطوفى كل مخالفته فيما ذهب إليه ، وفي أدائه عليه . [وانظر رأى الشيخ شلبى في الشيوخ الثلاثة في ص ٣٧٧ — ٣٧٩ من رسالته] .
(٢) ص ١٥٧ ج ٢ من الدرر الكامنة لابن حجر .

ومعنى هذا أن الطوفى لم يبقَ على الألفاظ التى أنكرها الكمال جعفر عليه ، بل غيرها ، فهى إذا ليست رأيه فى رعاية المصلحة ..

٢٠١ - ولكن لماذا لا تكون هذه الألفاظ التى أنكرها الكمال جعفر على الطوفى هى ألفاظه فى تعارض النصوص وعدم حجية الإجماع فى المعاملات ، وفى تقديم رعاية المصلحة على النص ؟ ..

ولماذا لا يكون الطوفى قد عدل عنها بعد أن دونها فى شرحه للحديث ، ثم لم تسمح له الظروف بتعقب إحدى نسخ الكتاب قبل محوها منه ؟ .
إن بين أيدينا عدة مقدمات قد تنتهى بنا إلى هذه النتيجة ، وإن بدت ظنية غير قاطعة فى الدلالة عليها ؛ فقد ألف شرحه للأربعين النووية - وهو الذى قرر فيه تقديم رعاية المصلحة - فى قوص بعد أن نفى إليها ، أو بعد أن قدمها كما يقول الكمال جعفر^(١) ... وألف كتاباً فى دفع التعارض عما يوهم التناقض فى الكتاب والسنة ،^(٢) .. ثم كان آخر كتبه على ما رجحنا هو : الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية ، ، وقد ألفه لغرضين يدور كلاهما حول إثبات أن القرآن قد استوعب أصول الدين ، وأصول الفقه ، وأنه هو - لا غيره - مصدر التشريع^(٣) .. أفنستطيع أن نعتبر هذا عدولاً من الطوفى عن رأيه فى رعاية المصلحة ؟ .

٢٠٢ - ومهما يكن السبب فى أن مذهب الطوفى لم ينل نصيباً من الشهرة حتى عهد قريب - فقد كان الرجل نفسه معروفاً لعلماء الحنابلة وفقهائهم حتى أواخر القرن العاشر ، بل لقد كان فى نظر بعضهم إماماً مجتهداً ذا رأى ؛ فإن الشيخ علاء الدين محمد بن على بن محمد الكنانى العسقلانى يشرح

(١) نستطيع أن نرجع إلى ما كتبناه عن هذا الكتاب من كتب الطوفى ، فى ص ١٠٥ وما بعدها من هذه الرسالة

(٢) ارجع إلى ص ٢٧٨ من الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب (ط) ، وإلى ص ٨٤ من هذه الرسالة .

(٣) ارجع إلى ما كتبه فى هذا المعنى ضمن مقدمة الكتاب ، وقد نقلناه فى ص ١٠٨ من هذه الرسالة .

مختصره للروضة خلال القرن الثامن ، ثم يتولى الشيخ أحمد بن إبراهيم بن نصر الله الكناني العسقلاني — وهو سبط الشارح — نسخ الكتاب في القرن التاسع^(١) ..

وعلاء الدين المرداوى فى كتابه « تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول » يذكره بين أصحاب أحمد الذين اعتد بآرائهم ، ويذكر ضمن الكتب التى « نقل منها وعنها » مختصره لروضة الناظر ، وشرحه لهذا المختصر^(٢) .

وشهاب الدين الفتوحى فى كتابه « شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير » ينقل عنه كلها عرض لمسألة من مسائل الأصول له فيها رأى^(٣) ، ثم يذكره ضمن مصادره التى اعتمد عليها ، كما فعل شيخه .

ولكن الناس يجهلون الطوفى بعد هذا سنين طويلة ، بل تمضى هذه السنين متتابعة كثيرة حتى تسكتمل قروناً قبل أن يبعث هو ورأيه فى المصلحة ، بتلك الرسالة التى جردها القاسمى من شرحه لحديث « لا ضرر ولا ضرار » ، فقد قدم بين يديها ترجمة للطوفى أمينة وافية على إيجازها ، ثم علق على الرسالة ولم يستنكر شيئاً من آرائه فيها^(٤) ... وهذه الرسالة هى التى نقلها بتعليقاتها السيد رشيد رضا فى « المنار »^(٥) ، بعد أن قدم لها بكلمة ذكر فيها أن الأحكام السياسية والقضائية والإدارية — وهى التى يعبر عنها العلماء

(١) ارجع إلى ص ٩٥ و ٩٩ من هذه الرسالة ، وإلى هذا الشرح مخطوطاً بمكتبة الأزهر تحت رقم ٢٨٣ أصول الفقه .

(٢) انظر ورقة ٧٨ من النسخة المخطوطة المحفوظة تحت رقم ٣٠٢ أصول الفقه بدار الكتب المصرية ، وارجع إلى ص ١٠٢ من هذه الرسالة .

(٣) ارجع إلى صفحات ٢٦ و ٣١١ و ٣٨٨ و ٤٠٥ و ٤١٢ على سبيل المثال فقط ؛ فستجد يدكر الطوفى ضمن أصحاب الآراء فى أصول المذهب .. ثم اقرأ رأى المؤلف فى اعتبار المصلحة الرسالة أصلاً عند المناظرة فى ص ٣٨٨ ، فستجد أنه لا يذكر للطوفى رأياً خاصاً فيها .

(٤) ارجع إلى ص ٣٩ — ٦٩ من رسائل فى أصول الفقه ، وهى محفوظة بدار الكتب تحت رقم ٦١٢ ، وهناك نسخة أخرى تحت رقم ٦١٣ .

(٥) انظر الجزء العاشر من المجلد التاسع ، وهو الجزء الذى صدر فى شوال سنة ١٣٢٤ هـ (أكتوبر ١٩٠٦) ؛ فستجد هذه الرسالة منشورة هناك ، ومعها تعليقات الشيخ القاسمى عليها (ص ٧٤٥ — ٧٧٠) .

بالمعاملات — مدارها في الشريعة الإسلامية على قاعدة درء المفسد وحفظ المصالح أو جلبها ، وأن الطوفى قد تكلم عن المصلحة في رسالته بما لم يره لغيره من الفقهاء ، وأنه إنما ينشر هذه الرسالة لتكون تبصرة لأولى الأبصار .

٢٠٣ — ولم يجهل الفقهاء وعلماء الأصول نجم الدين الطوفى بعد ذلك ، وإن باعد بينهم وبين حقيقته أحياناً تضارب الآراء حوله ، فهل كان الرجل حنبلياً حراً يخالف إمامه وجمهور علماء المذهب في المصلحة ، فيقدمها على النص والإجماع ؟ أم هو كان شيعياً إمامياً لا يرى بأساً في أن تقدم المصلحة على النص ؛ لأن النص ما زال عنده قابلاً للنسخ بقول الإمام المعصوم ؟ ..

وهذا الرأي الذي رآه في المصلحة ودعا إليه في إيمان به : هل يتفق وأصول الفقه الإسلامي بصفة عامة ؟ وإلى أى مدى يمكن الاعتداده ، وتفريع الأحكام بناء عليه ؟ ..

٢٠٤ — إن الشيخ الجليل محمد زاهد الكوثرى يعرض للطوفى ورأيه في مقال له عن « شرع الله في نظر المسلمين » ، فيقول :

« ومن جملة أساليبهم الزائفة [يقصد المرجفين] في محاولة تغيير الشرع بمقتضى أهوائهم قول بعضهم : « إن مبنى التشريع في المعاملات ونحوها المصلحة ، فإذا خالف النص المصلحة يترك النص ويؤخذ بالمصلحة ، فيا لخبية من ينطق بمثل هذه الكلمة ، ويجعلها أصلاً يبنى عليه شرعه الجديد ، وما هذا إلا محاولة نقض الشرع الإلهي لتحليل ما حرمه الشرع باسم المصلحة . فسل هذا الفاجر ماهي المصلحة التي تريد بناء شرعك عليها ؟ إن كانت المصلحة الشرعية فليس لمعرفة طريق غير الوحي حتى عند المعتزلة الذين يقال عنهم إنهم يحكمون العقل ... وإن كنت تريد المصلحة الدنيوية على اختلاف تقدير المقدرين فلا اعتبار لها في نظر المسلم عند مخالفتها للنص الشرعي ؛ إذ العقل كثير أما يظن المفسدة مصلحة يخالف الشرع . وأما المصلحة المرسله وسائر المصالح المذكورة

في كتب الأصول وكتب القواعد ففما لانص فيه باتفاق بين علماء المسلمين ،
فلا يتصور الأخذ بها عند مخالفتها لحجج الشرع .

« وأول من فتح باب هذا الشرع - شر إلغاء النص باعتباره مخالفا للمصلحة -
هو النجم الطوفي الخنبلي ؛ فإنه قال في شرح حديث « لا ضرر ولا ضرار » ، إن
رعاية المصلحة مقدمة على النص والإجماع عند التعارض ..

« وهذه كلمة لم ينطق بها أحد من المسلمين قبله ، ولم يتابعه بعده إلا من
هو أسقط منه . والقول بأن إجراء ذلك في المعاملات دون العبادات باعتبار
أن العبادات حق للشارع ، والمعاملات إنما وضعت أحكامها لمصالح العباد
فكانت هي المعتبرة - فرق بدون فارق ؛ لأن الله أن يأمر بما شاء فيما شاء ،
من غير فارق بين أن يكون أمره في العبادات أو المعاملات . وهو الذي أباح
أنواعا من البيوع وحرم أنواعا منها . وكذا السلم والصرف والإجارة وغيرها
من أبواب الفقه . فإذا راج هذا المنكر من هذا المضل تسرى خديعته
في الأبواب كلها ، ويكون شرع الله أثرا بعد عين ! .. ولكن .. أبي الله
إلا أن يتم نوره .

« ومن الذي ينطق لسانه بأن المصلحة قد تعارض حجج الله من الكتاب
والسنة والإجماع ؟ إن القول بذلك قول بأن الله لا يعلم مصالح عباده ، فكانهم
أدري بها حتى يتصور أن تعارض مصالحهم الأحكام التي دلت عليها أوامر الله
المبلغه على لسان رسوله . سبحانك هذا إلحاد مكشوف ، ومن أعار سمعا
لمثل هذا القول فلا يكون له نصيب من العلم ولا من الدين .

« وليست تلك الكلمة غلطة فقط من عالم حسن النية تحتل التأويل ،
بل فتنة فتح بابها قاصد شر ، ومثير فتن ، .

ثم ينقل الكوثري (رحمه الله) عن ابن رجب وابن مكتوم ما يدعم به رأيه
في الطوفي ، ويقول : « أمثل هذا الزائغ يتخذ قدوة في مثل هذا التأصيل الذي
يرمى إلى استئصال الشرع ؟ ولا يغترن القاريء الكريم بتلقيب بعض المهملين

إياه بالإمام النجم الطوفي ؛ فإننا في زمن نرى من لا يصلح أن يكون إماماً في مسجد حارته يلقب بالإمام الحجة ١ . وإلى الله عاقبة الأمر كله (١) ، اهـ

٢٠٥ — وصاحب رسالة « تعليل الأحكام » يتحدث عن الطوفي ورأيه في مواضع من رسالته ، فيبدو مقتنعاً برأى الرجل في المصلحة ، وإن لم يبد أنه اقتنع بأدلته على هذا الرأي ...

إنه في الموضع الأول يقول : «...وهناك مذهب رابع خلاسته أن المصالح يعمل بها مطلقاً ، مرسلة أو غير مرسلة ، ويعنى بها التي عارضت نصاً أو إجماعاً متى كانت راجحة ، لكن في صنف من الأحكام [هي] المعاملات وماشابهها . أما العبادات والمقدرات فلا وزن للمصلحة فيها ... وهو رأي نجم الدين الطوفي الحنبلي ، وجماعة من العلماء لم يصرحوا به قولاً ، ولكن فتواهم تؤيد ذلك (٢) ، وفي الموضع الثاني يقرر أنه لم ير عالماً أعلن هذا الرأي في صراحة غير الطوفي ، وبذكر تاريخ وفاته ، وأنه ألف في رأيه رسالة ، لكنه يصفه بأنه ركب متن الغلو في بعض المواقف ، وأن هذا ألجأه إلى الاستدلال أحياناً بما لا يسلم له ، أو بما لا يفيد . ويضرب لهذا مثلاً بادعائه الاتفاق على المصلحة ؛ لأن منكرى الإجماع قالوا بها ، وبادعائه تعارض النصوص واختلافها ... ثم يحمل على بعض من عرضوا الرد على الطوفي من المعاصرين فاتهموه بالإلحاد دون ذكر للأسباب ... وهو يرى أن هذا ليس طريقاً صحيحاً لمناقشة الآراء ، والحكم عليها بالصحة والفساد (٣) .

وفي الموضع الثالث يقول : « وأما نجم الدين الطوفي فقد فتح باب المصالح

(١) ص ٩٤ — ٩٦ ، و ص ٢٥٧ — ٢٦١ من كتابه : « مقالات السكوثري » وقد طبع عام ١٣٧٢ هـ بعد وفاة مؤلفه ؛ وجمعت مادته من المجلدات العلمية المختلفة . وبسبب هذا وذلك ، بدأت به الحديث عن آراء المعاصرين في الطوفي ورأيه .

(٢) ص ٢٩٢ — ٢٩٣ من تعليل الأحكام ، وقد قدمها كاتبها المناقشة عام ١٣٦٢ هـ (١٩٤٣ م) ثم طبعت عام ١٣٦٦ هـ (١٩٤٧ م) .

(٣) انظر ص ٢٩٥ من نفس المصدر ، ونعتقد أنه يقصد بهذه الحملة الشيخ الجليل محمد زاهد السكوثري ، وقد أسلفنا أنه يهم الطوفي بالإلحاد الأقرع ...

على مصراعيه في أبواب المعاملات ، وقدمها على كل دليل حتى النص والإجماع ، وتلك رسالته شاهدة بذلك ، تكلم فيها عن المصلحة بما لم يسبقه به أحد من تكلموا في هذا الباب ، وإن تغالى في بعض مواقفهم^(١) . ثم يصفه بأنه أحد الأعلام الثلاثة الأحرار في مذهب الحنابلة ، وهو يقصد بالآخرين : ابن تيمية ، وابن القيم . ويثنى عليه بعد ذلك بأنه لم يدخل ربة التقليد في عنقه فنضج عقله ، وسمت أفكاره ، ووقف على الشيء الكثير من أسرار الشريعة ، وبأن غيره لو كان قد سلك هذا المسلك لصار الناس إخواناً في الله ، غير متجافين ولا متنازين بالآلقاب ، ولكن للشريعة وضع آخر غير ما هي عليه الآن^(٢) .

٢٠٦ — وأستاذنا الجليل الشيخ محمد أبو زهرة يعرض رأي الطوفي ويناقشه في كتابيه « مالك » و « ابن حنبل » ، ثم هو يجزم أو يكاد يجزم في ثانيهما بأن الطوفي كان شيعياً إمامياً ؛ لأن الشيعة الإمامية هم الذين يرون أن النص ما زال قابلاً للنسخ ، ثم إن ابن رجب قد قرر أنه كان شيعياً^(٣) ... ولكن كيف ناقش رأيه ؟ ..

٢٠٧ — إنه يبين أولاً موضع النزاع بين الطوفي وغيره من الفقهاء ، فيقرر أنه « التعارض بين المصلحة المحققة والنص القاطع في سنده ودلالته ، فالطوفي فرض وقوع هذا التعارض ، ومن ثم قدم المصلحة على النص .. والمالكيون ومن سلك مسلكهم من الحنابلة غير الطوفي قرروا أن المصلحة ثابتة حيث وجد النص ، فلا يمكن أن تكون هناك مصلحة مؤكدة أو غالبية والنص القاطع يعارضها ، أما النص الظني سنداً أو دلالة فهو كذلك عند ابن حنبل ، ويمكن تخصيصه بالمصلحة عندما لا يكون ؛ لأن المصلحة عنده أصل مقطوع به إن ثبتت بطريقة قطعية ، والقطعي يقدم على الظني ... وأما خبر الأحاد فإن

(١) ص ٣٧٨ من نفس المصدر .

(٢) انظر ص ٣٧٩ من نفس المصدر .

(٣) اقرأ ما كتبه أستاذنا عن هذا الاتهام في ص ٣١٢ — ٣١٣ من ابن حنبل له .

وقد طبع عام ١٣٦٦ هـ (١٩٤٧ م) ، وطبع « مالك » عام ١٣٦٤ (١٩٤٦ م) . وفي كليهما عرض للطوفي ومذهبه بالمناقشة ...

معارضة المصلحة الراجحة المؤكدة له تعتبر مخالفة لمجموع الشواهد الشرعية المثبتة لطلب المصالح ودفع المضار ، ومن تكون تضعيفاً لنسبته عن طريق الشذوذ في منته (١) ...

٢٠٨ — وهو ثانياً يستعرض أدلة الطوفى على دعواه الخطيرة ، فيرى أنها أقوى دلالة على نقيض ما ذهب إليه ؛ إذ النصوص لو عارضت المصالح ما ساغ أن توصف بأنها موعظة وهداية ورحمة وشفاء ، مع أن الآيتين اللتين ساقهما تؤكدان وصف النصوص بكل هذا ... ولو كان في النصوص ضرر ما ساغ أن يقول الرسول : « لا ضرر ولا ضرار » ، « ففرض التعاند بين النصوص والمصالح فرض باطل إذا ، وما ينبى عليه من تقديم المصالح على النصوص القطعية في دلالتها وسندها باطل أيضاً (٢) » .

٢٠٩ — وهو ثالثاً يناقش ما زعمه الطوفى من وضوح طريق المصالح وإيهام طريق النصوص ، ومن أن هذا يترتب عليه تقديم رعاية المصلحة ؛ لأنه لا يصح أن تترك المصالح لأمر مبهم يحتمل أن يكون طريقاً إلى المصلحة وألا يكون - يناقش هذا الزعم ليثبت من الواقع تضارب الآراء حول المصلحة ، وانحدار المذاهب من فلسفة الخاصة إلى متناحر العامة ، فهذا فوضى وذاك اشتراكي ، وذلك يناصر رأس المال في قوة ، وهذا يناصره باعتدال ، وأولئك يدعون إلى أن تكون المناجم ملكاً للدولة لتكون منفعتها للكافة ، وهؤلاء يدعون إلى أن تكون الأراضي على الشيوع لكل آحاد الأمة ، وهؤلاء يمنعون الوراثة ، وآخرون يجيزونها بقدر محدود ، وكل حزب بما لديهم فرحون ، .. وينتهى من هذه المناقشة إلى أن هاتين المقدمتين لا يقرهما أحد ؛ أما الأولى فلأن من الأمور ما لا يعرف وجه المصلحة فيه على وجه اليقين .

(١) ارجع في هذا إلى ص ٣٠٧ — ٣٠٨ من ابن حنبل .

(٢) ص ٣٠٨ من نفس المصدر .

وأما الثانية فلأنه لا يمكن أن توجد مصلحة مستيقن بها ويعارضها نص قطعي في سنده ودلالته (١).

٢١٠ — وهنا يلاحظ أن الطوفي لم يقدم على دعواه مثلاً واحداً ؛ لأنه لم يجده بعد طول الاستقراء والتتبع ، ثم يعقد موازنة بينه وبين فقيهين جمعها به العصر ، ولكن فرق بينهم النظر ، وهما ابن تيمية وابن القيم ؛ فقد قرر كلاهما أن النصوص لا يمكن أن تخالف المصالح ... ثم يخرج من هذه الموازنة بأن مسلك الطوفي في المصلحة بعيد عن مسلك كل المخرجين والمجتهدين والمرجحين في المذهب الحنبلي ، « فهو رأى شاذ بين علماء الجماعة الإسلامية عموماً ، وعلماء المذهب الحنبلي خصوصاً » (٢) ، ... ومن ثم يوازن بينه وبين الشيعة الإمامية ، ثم يحكم بأنه منهم ، وينقل عن ابن رجب ما يعزز هذا الحكم (٢) ...

٢١١ — ويعرض أستاذنا الكبير الشيخ عبد الوهاب خلاف للطوفي ومذهبه في المصلحة ، وأدلته عليه ، فيعرف بالرجل في إيجاز محدد تاريخ ولادته بأنه سنة ٦٧٣ هـ (٣) ، ويذكر أن من بين مؤلفاته رسالة في رعاية المصالح جعل محورها شرح حديث « لا ضرر ولا ضرار » ، ويقدم خلاصة لمذهبه في المصلحة ، ثم يسوق بعض عباراته التي تمثل بوضوح وجهة نظره ، ويذكر أن خلاصة أدلته على ما ذهب إليه ثلاثة هي :

الأول : ما ورد عن الشارع من نصوصه وتعليقات أحكامه الدالة على أنه ما قصد من تشريعه الأحكام إلا تحقيق مصالح الناس ، فإذا سكت عن حكم واقعة فقد أحالهم على عقولهم لاستنباط حكم فيها يحقق مصالحهم ...

(١) ارجع إلى ص ٣٠٨ — ٣١٠ من نفس المصدر .

(٢) راجع ص ٣١٠ — ٣١١ من نفس المصدر .

(٣) راجع ص ٣١١ — ٣١٣ من المصدر نفسه .

(٤) حدد الزركلي في الأعلام هذا العام بذاته تاريخاً لميلاد الطوفي . وقد رأينا أن ابن حجر يحدد تاريخ ميلاده عام ٦٥٧ ، وهو ما ترجحه لسبب ذكرناه في ٦٨ — ٦٩ من هذه الرسالة .

والثاني : ماورد في السنة الصحيحة من قوله صلى الله عليه وسلم : « لا ضرر ولا ضرار » ، فهو نفي عام قاطع في نفي كل ضرر ؛ لأن النكرة في سياق النفي تعم ... ومن ثم يقع التعارض — حين يقع — بين نصين لا بين نص ومصلحة ... وكأن الشارع لما شرع أحكامه في المعاملات والسياسة الدنيوية - قيد تنفيذها بما إذا لم يستلزم ضرراً ، ودل على هذا التقييد بقوله : « لا ضرر ولا ضرار » .

والثالث : أن المصلحة هي الدليل الراجح ؛ لأنها هي المقصودة من أحكام سياسة المكلفين . أما الأدلة الأخرى فوسائل ، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل ... ولهذا نسخت بعض الأحكام الشرعية بأخرى لتبديل المصالح^(١) ...

