

المبحث الثاني:

بناء الشريعة على مصالح العباد

غير خاف على ذي اللب والبصيرة أن شريعة الله التي منّ بها على عباده ليخرجهم بها من الظلمات إلى النور هي وحي من عنده، وقد بعث بها نبيه محمداً ﷺ ليقوم بتبليغها إلى الناس أجمعين، لتحصل لهم السعادة في العاجل والآجل.

وقد طبقها نبيه ﷺ بحذافيرها في جميع المجالات، وطبقها من بعده خلفاؤه ثم التابعون وتابعوهم بإحسان، فَوَفَّتْ بِحَاجَاتِ الْأُمَّةِ وشملت جميع شؤون الحياة، ولم يعنّ للأمة أمر أو يطرأ لها مشكلةٌ إلا وكانت الشريعة ملبية لها موجدةً الحل الذي يناسبها.

وقد كانت هذه الشريعة وبحكم صدورها من حكيم رحيم هادفة إلى ما فيه صالح العباد في الدارين؛ فلم يأت تشريع من تشريعاتها ولا حكمٌ من أحكامها إلا محصّلاً لمصالحهم محققاً لمنافعهم جالباً لهم الخير دارةً عنهم الضرر. ولا غرو في هذا؛ فهي كما قلنا: الشريعة التي أنزلت من لدن حكيم خبير لتكون خاتمة الشرائع حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

وفي بناء الشريعة على مصالح العباد في المعاش والمعاد، يقول الإمام ابن القيم:

هذا فَضْلٌ عظيم النفع جداً وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يُعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به؛ فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم

ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل.

فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها، وهي نوره الذي أبصر به المبصرون، وهداه الذي به اهتدى المهتدون، وشفأؤه التام الذي به دواء كل عليل، وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه فقد استقام على سواء السبيل.

فهي قرة العيون، وحياة القلوب، ولذة الأرواح، فهي بها الحياة والغذاء والدواء والنور والشفاء والعصمة، وكل خير في الوجود فإنما هو مستفاد منها وحاصل بها، وكل نقص في الوجود فسيبه من إضاعتها، ولولا رسوم قد بقيت لخربت الدنيا وطوي العالم، وهي العصمة للناس وقوام العالم وبها يمسك الله السموات والأرض أن تزولا؛ فإذا أراد الله سبحانه وتعالى خراب الدنيا وطَيَّ العالم رفع إليه ما بقي من رسومها.

فالشريعة التي بعث الله بها رسوله هي عمود العالم، وقطبُ الفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة^(١).

من هذا يتضح أن وضع الشريعة إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل، ويؤيد ذلك استقراؤنا للشريعة حيث ألفيناها قد وضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه لبيب؛ فإن الله سبحانه وتعالى يقول في بعثه الرسل:

(١) أعلام الموقعين (١/٣).

﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾
 [النساء: ١٦٥]، ويقول سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]،
 وقال: ﴿الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ [الأنفال: ٦٦]، وقال:
 ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقال: ﴿وَمَا
 جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

هذه الأدلة قليلة من كثير وقطرة من بحر تدل كما يدل غيرها من نصوص
 على أن شريعة الله إنما قصد بها صلاح العباد وفلاحهم، وهذا أمر مقرر ومتفق
 عليه من أن كل أمر أو نهي جاء في كتاب الله أو على لسان رسوله ﷺ إنما هو
 لجلب مصلحة أو درء مفسدة، علمه من علمه وجهله من جهله^(١).

وهناك من المشروعات ما لم يظهر لنا جلبيه^(٢) لمصلحة أو درؤه لمفسدة،
 ويعبر عنه بالتعبد، ولكن في التعبد من الطوعية والإذعان ما يجعل العبد يحظى
 برضا الله وحسن جزائه.

وبعد هذا أقول: إن الأوامر والنواهي حتى التعبدية منها فيه مصلحة
 وأي مصلحة، وما يحصل عليه العبد من امتثال ما شرع تعبدًا من الأجر
 والثواب هو من أعظم المصالح، فهو بانصياعه لأوامر الله وانزجاره عن نواهيه
 يكون قرير العين قوي الإيمان مهذب السلوك زاكي النفس في هذه الحياة،
 ويكون في آخره بجوار رب العالمين في جنة الخلد؛ حيث آمن به واستسلم
 لشرعه بما في ذلك الشرع الذي لم يعرف الحكمة فيه ولا السر منه، وهذه وتلك
 من أعظم المصالح التي يجنيها المرء من هذه التشريعات.

(١) الموافقات بتصرف (٦/٢) وما بعدها.

(٢) مأخوذ بالمعنى من القواعد للعز بن عبد السلام (٣٢/١).

ولكن المصلحة بهذا الاعتبار ليست من موضوع بحثنا لأننا نقصد بالمصلحة ما كان علة في الحكم، أي: أن الله تعالى لا يمكن أن يشرع حكماً إلا والمصلحة ثابتة فيه.

فالمصلحة متحققة في جميع الأحكام غير التعبدية دل على هذا الاستقراء كما ذكرنا آنفاً.

مقاصد الشريعة وأقسامها:

مقاصد الشريعة - وهي المصالح التي بنيت عليها الأحكام وأشرنا إليها آنفاً - ترجع إلى حفظ الدين والنفس والعقل والنسل^(١) والمال، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوتها فهو مفسدة ودفعها مصلحة.

وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي أقوى المراتب في المصالح.

الأمثلة:

مثال الأصل الأول: قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته؛ فإن هذا يفوت على الخلق دينهم، ولذلك قضى فيه الشرع بما ذكر.

مثال الأصل الثاني: قضاؤه بإيجاب القصاص؛ لأن به حفظ النفوس.

مثال الأصل الثالث: إيجاب حد الشرب؛ إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف.

ومثال الأصل الرابع: إيجاب حد الزنا؛ لأن به حفظ النسل والأنساب.

(١) المستصفى (١/ ١٤٠)، والموافقات (٢/ ٨) وما بعدها.

ومثال الأصل الخامس: إيجاب حد السرقة؛ لأن به حفظ الأموال التي هي معاش الخلق وهم مضطرون إليها.

وتحريم تفويت هذه الأصول^(١) الخمسة والزجر عنه يستحيل ألا تشمل عليه ملّة من الممل وشريعة من الشرائع التي بها إصلاح الخلق، ولذلك جاءت الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقة وشرّب المسكر.

أقسام المقاصد:

أقسام المقاصد ثلاثة:

الأول: الضرورية^(٢).

والثاني: الحاجة.

والثالث: التحسينية.

١ - القسم الأول: الضرورية: وهي^(٣) ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا؛ بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة؛ بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران.

ومن أمثلتها: ما ذكرنا قريباً كحكم الشارع بقتل المرتد؛ لأن هذا يحفظ أمراً ضرورياً وهو الدين؛ وكقتل القاتل قصاصاً لأن في هذا حفظاً للنفس، وكحد الزاني جلداً أو رجماً لأن هذا يحفظ للأمة نسلها، وكحد الخمر لأن في إقامته حفظ العقول، وكحد السارق وعقاب الغاصب حفظاً لأمر ضروري للأمة وهو المال.