٢١٢ - وإذ يوازن بعد هذا بين المذاهب في الاستصلاح - يقرر أن الطوفي الذي يحتاج بالمصلحة المرسله إطلاقاً فيما لانص فيه وفيما فيه نص - قد فتح باباً للقضاء على النصوص ، وجعل حكم النص أو الإجماع عرضة للنسخ بالرأى ؛ لأن اعتبار المصلحة ما هو إلا مجرد رأى وتقدير ، وربما قدر العقل مصلحة وبالروية والبحث قدرها مفسدة ، فتعريض النصوص لنسخ أحكامها بالآراء وتقدير العقول - خطر على الشرائع الإلهية وعلى كل القوانين ، ثم هو قد سلم بأن العبادات والمقدرات لا مجال للاستصلاح فيها ، وسلم بأن الأحكام الكلية التي شرعت لحفظ الضروريات والحاجيات لا مجال فيها أيضاً للاستصلاح ؛ لأنها متفقة دائماً والمصلحة ، ولم يورد أى مثال لجزئية ورد نص بحكمها وعارض هذا الحكم المصلحة ؛ ليتبين مقدار المصلحة في رأيه وعلى أى ضوء يقدرها ،^(٢) ...

(١) راجع في هذا الذي ذكره أستاذنا عن الطوفي وأدائه على مذهبه من ٨٩ — ٩١ من « الاجتهاد بالرأى » له ، وقد طبع هذا الكتاب لأول مرة في عام ١٣٦٩ هـ (١٩٥٠ م).

(٢) من ٩٣ من المصدر نفسه .

٢١٣ — أما أستاذنا الجليل الشيخ على حسب الله فيعرض لرأى الطوفى ويحكم بأن فيه مغالاة ، وفيه افتراض لما يبعد وقوعه ، من تعارض المصلحة المحققة مع النص المقطوع به .. ثم هو يرى عند معارضة المصلحة للنص ترجيح المصلحة المقطوع بها على النص إن كانت ضرورية ، وترجيح النص عليها إن كانت تحسينية .. أما الحاجة فإلحاقها بالضرورة عنده أرجح من إلحاقها بالتحسينية^(١) ...

٢١٤ — ويرى أستاذنا الفاضل الدكتور محمد يوسف موسى أن رأى الطوفى فى المصلحة إنما هو اجتهاد منه أخطأ فيه ؛ إذ المصلحة دليل شرعى حقيقة ، ولكن فى دائرة النصوص فقط .. ولهذا لا ينبغى بحال أن تقدم مصلحة على نص عارضها ؛ لأن هذا نوع من نسخ النص بالمصلحة ، وقد مضى زمن النسخ^(٢)

٢١٥ — وأخيراً ... فإن رأى الطوفى كان مثار مناقشة بين بعض كتاب العصر من المعنيين بالشئون الإسلامية ، على إثر ما نشرته مجلة رسالة الإسلام لكاتب كبير تحت عنوان « نظام الإسلام السياسى » ؛ فقد دعا كاتب هذا المقال المجالس التشريعية والنيابية فى العالم الإسلامى إلى أن تنسخ ما تشاء من آيات القرآن وأحكامه ، بدعوى أن النسخ فى القرآن لم ينته حكمه بوفاء الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل إن آية « وأمرهم شورى بينهم » نقلت حق التشريع من الله إلى الأمة ، فالله عز وجل كان هو « المشرع ابتداء » ، ثم غدا التشريع إلى الأمة انتهاء^(٣) ... وقد رد عليه الأساتذة محب الدين الخطيب ،

(١) راجع ص ٨٦ و ٨٨ من أصول التشريع الإسلامى له ، وقد طبع عام ١٢٧١ هـ (١٩٥٢ م) .

(٢) ارجع فى رأيه هذا إلى ص ١٣٢ — ١٣٥ من كتابه « الأموال ونظرية العقد فى الفقه الإسلامى » ، وإلى ص ١٨ — ٢٠ من كتابه « البيوع : منهج وتطبيقه » .. والكتابان كلاهما طبعاً عام ١٣٧٢ هـ (١٩٥٣ م) .

(٣) ص ٢٩٢ — ٢٩٣ من العدد الرابع من المجلد الرابع (السنة الرابعة) . ومجلة رسالة الإسلام تصدرها دار التقريب بين المذاهب بالزمالك فى القاهرة .

والدكتور محمد يوسف موسى ، والشيخ عبد اللطيف السبكي ، والشيخ محمود النواوى ، بمقالات نشروها فى مجلتى الأزهر ورسالة الإسلام (١) ، وعقد أحدهم — وهو الدكتور محمد يوسف موسى — موازنة سريعة فى رده بين هذه الدعوى ورأى الطوفى ، فكان هذا سبباً فى أن يعرف الأستاذ محب الدين الخطيب — فى مقاله — بالطوفى ومذهبه ، غير أنه لم ينصفه بما كتب عنه ؛ فإن خطأه فى الاجتهاد لا يعنى أنه كان متلاعباً بالمذاهب والعقائد ، واتهامه بالنشيع لا يعنى أنه كان شيعياً حقيقة كما رأينا . . . على أن مذهبه — وهو يدور حول تقديم المصلحة على النص — بعيد حتى فى نظر الكاتب نفسه عن مذهب الداعية إلى نسخ القرآن (٢) ، ففيم التحامل عليه ، وادعاء أنه تلاعب بالعقائد ، مع أن مصنفاته التى أتيج لنا الاطلاع عليها تتحدث بأنه كان عالماً فاضلاً ، حر الرأى ، واسع المعرفة (٣) ؟ !

٢١٦ — وبعد ...

فكيف تطورت النظرة إلى المصلحة منذ عهد الطوفى إلى اليوم ؟ وماذا كان موقف الفقهاء منها بوصفها أصلاً تشريعياً ؟ .. لقد عنى بها الشاطبى فى د الموافقات ، ، فبين د أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد فى العاجل والآجل معاً (٤) .. وفسر ما يريده بها فقال : د وأعنى بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان ، وتمام عيشه ، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق ؛ حتى يكون منعماً على الإطلاق ، (٥)

(١) انظر السنة الرابعة من رسالة الإسلام ، والمجلد ٢٥ من مجلة الأزهر .

(٢) انظر ص ٦٩٦ ج ٦ [م ٢٥] من مجلة الأزهر . وقد صدر فى جمادى الآخرة سنة ١٣٧٢ هـ — ١٥ فبراير سنة ١٩٥٤ م .

(٣) راجع الفصل الثانى من الباب الأول فى هذه الرسالة [س ٨٩ وما بعدها] .

(٤) ص ٢ ج ٢ منه . [وقد توفى الشاطبى سنة ٧٩٠ هـ] .

(٥) س ١٦ نفس المصدر .

ولكن الشاطبي يعقب تفسيره هذا للصلحة بقوله : « وهذا في مجرد الاعتقاد لا يكون ؛ لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق قلت أو كثرت ، تقترن بها أو تسبقها أو تلحقها ، كالأكل والشرب ، واللبس والسكن ، والركوب والنكاح ، وغير ذلك ؛ فإن هذه الأمور لا تنال إلا بكد وتعب ، كما أن المفسد الدنيوية ليست بمفسد محضة من حيث مواقع الوجود ؛ إذ ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل اللذات شيء كثير ^(١) ... »

وهو يبين بعد هذا ، أن المصالح المجتلبة شرعاً والمفاسد المستدفة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى ، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية ^(٢) ، ثم يستدل لذلك بأن الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم ؛ حتى يكونوا عباداً لله .. وبأن المنافع مشوبة بمضار ، والمضار مخفوفة ببعض المنافع عادة . وبأن الشأن في المنافع والمضار عامتها أن تكون إضافية لاحقيقية .. وبأن الأغراض في الشيء الواحد تختلف ، مما يمنع معه أن تكون هي مناط الأحكام ^(٣) ... »

٢١٧ — كذلك بين الشاطبي أن كون الشارع قاصداً للحفاظ على القواعد الثلاث [الضرورية والحاجية والتحسينية] أصل من أصول الشريعة ، بل هو أصل أصولها ... وأن مستنده لهذا قطعي حتماً ، غير أنه إنما يثبت من استقراء الشريعة : أدلتها ومقاصدها - استقراء معنوي لا يثبت بدليل خاص ، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض ، بحيث يخلص من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه ، كما تجتمع العامة على جود حاتم وشجاعة علي رضي الله عنه ^(٤)

(١) نفس المصدر .

(٢) ص ٢٥ من المصدر نفسه .

(٣) راجع ص ٢٥ — ٢٧ من المصدر نفسه .

(٤) راجع هذا بتفصيل في ص ٣٢ — ٣٤ من المصدر نفسه .

٢١٨ - واهتم الشاطبي في الاعتصام ، ببيان الفرق بين المصالح المرسلّة من جهة ، وبين البدع والاستحسان من جهة أخرى ؛ لأن كثيراً من الناس عدّوا أكثر المصالح المرسلّة بدعاً ، ونسبوا إلى الصحابة والتابعين ، وجعلوها حجة فيما ذهبوا إليه من اختراع العبادات ،^(١) ومن ثم ففسّر المراد بالمصلحة بأنه : ما فهم رعايته في حق الخلق ، من جلب المصالح ودرء المفاسد ، على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال ،^(٢) وفسر الاستدلال المرسل بأنه أن يوجد لما سكّت عنه الشارع من المناسب جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين ،^(٣) ثم بسطه بعشرة أمثلة لبيان وجهه^(٤) ، وخلص منها إلى أنه لا بد في الأوصاف المناسبة من اعتبار ثلاثة أمور هي : أن تكون ملائمة لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله .. وأن تكون جارية على المناسبات المعقولة التي إذا عرّضت على العقول تلقّتها بالقبول .. وأن تكون راجعة إلى حفظ أمر ضروري أو حاجي ، لا تحسینی^(٥) ...

ومن هذه الشروط خُصّ الشاطبي إلى الفرق بين المصالح المرسلّة والبدع ، فالمصالح ثلاثٌ مقاصد الشرع قطعاً ، أما البدع فتتناقضها في عامة أمرها .. والمصالح مبنية على مناسبات معقولة المعنى ، أما البدع فتعبديات لا يعقل معناها عادة ...

والمصالح ترجع إلى حفظ ضروري أو حاجي بالتخفيف ورفع الحرج ، أما البدع فزيادة في التكليف مضادة للتخفيف ... وهكذا يتحصل أنه لا تعلق للبدع بباب المصالح المرسلّة إلا القسم الملغى باتفاق الفقهاء ، وحسبك به متعلقاً ،^(٦) ...

(١) ص ٢٨١ ج ٢ .

(٢) ص ٢٨٤ نفس المصدر .

(٣) ص ٢٨٧ المصدر .

(٤) راجع هذه الأمثلة مبسّطة في صفحات ٢٨٧ — ٣٠٦ من المصدر نفسه .

(٥) راجع في هذه الشروط ص ٣٠٧ — ٣١٣ من المصدر نفسه .

(٦) راجع هذا في ص ٣١٤ — ٣١٦ من المصدر نفسه .

٢١٩ — وإذ يفرق الشاطبي بعد هذا بين الاستحسان والبدع - يعرض للفرق بينه وبين المصالح المرسلة ، فيقرر أنه استثناءٌ من القواعد بخلاف المصالح المرسلة ، ثم يمثل لهذا بتضمين الأجراء قائلاً إنهم « مؤتمنون بالدليل لا بالبراءة الأصلية ، فصار تضمينهم في حيز المستثنى من ذلك الدليل ، فدخل تحت معنى الاستحسان بذلك النظر » (١) ...

وهذه التفرقة مبنية على أن الاستحسان هو « استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي » ، فهكذا عرفه في الموافقات (٢) ، وهكذا عرفه غير ابن العربي من علماء مذهب مالك ، كما نقل هو نفسه في الاعتصام (٣) ...

٢٢٠ — وتمضى الأعوام بعد الشاطبي فلا نرى في المصلحة كلاماً ذا وزن ، حتى يخرج علينا شيخ جامع الزيتونة السيد محمد الطاهر بن عاشور ، منذ سبع سنوات بكتاب في « مقاصد الشريعة الإسلامية » ، يقول في مقدمته : « وإني قصدت في هذا الكتاب خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع ، في قوانين المعاملات والآداب ، التي أرى أنها جديرة بأن تخص باسم الشريعة ، والتي هي مظهر مارعاها الشارع من تعاريف المصالح والمفاسد وتراجيحها ، مما هو مظهر عظمة الشريعة الإسلامية بين بقية الشرائع والقوانين والسياسات الاجتماعية ؛ لحفظ نظام العالم وإصلاح المجتمع » (٤) .

وهو يخصص القسم الأول منه لإثبات أن للشريعة مقاصد من التشريع ،

(١) ص ٣٢٤ نفس المصدر . (٢) ص ١١٦ ج ٤ .

(٣) ص ٣٢١ ج ٢ . ولا يبعد عن هذا ما ذكره ابن العربي في تعريف الاستحسان ؛ فقد عرفه بأنه « إظهار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص ؛ لمعارض ما يعارض به في بعض مقتضياته [ص ٢٢٠ ج ٢ من الاعتصام] ولكنه عرفه في موضع آخر بأنه العمل بأقوى الدلائل » ، قال : « فالعموم إذا استمر ، والقياس إذا احذر — فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر أو معنى .. ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس » [ص ٣١٩ ج ٢ من الاعتصام] .

(٤) ص ٧ — ٨ وقد طبع هذا الكتاب في تونس عام ١٣٦٦ هـ لأول مرة .

وأن الفقيه محتاج إلى التعرف على هذه المقاصد . وأن أعظم طريق لذلك هو الاستقراء : استقراء الأحكام المعروفة عللها ^(١) ، واستقراء الأدلة على الأحكام المشتركة في علة ^(٢) .. يليه القرآن ، والسنة الخ ...

ويخصص القسم الثاني منه لبيان مقاصد التشريع العامة .. وفي هذا القسم يقرر أن هذه المقاصد مبنية على الفطرة ، وأن المقصد العام من التشريع هو حفظ النظام بجلب المصلحة ودرء المفسدة ، ثم يعرض للمصلحة بالتعريف ، والتقسيم ، الخ ...

أما القسم الثالث من الكتاب - فالمؤلف يقفه على بيان مقاصد التشريع الخاصة بأنواع المعاملات بين الناس ، في تفصيل يتناول أحكام العائلة ، والتصرفات المالية ، والقضاء ، والشهادة ، والعقوبات ...

٢٢١ — إنه يقول في تعريف المصلحة :

« يظهر لي أن نعرفها بأنها وصف للفعـل يحصل به الصلاح ، أى النفع منه ، دائماً أو غالباً ، للجمهور أو للأحاد ^(٣) » ...

ثم يفسر هذا النوع الأخير منها — وهو المصلحة الخاصة — بأنها « ما فيه نفع الأحاد ، باعتبار صدور الأفعال من أحادهم ؛ ليحصل بإصلاحهم صلاح المجتمع المركب منهم ، فالالتفات فيه ابتداء إلى الأفراد ، وأما العموم فخاصة تبعاً ، مثل حفظ المال من السرف بالحجر على السفه مدة سفيهه

(١) يرى المؤلف أن استقراء هذه الأحكام يؤول إلى استقراء عللها . فيحصل العلم بمقاصد الشريعة بسهولة ؛ لأننا إذا استقرأنا عللاً كثيرة متماثلة ، في كونها ضابطاً لحكمة متعددة — أمكن أن نستخلص منها حكمة واحدة ، نجزم بأنها مقصد شرعى .. وهو يمثل لهذا بالنهاى عن المزاينة ؛ فقد سئل الرسول (ص) عن بيع التمر بالرطب ، فسأل : « أينقص الرطب إذا جف ؟ » ولما قيل له : « نعم » قال : « فلا إذن » ، وهو إجماع إلى أن علة التحريم هي الجهل بمقدار أحد العوضين [ص ١٥ — ١٦] .

(٢) يمثل المؤلف لهذا بالنهاى عن بيع الطعام ؛ قبل قبضه ، وعن بيع الطعام بالطعام نسيئة إذا حمل على إطلاقه عند الجمهور ، وعن احتكار الطعام ؛ فإن استقراء عللها ينتهى بنا إلى العلم بأن رواج الطعام ونسيير تناوله مقصد من مقاصد الشريعة .. [ص ١٦ — ١٧] .

(٣) س ٦٦ منه .

فذلك نفع لصاحب المال ؛ ليجده عند رشده ، أو يجده وراثته من بعده ،
وليس نفعاً للجمهور ^(١) ، وبهذا يتضح أن عموم المصلحة — في النهاية —
شرط لا بد منه لاعتبارها ، وإنما الفرق في الابتداء .

٢٢٢ — أما رأى السيد محمد الطاهر بن عاشور في اعتبار المصلحة
كما سجله في كتابه — فلعل هذه الفقرة تلخصه :

ولا يخالف عالم بتصاريف الشريعة محيط بأدلتها — في وجوب اعتبار مصالح
هذه الأمة ومفاسد أحوالها ، عند ما تنزل بها النوازل ، وتحدث لها النوائب ،
وأنه لا يترقب حتى يجد المصالح المباشرة أحكامها بالتعيين ، أو الملحقه
بأحكام نظائرها بالقياس ، بل يجب عليه تحصيل المصالح غير المباشرة أحكامها
بالتعيين ، ولا الملحقه بأحكام نظائرها بالقياس... وكيف يخالف عالم في اعتبار
جنسها على الجملة ، وبدون دخول في التفاصيل ابتداء ؛ ثقة بأن الشارع
قد اعتبر أجناس نظائرها ، التي ربما كان صلاح بعضها أضعف من صلاح
بعض هذه الحوادث ؟ ثم أحسب أن عالماً لا يتردد بعد التأمل في أن قياس
هذه الأجناس المحدثه على أجناس نظائرها الثابتة في زمن الشارع ، أو زمان
المعتبرين من قدوة الأمة ، المجتمعين على نظائرها — أولى وأجدر بالاعتبار
من قياس جزئيات المصالح ، عامتها وخاصها ، بعضها على بعض ؛ لأن
جزئيات المصالح قد يتطرق الاحتمال إلى أدلة أصول أقيستها ، وإلى تعيين
الأوصاف التي جعلت مشابقتها فيها سبب الإلحاق والقياس — وهي
الأوصاف المسماة بالعلل — ، وإلى صحة المشابهة فيها ؛ فهذه مطارق
احتمالات ثلاثة ، بخلاف أجناس المصالح ؛ فإن أدلة اعتبارها حاصلة
من استقراء الشريعة قطعاً أو ظناً قريباً من القطع . وإن أوصاف الحكمة
قائمة بذواتها ، غير محتاجة إلى تشبيه فرع بأصل . وإنها واضحة للناظر فيها
وضوحاً متفاوتاً ، لكنه غير محتاج إلى الاستنباط ، ولا إلى سلوك مسالكه ...

(١) من ٦٧ منه .

أفليست هذه الامتيازات أجدر وأحق بأن تقاس على نظائرها جناسها الثابتة في الشريعة ، المستقرأة من تصاريحها^(١) ؟

٢٢٣ — على أنه يقرر في موضع آخر أن أحكام الشريعة قابلة للقياس عليها ، باعتبار العلل والمقاصد القريبة والعالية ، وهو يعنى بالمقاصد العالية المصلحة والمفسدة^(٢) . . .

وفي موضع ثالث يتحدث عن عموم شريعة الإسلام ، وأنها صالحة لكل زمان ومكان ، فيقرر أن هذه الصلوحية تحتمل عنده أن تصور بكيفيتين : أولاهما أن الشريعة قابلة بأصولها وكمياتها للانطباق على مختلف الأحوال ، بحيث تسير أحكامها مختلف الأحوال دون حرج ، ولا مشقة ، ولا عسر . . . والكيفية الثانية أن يكون مختلف الأحوال العصور والأمم قابلاً للتشكيل على نحو أحكام الإسلام دون حرج ، ولا مشقة ، ولا عسر ، كما أمكن الإسلام تغيير بعض أحوال الأمم التي اعتنقته . . .

والكيفيتان متآيلتان ، جمعهما معاً مغزى قوله تعالى : « وما جعل عليكم في الدين من حرج »^(٣) ، . . . ومن ثم تجنبت أصول التشريع الإسلامي التفريع والتحديد . . . وجاء في القرآن والسنة النهى عن كثرة السؤال بقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم ، وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم ، عفا الله عنها ، والله غفور حلیم * قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين »^(٤) ، وقول رسوله صلى الله عليه وسلم في حديث صحيح : « وسكت (أى الله) عن أشياء : رحمة بكم غير نسيان ، فلا تسألوا عنها ، . . . ومن هنا أيضاً كان مالك يكره افتراض النوازل للتفقه ، ويقول لمن يسأله عن حادثة مفروضة الوقوع : [دعها حتى تقع]^(٥) .

(١) ص ٨٧ منه .

(٢) انظر ص ١١٣ — ١١٤ منه .

(٣) ٧٨ : الحج .

(٤) ١٠١ — ١٠٢ : المائدة .

(٥) انظر ص ٩٢ — ٩٩ من مقاصد الشريعة الإسلامية له ؟ فقد فصل هناك وجه

عموم الشريعة وصلوحيتها .

٢٢٤— وهكذا يثبت شيخ جامع الزيتونة — مد الله في عمره — رعاية الشارع للمصلحة ، وكونها أصلاً تشريعياً تبنى عليه الأحكام دون حاجة إلى نص ، ولا إلى نظير يقاس عليه ... لكنه لا يفترض أن المصلحة تقدم على النص كما فعل الشيخ محمد مصطفى شلبي في رسالته ، تعليل الأحكام ؛ إذ أكد أن المصلحة تقدم على النص ، وإن لم يرتض أدلة الطوفى على هذه الدعوى ، ولم يقبل مغالاته فيها . . . وهذه الرسالة وإن لم تقصر على المصلحة كمقاصد الشريعة الإسلامية — تناولت المصلحة في أحد أبوابها الثلاثة ، فلنر الآن كيف تناولتها ...

٢٢٥— إن كانتها يعرف المصلحة ، ويبين حجيتها ومذاهب الفقهاء فيها ، ومجالها ، وتعارضها مع الإجماع ومع القياس .. ثم يتعقب الاستحسان في المذاهب الأربعة ؛ ليثبت أن بعض مواضعه أو أنواعه يعتمد على رعاية المصلحة ، وأنه يقدم على النص أحياناً . . .

وقد ناقشنا بعض آرائه فيما مضى من هذه الرسالة ، فلنكتف هنا بهذه الفقرة التي تمثل خلاصة ما يراه في رعاية المصلحة ؛ لأنه يرد فيها على من امتنعوا عن التصريح بالمصلحة سداً لذريعة الفساد . .

يقول الشيخ محمد مصطفى شلبي :

« إن العمل بالمصلحة مشروع للأدلة الكثيرة المثبتة له ، وقد عمل به الصحابة ومن بعدهم ... ولما كان التصريح بذلك يفتح باب التعدي لحدود الله وترك النصوص بما يظن أنه مصلحة ، في وقت تشوف أمراء الجور والمستهترون إلى تحصيل رغباتهم ، باستحلال الدماء والأموال باسم الشريعة ، تحت ستار المصلحة — أفنى العلماء بمنع العمل بها دفعاً لهذه المفسدة . وهذا الإفضاء كما ترى لا يعمل إلى درجة القطع أو الظن القريب منه ؛ حتى يكون من النوع المجمع على سده ، كما أنه ليس نادراً حتى يكون من النوع المجمع على إلغائه ، فلم يبق إلا أنه من القسم المختلف فيه ، وهو المتردد بين أن يكون ذريعة أولاً يكون ...

« ولما كان سد الذرائع نوعاً من المصلحة ، ومن شرط العمل بالمصلحة عند كل من ذهب إليها أن تكون راجحة لا يترتب على العمل بها مفسدة أعظم منها لم يحز العمل بها إذا كانت مرجوحة ، أو لزم منها مفسدة تفوقها... ومن هنا لا يجوز أن نمتنع عن التصريح بالمصلحة ؛ لأنه سيجرب عليه [يقصد على الامتناع] مفاسد ، منها عزل الشريعة عن الناس ، وقفل باب الرقي في وجه الأمة الإسلامية ، وتهية الفرصة للطاعنين على الشريعة الإسلامية بالجمود والتأخر وعدم مسايرة الزمن .. ولأننا نستطيع أن ندفع المفاسد التي تترتب على التصريح بالمصلحة إذا نحن بيننا المصلحة بحدودها وضوابطها ، ثم قام حراس الشريعة بمراقبة التطبيق ، فردوا على المخطيء عمله ، وبينوا للناس خطاه ، (١) » .

٢٢٦ — وقبل أن أختم هذا الفصل — أحب أن أسجل هنا آراء في رعاية المصلحة سجلها أساتذتي في كتبهم ، وكان لها فضل كبير في معاونتي على ما كنت فيها من رأى ...

فأستاذي الشيخ عبد الوهاب خلاف يرى أن الحق في هذا الموضوع « هو أن الوقائع التي لا نص على أحكامها ، ولا إجماع — يحكم فيها بما يحقق المصلحة التي ثبت بالبحث والاستقراء والموازنة أنها مصلحة حقيقية عامة ، ويكون هذا الحكم حكماً شرعياً ؛ لأنه حقق مقصود الشرع ، وجاء على سنته... والوقائع التي فيها حكم بنص أو إجماع لا يعدل عن أحكامها إلا في حال الضرورة ، وهي إذا كان حكم النص أو الإجماع يعارض مصلحة ضرورية قطعية كلية (٢) ؛ فإنه يعدل عن حكم النص في هذه الجزئية للضرورة إلى ما يخالفه ، ويكون هذا الحكم المخالف هو الحكم الشرعي في هذه الجزئية ؛ لأن مواضع الضرورات مستثنيات ، والضرورات تبيح المحظورات ، (٣) ... »

(١) ص ٣٨٢ — ٣٨٣ من « تليل الأحكام » بتصرف ؛ واختصار كبير .

(٢) لسنا نفهم كيف تكون المصلحة الضرورية القطعية المخالفة للنص أو الإجماع ، مصلحة كلية ، ولهذا نكتفي باشتراط أن تكون ضرورية قطعية .

(٣) ص ٩٥ من الاجتهاد بالرأى ، له .

وأستاذى الشيخ محمد أبو زهرة يرى أن المراد بالمصلحة تلك المصالح التى تتفق مع أغراض الشارع الإسلامى، وهى إقامة جماعة فاضله .. وأن المعتبر فى كون الشيء نافعاً أو ضاراً هو مصلحة العدد الأعظم .. وأنه لا يمكن أن يعارض نص مقطوع به مصلحة مقطوعاً بها^(١)...

أما أستاذى الشيخ على حسب الله فهو يرى أن تبنى الأحكام فى غير الأمور التعبدية على المناسب المرسل ، مادام المقصود به حفظ مصلحة مشروعة ، ومادام ملائماً لتصرفات الشارع العامة .. وعند معارضة المصلحة للنص - ترجح المصلحة المقطوع بها إذا كانت ضرورية، ويرجح النص إذا كانت المصلحة تحسينية، وإلحاق الحاجة بالضرورة أرجح من إلحاقها بالتحسينية^(٢).

٢٢٧ — وفى هذه السطور التالية أقدم رأى فى المصلحة، كما انتهت إليه بعد هذه الدراسة :

أولاً : لا محل للخلاف فى أصل بناء الأحكام على المصلحة ؛ إذ هو من أقوى الأصول الشرعية ، وأثبتها ، وأولها بأن تبنى الأحكام عليه ، مادامت المصلحة ملائمة لمقاصد الشارع ، ومادام فى بناء الأحكام عليها رفع حرج ..

ثانياً : تقدم المصلحة على النص والإجماع حيث عارضتهما وهى قطعية ضرورية ، ولا يلزم أن تكون كلية .. ولكن هذا يعتبر استثناء لا قاعدة

ثالثاً : يجب أن تكون المصلحة التى تبنى عليها الأحكام حقيقية لا موهومة ، وعامة لا خاصة ، وأن يتولى تقديرها أهل الاجتهاد من الجماعة الإسلامية ؛ لأن مجال بناء الأحكام عليها هو المعاملات ، أى شئون الجماعة لا الفرد وحده ...

والله عز وجل أعلم بالصواب .

(١) ص ٢٩٦ — ٢٩٧ من الشافعى ، له .

(٢) ص ٨٨ من أصول الفروع الإسلامى ، له .

خاتمة الرسالة

٢٢٨ - والآن ... بعد أن أمضيت في صحبة الطوفى فترة ناهزت أربع سنوات ، وبعد أن وصلت في رعاية المصلحة عنده إلى ما سجلته في هذه الرسالة - لعله قد آن لى أن أتساءل : ماذا أفاد العلم من هذه الصحبة ، ومن هذا الذى سجلته نتيجة لها ؟ أو بعبارة أخرى : إلى أى مدى أصبح الطوفى ومذهبه فى رعاية المصلحة معروفين الآن ؟ وأين ينبغي - بعد هذا البحث - وضع رعاية المصلحة بين أصول الشريعة الإسلامية ؟ .

وقبل أن أجيب ، فأسجل هنا ما انتهى إليه البحث من نتائج ، وما أضافه إلى العلم من جديد ، أحب أن أؤكد أنى - على ما بذلت فى البحث من جهد ، وما لقيت فى التنقيب عن مصادره من متاعب - لم أفعل شيئاً يعجز عنه سواى ... فإذا كان فى البحث جديد لم يكن معروفاً من قبل - فإنما هو توفيق من الله وفضل أن ينتهى إلى جديد ، وأن يضيف بهذا الجديد شيئاً إلى الرصيد الإنسانى من العلوم والمعارف ، فى جانب من جوانب الحياة ، لعله أهم جوانبها جميعاً ، وهو الدين ...

٢٢٩ - ولقد أخذت نفسى ، فى مقدمة هذه الرسالة ، بأن أهد لموضوعها ، فأبين موقف الشارع والأئمة من المصلحة قبل عهد الطوفى ... وإنى لأحمد الله هنا أن ذلك التمهيد قد انتهى إلى إثبات عدة حقائق :

الأولى : أن رعاية المصلحة مقصد من مقاصد الشارع الإسلامى : أفسح القرآن المجال لتحقيقه باقتصار نصوصه التشريعية على الأصول العامة ، وترك التفريع للبيئات المختلفة فى العصور المختلفة .. وبقرن الحكم بحكمته فى كثير من هذه النصوص ، صراحة أو إشارة ... وبتقريره مبادئ عامة ، كبداً رفع الحرج ، وأن الأصل فى الأشياء الإباحة ، ووجوب الوفاء

بالإلزام ... ولم تتخلف السنة عن القرآن في إفساح المجال لتحقيقه ؛ ضرورة أنها بيان له في الكثير ، ووحى كلها مثله بعد إقرارها ... ثم كان في ابتناء الإجماع على مبدأ الشورى ، وفي قيام القياس على الاشتراك في العلة - ضمان لتحقيق هذا المقصد من مقاصد الشارع الإسلامى ... فرعاية المصلحة إذا وراء كل دليل من أدلة الأحكام ، في معاملات الناس وعاداتهم ...

والثانية : أن أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم ، ورضى عنهم - راعوا المصلحة وهم يفتون فيما جد على عهدهم من أحداث لم يكن لها نظير في عهد الرسول ، وأن من بين ما راعوا المصلحة فيه مسائل كان لها حكم بالنص ، ثم اقتضت الضرورة قصر هذا الحكم على بعض الأحوال دون بعض ...

والثالثة : أن الأئمة الأربعة أصحاب المذاهب المقلدة قد فرعوا الفروع في مذاهبهم ؛ رعاية للمصلحة وحدها ، على الرغم مما اشتهر عن بعضهم من رفض بناء الأحكام عليها وعدم اعتبارها دليلاً شرعياً ... وحقيقة قرر هذه الدعوى منذ قرون شهاب الدين القرافى ، وابن دقيق العيد ، والزرکشى - لكنهم لم يقدموا ما يثبتها ويجعل منها حقيقة علمية مقررة . وإنى لأرجو أن تكون هذه الرسالة قد وفقت إلى هذا وأكدته ...

والرابعة : أن الخوارج فى كتب الأصول المؤلفة على مذهبهم لا يكادون يخالفون علماء المذاهب الأربعة ؛ فهم يرددون فى كتبهم ما يقوله هؤلاء ، ويحكون نفس الخلاف فى المصلحة ، وإن كانوا إلى قبولها أميل منهم إلى رفضها ...

والخامسة : أن الشيعة - على اختلاف طوائفهم - يرفضون بناء الأحكام على رعاية المصلحة ؛ لأنها رأى كالقياس ، والدين لا يؤخذ بالرأى . والسادسة : أن الظاهرية لا يرون بناء الأحكام على رعاية المصلحة ، لأنهم يتقيدون بظواهر النصوص ... وقد رأينا أن بناء الأحكام على رعاية المصلحة إنما يكون حيث لا نص على الحكم ولا إجماع ، وحيث لا نظير للسألة يشاركها فى علمها ويمكن أن تقاس عليه .

٢٣٠ — وكانت النتائج التي أدى إليها البحث في حياة الطوفي ومذهبه جديدة في أداتها كل الجدة ؛ فقد رأينا كيف يرجح ولادته في عام ٦٥٧ أو نحوه أن كتابه «الإكسير في قواعد التفسير» قد نسخ في القرن السابع ... ورأينا كيف يرجح وفاته في عام ٧١٦ هـ أو بعده — لا قبله قطعاً — أن كتابه «الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية» قد أُلِف في بيت المقدس عام ٧١٦ هـ .. واستطعنا من تتبعه في قريته ، ثم في بغداد ودمشق ومصر ، وفي الحجاز والشام من بعد — أن ندين كيف كان في جميع مراحل حياته حتى حضر إلى القاهرة ، بل وبعد أن غادرها إلى قوص بأرض الصعيد — صالحاً فاضلاً ، وعالمًا متفتنًا ، وفقهًا حنبلياً .. فهو إذاً لم يكن شيعياً ، وإنما اتهم بالتشيع في القاهرة ؛ لخلاف في الرأي بينه وبين سعد الدين الحارثي ، قاضي الحنابلة آنذاك ..!

٢٣١ — ومضى البحث يفتش عن منشأ هذا الاتهام ، فإذا هو حرية الطوفي وجرأته في التفكير ، مضافاً إليهما أن الحارثي كان فيه شيء من التمسك بالآثر ، وأن القاهرة حينذاك قد أصابت الحنابلة بأذى كثير .

ومع أن قصة الخلاف بين الطوفي والحارثي — كما حكاه بعض المعاصرين لها — توحى بافتعال الاتهام ، وأنه إنما قصد به إيداء الطوفي وطرده من القاهرة — فقد أثبتت هذه الرسالة بما قدمت من كلام الطوفي نفسه في بعض مؤلفاته — أنه اتهم لا أساس له من آراء الرجل ، ولا ظل له في حياته .

ولعلها لم تكن مصادفة تلك التي حصرت اعتمادنا في هذا على كتابين من كتبه ، أُلِف أولهما عقب نفيه إلى قوص ، أي بعد اتهامه بالتشيع مباشرة وهو رسالته «الصعقة الغضبية في الرد على منكرى العربية» ، وأُلِف الثاني وهو «الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية» عقب عودته من بلاد الحجاز إلى بيت المقدس ، أي عقب صحبته للسكاكيتي شيخ الرافضة في المدينة ، وبعد أن نظم في الشيخين شعراً ذمهما به ، كما يدعي ذلك ابن رجب في «الذيل» ، ١ ..

٢٣٢ — ووضح من البحث في حياة الطوفى أنه كان ذكياً شديداً ، وأنه كان واسع الاطلاع شغوفاً بالقراءة ، فليس عجيباً بعد هذا أن يخلف ثروة علمية ضخمة تربي على أربعين كتاباً في مختلف المواد ، من أصول الدين وأصول الفقه ، إلى التفسير وقواعده ، إلى الأدب والشعر ...

ولكن هذه الثروة مجهولة كلها من معظم الباحثين ، فليس من بينها كتاب واحد مطبوع ، وإن زعم « بروكلمان » أن كتابين من بينها مطبوعان في القاهرة ...

وقد ألقى هذا البحث بعض الضوء على الموضوعات التي عرض لها عدد من كتب الطوفى ، وعلى منهجه في كل منها ، وهي الكتب التي أمكن العثور على نسخ منها ، أو على فقرات منقولة عنها .

كذلك أرشد البحث إلى مظان بعض كتبه الأخرى ، وأضاف إلى المعروف من كتبه كتاباً لم يتحدث عنه أحد من مؤرخيه ، وإنما أشار إليه الطوفى نفسه في أحد كتبه ، ونعني به كتابه « دفع الملام عن أهل المنطق والكلام » .. وهكذا ذكرت كتب الطوفى كاملة ، وفي مجموعات تنتظم تحت كل منها طائفة من العلوم ، لأول مرة فيما رأينا .

٢٣٣ — ولقد أمكن تقديم كتب الطوفى حسب تاريخ تأليفه لها ، فأمكن بهذا تقديم صورة واضحة لتطور فكر الرجل ، ومتابعة مراحل هذا التطور . ولعل أوضح دليل على هذا هو رأيه في المصلحة ، وهو موضوع هذا البحث ؛ فقد رأينا كيف عالجها على طريقة الخنابلة . وهو يشرح مختصره لروضة الناظر .. وكيف رأى تقديمها على النص والإجماع وجعلها أقوى الأدلة وأعمها وهو يشرح حديث « لا ضرر ولا ضرار » ، ضمن شرحه للأربعين النووية .. ثم كيف كان تأليفه لكتابه « الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية » ، مرحلة من مراحل هذا الرأي عنده ، أو تراجعاً عن بعض أدلته عليه ، ونعني به دليل تعارض النصوص واختلافها ...

٢٣٤ — ولقد كان هذا الرأى — عرضاً وتلخيصاً . ثم مناقشة وتعقيماً ،
ثم تتبعاً واستنتاجاً — هو مجال الباب الثانى من أبواب الرسالة ، غير أنه
استلزم شيئاً غير هذه الأشياء كلها ، هو تحقيق النص الذى شرح فيه الطوفى
رأيه هذا ... ولم يكن بد قبل الشروع فى هذا التحقيق من توثيق نسبة النص
إليه ، وبخاصة أن الذين أروخوا له جميعاً لم يذكروا ضمن كتبه أن له رسالة فى
المصالح المرسله ...

وهنا كان الجديد الأول فى هذا الباب ، وهو تصحيح الخطأ الشائع بأن
للطوفى رسالة فى المصالح ؛ فإن البحث قد أثبت أن هذه الرسالة ليست
إلا صورة مختصرة لشرح حديث « لا ضرر ولا ضرار » ، ضمن شرحه
للأربعين النووية ، كما أثبت أن اختصارها قد أفسد بعض عباراتها ، وحذف
حقائق وردت فيها ...

أما الجديد الثانى فكان هو تحقيق النص كاملاً ، مع إثبات الفروق التى
بين أصله والنسختين المطبوعتين منه ... وقد ألحقت هذا النص بالرسالة
ليسهل الرجوع إليه .

٢٣٥ — وعندما عرضت لمناقشة رأى الطوفى — لحظت أن الرجل
يستدل لرأيه فى تقديم رعاية المصلحة على النص بإثبات اهتمام الشارع بالمصلحة ،
ثم بإضعاف دلالة النصوص من حيث تعارضها واختلافها ...

وقد قبلت أدلته على اهتمام الشارع بالمصلحة إجمالاً وتفصيلاً ، ولكنى
لم أستطع أن أفهم منها ما فهمه هو ، من أنها تقتضى تقديم رعاية المصلحة
على النص ؛ ذلك أنه مادام الشارع مهتماً برعاية المصلحة هذا الاهتمام كله —
فليس ممكناً أن تعارضها نصوصه معارضة توجب تقديمها على هذه
النصوص ...

أما أدلته على تعارض النصوص واختلافها — فاعل أقواها فى نظره ما وقع
بين أئمة المذاهب من تنافر ... لكننا قد رأينا أن اختلاف الأئمة فى استنباط

أحكام الفروع لم يكن مصدره تعارض النصوص وحده على فرض تسليمه ؛
فإن اختلاف المصالح باختلاف البيئات والأزمان — هو أيضاً — أحد
مصادر هذا الخلاف ...

٢٣٦ — وكان واضحاً أن الطوفى يناقض نفسه إذ يحكم بتعارض
النصوص واختلافها في المعاملات والعادات ، دون العبادات ... وإذا
يصرح بأن أدلة الإجماع معارضة بما يسقط الاحتجاج بها في غير العبادات ،
أما فيها فهو أقوى الأدلة قطعاً ؛ فقد كان المنطق يقتضيه أن يقبل النصوص
والإجماع في العبادات والمعاملات معاً ، أو يرفض بناء الأحكام عليهما
في العبادات والمعاملات معاً ... وما دام الثاني غير ممكن فقد تعين الأول ،
ولم يبق هناك داع للتفرقة بين العبادات والمعاملات في اعتماد كل منهما
على الدليلين معاً ، وبخاصة أن الآيات التي عرضت لأحكام المعاملات
عرضت للأصول دون الفروع ، وأن الإجماع مبني على الشورى ، وأساس
الشورى تقدير حاجة البيئة ومصلحتها .

٢٣٧ — وفي البحث إثبات تناقض آخر وقع فيه الطوفى وهو يحاول
التفرقة بين المصلحة والنصوص ؛ فقد قرر أن رعاية المصلحة أمر متفق
في نفسه لا يختلف فيه ، ثم تحدث عن تعارض المصالح حتى اضطر إلى تحكيم
القرعة في أربع حالات ؛ لتقديم مصلحة على مصلحة .. ١ . فلو أن رعاية المصالح
كما قرر — لما احتاج إلى هذا الضابط ، ولما انتهى به افتراض الحالات المختلفة
إلى تحكيم القرعة .. ١ .

٢٣٨ — وكشف البحث عن خطأ وقع فيه الطوفى إذ قرر أنه قد ثبت
في السنة معارضة النصوص بالمصالح ونحوها في قضايا ؛ فإن القضايا التي ذكرها
لم تعارض فيها المصالح النصوص ، وإنما عورض النص فيها بنص ، أو إقرار ،
فهو سنة أيضاً ... وهي بهذا الاعتبار لا تصلح دليلاً على تقديم المصلحة
على النصوص ...

كذلك سجل البحث خلو كلام الطوفى — على طوله — من مثال واحد يشرحه ، أو يقدم دليلاً عليه من الواقع ، وبهذا وضح أن هذا الرأى لا يعدو أن يكون نظرية تقبل الخطأ كما تقبل الصواب ... وقد قررنا هناك أنه خطأ فى الاجتهاد من الرجل لا يعنى أنه قد أساء النية ، أو أنه لم يكن من فقهاء الحنابلة ! ..

٢٣٩ — ومضى البحث بعد المناقشة والتعقيب يتبع رأى الطوفى ونتائجه ، فإذا المرداوى يعتبر الطوفى من أصحاب أحمد الذين لهم فى مذهبه اجتهاد ، لكنه لا ينقل عنه رأيه فى المصلحة .. وإذا الفتوحى ينظر إلى الرجل نفس النظرة ... ثم يحىء عبدالقادر بن بدران الدومى الدمشقى ، فينقل عن الطوفى رأياً فى المصلحة يوشك أن يخالف رأيه المعروف فيها ؛ لأنه سابق عليه ؛ إذ هو الرأى الذى سجله فى شرحه لمختصر الروضة ..

وأخيراً جرد الشيخ جمال الدين القاسمى رسالة فى المصلحة من شرح الطوفى للحديث الثانى والثلاثين فى الأربعين النووية ، ثم نشرها ضمن مجموعة رسائل مع تعليقاته عليها ... ثم نشرت بتعليقاتها فى المجلد العاشر من المنار ، وبدون تعليقات فى المجلد الثانى من رسالة الإسلام . ثم كانت مشار مناقشات وتعليقات ،

٢٤٠ — وقبل أن أضع القلم — أحب أن أسجل فى كلمات بعض ما انتهى إليه البحث من نتائج :

فأولاً : يجب بناء الأحكام فى الشؤون المالية والإدارية والسياسية على رعاية المصلحة ، بشرط أن تكون مصلحة حقيقية ، وأن يعم الانتفاع بها عدداً كبيراً من الناس ، وأن يوكل تقديرها وبيان وجه النفع فيها إلى المجتهدين من علماء الشريعة الإسلامية ، لا إلى رأى الفرد ؛ لأن الحكم الذى سيشرع بناءً عليها حكم للجماعة لا للفرد ، وللتعامل لا للتعبد ، ورأى الفرد فى مثله أكبر احتمالاً للخطأ من رأى الجماعة ...