(١) نفس المصدر.

(٢) الموافقات (٨/٢) وما بعدها.

(٣) الموافقات (٨/٢) وما بعدها.

وفي الجملة: فدفع كل ما يترتب عليه فوات أصل من الأصول الخمسة المذكورة يعد ضرورياً، وقد شدد الشارع في حمايته وأعطاه فضلاً^(١) من التأكيد، وأنه إذا ترتب حفظ الحياة على فوات أمر محظور أباح الشارع تناول المحظور، بل أوجبه إذا لم يكن فيه اعتداء على أحد، ولذا أوجب على المضطر الذي يخاف الموت جوعاً أن يأكل الميتة والخنزير وأن يشرب الخمر.

٢- القسم الثاني: الحاجة:

وهي ما يفتقر إليها^(٢) من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب؛ فإذا لم تراعى دخل على المكلفين - على الجملة - الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة.

ومن أمثلته: تسليط الولي^(٣) على تزويج الصغيرة والصغير، فذلك لا ضرورة إليه لكنه محتاج إليه في اقتناء المصالح، وكالرخص المخففة بالنسبة إلى حقوق المشقة بالسفر والمرض، وكإباحة الصيد ونحو ذلك.

٣- القسم الثالث: التحسينية أو الكمالية:

ومعناها^(٤): الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المندسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق.

(١) أصول الفقه لأبي زهيرة (ص ٣٧١).

(٢) الموافقات (٢/ ١٠، ١١).

(٣) المستصفى (١/ ١٤٠).

(٤) الموافقات (٢/ ١١).

ومن أمثلة هذا القسم: الطهارات^(١)، وأخذُ الزينة والتقرب بالنوافل، وكآداب الأكل والشرب وكتجنب الإقتار والإسراف، وكالمنع من بيع النجاسات وفضل الماء والكلاء، وكمنع قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد.

فهذه الأمور راجعة إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية؛ إذ ليس فقدانها بمخل بأمر ضروري ولا حاجي وإنما جرت مجرى التحسين والتزين.

تتمت هذه المقاصد:

هذه هي أقسام المقاصد ومراتبها وينضم إلى كل مرتبة ما هو كاللتممة والتكملة مما لو فرضنا^(٢) فقداه لم يُخلَّ بحكمتها الأصلية.

فمثال ما هو مكمل لمرتبة الضرورات:

التماثل في القصاص؛ فإنه لا تدعو إليه ضرورة ولا تظهر فيه شدة حاجة، ولكنه تكميلي، وكذلك نفقة المثل، وأجرة المثل، والمنع من نظر الأجنبية، وشرب قليل المسكر، وإظهار شعائر الدين.

ومثال ما هو مكمل لمرتبة الحاجي:

اعتبار الكفء ومهر المثل في الصغيرة، فإن ذلك لا تدعو إليه حاجة مثل الحاجة إلى أصل النكاح في الصغيرة، ومن ذلك الجمع بين الصلاتين في السفر وجمع المريض، فهذا وأمثاله كالمكمل لهذه الرتبة؛ إذ لو لم يشرع لم يُخلَّ بأصل التوسعة والتخفيف.

(١) أصول الفقه لمحمد الخضري (ص ٣٧٣).

(٢) الموافقات (١٢/٢) وما بعدها.

ومثال ما هو مكمل لمرتبة التحسيني:

مندوبات الطهارة، والإنفاق من طيبات المكاسب.

ترتيب هذه المقاصد:

كل مرتبة من هذه المراتب تعتبر مكملة لما هو أقوى منها، فالحاجيات مكملة للضروريات، والتحسينيات مكملة للحاجيات، فإن الضروريات هي أصل المصالح؛ لأنها إذا انخرمت لم يبق للعالم وجود^(١).

وبهذا العرض العابر نكون قد انتهينا من الكلام على مقاصد الشريعة وأقسامها بعد أن تحدثنا عن المصالح والمفاسد وبناء الشريعة عليها.

أما الآن فلنبدأ بالكلام على تعارض المصالح والمفاسد، فنقول وبالله التوفيق ومنه نستمد العون:

المصالح والمفاسد:

هل يتمحّض كل منهما عن ضده؟

المصالح الدنيوية - وهي ما يرجع^(٢) إلى قيام حياة الإنسان وتعام عيشه - لا يتخلص كوئها مصالح محضة؛ لأنها مشوبة بتكاليف ومشاق - قلت أو كثرت - تقترن بها أو تسبقها أو تلحقها.

كما أن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة من حيث مواقع الوجود.

إذ ما من مفسدة إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يلحقها شيء من الرفق واللطف ونيل اللذات.

(١) نفس المصدر.

(٢) الموافقات (٢/٢٦) بتصرف، وقريب من هذا كلام نفيس للإمام ابن القيم في كتاب مفتاح دار السعادة (٢/١٤).

فإذا كان كذلك فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تُفهم على مقتضى ما غلب؛ فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عرفاً، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفاً، ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجعة.

هذا بالنسبة للمصلحة والمفسدة من حيث مواقع الوجود في الأعمال العادية، أما من حيث تعلق الخطاب شرعاً: فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتقاد فهي المقصودة شرعاً؛ فإن تبعها مفسدة أو مشقة فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه.

وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتقاد فرفعها هو المقصود شرعاً؛ فإن تبعها مصلحة أو لذة فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل؛ بل المقصود ما غلب في المحل وما سوى ذلك ملغى في مقتضى النهي كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جهة الأمر.

عندما تجتمع المصالح:

إذا اجتمعت^(١) المصالح الأخروية الخالصة فإن أمكن تحصيلها حصلناها وإن تعذر تحصيلها حصلنا الأصلح فالأصلح والأفضل؛ لقوله سبحانه: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ ۖ (١٧) الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر: ١٨].

المصالح المتساوية إذا اجتمعت مع تعذر جمعها:

إذا تساوت المصالح مع تعذر جمعها تخيرنا في التقديم والتأخير للتنازع بين المتساويين، ولهذا أمثلة نختار منها واحداً وهو: إذا رأينا صائلاً يصول على نفسين من المسلمين متساويين وعجزنا عن دفعه عنهما فإننا نتخير.

(١) قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام (١/٦٢).

اجتماع المصالح مع المفاسد:

إذا اجتمعت مصالح ومفاسد فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد فعلنا ذلك امتثالاً لأمر الله تعالى فيهما؛ لقوله سبحانه: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

وإن تعذر الدرء والتحصيل فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة ولا نبالي بفوات المصلحة، قال الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩].

ووجه الدلالة من هذه الآية هو:

أن منفعة الخمر بالتجارة ونحوها ومنفعة الميسر فيما يأخذ المقامر من المقمور، وأما مفاسد الخمر فبإزالتها العقول وما تحدثه من العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة.

وأما مفسدة القمار فبإيقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهذه مفاسد عظيمة لا نسبة لها بجلب المنافع المذكورة. وإن كانت المصلحة أعظم من المفسدة حصلنا المصلحة^(١).