وثانياً : من واجب المحكام المسلمين فى الدول الإسلامية مضاعفة الجهود

المبدولة للتوفيق بين مصالح الجماعة الإسلامية والأحكام التي ينبغي أن تحتكم إليها هذه الجماعة ، ما دامت المصلحة أصلاً من أصول التشريع الإسلامي ، وما دامت النصوص تفسح المجال أمام رعايتها وبناء الأحكام عليها ...

وثالثاً : على علماء المسلمين وفقهائهم في مختلف الدول أن يدرسوا مشاكل العالم الإسلامي على ضوء المصلحة ، فسيقفون بفضل هذه الدراسة على خير الحلول لمشاكلهم ، وهي حلول سيكفلها هذا الأصل من أصول التشريع : إذا أحسن فهمه أولاً ، ثم أحسن تطبيقه وبناء الأحكام عليه من بعد ...

ورابعاً : بالرغم من تلك الفتاوى التي أسلفناها في التمهيد ، والتي تبدو فيها المصلحة معارضة للنصوص - فإن تقديم رعاية المصلحة على النص المرن العام أمر لا يقبله المنطق ، ولا يسيغه الفهم السليم للدين الإسلامي ... ولهذا ينبغي اعتبار الفتاوى التي تقوم على هذا الأساس استثناء من القواعد العامة ، أو ضرورة ، والضرورات تبيح المحظورات ولكنها تقدر بقدرها .

والحمد لله الذي هدانا لهذا
وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ،

ملحق الرسالة

ماذا قال الطوفي في المصلحة ؟
" توثيق وتحقيق "

بين يدي النص

عندما بدأت أدرس الطوفى ورأيه في رعاية المصلحة - لم أكن أشك أبدا في أن له في هذا الرأى رسالة ؛ فقد وجدت إجماعا من المعاصرين على هذه الحقيقة ، ورأيهم يتحدثون بها حديث الواثق المثبت الذى لا يخالجه شك فيما يقول .

و كنت أعلم أن المصدر الذى استمدوا جميعا منه - هو المجلد التاسع من مجلة المنار ، فرجعت إليه ، وإذا هو - أيضا - يؤكد لى هذه الحقيقة إذ يقول : « وقد طبعت في هذه الأيام ^(١) مجموعة رسائل في الأصول ، لبعض أئمة الشافعية والحنابلة والظاهرية ، منها رسالة للإمام نجم الدين الطوفى الحنبلى ، المتوفى سنة ٧١٦ هـ ، تحدث فيها عن المصلحة بما لم نر مثله لغيره من الفقهاء . وقد أوضح ما يحتاج إلى الإيضاح منها في حواشيها : الشيخ جمال الدين القاسمى ، أحد علماء دمشق الشام المدققين ، قرأنا أن ننشرها بحواشيها في المنار ؛ لتكون تبصرة لأولى الأبصار . وهى هذه ... » ^(٢)

غير أنى لم أكد أمضى في دراستى شوطا حتى وجدت نفسى أمام إجماع آخر من الذين كتبوا عن الطوفى ؛ فقد أغفلوا جميعهم رسالته في المصلحة ، مع أنهم تحدثوا عن جميع مصنفاته ، حتى الذى لم يعثر عليه منها ...

وأمام هذين الإجماعين - أدركت أن تمت حلقة مفقودة لا بد للوقوف على الحقيقة من الوصول إليها ... فهل للطوفى حقا رسالة في رعاية المصلحة ؟ وإذا صح هذا فما السرفى إجماع الذين ترجوا له على إهمالها ، مع حرصهم على تتبع آثاره العلمية ؟

* * *

رأيت أن أرجع إلى الأصل الذى نقلت عنه « المنار » وعرفت به . فلما فعلت وجدت في آخر تعليقات القاسمى عليها - هذه الكلمات : « كان أشار بتجريد هذا

(١) شوال ١٣٢٤ هـ (١ أكتوبر ١٩٠٦ م) وهو التاريخ الذى صدر فيه الجزء العاشر من المجلد التاسع .

(٢) ص ٧٤٥ من المصدر السابق .

المبحث الأصولي الواسع من شرح الطوفى للأربعين النووية ، في شرح الحديث الثانى والثلاثين : « لا ضرر ولا ضرار » - أحد العلماء الأعلام ، ثم تفرغت لتجريدته من نسخة مخطوطة عام ٧٥٦ هـ ، وبذلت الجهد فى تصحيحه ، وطويت من أصله جملا ؛ اقتصارا على ما يتعلق بهذا الفن ، ثم علفت عليه ما يكمل فوائده ، وينقح مباحثه وقواعده ، ويذكر نظائره وشواهد ، فى بضعة أيام آخرها مساء الثلاثاء ، فى ٦ شعبان عام ١٣٢٤ هـ ، والحمد لله أولا وآخرا (١) ...

وبدألى كأنى وجدت الحلقة المفقودة التى كنت أبحث عنها ، بعد أن أدركت السر فى إجماع المؤرخين على إهمال رسالة الطوفى فى المصلحة ، وعدم عدها بين آثاره العلمية ... ولم يكن هذا السر إلا أنها لم تُكتب رسالة مستقلة ، بل كتبت ضمن أحد مؤلفاته ، ثم أعان على الجهل بها أن الكتاب الذى ضمها لم يكن أحد كتبه فى الأصول ، وإنما كان كتابا فى الحديث هو شرحه للأربعين النووية ...

* * *

كان شرح الطوفى للأربعين النووية معروفا لى ، أعنى أنى وجدت شبه إجماع من الذى أرخوا للطوفى على عده ضمن آثاره العلمية ، فابن رجب ذكره ونقل عنه (٢) ، والصفدى ، وابن حجر ، والسيوطى ، والحواسارى (٣) - عدوه ضمن مصنفات الرجل . أما صاحب كشف الظنون فقد ذكر الطوفى ضمن شراح الأربعين النووية (٤) ، ولكن أيكفى هذا للتعريف بكتاب أصبح هو المصدر الأول لرسالتى ؟ .

إن التحقيق العلمى يقتضى أن أوثق نسبة الكتاب إلى الطوفى ، وأن أبحث فى التاريخ الذى ألفه فيه ، والبلد الذى كان يقيم به حينذاك ؛ فلعل للزمن

(١) من ٦٩ من النسخة رقم (٦١٢ أصول الفقه) بدار الكتب المصرية .

(٢) انظر الذيل على طبقات الحنابلة له : من ٣٦٦ وما بعدها ج ٢ من النسخة المطبوعة ، ومن ٣٥٧ ج ٣ من النسخة المصورة المحفوظة بدار الكتب تحت رقم (١٥٢٣ تاريخ) .

(٣) انظر من ١١ من المجلد الأول بالجزء الثالث من أعيان العصر (وهى النسخة المخطوطة المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٠٩١ تاريخ) ، ومن ١٥٤ وما بعدها ج ٢ من الدرر الكامنة ، ومن ٢٦٢ من بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة ، ومن ٣٢٣ من روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات .

(٤) من ٤٩١ ج ١ -

أو البيئة أثرًا في رأيه الذي سجله فيه ، والذي تقدمه هنا . . .
كذلك يقتضيني التحقيق العلمى أن أعر على الكتاب نفسه ؛ فإن تحقيق
النص هو حجر الأساس فيما أنا بسبيله من دراسة رأى الرجل ومناقشته . . . وإن
الانصاف ليحتم على ألا أحكم على الرجل بما فهمه القاسمى أو غيره من كلامه ؛ فلعل
خطأ قد وقع فيه القاسمى أو غيره ، وما ينبغي أن أحمل الرجل نتيجة خطأ لم يقع فيه !

وبدت هذه المرحلة من العمل شاقة طويلة ، لكنها على مشقتها كانت شائعة
مجدية . . . فقد مضيت أطوف بالمكتبات العامة أسأل فهارسها ، وأتصفح كل
ما كتب للتعريف بما فيها من مخطوطات . وانتهى بي التطواف إلى فهارس الخزانة
التيمورية ، بدار الكتب المصرية ، فإذا ضالتي تنتظرني هناك ، وبشكل ضاعف
من سعادتي ؛ ذلك أن ما وجدته كان مخطوطتين من الكتاب لا واحدة ، وكان
بينهما من الفروق ما يوحى بأن جهداً شاقاً شائعاً سيبدل ؛ لاستخلاص النص
كما كتبه صاحبه ، لا كما فهمه وجرده القاسمى . . . وصح ما توقعته ؛ فقد اقتضانى
تحقيق النص في النسختين جهداً كبيراً ، لكنى كنت أجد لذة النصر ونشوته
كلما وفقت إلى شىء فيه . . . وكذلك مضيت إلى غايى ! .

وبدأ الكتاب يجينى عن كل ما اختلج به صدرى من أسئلة ؛ فقد وضع
لى منذ بدأت أقرأ مقدمته أن تفكير الطوفى وتعبيره يبدوان فى كل فقرة منه ،
وإذا فالكتاب للطوفى ، لم ينسب إليه خطأ ، ولم يدس عليه ! .
ورأيت فى الصفحة الأخيرة من إحدى نسختيه هذه الكلمات التى أرجح أن
الطوفى هو قائلها : « وكان ابتدائى فيه يوم الاثنين ثالث عشر ربيع الآخر ، وفراغى
منه يوم الثلاثاء ثامن عشر ربيع ، كلاهما سن سنة ثلاث عشرة وسبعمائة ، بمدينة
قوص من أرض الصعيد ، حامداً الله عز وجل ، ومصلحاً على رسول الله صلى الله
عليه وسلم ^(١) » . فعرفت الزمن الذى كتب فيه ، والمكان الذى رأى فيه النور

(١) س ١٨٤ من النسخة رقم ٤٤٦ ، أما النسخة الثانية فرقمها ٣٢٨ ، وكلتاها فى
حديث التيمورية .

لأول مرة . ثم رجحت أن ما عرفته هو الحقيقة ؛ لأن الطوفى فى ذلك التاريخ كان يقيم بقوص حقيقة^١ ، وكان منصرفاً إلى الدرس ، والتأليف ، والاطلاع^(١) .

كذلك رأيت على هامش النسخة نفسها ما يؤكد أن تاريخ نسخها هو عام ١٠٢٣ هـ ، وهو نفس التاريخ الذى أثبتته فهارس الخزانة التيمورية لهذه النسخة ، أما النسخة الثانية — وهى التى وصفها الفهارس بأنها قديمة — فقد أعينى أن أجد فيها دليلاً على تاريخ نسخها ، لكن الذى تأكد لى أنها ليست هى النسخة التى نقل القاسمى عنها ما سماه رسالة فى المصالح المرسلة للطوفى ؛ ذلك أن نسخة القاسمى المطبوعة — على ما طوى منها باعترافه — تزيد قدراً كبيراً ، فى بعض المواضع ، عما فى هذه النسخة ، ويقطع هذا بأن نسختنا هذه ليست مصدرها ، كما يثبت أن نسخ الكتاب ثلاث لا اثنتان فقط ، وإن لم تتح لنا رؤية الثالثة .

وتكشّف لى أثناء التحقيق أن الرسالة كما جردها القاسمى وأسمائها — تنقصها فى بعض المواضع فقرات طويلة ، تمثل جانباً هاماً من جوانب رأى الطوفى فى المصلحة ؛ فكلامه عن الإجماع — على طوله وضرورته للموازنة — قد طواه القاسمى كله ، مكتفياً بإشارة إليه . وكلامه عن اختلاف الأئمة ، ومنشأ هذا الاختلاف فى نظره — طواه القاسمى هو أيضاً ، ولكن دون إشارة إليه ، مع أنه ضرورى للوقوف على الرأى كاملاً .

كذلك تكشفت لى نواحى نقص أخرى فى الرسالة كما طبعها القاسمى ؛ فهو أحياناً يذكر أحد القسمين دون الآخر ، وفى أحيان أخرى يختصر حيث يخل الاختصار بالمعنى المراد ، ويتصرف فى عبارة الطوفى بما يبدو أن الطوفى لم يقصده ، وهكذا ...

وجعلت هى أن أتحرى عبارة الطوفى كما سجلها بنفسه ، وأن أقدم للنص الذى قاله صورة أقرب ما تكون إلى الحقيقة ، ومن ثم لم أسمح لنفسى بتصحيح خطأ ظننت

(١) انظر الفصل الأول فى الباب الأول من رسالتنا ؛ فقد ترجمنا له هناك .

أن مصدره هو الطوفى نفسه ؛ إذ كان هذا زائداً على الغاية التي توخيتها وأنا
أحقق النص ، ثم إن له مكانه في رسالتي ...

* * *

وقبل أن أقدم النص كما حققته ، أحب أن أصف المخطوطتين في إجمال سريع :
فأما النسخة القديمة - وهي التي رمزت إليها بالحرف [أ] فيبلغ عدد صفحاتها ٢٢٥
صفحة ، وأما النسخة الثانية أو [ب] فلا يتجاوز عدد صفحاتها ١٨٤ ، مع أنها هي
الأصغر حجماً . . . والسر هو دقة الخط الذي كتبت به الثانية كما يبدو من موازنة
الصورتين [٢ و ٣] بالصورتين [٤ و ٥] ، والأوليان للنسخة القديمة ، والأخيرتان
للنسخة الحديثة ، وجميعها بالحجم الطبيعي للنسختين . . .

وتمت صورة أخرى هي الصورة الأولى . . . وهي لغلاف النسخة القديمة ،
كما يبدو من تأملها . وقد سجلت عليها ترجمة موجزة للمؤلف ، مختصرة - فيما
يبدو لي - من ترجمته في الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب .

ولقد راعيت في اختيار الصورتين الثانية والثالثة أنهما للصفحتين اللتين بدأ
الطوفى بهما كلامه في شرح الحديث ، وحرصت وأنا أختار الصورتين الرابعة والخامسة
على أن تسجلا قدراً من كلام الطوفى عن الخلاف بين الأئمة ، موصولا بكلام أثبتته
نسخة القاسمي ؛ ليتضح بعض الفرق بين النص كما حققته وكما جرده هو .

* * *

وأخيراً ، فهذا هو النص أقدمه كما اطمأنت إليه . . . وإن للشيخ القاسمي
في هذه الصورة التي انتهت إليها لفضلاً أشكرك له ؛ ذلك أنه لولا إشارته إلى
شرح الأربعين في ختام الرسالة لما اهتمت بسهولة إلى مصدرها ، ولا أتيح لي تحقيقها
وتوثيق نسبتها إلى صاحبها .

وإذا كنت قد بذلت جهداً كبيراً في التحقيق ، وتحملت ألواناً من العناء
وأنا أوازن النسخ الأربع التي اعتمدت عليها فيه - فإن كل ما أرجوه أن يكون قد
حالفني من التوفيق كفاء ما بذلت من الجهد ، وأن يجد الباحثون فيما انتهيت إليه
جديداً يخدم المعرفة ، ويسر الوصول إلى الحقيقة .

والله أسأل أن يقبله قبولاً حسناً ، وأن ينفع به ... م

تأليف الشيخ محمد الدين القاضى سليمان بن
عبد الوهاب بن عبد الحكيم بن محمد

عن الى قومهم هرجه وحج الى الشام فادركهم ارجا

[illegible]

ووضع وترجى لا يتخلل في حقه كما هو محتمل

وأكثر في قواعد التفسير الواضحة الواضحة في

يضاهيه عنه في هذا المعنى قوله

وما على الأجيعة مستجيلة عليها كلاب همز اجذائها هـ
 وان اجبت بها كفت سلا لاجها وان تجذبها نازعها كلابها هـ

ومع سائر ان الزهد في اللغة هو الاعتراض عن الشيء لاستقلاله
 وامتناعه وارفعه المصيبة عنه ما خرد من قولهم شيء قبيح داي
 قليل وفي الحديث انك لو هيفت هو قال الشاعر واخذوا على الموت
 الزهد البيت هـ واما في الحكم فالزهد على ضرب اخرها الزهد
 في الحرام وهو الزهد الواجب العام والمثل الزهد في الشهوات
 والاشبه ونحوه لانه وسيلة الى اتقاء الوقوع في الحرام لقوله
 عليه السلام من وقع في الشهوات وقع في الحرام الحديث واجتمعا
 الحرام واجب ووسيلة الواجب واجبة فالزهد في الشهوات
 واجب الثالث الزهد فيما عدا الضرورات من المباحات وهو
 المراد من هذا الحديث ظاهرا وهو زهد الخواص العارفين
 بالله عز وجل الرابع الزهد فيما سوى الله عز وجل من دنيا
 وجهه وغير ذلك ولا قصد لما يجب هذا الزهد لا الوصول
 الى الله عز وجل والمقرب منه وهو زهد المتقين والمحرمات
 حصل لهم مقصودهم ان يبرح في حقه كل مقصود اعينهم عرفوا
 من غير طلب ولا قصير له ولا يحصلون من عبادتهم وكل الصيد
 في خوف الفراء والله عز وجل اعلم بالصواب هـ
 الحديث الثاني والثلاثون عن اي شعبه سئل عن ما لك

ابن سنان الخزازي رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال لا ضرر ولا ضرار حديث حسن رواه ابن حبان والدارقطني
وعنه ما مستند ورواه مالك في الموطأ عن عمرو بن يحيى عن
عمر النبي صلى الله عليه وسلم مرسلًا فأشبهه أبا عبد الله في طرق
يقوى بعضها ببعض الكلام على إسناده ولفظه ومضاه اما
إسناده فالعالم عليه في مواضع أحدها الخزازي كما هو مسموع
بغيرها دال متهمة ساكنة نسبة إلى قبيلة من الأنبار وإنما ضبطت
هذا اللفظ على ظهوره لأن بعض مشايخنا القضاة لا يخبرونه
بما نزع هو وولده وكان أيضًا فاضلًا في الحديث من هو يدال
من جهة أو متهمة وإنما سألنا عن ذلك الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد
رضي الله عنه فأخبرها أنها دال متهمة الموضع الثاني في المستند
والموتل وهما من القاب الحديث فالمستند المتقبل الذي لم يجد
من إسناده أحدًا والموتل ما حذف من إسناده الصحابي عند
الحمريين وأي راو كان عند الأصوليين الموضع الثالث ان
الحديث أو الضعيف من جهة الضبط قد يقوى بالشواهد
المنفصلة حتى تبلغ درجة لا يثبت العمل به كالمجهول من الآثار
إذا وجد مزيًا صار عددًا لا تقبل منه دالة ورواية ثم الشاهد قد
يكون كتابًا مثل ان يضعف الحديث لكن يوافق ظاهره رتبة أو
عموم يقوى بها ويتعاضدان على صروفها دليلًا وقد يكون
سنة إمام عن راوي الحديث نفسه أو عن غيره وقد قيل في

روايت والنصوص وبعض من غير ان السبب في ذلك من
الاجماع وذلك ان صحابه استاذنوه في ادوين السنة من ذلك
الزمان فمنهم من ذلك وقالوا لا كتب مع القرآن غير ما على ان
النبي صلى الله عليه وسلم في كتابه الا في شأن غطية الوداع وثان في بيان
الحمل بالكتابة قالوا فلو ترك الصحابة تدوين كل واحد منهم ما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم لان ضبط السنة ولما روي من احد من الامة
ومن النبي صلى الله عليه وسلم في كل حديث الا الصحابة الذين دون
روايت لان ذلك كله وادون كانت تتوارى عن العامة البينا كما لو ان
الصحابة لم يرووها الوجه الثالث قد ثبت في السنة صحابة
النصوص والمصالح ونحوها في بعضها ما منها معارضته ابن مسعود في
الاجماع في التيمم لمصلحة الاصطلاح في العبادة كما سبق ومنها قوله
عنه السلام لا سيما حين فرغ من الاحكامية لا يصلح احكام العجم
الا في شيء من فوطه فصل في بعض من فيها قوله في شأن ذلك
شبهة بما في كونه ومنها قوله عليه السلام لا يركب الا ركعتين
معهذا بالسلام لم يركب الكعبة وبنيتها على قواعدها في كل يوم
على ان بناءها على قواعدها ابراهيم هو الواجب في حكمها فتكره لمصلحة
الشافعية ومنها انه عليه السلام لما امرهم بحمل الحج عمره قالوا كيف
وقد سمعنا الحج وقوفوا وهو معارضته للنصر بالعمارة وهو شبيه
بما نحن فيه وذلك يوم الحديبية لما امرهم بالتحلل توقفوا تحسبا
بالصالحين ان لا حل قبل قضا الناسك حتى يغضب النبي صلى الله عليه
وسلم وقال مالي امرئيشي فلا يفعل ومنها ما روي ابو يعقوب المروزي
في مسنده ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث ابا بكر بن ابي سفيان
في سنة لا اله الا الله دخل الكعبة فوجد فوجد عمر فوجدوه وقالوا

الحديث الثاني والثلاثون *

* انظر الصفحة رقم ١٦٨ من المخطوطة رقم ٣٢٨ حديث تيمور ، وهي التي رمزنا إليها بالحرف [ا] ، والصفحة رقم ١٢٥ من المخطوطة رقم ٤٤٦ حديث تيمور ، وهي التي رمزنا إليها بالحرف [ب] أما مطبوعة القاسمي فقد رمزنا إليها بالحرف [ح] وأما مطبوعة المنار فقد رمزنا إليها بالحرف [د]

عن أبي سعيد سعد بن مالك بن سنان الخدرى (رضى الله عنه) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « لا ضرر ولا ضرار » . حديث حسن رواه ابن ماجه والدارقطنى وغيرهما مسنداً ، ورواه مالك فى الموطأ عن عمرو بن يحيى عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلًا ، فأسقط أبا سعيد . وله طرق يقوى بعضها ببعض .
الكلام على إسناده ، ولفظه ، ومعناه :

سند الحديث

أما إسناده ، فالكلام عليه فى مواضع :
أحدها : [الخدرى] بجاء معجمة مضمومة ، بعدها دال مهملة ساكنة ، نسبة إلى قبيلة من الأنصار . وإنما ضبطت هذا اللفظ على ظهوره لأن بعض مشايخنا الفضلاء أخبرنى أنه تنازع هو وولده — وكان أيضاً فاضلاً — فى الخدرى ، هل هو بدال معجمة أو مهملة ؟ وأنهما سألا عن ذلك الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد رضى الله عنه ، فاخبرهما أنها بدال مهملة .

الموضع الثانى : فى [المسند والمرسل] وهما من ألقاب الحديث ، فالمسند : المتصل الذى لم يحذف من إسناده أحد ، والمرسل : ما حذف من إسناده الصحابى [عند الحديثين] ، وأى راو كان [عند الأصوليين] (١) .

الموضع الثالث : أن الحديث اللين أو الضعيف من جهة الضبط قد يقوى بالشواهد المنفصلة حتى يبلغ درجة ما يجب العمل به ، كالمجهول من الناس إذا وجد مزكياً صار عدلاً تقبل شهادته وروايته
ثم الشاهد قد يكون كتاباً مثل أن يضعف الحديث ، لكن يوافقه ظاهر آية أو عموم فيقوى بهما ، ويتماضدان على صيرورتهما دليلاً .

وقد يكون سنة : إما عن راوى الحديث نفسه أو عن غيره . وقد قيل فى المثل :

لا تخاصم بواحد أهل بيت فضيفان يغلبان قويا !

(١) فى [ب] : عند الأولين .

وقل الآخر :

إن التقذاح إذا اجتمعن فرامها بالكسر ذو حنق وبطش أيد
عزت فلم تسكسر ، وإن هي بددت فالكسر والتوهين ^(١) للعتبد

قلت : فكذلك الأسانيد اللينة ، إذا اجتمعت حصل منها إسناد قوى ، كما
قال الشافعى رضى الله عنه فى قلتين نجستين ضمت ^(٢) إحداهما إلى الأخرى :
صارتا طاهرتين ، وله نظائر . فإذا هذا الحديث ثابت يجب العمل بموجبه ^(٣) .

لفظ الحديث

وأما لفظه فالضرر : مصدر ضره يضره ضرا وضرا ، والضرار : مصدر ضارّه
يضرّوه ضارراً . وفى التنزيل « ولا تمسكوهن ضراراً » . والضرر : إلحاق مفسدة
بالغير ^(٤) مطلقاً ، والضرار : إلحاق مفسدة به على جهة المقابلة ، أى كل منهما يقصد
ضرر صاحبه . ويروى هذا الحديث : ولا إضرار بزيادة ألف ^(٥) ، وهو مصدر
أضرّ به إضراراً إذا ألحق به ضرراً ، وهو فى معنى الضرر .

وقوله « لا ضرر ولا ضرار » فيه حذف ، أصله لا لحوق أو إلحاق ضرر بأحد ،
ولا فعل ضرار مع أحد . ثم المعنى لا لحوق ضرر شرعاً إلا بموجب ، خاص ،
مخصص . أما التقييد بالشرع فلأن الضرر بحكم القدر الإلهى لا ينتفى . وأما
استثناء لحوق الضرر بموجب خاص — فلأن الحدود والعقوبات ضرر لاحق بأهلها ،
وهو مشروع بالإجماع ، وإنما كان ذلك لدليل خاص .

وإنما كان الضرر منتفياً ^(٦) شرعاً فيما عدا ما استثنى . لأن الله عز وجل يقول :

(١) فى [ب] : والتوهين . (٢) فى [ب] : جمعت (٣) فى [ب] : بوجوبه .
(٤) هكذا أدخل (ال) على كلمة غير ، مع أن هذا لا يجوز .
(٥) هكذا ورد فى [أ ، ب] ، مع أن المزيد هنا حمزة لا ألف .
(٦) فى [أ] منفيًا ، وهذا الذى اخترته هو ما جاء فى [ب] ، وهو أدنى فى نظرى .

« يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ^(١) » ، « يريد الله أن يخفف عنكم ^(٢) » ،
 « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ^(٣) » ، « وما جعل عليكم في الدين من
 حرج ^(٤) » ، وقال عليه السلام « الدين يسر » ، « بعثت بالحنيفية السمحة » :
 السهلة ^(٥) ، ونحو ذلك من النصوص المصروفة بوضع الدين على تحصيل النفع
 والمصلحة ، فلولم يكن الضرر والضرار ^(٦) منفيًا شرعاً - لزم وقوع الخلف في الأخبار
 الشرعية المتقدم ذكرها ، وهو محال .

معنى الحديث

وأما معناه فهو ما أشرنا إليه من نفي الضرر والمفاسد شرعاً ، وهو نفي عام إلا
 ما خصصه الدليل ، وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع ،
 وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة ؛ لأننا لو فرضنا أن بعض أدلة
 الشرع تضمن ضرراً - فإن نفيها بهذا الحديث كان عملاً بالدليلين ، وإن لم ننفه به
 كان تعطيلاً لأحدهما ، وهو هذا الحديث . ولا شك أن الجمع بين النصوص في
 العمل بها أولى من تعطيل بعضها .

أدلة الشرع

ثم نقول : ^(٧) إن أدلة الشرع تسعة عشر باباً بالاستقراء ، لا يوجد بين العلماء غيرها .
 أولها الكتاب ، وثانيها السنة ، وثالثها إجماع الأمة ، ورابعها إجماع أهل المدينة ^(٨) ،
 وخامسها القياس ، وسادسها قول الصحابي ، وسابعها المصلحة المرسله ، وثامنها
 الاستصحاب ، وتاسعها البراءة الأصلية ، وعاشرها العوائد ^(٩) ، الحادي عشر

(١) ١٨٥ : البقرة (٢) ٣٨ : النساء (٣) ٦ : المائدة (٤) ٧٨ : الحج

(٥) ذكرت هذه الصفة في (١ ، ب) ضمن الحديث ، كأنها إحدى كلفاته .

(٦) في [١] : الإضرار ، بدلا من الضرر . وقد ذكر قبل أنها رواية في الحديث .

(٧) بهذا الكلام عن أدلة الشرع تبدأ الرسالة التي جردها القاسمي من كلام الطوفي .

وقد أورده هناك (بعد البسملة) عبارة : اعلم أن أدلة الشرع ... الخ

(٨) في [١ ، ب] : إجماع المدينة . وقد زدت (أهل) تمشياً مع ما اصططح عليه الأصحابون .

وكذلك ورد في [ج ، د] .

(٩) هكذا ذكر هذا الدليل في [١ ، ب] ، أما في [ج ، د] فقد ذكر بلفظ (العادات)

الاستقراء ، الثاني عشر سد الذرائع ، الثالث عشر الاستدلال ، الرابع عشر الاستحسان ، الخامس عشر الأخذ بالأخف ، السادس عشر المعصية ، السابع عشر إجماع أهل الكوفة ، الثامن عشر إجماع العترة ^(١) ، التاسع عشر إجماع الخلفاء الأربعة . وبعضها متفق عليه ، وبعضها مختلف فيه . ومعرفة حدودها ، ورسومها ، والكشف عن حقائقها ، وتفصيل أحكامها — مذكور في أصول الفقه .

ثم ان قول النبي صلى الله عليه وسلم « لا ضرر ولا ضرار » يقتضى رعاية المصالح إثباتا ^(٢) ، والمفاسد نفيا ؛ إذ الضرر هو المفسدة ، فإذا نفاه ^(٣) الشرع لزم إثبات النفع الذى هو المصلحة ؛ لأنهما نقيضان لا واسطة بينهما .

أقوى الأدلة

وهذه الأدلة التسعة عشر أقواها النص والإجماع ، ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفها ، فان وافقاها فيها ونعمت ولا نزاع ^(٤) ؛ إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم ، وهى النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه السلام « لا ضرر ولا ضرار » . وان خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما ، بطريق التخصيص والبيان لهما ، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما ، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان .

وتقرير ذلك أن النص والإجماع إما ألا يقتضيا ضررا ولا مفسدة بالكلية ، أو يقتضيا ذلك ، فإن لم يقتضيا شيئا من ذلك فهما موافقان ^(٥) لرعاية المصلحة ، وان اقتضيا ضررا — فإما أن يكون [أى الضرر] مجموع مدلوليهما أو بعضه ، فان

(١) زادت [ج ، د] هنا : (عند الشيعة) وهى زيادة لوجودها فى [١ ، ب] .
(٢) فى [ج ، د] زيادة (ونفيا) هنا ، وهى زيادة على ما فى [١ ، ب] ، مفسدة للمعنى ؛ إذ المصالح إنما تراعى إثباتا ، والمفاسد إنما تراعى نفيا . وكذا لا يجوز أن تراعى هذه إثباتا لا يجوز أن تراعى المصالح نفيا .

(٣) هكذا فى جميع النسخ ، والذى يبدو لى أن تذكير الضمير على رجوعه للضرر أولى من تأنيثه على رجوعه للمفسدة ؛ إذ لفظ الضرر هو المتنى فى الحديث ، وجواب (إذا) : لزم إثبات النفع .

(٤) فى [ج ، د] : ولا تنازع .

(٥) فى [ج ، د] : موقوفان ، وهو تحريف مفسد للمعنى .

كان مجموع مدلوليهما فلا بد أن يكون من قبيل ما استثنى من قوله عليه السلام « لا ضرر ولا ضرار » ، وذلك كالحذود والعقوبات على الجنايات . وإن كان الضرر بعض مدلوليهما — فإن اقتضاه دليل خاص اتبع الدليل ، وإن لم يقتضه دليل خاص وجب تخصيصهما بقوله عليه السلام « لا ضرر ولا ضرار » ؛ جمعا بين الأدلة^(١) .

ولعلك تقول إن رعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه السلام « لا ضرر ولا ضرار » — لا تقوى على معارضة الإجماع لتقضى عليه بطريق التخصيص والبيان ؛ لأن الإجماع دليل قاطع ، وليس كذلك رعاية المصلحة ؛ لأن الحديث الذى دل عليها واستفيدت منه ليس قاطعا ، فهى^(٢) أولى — فنقول لك إن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع ، ويلزم من ذلك أنها أقوى^(٣) أدلة الشرع ؛ لأن الأقوى من الأقوى أقوى . ويظهر ذلك^(٤) بالكلام فى المصلحة والإجماع :

المصلحة

أما المصلحة فالنظر فى لفظها ، وحدها ، وبيان اهتمام الشرع بها ، وأنها مبرهنة . . .

(١) أما لفظها فهو^(٥) مفعلة من الصلاح ، وهو كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له ، كالقلم يكون على هيئته الصالحة للكتابة به ،

(١) وردت هذه العبارة المفصلة فى [ج ، د] متبوعة هكذا « وإن اقتضيا ضررا فاما أن يكون مجموع مولوليهما ضررا ، ولا بد أن يكون من قبيل ما استثنى من قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار ، جمعا بين الأدلة » وهى بهذا الشكل لا يفهم منها معنى سليم . . . (٢) فى [ج ، د] « فهو » ، ولا وجه لتذكير الضمير ؛ لأن مرجعه رعاية المصلحة . والمقصود بالأولوية هنا أنه مادام الحديث الذى ثبتت به المصلحة ليس قاطعا — فالمصلحة التى ثبتت به أولى فى ألا تكون دليلا قاطعا .

(٣) فى [ج ، د] « أنها من أدلة الشرع » ، وما ذكرته هنا — وهو الوارد فى [١ ، ب] — هو النتيجة السليمة للمقدمة المذكورة قبله .

(٤) هكذا فى (ب) وفى [ج ، د] « من الكلام » .

(٥) فى [١] : « أما لفظها مفعلة » ، وقد وجدت العبارة فى [ب] كما نقلتها هنا ، وكما ذكرت فى [ج ، د] .

والسيف على هيئته الصالحة للضرب به^(١) .

(ب) وأما حدها بحسب العرف^(٢) فهي السبب المؤدى إلى الصلاح والنفع ، كالتجارة المؤدية إلى الربح . وبحسب الشرع هي السبب المؤدى إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة ، ثم هي تنقسم إلى ما يقصده الشارع لحقه كالعبادات ، وإلى ما يقصده لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم^(٣) كالمادات .

(ح) وأما بيان اهتمام الشرع بها فمن جهة الإجمال والتفصيل :

أما الإجمال فقوله عز وجل : « يأيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم ، وشفاء لما فى الصدور ... الآيتين^(٤) » ، ودلالتهما من وجوه :

أحدها : قوله عز وجل « قد جاءكم موعظة » حيث اهتم بوعظهم^(٥) ، وفيه أكبر مصالحهم^(٦) ؛ إذ فى الوعظ كفهم عن الردى^(٧) ، وإرشادهم إلى الهدى .

الوجه الثانى : وصف القرآن بأنه شفاء لما فى الصدور ، يعنى من شك ونحوه ، وهو مصلحة عظيمة .

الوجه الثالث : وصفه^(٨) بالهدى .

الوجه الرابع : وصفه بالرحمة ، وفى الهدى والرحمة غاية المصلحة .

(١) فى [ج ، د] : كالعلم يكون على هيئة المصلحة للكتابة ، والسيف على هيئة المصلحة للضرب . وقد وردت العبارة صحيحة فى [ا] وعرفه فى [ب] .

(٢) فى [ا] « بحسب العرف » وهو خطأ واضح .

(٣) فى [ج ، د] « وإلى ما لا يقصده لحقه كالمادات » وما ورد فى [ا ، ب] — وهو ما نقلته هنا — أدق فى نظرى ...

(٤) تكملة الآيتين : « وهدى ورحمة المؤمنين * قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون » (٥٧ ، ٥٨ : يونس)

(٥) فى [ج ، د] « حيث انه توعدكم » ، (وهو تحريف لما نقلته هنا عن المخطوطين .

(٦) فى [ج ، د] : « صالحهم » ، وما ورد فى [ا ، ب] هو ما أثبتته هنا .

(٧) فى [ج ، د] : « الذى » ...

(٨) فى (ا) : « وصف » وهو بالاضافة إلى الضمير ينسب وأسلوب الوجه الرابع بعده .

الوجه الخامس : إضافة^(١) ذلك إلى فضل^(٢) الله ورحمته ، ولا يصدر عنهما إلا مصلحة عظيمة .

الوجه السادس : أمره إياهم بالفرح بذلك^(٣) . فقوله عز وجل : « فبذلك فيلبيحوا » - هو في معنى التهنية لهم . والفرح والتهنية إنما يكونان لمصلحة عظيمة .

الوجه السابع : قوله عز وجل « هو خير مما يجمعون » . والذي يجمعونه هو من مصالحهم ، فالقرآن ونفعه أصلح من مصالحهم ، والأصلح من المصلحة غاية المصلحة .

فهذه سبعة أوجه من هذه الآيات تدل على أن الشرع راعى مصلحة المكلفين واهتم بها ، ولو استقرأت النصوص لوجدت على ذلك أدلة كثيرة .

فإن قيل : لم لا يجوز^(٤) أن يكون^(٥) من جملة ما راعاه من مصالحهم نصب النص والإجماع دليلا لهم على معرفة الأحكام - قلنا : هو كذلك ، ونحن نقول به في العبادات ، وحيث وافقا^(٦) المصلحة في غير العبادات ، ونحن نرجح^(٧) رعاية^(٨)

(١) في [ج ، د] « إسناد » بدل إضافة .

(٢) في [ج ، د] : « إلى فعل الله » وهو تحريف لفظ الوارد في النص .

(٣) ذكر الوجه السادس في [ج ، د] هكذا « الوجه السادس : الفرح بذلك لقوله ... وما نقلته هنا عن المخطوطين ترجمة أمينة للنص القرآني .

(٤) في [أ] « لم يجوز » وهو نقص بعكس المعنى .

(٥) في [ب] « تكون » وهو تأنيث لا وجه له .

(٦) هكذا بضمير الاثنين المساند على النص والاجماع كما في [أ ، ب] ... أما [ج ، د] فقد ورد فيهما الفعل مسندا إلى المفرد الغائب ، ولا وجه له .

(٧) في [ج] : « وإنما نرجح » . وفي [د] : « وإنما نرجح » بتعريف الفعل ، أما

[أ ، ب] ففيهما : ونحن نرجح ، وهو أدق ؛ لأن فيه نسبة الترجيح إلى المؤلف ، على حين أن في العبارة معرفة ادعاء التسليم بالترجيح ...

(٨) هكذا في [أ ، ج ، د] . أما [ب] ففيها « عامة » بدل رعاية . وهو تحريف .

المصالح في العادات^(١) والمعاملات ونحوها لأن رعايتها في ذلك هي^(٢) قطب مقصود الشرع منها ، بخلاف العبادات فإنها حق الشرع^١، ولا يعرف كيفية إيقاعها إلا من جهته نصاً وإجماعاً .

وأما التفصيل ففيه أبحاث :

الأول : في أن أفعال الله عز وجل معللة أم لا : حجة المذهب أن فعلا لا علة له عبث ، والله عز وجل منزّه عن العبث ، وأن القرآن مملوء من تعاليل الأفعال نحو « لتعلموا عدد السنين والحساب »^(٣) . وحجة^(٤) الناقى أن كل من فعل فعلا لعله مستكمل بتلك العلة ما لم يكن له قبلها ، فيكون ناقصا بذاته كاملا بغيره ، والنقص على الله عز وجل محال . وأجيب عنه بمنع الكلية ، فلا يلزم ما ذكره إلا في حق المخلوقين . والتحقيق أن أفعال الله عز وجل معللة بحكم غائية تعود بنفع المكلفين وكما لهم ، لا ينفع الله عز وجل وكما له ؛ لاستغنائها بذاته عما سواه^(٥) .

البحث الثاني : أن رعاية المصالح تفضل^(٦) من الله عز وجل على خلقه عند أهل السنة ، واجبة عليه عند المعتزلة . حجة الأولين أن الله عز وجل متصرف في خلقه بالملك ، فلا^(٧) يجب عليه شيء ، وأن^(٨) الإيجاب يستدعى موجبا أعلى ، ولا أعلى من الله عز وجل . وحجة الآخرين أن الله عز وجل كلف خلقه بالعبادة ،

(١) لم تذكر العادات في [ج ، د] مع أن [ا ، ب] اتفقنا على ذكرها ، وهو في نظري أنسب من الحذف .

(٢) هكذا بضمير المؤنث العائد الى رعاية ، كما وردت في [ا ، ب] ... أما [ج ، د] فغيرهما « وهو » ومع أنه يناسب الخبر ، فالضمير المؤنث أبلغ في رأيي ...

(٣) ١٢ : الاسراء .

(٤) هذه الواو لا وجود لها في [ا ، ب] .

(٥) في [ب] وردت هذه العبارة محرفة هكذا : « والتحقيق أن أفعال الله عز وجل معللة بحكم غايته فيعود بنفع المكلفين ، فكما لهم لا ينفع الله عز وجل وكما له ، لاستغنائها بذاته عما سواه » . وليس في [ج ، د] كلمة « وكما له »

(٦) في [ب] « بفضل الله » وما هنا هو ما ورد في [ا ، ج ، د] .

(٧) في [ب] : ولا ، والفاء أنسب هنا كما في [ا] .

(٨) في النسخ الأربع : ولأن ، والسياق يقتضى حذف اللام ليتمكن العطف على [أن الله] قبله .

فوجب أن راعى مصالحهم ؛ إزالة لعلهم في التكليف ، وإلا لكان^(١) ذلك تكليفاً
بملا يطاق أو شبيهاً به . وأجيب عنه بأن هذا مبنى على تحسين العقل^(٢) وتقبيحه ،
وهو باطل عند الجمهور .

والحق أن رعاية المصالح واجبة من الله عز وجل حيث التزم التفضل بها ،
لا واجبة عليه ، كما قلنا^(٣) في « إنما التوبة على الله » : إن قبولها واجب منه لاعليه .
وكذلك الرحمة في قوله عز وجل : « كتب على نفسه الرحمة^(٤) » ، ونحو ذلك . .

البحث الثالث : في أن الشرع حيث راعى مصالح الخلق : هل راعى مطلقها
في جميع محالها ، أو أكملها في جميع محالها ، أو أوسطها في جميع محالها ؟ أو راعى
مطلقها في بعض وأكملها في بعض ؟ أو أنه راعى منها في كل محل ما يصلحهم وينتظم
به حالهم ؟ الأقسام كلها ممكنة ، وأشبهها الأخير^(٥) .

البحث الرابع : في أدلة رعاية المصلحة على التفصيل ، وهي من الكتاب ،
والسنة ، والإجماع ، والنظر . ولندكر من كل منها يسيراً على جهة ضرب المثال ؛
إذ استقصاء ذلك بعيد المثال^(٦) .

أما الكتاب فتحو قوله تعالى : « ولكم في القصص حياة » ، « والسارق

(١) هكذا في [ب] أما في [أ] فقد حرف الفعل إلى (فكان) .

(٢) في [ب] : الفعل ، وهو تحريف .

(٣) وردت هذه العبارة في [ج ، د] هكذا : « كما في آية إنما التوبة على الله ؛ فإن
قبولها الخ » وواضح أنها بهذا الشكل لا تثبت أنه هو القائل ...

(٤) ٥٤ : الانعام . وفي [ح ، د] : « كتب ربكم على نفسه الرحمة » ، وهي الآية ١٢
في السورة نفسها .

(٥) هكذا وردت الفقرة في [أ ، ب] أما في [ج د] فقد وردت هكذا : « البحث
الثالث في أن الشرع حيث راعى مصالح الخلق هل راعاها مطلقاً ، أو راعى أكملها في بعض ،
وأوسطها في بعض ، أو أنه راعى منها في الكل ما يصلحهم وينتظم به حالهم ؟ الأقسام كلها
ممكنة » وواضح أنه قد وقع فيها تصرف مفسد للمعنى .

(٦) هكذا في [ج ، د] أما في [أ ، ب] فالعبارة : (إذ استقصاء ذلك يتعذر) وقد
حرف الفعل في [ب] إلى : يعتذر .

والسارقة فاقطعوا أيديهما»، « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » وهو كثير . ورعاية مصلحة الناس في نفوسهم وأموالهم وأعراضهم مما ذكرنا ظاهرة^(١)، وبالجملة فما من آية من كتاب الله عز وجل إلا وهي تشمل على مصلحة أو مصالح ، كما بيناه^(٢) في غير هذا الموضع ...

وأما السنة فنحو قوله عليه السلام « لا يبيع بعضكم على بيع بعض ، ولا يبيع حاضر لباد ، ولا تنكح المرأة على عمتها أو خالتها ؛ إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » وهذا ونحوه في السنة كثير ؛ لأنها بيان السكتاب ، وقد بينا اشتغال كل آية منه على مصلحة ، والبيان على وفق المبين .