إذا تساوت المصالح والمفاسد:

اختلف العلماء في هذا على ثلاثة آراء:

١ - أن المعتبر هو درء المفسدة، وأما المصلحة فتلغى بدليل ما عرف من القضايا الأصولية أن: درء المفاسد^(٢) مقدم - في نظر الشريعة - على

(١) نفس المصدر (ص ٩٨)، ومفتاح دار السعادة (١٤/٢).

(٢) أصول الفقه لمحمد الحصري (ص ٣٨٠).

جلب المصالح، حتى بنوا على ذلك أنه لو تعارض مبيع ومحرم لقدّم المحرم.

ومن الأمثلة على المفسدة التي تعارض مصلحة: أن الله شرع البيع مفيداً تبادل الملك بين البائع والمشتري لجلب مصلحة هي سدّ الحاجة، ولكن عارض ذلك مفسدة راجحة في بيع السفينة المحجور عليه فلم يكن بيعه مفيداً للملك المشتري محافظة على ماله من التبديد، وهذا مراعى في جميع أبواب الشريعة بدون استثناء.

٢- التخير بينهما.

٣- التوقف فيهما لأن اختيار واحد منهما ترجيح بلا مرجح^(١).

القول المختار في هذه المسألة:

التأمل في الشريعة التي بعث الله بها رسوله يجدها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان وإن تزاخت قدم أهمها وأجلها، كما يجدها لا تخرج عن تعطيل المفسدات الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان وإن تزاخت عطل أعظمها فساداً باحتمال أضرارها.

وهذا الباب مبني على دفع أعظم المفسدتين بأضرارهما، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أضرارهما.

وعلى هذا وضع أحكم الحاكمين شرائع دينه دالة عليه شهادة له بكمال علمه وحكمته ولطفه بعباده وإحسانه إليهم، وهذه الجملة لا يستريب فيها من له ذوق من الشريعة وارتضاع من ثديها وورود من صفو حوضها^(٢).

(١) قواعد الأحكام للعلامة ابن عبد السلام (١/٩٨) ولزيادة البحث ينظر (ص ١٦٣) من الروضة.

(٢) مأخوذ بتصرف من مفتاح دار السعادة (٢/١٨) وما بعدها.

أما محل النزاع: وهو ما تساوت مصلحته ومفسدته؛ فقد اختلف في وجوده وحكمه، فأثبت وجوده قوم ونفاه آخرون.

ولكن الصحيح أن هذا القسم لا وجود له - وإن ذكر حصراً للتقسيم -؛ بل التفصيل: إما أن يكون حصوله أولى بالفاعل وهو راجح المصلحة، وإما أن يكون عدمه أولى به وهو راجح المفسدة.

وهذان ليسا من محل النزاع.

أما فعلٌ يكون حصوله أولى لمصلحته وعدمه أولى لمفسدته وكلاهما متساويان فهذا مما لم يقم دليل على ثبوته بل الدليل يقتضي 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 معاً 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).

وبهذا ثبت أنه لا وجود لهذا القسم الذي تتساوى فيه المصلحة والمفسدة في الشرع.

وهذا هو الراجح الذي نميل إليه لما ذكرنا آنفاً، والله أعلم.

وبعد هذا فقد آن لنا أن نلج في صلب البحث، وهو الذرائع والحيل؛ بعد أن تعرضنا لمبحث الاجتهاد ومصادره وبناء الشريعة على المصالح.

(١) مفتاح دار السعادة (٢/٢٦) بتصرف.

الباب الأول

التعريف بسد الذرائع

وإبطال الحيل

ويشتمل على سبعة فصول

الفصل الأول:

معنى الذريعة

الفصل الثاني:

عن أقسام الذريعة عند ابن القيم

وأقسامها عند القرافي والشاطبي

الفصل الثالث:

التفريق بين قاعدة سد الذرائع

وقاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

الفصل الرابع:

الاحتياط متى يكون من سد الذرائع ويحمد

ومتى يكون بدعة ووسواساً فيذم

الفصل الخامس:

معنى الحيلة في اللغة والاصطلاح

الفصل السادس:

أقسام الحيل من حيث الإباحة والتحریم

الفصل السابع:

مقارنة بين الذريعة والحيلة

وبين سد الذرائع وإبطال الحيل

الفصل الأول:

معنى الذريعة

الذريعة في اللغة:

الذريعة: الوسيلة، وقد تذرع فلان بذريعة، أي: توسل بوسيلة^(١).

قال في لسان العرب:

والذريعة الوسيلة وقد تذرع فلان بذريعة، أي: توسل، والجمع: الذرائع، والذريعة مثل الدريئة: جمل يختل به الصيد يمشي الصياد إلى جنبه فيستر به ويرمي الصيد إذا أمكنه، وذلك الجمل يسبب أولاً مع الوحش حتى يألفه.

فالذريعة السبب إلى الشيء وأصله من ذلك الجمل، يقال: فلان ذريعتي إليك، أي: سببي ووصلتي الذي أتسبب به إليك.

قال أبو وجزة يصف امرأة:

طافت بها ذات ألوان مشبهة ذريعة الجن لا تعطي ولا تدع

أراد كأنها جنية لا يطعم فيها ولا يعلمها في نفسها.

قال ابن الإعرابي: سمي هذا البعير الدريئة والذريعة، ثم جعلت الذريعة مثلاً لكل شيء أدنى من شيء وقرب منه، وأنشد:

وللمنية أسباب تقربها كما تقرب للوحشية الذرع

وفي نوادر الأعراب: أنت ذرعت بيننا هذا، وأنت سجلته، يريد:

سببته^(٢).

(١) مختار الصحاح (ص ٢٢١).

(٢) لسان العرب (٤٥١/٩)، فصل الذال باب العين.

الذريعة في اصطلاح الأصوليين:

- ١ - عرفها ابن القيم بقوله: هي ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء^(١).
 - ٢ - وقريب من هذا تعريف القرافي لها حيث قال: الذريعة هي الوسيلة للشيء^(٢).
 - وقد أوضح صاحب تهذيب الفروق الشيء الوارد في التعريفين بأنه المقاصد؛ حيث قال: هي - أي: الذرائع - الطرق المفضية إلى المقاصد^(٣).
 - ٣ - وهي عند الشاطبي: التذرع بفعل جائز إلى عمل غير جائز^(٤).
 - وبنحو هذا عرفها الفتوحي؛ حيث قال: الذريعة ما كان ظاهره مباحاً ويتوصل به إلى محرم^(٥).
 - وبنحو هذا أيضاً عرفها الشوكاني؛ حيث قال: الذريعة هي المسألة التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل المحظور^(٦).
- هل ثمة اختلاف بين هذه التعريفات؟
- هذه التعريفات تتفق في معنى واحد، وهو أن الذريعة الوسيلة إلى شيء ما، إلا أن تعريفها بأنها: التذرع بفعل جائز إلى عمل غير جائز كما يقول الشاطبي، أو أنها ما كان ظاهره مباحاً أو ما ظاهره الإباحة ويتوصل به إلى فعل المحظور كما يقول الفتوحي والشوكاني؛ بجعلها قاصرة على ما يؤدي إلى ممنوع فلا يشمل هذا التعريف ما يؤدي إلى مطلوب شرعاً.