وأما الإجماع فقد أجمع العلماء - إلا من لا يعتد به من جامدى الظاهرية - على تعليل الأحكام بالمصالح ودرء المفسد ، وأشدهم في ذلك مالك حيث قال بالمصالح الرسالة . وفي الحقيقة لم يختص بها ، بل الجميع قائلون لها ، غير أنه قال بها أكثر منهم . وحتى إن المخالفين في كون الإجماع حجة قالوا بالمصالح^(٣) . ومن ثم علل وجوب الشفعة برعاية حق الجار ومصلحته^(٤) ، وجواز السلم والاجارة بمصلحة الناس ، مع مخالفتها للقياس ؛ إذ هما معاوضة على معدوم . وسائر أبواب النقد ومسائل معلل^(٥) بالمصالح .

وأما النظر فلا شك عند كل ذى عقل صحيح أن الله عز وجل راعى مصلحة

(١) في [١ ج ، د] : (١٢ ذكرناه ظاهر) ولا بأس بذكر الضمير ، ولكن كيف لا يؤث خبر « رعاية ؟ » لأنه تحريف بنقل التاء المربوطة من مكانها .

(٢) في [ج ، د] : كما بينتها ، وهو تحريف .

(٣) في [ج ، د] اقتضيت هذه العبارة ، فوردت مفسدة المعنى المقصود هكذا : (وأما الإجماع فقد أجمع العلماء - إلا من لا يعتد به من جامدى الظاهرية - على تعليل الأحكام بالمصالح الرسالة ، وفي الحقيقة الجميع قائلون بها ، وحتى إن المخالفين في كون الإجماع حجة قالوا بالمصالح .

(٤) هذه الكلمة سقطت من [ج ، د] .

(٥) هكذا في [١] أما في [ب] فقد ذكر الفعل المضارع المبني للمجهول بدلا منها ؛ ...

وفي [ج ، د] حرفت الى « لعل » .

خلقه عموماً وخصوصاً : أما عموماً ففي مبدئهم ومعاشرهم : أما المبدأ فحيث أوجدهم بعد العدم ، على الهيئة التي ينالون بها مصالحهم في حياتهم . ويجمع ذلك قوله عز وجل : « يأياها الإنسان ماغرك بربك الكريم . الذي خلقك فسواك فعدلك . في أى صورة ما شاء . ركبتك ^(١) » وقوله عز وجل : « الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ^(٢) » .

وأما المعاش فحيث هيأ لهم أسباب ما يعيشون به ويتمتعون ، من خلق السموات والأرض ، وما فيهما وما بينهما . وجماع ^(٣) ذلك قوله عز وجل : « هو الذي خلق لكم ما فى الأرض جميعاً ^(٤) » ، « وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً منه ^(٥) . وتفصيله بعض التفصيل فى قوله عز وجل : « ألم نجعل الأرض مهاداً ^(٦) إلى قوله ^(٧) : « إن يوم الفصل كان ميقاتاً » ، وفى قوله عز وجل « فلينظر الإنسان إلى طعامه أنا صببنا الماء صبباً ^(٨) إلى قوله عز وجل ^(٩) : « متاعاً لكم ولأنعامكم » . وأما خصوصاً فرعاية مصلحة المعاد فى حق السعداء ^(١٠) ، حيث هداهم السبيل ودفعهم لنيل الثواب الجزيل ، فى خير مقيل ^(١١) .

وعند التحقيق إنما راعى مصلحة العباد عموماً حيث دعا الجميع إلى الإيمان

(١) الانفطار : ٦ و ٧ و ٨

(٢) طه : ٥٠

(٣) فى [ج ، د] وردت هذه العبارة هكذا « وجميع ذلك فى قوله عز وجل : ألم نجعل الأرض ... » وقد أكتفها على هذا النحو من [ا ، ب] .

(٤) البقرة : ٢٩

(٥) الخايمية : ١٣

(٦) بقية الآيات : « والجبال أوتادا . وخلقناكم أزواجا . وجعلنا نومكم سباتا . وجعلنا الليل لباسا . وجعلنا النهار معاشا . وبنينا فوقكم سبعة شدادا . وجعلنا نرجا وهاجا . وأنزلنا من المعصرات ماء تنجا . لنخرج به حيا ونباتا . وجنات ألفافا . » [٦ — ١٦] : النبأ .

(٧) بقية الآيات : « ثم شققنا الأرض شققا . فأنزلنا فيها حيا . وعنا وقضيا . وزيتونا ونخللا . وحدائق غلبا . وفاكهة وأبا . » [٢٤ — ٣٢] : عبس .

(٨) وردت هذه العبارة فى [ج ، د] : فرعاية مصالح العباد السعداء

(٩) فى [ب] : كل مقيل .

الموجب لمصلحة المعاد^(١)، لكن بمضهم فرط بعدم الإجابة، بدليل قوله عز وجل : « وأما ثمود فهديناهم ، فاستحبوا العمى على الهدى^(٢) » وتحرير هذا المقام أن الدعاء كان عموماً ، والتوفيق المكمل للمصلحة المصحح لوجودها كان خصوصاً ، بدليل قوله عز وجل : « والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم »^(٣) ، فدعا عاماً ، وهدى ووفق خاصاً .

إذا عرف هذا فمن المحال أن يراعى الله عز وجل مصلحة خلقه في مبدئهم ومعادهم ومعاشهم ، ثم يهمل مصالحتهم في الأحكام الشرعية ؛ إذ هي أعم^(٤) ، فكانت بالمراعاة أولى . ولأنها أيضاً من مصلحة معاشهم ؛ إذ بها صيانة أموالهم ودمائهم وأعراضهم ، ولا معاش لهم بدونها ، فوجب القول بأنه راعاها لهم . وإذا ثبتت رعايته إياها ، لم يحز إهمالها بوجه من الوجوه . فإن وافقها النص والإجماع وغيرها من أدلة الشرع فلا كلام ، وإن خالفها دليل شرعى وفق بينه وبينها بما ذكرناه : من تخصيصه بها ، وتقديمها بطريق البيان .

(٤) وأما أن رعاية المصلحة مبرهنة^(٥) فقد دل عليه ما ذكرناه من اهتمام الشرع بها ، وأدلته^(٦)

(١) فى [ج ، د] ذكرت كلمة « العباد » فى الموضعين ؛ وفى [ا ، ب] ذكرت كلمة « المعاد » فى الموضعين ، وقد رأيت أن الصواب موزع بين هذه النسخ ؛ فأبقيت كلمة « العباد » على ما جاءت فى [ج ؛ د] ، أى فى الشطر الأول من العبارة ، وأبقيت كلمة « المعاد » فى الشطر الأخير منها كما وردت فى [ا ، ب] ، وبهذا استقامت العبارة ...

(٢) قصص : ١٧ (٣) يونس : ٢٥

(٤) هكذا فى [ا ، ب] . أما فى [ج ، د] فقد ذكر (أعم) بدلا منها .

(٥) ارجع إلى ص ١٨ ، ١٩ من هذا المالحق .

(٦) سقطت أن من هذه العبارة فى [ب] ، وذكر حرف الجر (على) دون الضمير الجرور به ؛ فاضطربت العبارة هناك ...

الإجماع

وأما الإجماع^(١) فالنظر في لفظه ، وحده ، وأدلته ، والاعتراض عليها ثم معارضتها ..

(١) أما لفظه^(٢) فهو إفعال من جمع يجمع ، وهو في اللغة : العزم ، والاتفاق .

يقال : أجمع القوم^(٣) على كذا إذا عزموا ، وإذا اتفقوا أيضاً .

(ب) وأما حده اصطلاحاً فهو اتفاق مجتهدى هذه الأمة على أمر ديني .

(ح) وأما أدلته فالكتاب ، والسنة ، والنظر .

أدلته من الكتاب

أما الكتاب فمنه آيات :

الأولى : قوله عز وجل : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً »^(٤) . ووجه دلالتها^(٥) أنه عز وجل توعد من شاق الرسول واتبع غير سبيل المؤمنين ، والوعيد لا يكون إلا على فعل محرم ، أو ترك واجب . والإجماع هو سبيل المؤمنين ، وقد وقع الوعيد على تركه فهو محرم ، فاتباعه واجب .

والاعتراض عليه من وجوه كثيرة أفواها ستة :

أحدها : أن الوعيد في الآية على شيئين : مشاقة الرسول ، واتباع غير سبيل

(١) حذف الجزء الخامس بالإجماع من [ج ، د] ، واكتفى بالإشارة إليه بعبارة « ثم قال الطوفى بعد بيانه الإجماع وأدلته ومعارضتها » . وقد رأيت اثباته لتمكين الموازنة بين المصلحة والإجماع على ضوئه ، فن أجل هذا تحدث عنه الطوفى هنا ... [ص ١٧٨ - ١] [ص ١٣٣ - ب] .

(٢) في [ب] ألفاظه ، وهو تحريف .

(٣) في [١] أجمع القول ، وهو محرف عن القوم . (٤) النساء : ١١٥ .

(٥) لم تذكر كلمة وجه في [١] ، ولم تذكر واو العطف في [ب] وقد رأيت أن العطف أنسب .

المؤمنين ، فهما جميعاً واجبان^(١) ، ولا يلزم من وجوب الشيء مع غيره وجوبه منفرداً ؛ لجواز أن يكون الآخر شرطاً فيه ، أو ركناً له .

الثاني : أن اللام في المؤمنين تحتمل العهد والاستفراق . وبتقدير كونها للعهد لا يتم الدليل ؛ لاحتمال إرادة جماعة من المؤمنين مخصوصة ، كالصحابة أو بعضهم ، كما ذهب إليه الظاهرية من أن الحجة في إجماع الصحابة لا غير ؛ لأن الخطاب لهم وفي عصرهم^(٢) ، فيختص بهم .

الثالث : أن الإضافة في « غير سبيل المؤمنين » ليست محضة^(٣) ؛ لأن غير لا تعرف بالإضافة لشدة إبهامها ، وحينئذ لا تدل الآية على ترتب الوعيد على كل فرد من اتباع غير سبيل المؤمنين ؛ إذ يبق تقدير الآية : ويتبع أمراً مغايراً لسبيل المؤمنين ، فيحمل^(٤) ذلك الأمر على غير سبيلهم في الإيمان ، وحينئذ يقصر الوعيد على^(٥) مشاققة الرسول والكفرة ، ولا دليل فيه على اتباع الإجماع .

وفي هذا الوجه نظر لأن الكلام في سياق الشرط ، والنكرة في سياق الشرط تعم كما في سياق النفي . ويمكن دفع هذا النظر بأن يحمل الأمر المذكور في قوله « ويتبع أمراً مغايراً لسبيل المؤمنين » على معهود معين^(٦) وهو الكفر ، ويدل عليه سياق الآية بعدها وقبلها ؛ فإنها في الكفر والكفار .

ويمكن تقرير هذا الوجه ابتداءً بأن منع العموم في سبيل المؤمنين يحمل^(٧) على سبيلهم في خصوص الإيمان ، فيكون^(٨) الوعيد على مخالفتهم فيه بالكفر ، وهذا

(١) أملة يعنى بوجوبها ضرورة وجودها الوعيد . وإلا فهما ممنوعان لا واجبان .

(٢) في [١] حرفت هذه الكلمة الى (وفي غيرهم) .

(٣) في [١] ليست مختصة ، وهو تحريف .

(٤) في [١] وينفع .

(٥) وردت هذه الكلمة في [١] يعبر ، وفي [ب] يضر ، وأعتقد أنها محرفة في

النسختين عما هنا .

(٦) في [١] : حرفت هذه الكلمة الى مغير .

(٧) ورد هذا الفعل في [١] : فيحمل ، وفي [ب] : يحتمل ، وكلاهما تحريف .

(٨) سقط هذا الفعل من [ب] فاضطربت العبارة فيها .

غير ما قدرته أولاً ؛ لأن هذا منع^(١) لعموم سبيل المؤمنين ، وذلك منع^(٢) لعموم المغيرة التي دلت عليها غير .

الرابع : أن السبيل ثلاثة : سبيل المؤمنين ، وسبيل غير المؤمنين ، والسبيل المتوسطة بينهما ، لا سبيل هؤلاء ، ولا سبيل هؤلاء ، بل السبيل المباحة التي لا وعد عليها ولا وعيد . وبتقدير^(٣) وجود هذه الوسطة - لا يتم الدليل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين .

الخامس : أن الآية مقابلة للتي في الجملة الشرطية ، ومعطوفة عليها^(٤) . وفي التي قبلها خصال ثلاث ؛ فوجب أن يكون المراد بسبيل^(٥) المؤمنين فيها أضداد تلك الخصال الثلاث ؛ تصحيحاً للمقابلة وتحقيقاً لها في الآيتين . بيان ذلك أن الآية التي قبل هذه « لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس ، ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضاة الله ، فسوف نؤتيه أجراً عظيماً » (ثم قابليها بقوله عز وجل^(٦)) : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين » ، أى في الأمر بالصدقة والمعروف والإصلاح ، بأن أمر بأضداد ذلك . وهذا تأويل له ظهور في الآية ، ولو لم يكن إلا مجرد احتماله قدح في دلالة الآية على المطلوب^(٧) .

السادس : بتقدير تسليم ما ذكرتم ، فإنما يدل على وجوب اتباع الإجماع ، ونحن نقول به في العبادات وأشباهاها من المقدرات^(٨) التي لا تعلم إلا بالنص أو ما قام مقامه ، [والنزاع إنما هو في تقديم المصلحة عليه بطريق البيان ؛ لكونها أقوى

(١) في [ب] ذكرت هذه الكلمة بدون اللام في الموضعين .

(٢) في [ب] وتقرير . .

(٣) في [١ ، ب] : والمعطاف ، وهو تحريف عما هنا .

(٤) في [١ ، ب] سبيل بدون الباء ، وقد رأيت وجودها ضرورياً .

(٥) هذه الزيادة من [ب] ، وهي ضرورية ، وقد سقطت من [١] .

(٦) وردت هذه العبارة في [١] هكذا : « بأمرنا من راد ذلك . وهذا تأويل له

ظهور في الآية . ولو لم يكن احتماله قدح في دلالة الآية على المطلوب » .

(٧) في [١] المقدرات . وهو تحريف .

منه، وليس في دليلكم ما يمنع من ذلك^(١) .

الآية الثانية : قوله عز وجل : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء

على الناس »^(٢) وجه دلائلها أن الوسط هو العدل الخيار ، والعدل الخيار لا يصدر عنه إلا الحق ، والإجماع صادر عن هذه الأمة العدول الخيار ، فليكن حقا .

والاعتراض عليه أن العدل إنما يلزم صدور الحق عنه بطريق الظاهر ، فيما طريقه الصدق والكذب ، وهو نقل الأخبار وأداء الشهادات . أما فيما طريقه الخطأ والصواب في استخراج الأحكام والاجتهاد فيها - فلا .

فإن قيل : إذا ثبت عدالة الأمة لزم أنهم لا يجمعون إلا عن مستند قاطع ، والقاطع يجب العمل به - قلنا : لا نسلم أنهم لا يجمعون إلا عن قاطع ، وقد صرح جمهور مثبت^(٣) الإجماع بجواز انعقاده عن الأمارات كالتقياس وخبر الواحد ، بل قد ذهب كثير إلى انعقاد الإجماع لا عن مستند أصلا ، بل بالبحث^(٤) المحض ؛ بناء على أن الأمة معسومة ، فكيفما اتفقت^(٥) على حكم كان اتفاقها حجة ، عن مستند كان أو غيره

سلمنا أنهم لا يجمعون إلا عن قاطع ، لكن ما المراد بالقاطع ؟ إن أريد به القاطع العقلي الذي لا يحتمل النقيض فمثله نادر ، ومتمذر في أدلة الشرع ، وبتقدير وجوده لا نسلم أنه يخالف المصلحة فيعود إلى الوفاق . وإن أريد به القاطع الشرعي فقد بينا أن أدلة الشرع تسعة عشر ، وليس فيها ما يمكن دعوى القطع فيه إلا الإجماع ، والنص ، وزعامة المصلحة ...

أما الإجماع فلا يجوز اعتباره في مسند الإجماع ؛ لأنه إثبات الشيء بنفسه ، ولو اعتبر كان نزاعنا فيه كالنزاع في فرعه المنعقد عنه .

(١) في [ب] ذكرت هذه العبارة هكذا : « والنزاع لنا هنا في تقديم المصلحة عليه بطريق البيان ؛ لكونها أقوى منه . وليس في دليلكم ما يمنع ذلك » وفي [أ] : « لكونه أقوى منه » ، مع أن الضمير يعود إلى المصلحة . (٢) سورة البقرة : ١٤٣ .

(٣) في [أ] وردت هذه العبارة محرفة هكذا : « وقد صرح الجمهور بمين الإجماع بجواز الانعقاد عن الامارات » وفي [ب] حرفت هكذا : « وقد صرح جمهور بمين الإجماع بجواز انعقاده الخ » ... وقد غلب على ظننا أن الكلمة محرفة عن مثبتى الإجماع ...

(٤) في [أ ، ب] بالبحث ، وهو تحريف ...

(٥) وردت هذه الكلمة في [أ] انعقد ، وفي [ب] انعضت ، وكلاهما تحريف لما أثبتته هنا .

وأما النص فهو إما متواتر أو آحاد ، وعلى التقديرين فهو إما صريح في الحكم ، أو محتمل ، فهي أربعة أقسام . فان كان متواترا صريحا فهو قاطع من جهة متنه ودلالته ، لكن قد يكون محتملا من جهة عموم أو إطلاق ، وذلك يقدر في كونه قاطعا مطلقا . فان فرض عدم احتماله من جهة العموم والإطلاق ونحوه ، وحصلت فيه القطعية من كل جهة بحيث لا يتطرق إليه احتمال بوجه — منعنا أن مثل هذا يخالف المصلحة ، فيعود إلى الوفاق . وان كان آحادا محتملا فلا قطع ، وكذا إن كان متواترا محتملا ، أو آحادا صريحا لا احتمال في دلالته بوجه ؛ لفوات قطعته من أحد طرفيه إما متنه أو سنده ...

وأيضاً فإن الإجماع أقوى من النص ، فإذا نازعناكم في الإجماع ورجحنا عليه المصلحة فالنص بذلك أولى ، فانتفت بذلك دعوى القطعية في مستند الإجماع من جهة الإجماع والنص ، فلم يبق إلا رعاية المصلحة ، فإذا استند الإجماع إليها فهو موافق لما نقوله ؛ لأننا نعهد في الأحكام المصلحة ، سواء كانت بواسطة إجماع أو نحوه ، أو بغير واسطة ..

الآية الثالثة : قوله عز وجل « كنتم خير أمة أخرجت للناس ... الآية ^(١) »

وهو ثناء عليهم ، وثناء الله عز وجل عليهم تعديل لهم ، فليكن إجماعهم حجة . والاعتراض عليه كالاقتراض على الذي قبله .
فهذه [هي] الآيات المستدل بها على الإجماع من القرآن .

أدلة الإجماع من السنة

وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام : « أمتي لا تجتمع على ضلالة » ، وما ورد بمعناه .

وجه الاستدلال به أنه ورد بألفاظ كثيرة ، وروايات متعددة [بلغت درجة] ^(٢)

التواتر المعنوي كشجاعة على وكرم حاتم ، ودلالته قاطعة في وجوب اتباع الإجماع

(١) آل عمران : ١١٠ ، وبقية الآية « ... تأمرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر ، وتؤمنون بالله ، ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم ، منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون » .
(٢) في [أ] : يبلغ التواتر ، وفي [ب] : بلغ التواتر المعنوي . وقد أثرت تصحيحها هكذا ..

فصار في قوة النص القاطع إسنادا ومتنا على المطلوب ، فيجب اتباعه .
والاعتراض عليه بأن هذا الخبر وإن تعددت ألفاظه ورواياته - لانسلم أنه بلغ رتبة التواتر المعنوي ؛ لأننا إذا عرضنا^(١) هذا الخبر على أذهاننا ، وسخاء حاتم وشجاعة علي ونحوهما من التواترات المعنوية - وجدناها قاطعة بثبوت الرأي الثاني ، غير قاطعة بالأول ، فهو إذاً في القوة دون سخاء حاتم وشجاعة علي ، وهما متواتران ، وما دون التواتر ليس بمتواتر ، فهذا الخبر ليس بمتواتر ، لكنه في غاية الاستفاضة^(٢) ...

فان قيل : تلقته الأمة بالقبول ، فدل على ثبوته - فجوابه من وجوه :
أحدها : لانسلم تلقيها له بالقبول ؛ إذ منكر الإجماع كالنظام ، والشيعة ، والخواارج ، والظاهرية - فيما عدا إجماع الصحابة - لو تلقوه بالقبول لما خالفوه .
الثاني : أن الاحتجاج بتلقي الأمة له بالقبول احتجاج بالإجماع ، وهو إثبات الشيء بنفسه .

الثالث : سلمنا تلقيهم له بالقبول ، لكن قبولاً مظنوناً لا مقطوعاً به ، والظن لا يصلح مستنداً للإجماع المدعى قطعيته وكونه أقوى أدلة الشرع ، بحيث تسفك به الدماء ، وترتب عليه الأحكام القواطع ؛ إذ ذاك تفريع للقوى على الضعيف ، وللقاطع على المظنون .

سلمنا أنه بلغ رتبة التواتر ، ولكن لانسلم أنه قاطع في وجوب اتباع الإجماع لاحتمال أنه أراد بها [لا تجتمع على ضلالة الكفر] ، فلا يكون حجة في وجوب اتباع الإجماع ، فيما سوى الإيمان المقابل للكفر .

فأما نحو قوله (عليه السلام) : « اتبعوا السواد الأعظم ؛ فإنه من شد شد في النار ، ويد الله مع الجماعة^(٣) » - فأما المراد به طاعة الأئمة والأمراء ، وترك الخروج عليهم ، بدليل قوله عليه السلام : « اسمعوا وأطيعوا

(١) في [أ] اعترضنا ، وهو تحريف .

(٢) في [أ] لكن غاية الاستفاضة ، وفي [ب] لكن في غايته الاستفاضة ، وقد آثرت تصحيحها على ما ظننته الصواب .

(٣) هذه الجملة من [ب] وقد وجدت هناك « يد الله على الجماعة » فصحتها . أما [أ] فلا توجد فيها هذه الجملة ولا جواب أما . والكلام كله بعد ذلك من [ب] خاصة ، حتى أنه إلى وجوده في [أ] .