(١) إعلام الموقعين (٣/ ١٣٥).

(٢) الفروق (٣/ ٢٦٦).

(٣) تهذيب الفروق على القرافي (٢/ ٤٢).

(٤) الموافقات (٤/ ١٣٠).

(٥) الكوكب المنير (ص ٣٨٣).

(٦) إرشاد الفحول (ص ٢٤٦).

لذلك يرى البعض أن الأولى أن تعرف: بأنها ما كان وسيلة وطريقاً إلى مصلحة أو مفسدة؛ لأن تعريفها بذلك يجعلها شاملة لسد الذرائع وهو الحيلولة دون الوصول إلى المفسدة إذا كانت النتيجة فساداً لأن الفساد ممنوع، ويجعلها كذلك شاملة لفتح الذرائع، وهو الأخذ بالذرائع إذا كانت النتيجة مصلحة لأن المصلحة مطلوبة^(١).

ولكننا نرى أن هذا الشمول والتعميم يتنافى مع ما يراه أكثر الأصوليين من قصر الذريعة على المباح الذي يفضي إلى مفسدة، وهذا هو ما نرجحه وهو المتبادر إلى الأذهان؛ إذ لا يفهم من اصطلاح سد الذريعة إلا منع ما يفضي إلى المفسدة، وفي ذلك يقول صاحب تهذيب الفروق:

الذريعة: الوسيلة إلى الشيء، وأصلها عند العرب: ما تألفه الناقة الشاردة من الحيوان لتضبط به، ثم نقلت إلى البيع الجائز صورة التحيل به على ما لا يجوز من كل شيء^(٢).

العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي:

إن جرينا على أن الذريعة في الاصطلاح هي الوسيلة فإن المعنى اللغوي يتفق حينئذ مع المعنى الاصطلاحي، فالنسبة بين المعنيين حينئذ التساوي. أما إذا جرينا على أن الذريعة في الاصطلاح ما تفضي إلى مفسدة كان المعنى الاصطلاحي أخص من المعنى اللغوي لشموله ما يفضي إلى المفسدة والمصلحة، وهذا هو ما نرجحه كما اشرنا إلى ذلك من قبل.

(١) الوسيط في أصول الفقه للدكتور الزحيلي (ص ٥٦٢) بتصرف.

(٢) تهذيب الفروق (٣/ ٢٧٤).

معنى سد الذريعة:

هو الحيلولة دونها والمنع منها؛ لأن المحرمات قسمان: مفسد وذرائع موصلة إليها مطلوبة الإعدام كما أن المفسد مطلوبة الإعدام. ومعنى فتح الذرائع: طلبها وتحصيلها كطلب وتحصيل ما تفضى إليه من مصالح.

لأن القربات نوعان: مصالح للعباد وذرائع موصلة إليها؛ ففتح باب الذرائع في النوع الأول كسد باب الذرائع في النوع الثاني، وكلاهما مناقض لما جاءت الشريعة به^(١).

ولكننا نبه هنا إلى أن فتح الذرائع خاضع للدليل آخر أو قاعدة أخرى، وهي: قاعدة ابتناء الأحكام على المصالح، أو قاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

نطاق الذريعة وما تشتمل عليه:

الذريعة عند إطلاقها تشمل ثلاثة أمور:

١- ما يؤدي إلى الحرام كبيع السلاح في الفتنة، وسب آلهة المشركين إذا علم أو ظن أنهم يسبون الله تعالى.

٢- مواطن الاشتباه التي أشار إليها النبي ﷺ في أحاديث كثيرة، منها: ما رواه النعمان بن بشير أن النبي ﷺ قال: «الحلال بين والحرام بين، وبينهما أمور مشتبهة، فمن ترك ما يشبهه عليه من الإثم كان لما استبان أترك، ومن اجتراً على ما يشك فيه من الإثم أوشك أن يواقع ما

(١) مأخوذ بتصرف من كتاب إغاثة اللهفان (١/ ٣٧٠).

استبان، والمعاصي حمى الله من يرتع حول الحمى يوشك أن يواقع^(١)، متفق عليه.

ووجه الدلالة من الحديث:

أنه أخبر أن من اجتراً على الشبهات بإتيانها والوقوع فيها فإن ذلك يكون وسيلة إلى الوقوع في المحرم.

والمشتبه: اختلف في تفسيره على أقوال أرجحها أنه ما اختلف في حله أو تحريمه؛ إما من الأعيان؛ كأكل الخيل والبغال والحمير، وشرب ما اختلف في تحريمه من الأنبذة التي يسكر كثيرها، ولبس ما اختلف في إباحة لبسه من جلود السباع ونحوها.

وإما من المكاسب المختلف فيها؛ كمسائل العينة والتورق ونحو ذلك. وبنحو هذا فسر المشتبهات أحمد وإسحاق وغيرهما من الأئمة.

والمقصود: أن هذا الحديث يستدل به من يذهب إلى سد الذرائع إلى المحرمات وتحريم الوسائل إليها^(٢).

٣- ما يؤدي إلى المقصود مما هو مصلحة كالسعي للصلاة، والسعي لطلب الرزق للإتفاق على النفس والأهل.

والأمران الأولان يجب سدهما لما يفضيان إليه من المفسدة، أما الأمر الثالث فإنه يجب فتحه لما فيه من تحصيل المصلحة، وسيأتي لذلك مزيد بيان عند الكلام على حكم الذريعة في الباب الثاني من هذا المبحث.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن شمول الذريعة لهذه الأمور الثلاثة مبني على

(١) متفق الأخبار مع شرحه (٥/٢٣٥).

(٢) جامع العلوم والحكم لابن رجب (١/١٤٧) بتصرف.

الرأي القائل: بشمول الذريعة في الاصطلاح لما يفضي إلى المفسدة أو المصلحة، وقد سبق أن رجحنا قصر الذريعة في الاصطلاح على ما يفضي إلى المفسدة فقط.

الفرق بين سدّ الذريعة والمصلحة المرسلّة:

أما سدّ الذرائع فهو قائم على درء المفسد، إن لم نقل: إنه هو درء المفسد؛ فسواء جرينا على أن الذريعة في الاصطلاح شاملة لما تفضي إلى المفسدة والمصلحة، أو جرينا على أنها قاصرة على ما يفضي إلى المفسدة؛ فلا معنى لسدّ الذريعة إلا منعها والحيلولة بينها وبين ما تفضي إليه، والمنع المعهود في الشريعة هو منع المفسد دون المصالح.

فإذا كان سدّ الذرائع عبارة عن درء المفسد التي تفضي إليها الذريعة كان بينه وبين المصالح المرسلّة تباين؛ فإن المصالح المرسلّة تقوم على طلب المنافع التي تتحقق من بناء الأحكام عليها، وسدّ الذرائع لا يتحقق معه منفعة مجلوبة وإنما يدرأ مفسدة ويمنع ضرراً.

ويؤيد هذا التباين أمران:

الأول: أن العلماء يبرزون هذا التباين في تعريفهم للحكمة؛ إذ يعرفونها بأنها جلب مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها، فيجعلون بين جلب المصلحة ودفع المفسدة أو درئها تبايناً ملحوظاً من صيغة التعريف.

الثاني: أن العلماء يفرقون بينهما في مجال عد الأدلة أو الأمارات أو القواعد، فيذكرون سدّ الذرائع بجوار المصالح المرسلّة دون أن يعتبروهما شيئاً واحداً أو متداخلاً بالعموم والخصوص، وهذا يقتضي التباين.

ومما لا شك فيه أن المرء قد يجني فائدة من درء المفسد وفي هذا مصلحة، ولكن المصلحة اللغوية شيء والاصطلاحية شيء آخر؛ على أن الفوائد قد تتنوع فتأخذ كل فائدة اسماً خاصاً تختص به يجعل بينهما شيئاً من التمايز والتباين.

الفصل الثاني:

أقسام الذريعة

للعلماء اتجاهات في تقسيم الذريعة نوردّها مع ملاحظات عليها فيما يلي:

أ- تقسيم القرافي:

قسمها القرافي - بالنظر إلى ما تؤدي إليه من مفسدة محققه أو غالبية أو كثيرة أو نادرة - إلى ثلاثة أقسام، فقال رحمه الله:

الذريعة ثلاثة أقسام: منها ما أجمع الناس على عدم سده، ومنها ما أجمعوا على سده، ومنها ما اختلفوا فيه:

فالقسم الأول: المجمع على عدم سده؛ كالمنع من زراعة العنب خشية تحويل عصيره إلى خمر، والتجاور في البيوت خشية الزنا ونحو ذلك.

ضابط هذا القسم: هو: ما يفضي إلى المفسدة نادرًا، أو ما يفضي إلى مفسدة مرجوحة ومصلحة راجحة.

القسم الثاني: ما أجمع على سده؛ كالمنع من سب الأصنام عند من يعلم أنه يسب الله تعالى حينئذ، وكحفر الآبار في طرق المسلمين إذا علم وقوعهم فيها أو ظنّ، وإلقاء السم في أطعمتهم إذا علم أو ظنّ أنهم يأكلونها فيهلكون.

ضابط هذا القسم هو: ما يتحقق أو يغلب على الظن إفضاؤه إلى المفسدة.

القسم الثالث: المختلف فيه؛ كالنظر إلى المرأة؛ لأنه ذريعة للزنا بها، وكذلك الحديث معها، ومن ذلك بيع الآجال؛ مثل: أن يبيع البائع سلعة بعشرة دراهم إلى أجل ثم يشتريها من المشتري بخمسة نقدًا^(١).

(١) الفروق (٢٦٦/٣) بتصرف.

ضابط هذا القسم: هو: ما يفضي إلى المفسدة كثيرًا، أو ما يتخذة الناس وسيلة إلى محرم.

ب- تقسيم ابن القيم:

قسمها ابن القيم بالنسبة إلى نتائجها إلى أربعة أربعة أقسام، فقال رحمه الله:
الفاعل أو القول المفضي إلى المفسدة، قسآن:

أحدهما: أن يكون وضعه للإفضاء إليها كشرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر، وكالقذف المفضي إلى مفسدة الفرية، والزنا المفضي إلى اختلاط المياه وفساد الفراش، ونحو ذلك.

فهذه أقوال وأفعال وضعت مفضية لهذه المفاسد وليس لها ظاهر غيرها.
الثاني: أن تكون موضوعة للإفضاء إلى أمر جائز أو مستحب فيتخذ وسيلة إلى المحرم؛ إما بقصده أو بغير قصد منه.

فالأول: (وهو ما أوصل إلى المحرم بقصد) كمن يعقد النكاح قاصدًا به التحليل، أو يعقد البيع قاصدًا به الربا، أو يخالغ قاصدًا به الحنث، ونحو ذلك.
والثاني: (وهو ما أوصل إلى المحرم بغير قصد من الفاعل) كمن يصلي تطوعًا بغير سبب في أوقات النهي، أو يسب أرباب المشركين بين أظهرهم، أو يصلي بين يدي القبر لله، ونحو ذلك.

ثم هذا القسم من الذرائع نوعان:

أحدهما: أن تكون مصلحة الفعل أرجح من مفسدته.

والثاني: أن تكون مفسدته راجحة على مصلحته.

ثم يجمّل ابن القيم هذه الأقسام ويحصرها بقوله:

فهنّا أربعة أقسام:

الأول: وسيلة موضوعه للإفضاء إلى المفسدة (أي: ما كان بذاته مفسدة أو مفضيًا إلى المفسدة حتمًا)، ومثاله شرب الخمر المفضي إلى مفسدة السكر، والزنا المفضي إلى مفسدة اختلاط الأنساب وفساد الفراش.

الثاني: وسيلة موضوعه للمباح قصد بها التوصل إلى المفسدة؛ كمن يعقد النكاح قاصدًا به التحليل، أو يعقد البيع قاصدًا به الربا، أو يخالغ قاصدًا بذلك الحنث.

الثالث: وسيلة موضوعه للمباح لم يقصد بها التوصل إلى المفسدة لكنها مفضية إليه غالبًا، ومفسدتها أرجح من مصلحتها، ومثال هذا القسم: سب آلهة المشركين بين ظهرانيهم، وتزين المتوفى عنها في زمن عدتها.

الرابع: وسيلة موضوعه لمباح لا يقصد بها التوصل إلى المفسدة ولكنها تفضي إلى مفسدة مرجوحة ومصلحة راجحة، مثاله: النظر إلى المخطوبة والمستامه والمشهود عليها، وكلمة الحق عند ذي سلطان جائر^(١).

ج - تقسيم أبو إسحاق الشاطبي:

قسم أبو إسحاق الشاطبي العمل إلى أربعة أقسام من حيث ما يترتب عليه من مفاسد أو من ضرر يلحق غير العامل وإن كان مأذونًا فيه، فيقول:

القسم الأول: ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعياً عادة؛ كحفر البئر خلف باب الدار بحيث يقع فيه الداخل بلا بد.

الثاني: ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً؛ كحفر البئر في موضع لا يؤدي غالباً إلى وقوع أحد فيه، وبيع الأغذية التي غالباً لا تضر أحداً.

الثالث: ما يكون أداؤه إلى المفسدة غالباً؛ بحيث يغلب على الظن الراجح

(١) أعلام الموقعين (٣/ ١٣٦) بتصرف.

أداؤه إلى المفسدة؛ كبيع السلاح في وقت الفتن، وبيع العنب ممن يتخذه خمراً.

الرابع: ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا غالباً ولا نادراً، وذلك كمسائل البيوع الربوية التي قد تفضي إلى الربا^(١).