وإن تأمر عليكم عبد حبشي « ، وقوله عليه السلام : « من مات تحت راية عصبية ^(١) مات ميتة جاهلية » .

ثم رد على [أدلة] ^(٢) الإجماع من الكتاب والسنة سؤالان .
أحدهما : أنها ^(٣) استدلال بظواهر سمعية ؛ إذ لا قاطع فيها ، لورود الإشكالات المذكورة عليها . والظواهر السمعية إنما وجب الاحتجاج بها بالإجماع فلو أثبت الإجماع بها لزم ^(٤) الدور .

الثاني : أن [المؤمنين] في الآية و [أمتي] في الخبر تقتضي كل مؤمن ، وجميع الأمة . لكن الأمة ^(٥) قد افرقت بموجب النص على ثلاث وسبعين فرقة ، فنحن نقول بموجب الدليل : (وإن ما اجتمعت عليه الأمة بجميع فرقها الثلاث والسبعين ^(٦) حجة قاطعة يجب اتباعها) ، لكن مجموع الأمة بفرقها إنما أجمعوا على الإيمان بالله ورسوله ، ومسائل يسيرة بعد ذلك . ولا جرم أن إجماعهم في تلك المسائل حجة ، وبهذا يظهر سر قوله عليه السلام : « أمتي لا تجتمع على ضلالة » ، أي أمتي بفرقها .

دليل الإجماع من النظر

وأما النظر فلأن الجم الغفير من أهل الفضل والذكاء ، مع استفراغ الوسع في الاجتهاد ، وإيمان النظر في طلب الحكم - يتمتع في العادة اتفاقهم على الخطأ ، واعتراض عليه بالنقض ^(٧) بإجماع اليهود والنصارى وسائر أهل الملل على ^(٨) ضلالتهم ، مع كثرتهم ، وفضلهم ، واجتهادهم ، وإيمانهم في النظر ؛ ثم هم مخطئون بإجماع المسلمين .

(١) رسمت هذه الجملة في الأصل هكذا [عصبه] .

(٢) سقطت هذه الكلمة من جميع النسخ مع أن المعنى يتطلبها .

(٣) ورد هذا الضمير مذكراً في جميع النسخ ، مع أنه يعود على أدلة الإجماع ، لا على الإجماع نفسه .

(٤) في [الأصل] : لزوم ، وهو تحريف .

(٥) في [الأصل] : الآية ، وهو تحريف .

(٦) في [الأصل] : الثلاث وسبعين ، وهو خطأ .

(٧) هكذا وردت الكلمة في الأصل ، وكان واجبا أن يقال : [بأنه منقوض] ؛ لأن مثل هذا المصدر يجب أن يكون مؤولاً .

(٨) سقط حرف الجر [على] من الأصل .

معارضة أدلة الإجماع

(و) وأما معارضة أدلة الإجماع^(١) فمن وجوه :

أحدها : أنه لو كان الإجماع حجة لكان إما لذات المجتمعين^(٢) أولشهادة الشرع لهم بالمصمة . والأول باطل ؛ إذ المجمعون ليسوا معصومين بذاتهم^(٣) ؛ إذ لا يلزم من فرض عدم عصمتهم محال لذاته . والثاني باطل ؛ لأن شهادة الشرع بمعصمتهم إما متواترة ، لكن تواترها ممنوع كما تقرر . أو آحاد ، وهو لا يفيد المقصود . فظهر أن الإجماع ليس بحجة .

الوجه الثاني : قوله عليه السلام : « ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة » مع قوله : « لا تجتمع أمتي على ضلالة » ، فنقول المراد بالأمة التي لا تجتمع على ضلالة إما مجموع الفرق الثلاث والسبعين ؛ أو الفرقة الناجية منهم...

فإن أريد مجموع الفرق لم يصح لوجهين : أحدهما أن منهم من لا يقول بالإجماع ، فلا يصح اعتبار إجماع من لا يرى الإجماع حجة ، والثاني أن من فرق الأمة من يكفر ببدعته ، والكافر لا يعتبر في الإجماع...

وإن أريد الفرقة الناجية فليست مجموع الأمة ، بل هي ثمن تسع الأمة تقريباً : جزء من ثلاثة وسبعين جزءاً ، فيبقى تقدير الحديث : ثمن تسع أمتي لا يجتمع على ضلالة ، أو جزء من ثلاثة وسبعين جزءاً من أمتي لا يجتمع على ضلالة^(٤) ، وهو ركيك من الكلام لا يجوز نسبة مثله إلى النبي صلى الله عليه وسلم .

الوجه الثالث : أن عثمان بن عفان والإمامين قبله حجبوا الأم عن الثلث إلى السدس بأخوين ، ولم يحجبها ابن عباس إلا بثلاثة ، وناظر عثمان في ذلك حيث

(١) انظر ص [٢٦] من هذا المخطوطة .

(٢) في [الأصل] : انجتمعين ، وهو تحريف .

(٣) في [الأصل] : بذاته ، وهو تحريف .

(٤) في [الأصل] : ثلاث وسبعين بدون التاء ، ولا يجتمع بضمير المؤنث مع أن مرجعه لفظ (جزء) . وكلاهما تحريف من النسخ في عبارة المؤلف .

قال لعثمان : [إن الله عز وجل يقول : « فإن كان له إخوة فلأمه السدس » وليس الأخوان إخوة في لسان قومك] فقال عثمان : [إني لا أدع أمراً كان قبلي] ، وهذا احتجاج من عثمان بالإجماع ، ولو كان حجة لما خالفه ابن عباس لظاهر القرآن ابتداءً ، ولما أقره عثمان على خلافه دواماً ، بل كان يأخذ على يده ، ويرده إلى إجماع الناس . وهذا يدل على أن الإجماع دون ظواهر النصوص في القوة ، كما فعله ابن عباس ، حيث قدم ظاهراً من ظواهر الكتاب على الإجماع خصصه^(١) الخلفاء الثلاثة ومن في عصرهم .

الوجه الرابع : أن الصحابة أجمعوا على جواز التيمم للمرض وعدم الماء ، وخالف ابن مسعود حيث قال : « لو رخصنا لهم في هذا — لأوشك أن يبرد على أحدهم الماء ، فيتيمم وهو يرى الماء » . فاحتج أبو موسى عليه بالآية ، وحديث عمار ، فلم يلتفت . وهذا ترك النص^(٢) والإجماع بمجرد المصلحة ، ثم اشتهر هذا عن ابن مسعود ، ولم ينكر عليه أحد ، فهو في ذلك إما مصيب أو مخطئ ، فإن كان مصيباً لزم جواز ترك النص والإجماع بالمصلحة ونحوها ، وهو المطلوب . وإن كان مخطئاً لزم خطأ أهل الإجماع في ترك الإنكار عليه ، فأحد الأمرين لازم : إما جواز ترك الإجماع ، لفعل ابن مسعود . أو وقوع الإجماع على الخطأ ؛ لإقرار الصحابة ابن مسعود على خطئه . وكلا الأمرين قادح في الإجماع .

فإن قيل : لا نسلم انعقاد الإجماع على التيمم عند عدم الماء ؛ لمخالفة ابن مسعود فيه . ولا نسلم^(٣) اتفاق الصحابة على ترك الإنكار على ابن مسعود قوله ؛ لرد أبي موسى عليه ، فبطل ما احتججتم به على القدح في الإجماع — قلنا : بتقدير [أن] ابن مسعود لم يخالف الإجماع ، فقد خالف النص الذي هو أصل الإجماع لمجرد المصلحة ، وأنتم^(٤) لا تقولون بترك النص لقياس ولا مصلحة ، فهو إذن مخطئ عندكم ، وقد

(١) في [الأصل] : (حضصوا) ولا معنى له ، فلمعله تحريف عما ذكرته .

(٢) العبارة في [الأصل] : (وهذا ترك النص) ، وأرى أنه لا مفر من تصحيحها إلى أحد وجهين ، فإما أن تكون : وهكذا ترك ... وإما : وهذا ترك للنص ، وقد آثرت الأخير .

(٣) في جميع النسخ « فلا » ، والصواب ما ذكرته .

(٤) في [الأصل] : وانهم لا يقولون ...

أقرّه الصحابة على الخطأ، ولزم المحذور . وأما رد أبي موسى على ابن مسعود فهو مناظرة وجدال لا رد إنكار . والفرق بينهما واضح ^(١) .

واعلم أن غرضنا من هذا كله ليس القدح في الإجماع وإهداره بالكلية ، بل نحن نقول به في العبادات والمقدرات ونحوها . وإنما غرضنا بيان أن رعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه السلام « لا ضرر ولا ضرار » — أقوى من الإجماع ، ومستندها أقوى من مستنده ، وقد ظهر ذلك مما قررنا في دليلها ، والاعتراض على أدلة الإجماع ...

لماذا تقدم المصلحة على النص والإجماع ؟

وإنما ^(٢) يدل على تقديم رعاية المصلحة على النصوص والإجماع ، على الوجه الذي ذكرناه ، وجوه :

أحدها : أن منكرى الإجماع قالوا برعاية المصالح ، فهي ^(٣) إذا محل وفاق ، والإجماع محل خلاف ، والتمسك بما اتفق ^(٤) عليه أولى من التمسك بما اختلف ^(٥) فيه .

الوجه الثاني : أن النصوص مختلفة متعارضة ، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعا ، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه ، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرط ، فكان اتباعه أولى ^(٥) . وقد قال عز وجل : « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا » ، « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء » . وقال ^(٦) عليه السلام : « لا تختلفوا فتختلف قلوبكم » . وقد قال عز وجل في مدح

(١) هكذا وردت هذه الفقرة في [الأصل] ، وفي العبارة الأخيرة منها ركافة وضعف عن أداء المعنى المقصود بها .

(٢) هذا هو أول الكلام في [ج ، د] بعد الكلام الذي قاله الطوفي في الإجماع وتركته النسختان . وقد ورد هذا الكلام فيهما بلفظ « وما يدل » .

(٣) في [الأصل] : فهو ، ولعله يعني دليل رعاية المصلحة .

(٤) ورد الفعلان في [ج ، د] مستدين إلى واو الجماعة ، أما في الأصل فقد وردا مبنيين للمجهول ، وهذا أقوى في أداء المعنى المقصود .

(٥) في [الأصل] : « ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه ، ولا يختلف هو بسبب الاتفاق المطلوب شرعا ، فكان تابعه أولى » .

(٦) في [الأصل] : [وقوله] وكذلك في [ج ، د] والمناسب وقال .

الاجتماع : « وألف بين قلوبهم . لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم . ولكن الله ألف بينهم » ، وقال عليه السلام : « وكونوا عباد الله اخوانا » .

ومن^(١) تأمل ما حدث بين أئمة المذاهب من التشاجر والتنافر — علم صحة ما قلنا ، حتى إن المالكية استقلوا بالغرب ، والحنفية بالشرق ، فلا يقار أحد المذهبيين أحدا من غيره في بلاده إلا على وجه ما^(٢) ، وحتى بلغنا أن أهل جيلان^(٣) من الحنابلة إذا دخل اليهم حنفي قتلوه وجعلوا ماله فيئا : حكمهم في الكفار... وحتى بلغنا أن بعض بلاد ما وراء النهر من بلاد الحنفية كان فيه مسجد واحد للشافعية ، وكان ولي البلد يخرج كل يوم لصلاة الصبح ، فيرى ذلك المسجد ، فيقول أما آن لهذه الكنيسة أن تغلق؟! فلم يزل كذلك حتى أصبح يوما وقد سد باب ذلك المسجد بالطين واللبن ، فأعجب الوالى ذلك . ثم إن كلا من أتباع الأئمة يفضل إمامه على غيره في تصانيفهم ومحاوراتهم ، حتى رأيت حنفيا صنف مناقب أبي حنيفة ، فافتخر فيها بأتباعه [كأبي يوسف ، ومحمد ، وابن المبارك ، ونحوهم] ثم قال يعرض بيباق المذاهب :

أوائك آباءى فحنفى بمثلهم إذا جمعنا باجرير المجمع

وهذا شبيه بدعوى الجاهلية ، وغيره كثير . وحتى إن المالكية يقولون الشافعى غلام مالك . والشافعية يقولون : أحمد بن حنبل غلام الشافعى . والحنابلة يقولون : الشافعى غلام أحمد بن حنبل ، وقد ذكره أبو الحسن القرافى فى الطبقات من أتباع أحمد . والحنفية يقولون إن الشافعى غلام أبي حنيفة ؛ لأنه غلام محمد بن الحسن ، ومحمد غلام أبي حنيفة ، قالوا : لولا أن الشافعى من أتباع أبي حنيفة لما رضىنا أن ننصب معه الخلاف . وحتى إن الشافعية يطعنون بأن أبا حنيفة من الموالى ، وأنه

(١) هذا الكلام عما حدث بين أئمة المذاهب وارد فى [١ ، ب] وقد حذف من [ج ، د] ولم يشر اليه بشئ .

(٢) فى [الأصل] : [ولا يعاد أحد المذهبيين أحدا من غيره فى بلاده الا على وجه ما] ، وقد رأيت تصحيحها حسب السياق .

(٣) فى ص ١٩٤ ج ٣ من معجم البلدان أنها اسم لبلاد كثيرة من وراء بلاد طبرستان ، وأنه ليس فيها مدينة كبيرة ، انما هى قرى فى صروج بين جبال ... وقد نسب اليها من لا يخصى من أهل العلم فى كل فن ، وعلى الخصوص فى الفقه .

ليس من أئمة الحديث . وأحوج ذلك الحنفية إلى الطعن في نسب الشافعي وأنه ليس قرشياً ، بل من موالى قريش .. ولا إماماً في الحديث ؛ لأن البخاري ومسلم أدركاه ولم يرويا عنه^(١) ، مع أنهما^(٢) لم يدركا إماماً إلا يرويا عنه ، حتى احتاج الإمام نجر الدين ، والتميمي ، في تصنفهما مناقب الشافعي ، إلى الاستدلال على هاشميته ، وحتى جعل كل فريق يروي السنة في تفضيل إمامه ، فلما لكية رووا : « يوشك أن تصرب أكباد الإبل ولا يوجد أعلم من عالم المدينة » قالوا : وهو مالك . والشافعية رووا : « الأئمة من قريش » ، « تعلموا من قريش ولا تعلموها » أو « عالم قريش ملأ الأرض علماً » قالوا : ولم يظهر من قريش بهذه الصفة إلا الشافعي . والحنفية رووا : « يكون في أمي رجل يقال له النعمان هو سراج أمي ، ويكون فيهم رجل يقال له محمد بن إدريس هو أضر على أمي من إبليس » والحنابلة رووا : « يكون في أمي رجل يقال له أحمد بن حنبل يسير^(٣) على سنتي سير الأنبياء » ؛ أو كما قال ، فقد ذهب عني لفظه .

وقد ذكر أبو الفرج الشيرازي في أول كتابه المنهاج : « واعلم أن هذه الأحاديث ما بين صحيح لا يدل و دال^(٤) لا يصح . أما الرواية في مالك والشافعي فجيدة ، لكنها لا تدل على مقصودهم ؛ لأن (عالم المدينة) إن كان اسم جنس فعلماء المدينة كثير ، ولا اختصاص لمالك دونهم ، وإن كان اسم شخص فمن علماء المدينة الفقهاء السبعة وغيرهم من مشايخ مالك الذين أخذ عنهم ، وكانوا حينئذ أشهر منه ، فلا وجه لتخصيصه بذلك ، وإنما حمل أصحابه على حمل الحديث عليه كثرة أتباعه ، وانتشار مذهبه في الأقطار ، وذلك أمانة على ما قالوا .. وكذلك « الأئمة من قريش » لا اختصاص للشافعي به ، ثم هو محمول على الخلفاء في ذلك^(٥) ، وقد احتج به أبو بكر يوم السقيفة . وكذلك « تعلموا من قريش » لا اختصاص لأحد به . أما

(١) في [١] : ولم يلقياه . وهو آخر ما ورد فيها شرحاً للحديث « لا ضرر ولا ضرار » أما المذكور بعد فقد أخذته من [ب] .

(٢) في [الأصل] : [ولم يدركا] وأعتقد أن السياق يقتضي هذا التصحيح .

(٣) في [الأصل] : [بصيد ... صيد] وهو تحريف .

(٤) في [الأصل] : أو ذلك ، ولا معنى له .

(٥) في [الأصل] زيادة وردوا على ذلك ... وهي زيادة لاداعي لها نظري .

قوله « عالم قريش يملأ الأرض علما » فابن عباس يزاحم الشافعى فيه ، فهو أحق به لسبقه ، وصحبته ، ودعاء النبي صلى الله عليه وسلم له في قوله : « اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل » ، فكان يسمى بحر العلم وحبر العرب : وإماما حمل الشافعية الحديث على الشافعى لاشتهار مذهبه ، وكثرة أتباعه . على أن مذهب ابن عباس مشهور بين العلماء لا ينكر ..

« وأما الرواية في أبي حنيفة وأحمد بن حنبل فموضوعة باطلة لأصل لها : أما حديث « هو سراج أمتي » فأورده ابن الجوزى في الموضوعات ، وذكر أن مذهب الشافعى لما اشتهر أراد الحنفية إخماله ، فتحدثوا مع مأمون بن أحمد السلمى ، وأحمد بن عبد الله الخوشارى^(١) وكانا كذابين واضاعين ، فوضعا هذا الحديث في مدح أبي حنيفة ودم الشافعى ، و « يابى الله إلا أن يتم نوره » . وأما الرواية في أحمد بن حنبل فموضوعة قطعا ؛ لأننا قدمنا أن أحمد كان أحفظ الناس للسنة^(٢) ، وأشد هم بها إحاطة ، حتى ثبت أنه كان يذاكر تأليف^(٣) ألف حديث ، وأنه قال : خرّجت مسندى من سبعمائة ألف حديث وخمسين ألف حديث ، وجعلته حجة بينى وبين الله عز وجل ، فما لم تجدوه فيه فليس بشيء . ثم إن هذا الحديث الذى أورده الشيرازى في مناقب أحمد ليس في مسنده ، فلو كان صحيحا لكان [هو] أولى الناس بإخراجه والاحتجاج به في محنته^(٤) التى ضيق الأرض ذكرها » اهـ .

فانظر بالله أمرا يحمل الأتباع على وضع الأحاديث في تفضيل أئمتهم ، وذم بعضهم . ومما بهته إلا تنافس المذاهب في تفضيل الظواهر ونحوها^(٥) على رعاية المصالح الواضح بيانها ، الساطع برهانها ، فلو اتفقت كلماتهم بطريق ما — لما كان شيء مما ذكرنا عنهم .

واعلم أن من أسباب الخلاف الواقع بين العلماء تعارض الروايات والنصوص .

(١) هذه الكلمة في [الأصل] مطموسة لاتسكاد تقرأ ، وقد رجعت أنها هكذا .

(٢) في [الأصل] : السنة بدون اللام وهو تحريف . (٣) هكذا في الأصل .

(٤) في [الأصل] : فى محبته ، وهو تحريف .

(٥) في [الأصل] : ومائتيته لإلتباسهم في المذاهب في تحريكهم الظواهر ونحوها ...

وبعض الناس يزعم أن السبب في ذلك عمر بن الخطاب؛ وذلك أن أصحابه استأذنوه في تدوين السنة في^(١) ذلك الزمان ، فمنعهم من ذلك ، وقال : « لا أكتب مع القرآن غيره » ، مع علمه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « اكتبوا لأبي شاه خطبة الوداع » وقال : « قيدوا العلم بالكتابة » . قالوا : فلو ترك الصحابة يدوّن كل واحد منهم ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم لانضبطت السنة ، ولم يبق بين أحد من الأمة وبين النبي صلى الله عليه وسلم في كل حديث إلا الصحابي الذي دوّن روايته ؛ لأن تلك الدواوين كانت تتواتر عنهم إلينا ، كما تواتر البخاري ومسلم ونحوها .

الوجه الثالث^(٢) : [أنه] قد ثبت في السنة معارضة النصوص بالمصالح ونحوها

في قضايا ، منها : معارضة ابن مسعود للنص والإجماع في التيمم ، بمصلحة الاحتياط في العبادة ، كما سبق ...

ومنها قوله عليه السلام لأصحابه حين فرغ من الأحزاب : « لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة » ، فصلى بعضهم^(٣) قبلها ، وقالوا : لم يرد منا ذلك ، وهو شبيه بما ذكرنا ...

ومنها قوله عليه السلام لعائشة : « لولا قومك حديثو عهد بالإسلام لهدمت الكعبة وبنيتها على قواعد إبراهيم » ، وهو يدل على أن بناءها على قواعد إبراهيم هو الواجب في حكمها ، فتركه لمصلحة الناس^(٤) ...

ومنها أنه عليه السلام لما أمرهم يجعل الحج عمرة قالوا : كيف وقد سمينا الحج؟ وتوقفوا . وهو معارضة للنص بالمادة ، وهو شبيه بما نحن فيه ...

وكذلك^(٥) يوم الحديبية ، لما أمرهم بالتحلل توقفوا تمسكا بالعادة ، في أن لا حل قبل قضاء المناسك ، حتى غضب النبي صلى الله عليه وسلم وقال : « مالي أمر بالشئ^(٦) فلا يفعل ؟ » ...

(١) في [الأصل] : من

(٢) انظر ص [٣٥] من هذا الملحق .

(٣) في [ج ، د] فصلى أحدهم . وما هنا هو ما في [الأصل] وهو أقرب ، بدليل وقالوا [بعده] .

(٤) في [الأصل] : لمصلحة التتالف .

(٥) هكذا في [ج ، د] . أما في [ب] فقد حُرِفَتْ إلى : ذلك .

(٦) في [ب] بشئ ، وقد آثرت ما في [ج ، د] وهو ما أثبتته هنا .

ومنها ما روى أبو يعلى الموصلى فى مسنده أن النبى صلى الله عليه وسلم بعث أبا بكر ينادى : « من قال لا إله إلا الله دخل الجنة » فوجده عمر فردّه ، وقال : « إذا يتكلموا ^(١) » ...

وكذلك رد عمر أبا هريرة عن مثل ذلك فى حديث صحيح ، وهو معارضة لنص الشرع بالمصلحة ...