الموازنة بين هذه المسالك الثلاثة:

عندما نمعن النظر في هذه المسالك في تقسيم الذريعة يظهر لنا أنها - وإن اختلفت صياغة ولفظاً - متفقة هدفاً ومعنى من كثير من الوجوه، وبيان الوفاق بينها من حيث المعنى:

أن كلاً من الأئمة الثلاثة - الشاطبي وابن القيم والقرافي - قد نحا في تقسيمه الذريعة المنحى الذي يراعي ما تؤدي إليه هذه الذريعة من مفسدة ينذر أو يكثر أو يتحقق حصولها من جرائه.

وبنى كل منهم حكمه على كل قسم من هذه الذرائع من حيث الجواز والتحريم على حسب ما تؤدي إليه هذه الذريعة من مفسد.

فمثلاً نرى القرافي: يجعل القسم الأول - وهو ما يؤدي إلى المفسدة نادراً - مجمعاً على عدم سده كما سبق.

كذلك نرى ابن القيم هو الآخر؛ ذكر أن القسم الرابع وهو ما يكون جانب المصلحة فيه أرجح من جانب المفسدة جائز لا غبار عليه فلا يجب سده.

كما ذكر الشاطبي هذا النوع بقوله: ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً، وبين أن الشريعة تجوز هذا النوع من غير أن تأبه بهذه المفسدة النادرة.

وباطلاعنا على حكمهم على هذا القسم وتحديد لهم له وضبطهم إياه يظهر

(١) الموافقات (٢/ ٢٦٣) بتصرف.

لنا أنهم متفقون على أن المعول عليه في هذا التقسيم هو ما توصل إليه الذريعة من مفسدة تختلف قلة و كثرة وقوة وضعفًا، ومن ثم يأتي الحكم تحريمًا أو كراهة أو جوازًا.

ولكن مع هذا الاتفاق فإن ثمة اختلافًا في الظاهر بين مسلك كل واحد من الثلاثة، ووجه ذلك على النحو التالي:

١ - القرافي يختلف في مسلكه عن الإمامين: الشاطبي وابن القيم، فيما يلي:
أ - أنه ذكر أن تحريم ما يفضي إلى المفسدة غالبًا محل وفاق وإجماع، بينما الأمر على خلاف ذلك؛ فإن ما يفضي إليها غالبًا يختلف فيه كما سنذكره عندما نتعرض لحكم كل قسم من أقسام الذريعة قريبًا إن شاء الله.

ب - كما ذكر أن ما يفضي إلى المفسدة كثيرًا هو محل الخلاف عند العلماء وأطلق القول في هذا؛ مما يدل على أن هذا القسم يختلف فيه - سواء كان مفضيًا إلى المفسدة بقصد أو عرضًا بحكم العادة من غير قصد - بينما الأمر يحتاج إلى تفصيل؛ حيث أن ما كان مفضيًا إليها كثيرًا بقصد وتعمد فإن كثيرًا من الأصوليين ذكر أن منع هذا محل وفاق^(١) حتى من أولئك الذين لا يقولون بسد الذرائع.

٢ - أما ابن القيم فإنه قد يؤخذ عليه ذكره القسم الأول نوعًا من الذرائع وهو الوسيلة الموضوعة للإفضاء إلى المفسدة حتمًا.

فإنه من خلال تمثيله لهذا القسم قد أدخل ما كان مفسدة بنفسه من ضمن الذرائع، بينما الأمر ليس كذلك؛ فإن هذا التقسيم - كما يقول أبو زهرة - سليم

(١) انظر: الموافقات (٤/ ١٣١).

من حيث الفرض العقلي، ولكن القسم الأول لا يعد من الذرائع؛ بل يعد من المقاصد؛ لأن الخمر والزنا والقذف كالربا وأكل أموال الناس بالباطل والسرقة مفسد في ذاتها وليست ذرائع ووسائل، والكلام في الذرائع قاصر على الوسائل التي تؤدي إلى المفسد فتدفع ويسمى ذلك: سد الذرائع، أو تؤدي إلى جلب المصالح فتطلب، وعلى ذلك لا يدخل في الذرائع إلا الأقسام الثلاثة.

ولكن أبا زهرة رحمه الله ذكر ما يشبه الاعتذار لابن القيم في عده هذا القسم من الذرائع، فقال: ولكن يلاحظ أن الفعل أو القول قد يكون في ذاته محرماً واتخذ ذريعة لمحرم آخر أكبر فينال حظه؛ كالنميمة بقصد التحريض على القتل، وهذا يكون حراماً لذاته ولأنه ذريعة لإثم أكبر منه فيجتمع له السوء من ناحيتين؛ إذ يجمع له المنعان: المنع لذاته والمنع لغيره فيتضاعف المنع ويقوى التحريم^(١).

ونحن نقول: أن هذا لا يصلح اعتذاراً لأن ابن القيم يجعل الذريعة في هذا القسم موضوعه للإفضاء إلى مفسدة معينة بالذات، وهذا ينافي إرادته مفسدة أخرى.

ج - جعله القسم الثالث محل خلاف - وهو الوسيلة الموضوعية للمباح التي يغلب على الظن إفضاؤها إلى المفسدة -؛ في حين أن الذريعة إذا كانت كذلك فإنه يجب سدها وحسمها عند أكثر الأصوليين. يوضح هذا مناقشة الشيخ عبدالرحمن تاج ابن القيم في عده هذا قسمًا مختلفاً فيه؛ حيث قال:

هكذا يأخذ ابن القيم الذريعة في معناها الواسع الشامل للأقسام الأربعة

(١) أحمد بن حنبل لأبي زهرة (ص ٣١٩).

ويقرر فقه الشريعة وحكمها في الذرائع سواء ما كان منها مفضياً بذاته إلى المفسد وما قصد به التذرع إليها، وإن كان في ذاته مباحاً جائزاً، وما كان مفضياً غالباً إلى المفسدة وإن لم يقصد به التوصل إليها.

غير أنه إذا كان القسم الأول قد جاءت الشريعة بمنعه منع كراهة أو تحريم على حسب درجات المفسدة التي يفضي إليها كما يقرر ابن القيم فالقسم الثالث - وهو ما يغلب إفضاؤه إلى المفسدة مع كون المفسدة أرجح من المصلحة - ينبغي ألا يكون فيه خلاف أيضاً، وإن كان دون القسم الأول^(١)، وسيأتي لهذا مزيد إيضاح وتحقيق عند بيان أحكام هذه الأقسام.

من هذا يظهر أن كلا من ابن القيم والقرافي قد سلك في تقسيمه للذريعة مسلكاً ينسجم مع حكمها باعتبار ما تؤدي إليه من مفسدة؛ فهي باعتبار حكمها من حيث الإجماع أو عدمه أو الخلاف ثلاثة أنواع عند القرافي، وهي من حيث الجواز والمنع والخلاف أربعة أنواع عند ابن القيم.

وكلا التقسيمين لا يخلو من اعتراض كما أشرت لهذا؛ فإنني أرى أن تقسيم أبي إسحاق الشاطبي رحمه الله للذريعة هو الأدق والأشمل والأكثر سلامة من الاعتراض؛ لأنه قسمها بحسب ما تؤدي إليه من مفسدة فقط بصرف النظر عن حكم كل نوع، ثم أخذ بعد هذا يبين حكمه.

وسنسير عند بيان أحكام هذه الأنواع على النهج الذي سار عليه أبو إسحاق إن شاء الله.

(١) السياسة الشرعية لعبد الرحمن تاج (ص ٧٢).

الفصل الثالث:

الفرق بين:

قاعدة: سدّ الذرائع

وقاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

قبل البدء في بحث هذا الموضوع أرى من المستحسن أن نأتي بلمحة موجزة عن مقدمة الواجب وتعريفها وأقسامها ونوع هذه المقدمة والواجب الذي تلحق به في الوجوب، والواجب الذي لا تلحق به؛ ثم نبين المتفق على عدم وجوبه منها، والمتفق على وجوبه، ومحل الخلاف، وآراء العلماء فيه، والراجح منها.

أ- مقدمة الواجب:

هي ما يتوقف الواجب عليه سواء أكانت المقدمة سببًا كالوقت بالنسبة للتكليف بالصلاة والصوم، أو كانت المقدمة شرطًا كالعقل؛ فإنه شرط للتكليف بالواجب^(١).

هذا؛ وقد عبر بعض الأصوليين عن هذه القاعدة بما ذكر - أي: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب -، بينما قال آخرون عنها بأنها: ما لا يتم المأمور إلا به يكون مأمورًا به، قال الفتوحى بعد ما ذكر هذين الاصطلاحين: لكن العبارة الأولى أشهر والثانية أشمل من حيث إن الأمر قد يكون للنذب فتكون مقدمته مندوبة، وكذلك الأمر قد يكون للوجوب فتكون مقدمته كذلك^(٢).

(١) الوسيط للدكتور الزحيلي (ص ٦٧).

(٢) شرح الكوكب المنير مع بعض التصرف (ص ١١٢).

ولكن الذي يعيننا في هذا المقام هو الاصطلاح الأول، أي: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب؛ لأننا سنقارن بين هذه القاعدة وقاعدة سد الذرائع على هذا الاصطلاح إن شاء الله تعالى.

ب- تقسيمها:

تنقسم مقدمة الواجب إلى قسمين:

١- مقدمة وجوب: وهي ما يتوقف عليها وجوب الواجب؛ سواء أكانت سبباً، وهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم؛ كالصيغة بالنسبة إلى العتق الواجب، وكالوقت بالنسبة إلى الصلاة والصوم، أو شرطاً وهو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم؛ كالأستطاعة لوجوب الحج، وحولان الحول لوجوب الزكاة.

٢- مقدمة وجود: وهي ما يتوقف عليها وجود الواجب؛ كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، وحضور العدد لصلاة الجمعة، والسعي إلى أماكن النسك بالنسبة إلى صحة الحج.

ت- نوع هذه المقدمة:

هذه المقدمة قد تكون سبباً وقد تكون شرطاً، وكل منهما ينقسم إلى شرعي وعقلي وعادي.

فالسبب الشرعي: كلفظ العتق في تحرير الرقاب.

والسبب العقلي: كالنظر المحصل للعلم والواجب.

والسبب العادي: كحز الرقبة بالنسبة للقتل الواجب.

والشرط الشرعي: كالوضوء لصحة الصلاة.

والشرط العقلي: هو الذي يكون لازماً للمأمور به عقلاً؛ كترك أضداد المأمور به.

والشرط العادي: أي الذي لا ينفك عنه؛ كغسل جزء من الرأس في الوضوء لتحقيق غسل الوجه^(١).

ث - أنواع الواجب بالنسبة للمقدمة:

يتنوع إلى نوعين: مطلق ومقيد:

فالواجب المطلق: هو الواجب الذي لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده كالصلاة بالنسبة للطهارة.

والواجب المقيد: هو ما يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده كالصلاة بالنسبة للبلوغ.

تحرير محل النزاع:

هذه المقدمة التي ذكرنا لها حالات:

١ - فمنها ما يتوقف عليه وجوب الواجب، فهذا لا يجب إجماعاً؛ سواء كان سبباً أو شرطاً أو انتفاءً مانع.

فالسبب؛ كالنصاب يتوقف عليه وجوب الزكاة فلا يجب تحصيله على المكلف لتجب عليه الزكاة.

والشرط؛ كالإقامة في البلد إذ هي شرط لوجوب أداء الصوم فلا يجب تحصيلها إذا عرض مقتضى السفر ليجب عليه فعل الصوم.
والمانع؛ كالدين فلا يجب نفية لتجب الزكاة.

(١) الوسيط للدكتور الزحيلي (ص ٦٨)، وكتاب أصول الفقه للمرحوم محمد الخضري (٥٤).

٢- ما يتوقف عليه إيقاع الواجب، أي: الذي لا يتم الواجب إلا به، فهذا أنواع:

أحدها: ما ليس في قدرة المكلف ووسعه وطاقته تحصيله، ولا هو إليه كالقدرة واليد في الكتابة؛ فإنها شرط فيها، وكحضور الإمام والعدد المشترط في الجمعة وللجمعة فإنها شرط لها، وليس إلى آحاد المكلفين بالجمعة إحضار الخطيب ليصلي الجمعة، ولا إحضار آحاد الناس ليتم بهم العدد؛ فهذا النوع غير واجب إلا على القول بتكليف المحال.

ثانيها: ما هو من فعل غيره؛ كالإمام والعدد في الجمعة - كما سبق أن مثلنا له قريباً - فهذا حكمه كالذي قبله.

ثالثها: ما هو مقدور للمكلف: فهذا هو موضوع النزاع، وهو الذي اختلف فيه الأصوليون على النحو الآتي^(١):

١- وهو رأي الجمهور: أن الدليل الدال على وجوب الواجب يدل على وجوب مقدمته مطلقاً؛ سواء أكان سبباً أو شرطاً بأقسام كل منهما.

٢- أن الدليل الدال على وجوب الواجب لا يدل على وجوب المقدمة مطلقاً، أي: عكس الرأي الأول.

٣- أنه يدل إن كانت المقدمة سبباً بأقسامه الثلاثة، ولا يدل إن كانت شرطاً بأقسامه الثلاثة؛ لأن وجود السبب يستلزم وجود المسبب بخلاف الشرط.

٤- أنه يدل إن كانت المقدمة شرطاً شرعياً فقط كالوضوء للصلاة ولا

(١) المدخل إلى مذهب أحد (٦١) والقواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام (٩٤)، وشرح تنقيح الفصول للقرافي (١٦١).

يدل إن كانت شرطاً عقلياً كترك ضد الواجب أو عادياً كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه، ولا يدل إن كانت سبباً بأقسامه الثلاثة.

أدلة كل قول:

استدل أصحاب الرأي الأول وهم الجمهور بأنه لو لم تجب المقدمة بدليل الواجب لجاز تركها بالنظر لهذا الدليل، ولو جاز تركها بالنظر لهذا الدليل لجاز ترك الواجب المتوقف عليها بالنظر له، وجواز ترك الواجب بالنظر لهذا الدليل باطل لأنه يستلزم أن يكون الدليل غير دال على الوجوب، وهذا باطل فبطل ما أدى إليه وهو عدم وجوبها بدليل الواجب فثبت نقيضه وهو وجوب المقدمة بدليل الواجب؛ إذ لا يتأتى حصول الشيء بدون شرطه وسببه فلزم أن يكون الدليل الدال على الواجب مستتباً للدلالة^(١) على مقدمته.