ومنها ^(٢) ما روى الموصلى أن رجلا دخل المسجد يصلى ، فأعجب الصحابة سمته ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم لأبى بكر : « اذهب فاقتله » ، فذهب فوجده يصلى ، فرجع عنه ، ثم أمر عمر فرجع كلاهما يقول : « كيف أقتل رجلا يصلى ؟ » ثم أمر علياً بقتله ، فذهب فلم يجده ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : « لو قتل لم يختلف من أمتى اثنان » . فهذان الشيخان تركا النص ولا مستند لهما إلا استحسان إقباله على العبادة . ولا يقال إنما تركا هذا النص على قتله بقوله عليه السلام : « نهيت عن قتل المصلين » ؛ لأن ذلك نسخ فى حق هذا الشخص بهذا النص الخاص المتأخر ، وظهر أن ^(٣) تركهما الأمر بقتله إنما كان استحسانا منهما مجردا ، وهو من باب ما نحن فيه : من معارضة النصوص ونحوها بالمصالح ، هذا مع أن النبى صلى الله عليه وسلم لم ينكر عليهما ترك أمره ، ولا عاتبهما ، ولا ثرّب عليهما ، بل سلم لهما حالهما ، وأجاز اجتهداهما ؛ لما علم من نيتهما وصدقهما فى ذلك — فكذلك من قدم رعاية مصالح المكلفين على باقى أدلة الشرع بقصد إصلاح شأنهم ^(٤) ، وانتظام حالهم ، وتحصيل ما تفضل الله عز وجل به عليهم من الصلاح وجمع الأحكام من التفرق ، واختلفا عن الاختلاف . فوجب أن يكون جائزا ، إن لم يكن متعينا .

[فوجب أن يكون تقديم رعاية المصالح على باقى أدلة الشرع من مسائل الاجتهاد على أقل أحواله ، وإلا فهو راجح متعين ، كما ذكرنا] ^(٥) .

(١) فى [ب] : يتكلموا ، وهو تحريف .

(٢) لم يرد هذا المثال فى [ج ، د] .

(٣) فى [ب] بدون [أن] هذه . ويبدو أن وجودها ضرورى لاستقامة الجملة .

(٤) فى [ب] يقصد ترك إصلاح . وهو تحريف واضح .

(٥) الكلام الذى بين قوسين هنا — سقط من [ج ، د] .

فقد ظهر بما قررناه أن دليل رعاية المصالح أقوى من دليل الإجماع ، فليقدم عليه وعلى غيره من أدلة الشرع عند التعارض ، بطريق البيان .

اعتراضات وردود عليها

فإن قيل : حاصل ما ذهبتم إليه تعطيل أدلة الشرع بقياس مجرد، وهو كقياس إبليس فاسد الوضع والاعتبار — قلنا : هذا وهم واشتباه ، من نأثم بعيد^(١) الانتباه ، وإنما هو تقديم دليل شرعى على أقوى منه وهو دليل^(٢) الإجماع ، على وجوب العمل بالراجح ، كما قدمتم أنتم الإجماع على النص ، والنص على الظاهر ..

وقياس إبليس — وهو « أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين » — لم يقيم عليه ما قام على رعاية المصالح من البراهين ، وليس هذا من باب فساد الوضع ، بل من باب تقديم الراجح كما ذكرنا .

فإن قيل : الشرع أعلم بمصالح الناس ، وقد أودعها أدلة الشرع وجعلها أعلاماً عليها تعرف بها ، فترك أدلته لغيرها مراعاة ومعاينة له — قلنا : أما كون الشرع أعلم بمصالح المكلفين فنعم . وأما كون ما ذكرناه من رعاية المصالح تركاً لأدلة الشرع بغيرها فممنوع ، بل إنما تترك أدلته بدليل شرعى راجح عليها ، مستند إلى قوله عليه السلام : « لا ضرر ولا ضرار » ، كما قلتم في تقديم الإجماع على غيره من الأدلة . ثم إن الله عز وجل جعل لنا طريقاً إلى معرفة مصالحنا عادةً ، فلا نتركه لأمر مبهم ، يحتمل أن يكون طريقاً إلى المصلحة وألا يكون ...

فإن^(٣) قيل : إجماع الأمة حجة قاطعة فلا تخالف — قلنا : إن عنيتم بكونه قاطعاً القطع العقلي الذى لا يحتمل النقيض^(٤) كقولنا : الواحد نصف الاثنين — فلا نسلم أن الإجماع قاطع بهذا المعنى . وإن عنيتم به استناده^(٥) إلى دليل قاطع

(١) فى [ج ، د] بعد ، وهو تحريف لما فى الأصل .

(٢) هكذا فى [ج ، د] أما فى [ب] فقد وردت : وهو متعين الإجماع ...

(٣) هذا الاعتراض وجوابه سافطان من [ج ، د] ...

(٤) فى [الأصل] الذى يحتمل نقيض ... وهو تحريف .

(٥) فى [الأصل] : اسناد وهو محرف فى نظرى عما ذكرته .

فقد سبق تفصيل جوابه في الاعتراض على دلالة الآية الثانية من أدلة الإجماع . وإن عنيتم به أنه لا يجوز خلافه - فهو عين الدعوى ومحل النزاع بيننا ، وعندنا يجوز خلافه بأقوى منه ، وقد بيناه .

فإن قيل : خلاف الأمة في مسائل الأحكام رحمة وسعة ، فلا يحويه حصرهم من جهة واحدة ؛ لثلا يضيق مجال الانساع - قلنا : هذا الكلام ليس منصوباً عليه من جهة الشرع حتى يُمثّل ، ولو كان لكان^(١) مصلحة الوفاق أرجح من مصلحة الخلاف ، فتقدم . ثم ما ذكرتموه من مصلحة الخلاف بالتوسعة على المكافين معارض بمفسدة^(٢) تعرض منه ، وهو أن الآراء إذا اختلفت وتعددت - اتبع بعض رخص المذاهب ، فأفضى إلى الانحلال والفجور ، كما^(٣) قال بعضهم :

فأشرب ولط وازني وقامر واحتجج في كل مسألة بقول إمام ...
يعنى بذلك شرب التبيذ وعدم الحد في اللواط على رأى أبي حنيفة ، والوطء في الدبر على ما يعزى إلى مالك ، ولعب الشطرنج على رأى الشافعي ...

وأيضاً ، فإن بعض أهل الذمة ربما أراد الإسلام ، فيمنعه كثرة الخلاف ، وتعدد الآراء ؛ ظناً منه أنهم يخطئون^(٤) ؛ لأن الخلاف مبعود عنه^(٥) بالطبع ، ولهذا قال الله تعالى : « الله تزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً » أى يشبه بعضه بعضاً ، ويصدق بعضه بعضاً ، لا يختلف إلا بما فيه من التشابهات ، وهى ترجع إلى الحكمات بطريقها . ولو اعتمدت رعاية المصالح المستفادة من قوله عليه السلام : « لا ضرر ولا ضرار » على ما تقرر - لآخذ طريق الحكم وانتهى الخلاف ، فلم^(٦) يكن ذلك شبهة في امتناع من أراد الإسلام ، من أهل الذمة وغيرهم .

فإن قيل : هذه الطريقة التى سلكتها إما أن تكون خطأ فلا يلتفت إليها ، أو صواباً : فإما أن ينحصر الصواب فيها أولاً . فإن انحصر لزم أن الأمة من أول

(١) في [الأصل] : لكن ، وهو تحريف .

(٢) في [الأصل] : لمفسده ، وهو تحريف .

(٣) هذا المثال وشرحه ليس في [ج ، د] . (٤) سقط هذا التعليل من [ج ، د] .

(٥) في [ج ، د] : مفور منه . (٦) هذا الاستنتاج ساقط من [ج ، د] .

الإسلام إلى حين ظهور هذه الطريقة على خطأ ؛ إذ لم يقل بها أحد منهم . وإن لم ينحصر فهي طريق جائزة من الطرق ، لكن طريق الأئمة التي اتفقت الأمة على اتباعها أولى بالمتابعة ؛ لقوله عليه السلام : « اتبعوا السواد الأعظم ، فإنه من شد شد في النار » - فالجواب أنها ليست خطأ لما ذكرنا عليها من البرهان ، ولا الصواب منحصر فيها قطعاً ، بل ظناً واجتهاداً ، وذلك يوجب المصير إليها ؛ إذ الظن في العرفيات كالقطع في غيرها . وما يلزم على هذا من خطأ الأئمة فيما قبله لازم على كل ذي رأى أو طريقة انفرد بها غير مسبوق إليها . والسواد الأعظم الواجب اتباعه هو الحجة والدليل الواضح ؛ وإلا لزم أن يتبع العلماء العامة إذا خالفوهم ؛ لأن العامة أكثر ، وهم ^(١) السواد الأعظم .
والله عز وجل أعلم بالصواب .

بين الطوفي والإمام مالك

واعلم أن هذه الطريقة ^(٢) التي ذكرناها مستفيدين لها من الحديث المذكور - ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك ، بل هي أبلغ من ذلك ، وهو التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات ، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام ..

أدلة العبادات

وتقرير ذلك أن الكلام في أحكام الشرع إما أن يقع في العبادات والمقدرات ونحوها ، أو في المعاملات والعبادات وشبهها . فإن وقع في الأولى ^(٣) اعتبر فيه النص والإجماع ونحوهما من الأدلة . غير أن الدليل على الحكم إما أن يتحد ^(٤) أو يتعدد ، فإن اتحد مثل أن كان فيه آية أو حديث أو قياس أو غير ذلك ثبت به . وإن تعدد الدليل مثل أن كان آية وحديثاً وقياساً واستصحاباً ونحوه - فإن اتفقت

(١) في [ب . ج . د] وهو ، وقد آثرت عودة الضمير إليهم مجوعاً .

(٢) في [ج . د] زيادة [مي] ههنا ، وهي زيادة تفسد المعنى .

(٣) في [ب] : الأول . وهو تحريف .

(٤) يقصد : يتوحد ، أي يكون واحداً فقط ، بدليل مقابله . وهكذا في سائر ما يأتي :

الأدلة على إثبات أو نفي ثبت بها ، وإن تعارضت فيه فإما تعارضا يقبل الجمع أو لا يقبله . فإن قبل الجمع جمع بينهما ؛ لأن الأصل في أدلة الشرع الإعمال لا الإلغاء ، غير أن الجمع بينهما يجب أن يكون بطريق قريب واضح ، لا يلزم معه التلاعب ببعض الأدلة . وإن لم يقبل الجمع فالإجماع ، مقدم على ما عداه من الأدلة التسعة عشر ، والنص مقدم على ما عدا الإجماع ثم النص منحصراً في الكتاب والسنة ، ثم لا يخلو ، إما أن يفرد بالحكم أحدهما أو يجتمعا فيه ، فإن انفرد به أحدهما فإما الكتاب^(١) أو السنة ، فإن انفرد به الكتاب فإما أن يتجدد الدليل أو يتعدد ، فإن اتحد بأن كان في الحكم آية واحدة عمل بها إن كانت نصاً أو ظاهراً فيه ، وإن كانت مجملة فإن كان أحد^(٢) احتمالها أو احتمالاتها أشبه بالأدب مع الشرع عمل به ، وكان ذلك كالبيان . وإن استوى احتمالها في الأدب مع الشرع جاز الأمران ، والمختار أن يتعبد بكل منهما مرة ، وإن لم يظهر وجه الأدب فيهما^(٣) وقف الأمر على البيان .

وإن^(٤) تعدد الدليل من الكتاب — بأن^(٥) كان في الحكم منه اثنان فأكثر — فإن اتفق مقتضاهن فكالآية الواحدة ، وإن اختلف : فإن قبل الجمع جمع^(٦) بينهما بتخصيص أو تقييد أو نحوه ، وإن^(٧) لم يقبل الجمع : فإن علم نسخ بعضها بعينه فالعمل على ما سواه ، وإن لم يعلم نسخ بعضها فاللنسخ منهما مبهم^(٨) ، وليستدل عليه بموافقة السنة غيره ؛ إذ السنة بيان الكتاب ، وهى إنما تبين ما ثبت حكمه لا ما نسخ .

(١) في [ب] : فإما الكتاب والسنة ، وهو تحريف .

(٢) في [ب] ، إحدى ، وهو تحريف .

(٣) في [ج ، د] سقط الجار والمجرور .

(٤) في [ب] ، فإن ، والمناسب ما في [ج ، د] .

(٥) في [ج ، د] : فإن كان ، وهو تحريف عما أثبتناه .

(٦) سقطت هذه الكلمة من [ب] ، فبقى الشرط هناك دون جواب .

(٧) في [ب] : فإن لم بالفاء والمكان للواو .

(٨) وردت هذه العبارة في [ج ، د] هكذا : فإن علم نسخ بعضها بعينه فيها ؛ وإلا

فاللنسخ منهما مبهم .

وإن انفردت السنة بالحكم : فإن كان فيه حديث واحد - فإن صح عمل به كالأية الواحدة . وإن لم يصح لم يعتمد عليه ، وأخذ الحكم من الكتاب إن وجد^(١) ، وإلا فمن الاجتهاد إن ساغ ، مثل أن يعمل بما هو أشبه بالأدب مع الشرع ، وتعظيم حقه . وإن لم يسغ^(٢) فيه الاجتهاد وقف على البيان .

وإن كان فيه أكثر من حديث - فإن صحت جميعها : فإما أن تتساوى^(٣) في الصحة أو تتفاوت^(٤) ، فإن تساوت في الصحة فإن اتفق مقتضاها فكالحديث الواحد ، وإن اختلف^(٥) فإن قبل الجمع جمع بينهما ، وإلا فبعضها منسوخ ، فإن تعين وإلا استدل عليه^(٥) بموافقة الكتاب أو الإجماع غيره ، أو بغير ذلك من الأدلة . وإن لم تصح جميعها - فإن كان الصحيح منها واحدا فكما لو لم يكن في الحكم إلا حديث . وإن كان الصحيح أكثر من واحد فإن اتفقت عمل بها ، وإن اختلفت جمع بينها إن أمكن الجمع ، وإلا فبعضها منسوخ كما سبق فيما إذا كان جميع الأحاديث صحيحاً .

وإن تفاوتت في الصحة - فإن كان بعضها أصح من بعض : فإن اتفق مقتضاها فلا إشكال ، وهي كالحديث الواحد . وإن تعارض^(٦) فإن قبلت الجمع جمع بينها ، وإن لم تقبله قدم الأصح فالأصح :

ثم إن اتحد الأصح عمل به ، وإن تعدد : فإن^(٧) اتفق فكالحديث الواحد ، وإن تعارض جمع بينه إن قبل الجمع ، وإلا فبعضه منسوخ : معين ، أو مبهم يستدل عليه بما سبق

وإن اجتمع في الحكم كتاب وسنة - فإن اتفقا عمل بهما ، وأحدهما بيان للآخر أو مؤكده . وإن اختلفا - فإن أمكن الجمع بينهما جمع ، وإن لم يمكن :

(١) في [ب] : يوجد . (٢) في [ب] : يتبع ، وهو تحريف .

(٣) في [ب] يتساوى ، ويتفاوت .

(٤) هكذا في [ب] . أما [ج ، د] فقد ورد الفعل فيهما (اختلفت) ، وهو تحريف .

(٥) في [ب] : فالاستدلال عليه ، وهو تحريف .

(٦) في جميع النسخ : [تعارضت] وهو خطأ ؛ لأنه مقابل « فإن اتفق مقتضاها » .

(٧) سقط هذا الشرط والفعل الذي قبله من [ب] ، ففسد المعنى هناك ...

فإن أنجه نسخ أحدها بالآخر نسخ به ، وإن لم يتجه فهو محل نظر وتفصيل ،
والأشبه تقديم الكتاب ؛ لأنه الأصل الأعظم ، فلا يترك بفرعه .
هذا تفصيل القول في أحكام العبادات .

أدلة المعاملات

أما المعاملات ونحوها فالتبع فيها مصلحة الناس كما تقرر :
فالمصلحة وبقا أدلة الشرع إما أن يتفقا أو يختلفا . فإن اتفقا فهي ونعمت ، كما
اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمسة السلبية الضرورية ، وهي
قتل القاتل والمرتد ، وقطع السارق ، وحد القاذف ^(١) والشارب ، ونحو ذلك من
الأحكام التي وافقت فيها أدلة الشرع المصلحة . وإن اختلفا فإن أمكن الجمع فاجمع
بينهما ^(٢) ، مثل أن يحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام والأحوال دون بعض ، على
وجه لا يخل بالمصلحة ، ولا يفضى ^(٣) إلى التلاعب بالأدلة أو بعضها . وإن تعذر
الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها ؛ لقوله صلى الله عليه وسلم : « لا ضرر
ولا ضرار » ، وهو خاص في نفي الضرر المستلزم لرعاية المصلحة ، فيجب تقديمه .
ولأن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام ، وبقا الأدلة
كالوسائل ، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل .

عندما تتعارض المصالح ...

ثم إن المصالح والمفاسد قد تتعارض فتحتاج إلى ضابط يدفع محذور تعارضها ،

-
- (١) في [ب] : وحد القذف ، والمناسب ما في [ج ، د]
(٢) في [ج ، د] فإن أمكن الجمع بينهما بوجه ما جمع ... وقد آثرت ما في [ب] .
(٣) في [ب] ولا يقتضى الى ... وهو تحريف .
(٤) وردت العبارة في [ج ، د] هكذا : كل حكم تفرضه فالما أن تتعرض لمصلحته ، فإن
اتحد ... الخ بدون مقابل إما ، وقد أشارت [د] الى هذا . ثم عثرت على العبارة في [ب]
كما أثبتتها هنا غير أني آثرت [بأن] على [فإن] بعد الفعلين اتحدت ، وتعددت لأن المذكور
بعد كل منهما تفسير له ، لا تقرير عليه ،

فنقول : كل حكم نفرضه فيما أن تتمحض مصلحته أو مفسدته ، أو يجتمع فيه الأمران . فان تتمحض مصلحته - فان اتحدت^(٤) [بأن كان فيه مصلحة واحدة] حصلت . وإن تعددت [بأن كان فيه مصلحتان أو مصالح] فان أمكن تحصيل جميعها حصل ، وإن لم يمكن حصّل الممكن . وإن تعذر ما زاد على المصلحة الواحدة - فإن تفاوتت المصالح في الاهتمام بها حصل الأهم منها ، وإن تساوت في ذلك حصلت واحدة منها بالاختيار ، إلا أن يقع ههنا تهمة فبالقرعة .

وإن تتمحض مفسدته فإن اتحدت دفعت ، وإن تعددت فان أمكن درء جميعها درئت ، وإن تعذر^(١) درء منها الممكن . فان تعذر درء ما زاد على مفسدة^(٢) واحدة - فان تفاوتت في عظم المفسدة دفع أعظمها ، وإن تساوت في ذلك فبالاختيار ، أو القرعة إن اتجهت التهمة^(٣) .

وإن اجتمع فيه الأمران المصلحة والمفسدة - فان أمكن تحصيل المصلحة ودفع المفسدة تعين ، وإن تعذر فعل الأهم من تحصيل أو دفع ان تفاوتنا^(٤) في الأهمية ، وإن تساونا فبالاختيار ، أو القرعة إن اتجهت التهمة .

وإن تعارض مصلحتان أو مفسدتان ، أو مصلحة ومفسدة ، وترجح كل واحد من الطرفين من وجه دون وجه^(٥) - اعتبرنا أرجح الوجهين تحصيلاً أو دفعا . فان استويا في ذلك عدنا إلى الاختيار أو القرعة .

فهذا ضابط مستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم : « لا ضرر ولا ضرار » ، يتوصل به إلى أرجح الأحكام غالباً ، وينتفي به الخلاف بكثرة الطرق والأقوال ، مع أن في اختلاف الفقهاء فائدة عرضت خارجة عن المقصود ، وهي معرفة الحقائق التي تتعلق بالأحكام ، وأعراضها ونظائرها ، والفروق بينها ، وهي شبيهة بفائدة الحساب من جزالة الرأي ...

(١) في [ج ، د] تعددت ، وهو تحريف ؛ لأنه مقابل فان أمكن ...

(٢) في [ب ، ج ، د] : مصلحة ، وهو خطأ من الناسخ أو سهو من المؤلف ؛ إذ المفسدة هي التي تدرأ لا المصلحة .

(٣) في [ب] : إن تحققت تهمة . (٤) في [ب] : أو يتفاوتنا ، وهو تحريف .

(٥) في [ب] : فرجح كل واحد من الطرفين وجه دون وجه ...

لماذا لم تعتبر المصلحة في العبادات ؟

وإنما اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها دون العبادات وشبهها ؛ لأن العبادات حق^(١) للشرع خاص به ، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته ، فيأتى به العبد على ما رسم له . ولأن غلام أحداً لا يعد مطيعاً خادماً له إلا إذا امتثل ما رسم له سيده ، وفعل ما يعلم أنه يرضيه ، فكذلك ههنا . ولهذا لما تعبدت الفلاسفة بعقولهم ورفضوا الشرائع — أسخطوا الله عز وجل ، وضلوا وأضلوا ، وهذا بخلاف حقوق المكلفين فإن أحكامها سياسية شرعية وضعت لمصلحتهم ، فكانت^(٢) هي المعتبرة ، وعلى تحصيلها المعول .

ولا يقال إن الشرع أعلم بمصلحتهم فلتؤخذ^(٣) من أدلته ؛ لأننا قد قررنا أن رعاية^(٤) المصلحة من أدلة الشرع ، وهي أقواها^(٥) وأخصسها ، فلنقدمها في تحصيل المصالح .

ثم هذا إنما يقال في العبادات التي تحق مصلحتها عن مجارى العقول والعادات . أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل ، فإذا رأينا دليل الشرع متقاعداً عن إفادتها علمنا أننا أحلنا في تحصيلها على رعايتها ، كما أن النصوص لما كانت لا تنفى بالأحكام علمنا أننا أحلنا بتمامها على القياس ، وهو إلحاق المسكوت عنه بالنصوص عليه ، بجامع بينهما .

والله عز وجل أعلم بالصواب .

(١) في [ب] : حق الشرع ، وهو محريف .

(٢) في [ج ، د] : وكانت ، بالواو . وما في [ب] هو المناسب .

(٣) في [ب] : فيؤخذ...

(٤) في [ج ، د] : أن المصلحة ، وفي [ب] : أن غایت المصلحة ، وقد رأيت تصحيحها إلى رعاية المصلحة .

(٥) في [ب] : من أقواها ، والعبارة بدون [من] أكثر تمشياً مع ما سبق أن قررته...