ولأن التكليف بالواجب بدون التكليف بالمقدمة يؤدي إلى التكليف بالمحال؛ إذ الشيء بدون السبب أو الشرط محال، وهكذا أجمعوا على أن تحصيل أسباب الواجب واجب وتحصيل أسباب الحرام حرام لئلا يلزم التكليف بالمحال^(٢).

واستدل أصحاب القول الثاني من الأصوليين: بأنه لو وجبت المقدمة بدليل الواجب لكانت مُتَعَقِّلَةً لِلْمُوجِبِ وَلِلزَمِ التَّصْرِيحُ بِهَا وَكَلَاهِذِينَ بَاطِلٌ، لأن الإنسان كثيراً ما يأمر بالشيء وهو في تمام الغفلة عن مقدماته، ولأن المقدمة لا يصرح بها، وهذا يستلزم بطلان وجوبها بدليل الواجب فيثبت نقيضه وهو عدم وجوبها بدليل الواجب.

(١) الوسيط (٧٠).

(٢) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت مع المستصفى (ص ٩٥).

ويرد على هذا بأن التعقل والتصريح إنما يلزم لو كانت المقدمة واجباً أصلياً أو كانت الدلالة عليها ليست دلالة التزاميه، أما الالتزامية فلا يلزم فيها ما ذكر^(١).

وقالوا أيضاً: إن الأمر ما اقتضى إلا تحصيل المقصد، أما الوسيلة فلا، ولأنه إذا ترك المقصد كصلاة الجمعة أو الحج فإنه يعاقب عليه، أما المشي إلى الجمعة أو الحج فلم يدل دليل على أنه يعاقب عليه مع عقابه على المقصد، وإذا لم يستحق عقاباً عليه لم يكن واجباً لأن استحقاق العقاب من خصائص الوجوب^(٢).

ويجاب عن هذا: بأن الأمر بالواجب يستتبعه الأمر بالمقدمة، فهي واجبة بوجوب الواجب ومأمورة بأمره، وهو معنى قولهم: إيجاب المشروط إيجاب للشرط.

ولهذا لا يلزم إلا معصية واحدة إذا ترك الواجب مع المقدمات بالنظر إلى الواجب الأصل بالذات^(٣).

وأما أنه لا يعاقب إلا على ترك المقصد دون المقدمة، فلأن العقاب لا يتوزع على أجزاء الفعل فلا معنى لإضافته إلى التفاصيل^(٤).

وأما أصحاب الرأي الثالث الذين قالوا: إن كانت المقدمة سبباً فتجب وإن كانت انتفاء مانع أو شرطاً فلا تجب، فلأن السبب يلزم من وجوده

(١) نفس المصدر.

(٢) شرح تنقيح الفصول للقرافي (ص ١٦١).

(٣) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (٩٥ - ٩٦).

(٤) المستصفى (٧٢).

الوجود بخلاف هذين فإنهما لا يلزم منهما وجود الواجب^(١).

وأما أصحاب الرأي الرابع: فقد وجهوا رأيهم بأن غير الشرط الشرعي ليس محتاجاً إلى إيجاب غير ما هو ثابت منه، فالسبب وجوده ضروري لوجود المسبب بطبيعته والشرط العقلي والعادي وجودهما للمشروط ضروري بالعقل أو بالعادة.

أما الشرط الشرعي، فإنه لولا اعتبار الشارع له لأمكن وجود المشروط بدونه، فكان محتاجاً إلى هذا الإيجاب ولا كذلك في بقية الأقسام^(٢).

الترجيح:

الذي يترجح - والله أعلم - هو القول الأول، القائل: بأن المقدمة تجب بما وجب به الفعل مطلقاً سبباً كانت أو شرطاً.

أما الأسباب فلا شك أنها هي التي يتوجه إليها الخطاب حين الأمر بالمسيب، فإذا قال الشارع: أعتق رقبة فإنما يريد منه: قل: هذا اللفظ الذي جعلته سبباً للعتق. وإذا قال: أعلم فإنما يطلب أن يتوجه للنظر الصحيح. وذلك لأن هذه المسببات التي توجه إليها الخطاب ظاهراً ليست من فعل العبد، وإنما هي آثار لأسباب هي التي تقع في دائرة كسبه ثم يعقب السبب مسيبه بفعل الله سبحانه، فلا يصح أن يكون هذا محل نزاع.

أما الشروط الشرعية، فمن المعلوم أنها لم تصر شروطاً إلا بطلب من المشرع، ففهمنا منه شرطيتها كالوضوء الذي أمر الله به بأمر خاص، وستر العورة؛ فليس هناك داع لأن نبحث لها عن موجب آخر؛ ولأن اشتراط شرط لأمر شرعي هو توقيفي ليس إلى أحد أن يشرعه ويشترطه لأن هذا إلى الله ورسوله.

(١) شرح تنقيح الفصول (١٦٢)، والوسيط (ص ٧١).

(٢) الوسيط (ص ٧١).

بقيت الشروط العقلية والعادية: ولما كان الواجب مأمورًا به والمكلف مطالبًا بتحصيله وهو لا يحصل فرضًا إلا بهذه الشروط، كانت النتيجة أنه يجب على المكلف تحصيلها ليتحقق مطلوب الشارع، ويمكن أن نقول مثل ذلك في الشروط الشرعية إذا طلبنا لها موجبًا آخر غير الموجب الأصلي وهو الخطاب الخاص بها؛ غير أن هذا الاشتراط لا داعي له ما دام النص القاضي بشرطيتها موجودًا كما قلنا^(١).

وبعد هذا يتلخص لنا محل النزاع في هذا الموضوع، ويكون على النحو الآتي:

(ما يتوقف عليه الواجب - وهو مقدور للمكلف وغير منصوص عليه من قبل الشارع - فهو واجب به).

أما ما ليس مقدورًا للمكلف فليس من الواجب في شيء، إذ لا تكليف هنالك، وأما المقدمة المنصوص عليها فإنها واجبة بنفس النص لا بما وجب به المقصد، فليست من محل النزاع^(٢).

وقبل أن أنهي الكلام في هذا الموضوع، يحسن أن أذكر كلامًا موجزًا ومحددًا عن هذه القاعدة ذكره أبو الحسن البعلي الحنبلي المشهور بابن اللحام لأنه حصر الموضوع بعبارة واضحة وموجزة لا يعدو الكلام فيها عن أسطر معدودة، قال رحمه الله:

(القاعدة ١٧: ما لا يتم الواجب إلا به للناس في ضبطه طريقتان:

أحدهما: وهي طريقة الغزالي وأبي محمد المقدسي وغيرهما أنه ينقسم إلى

(١) أصول الفقه للخضري بتصرف.

(٢) ينظر في هذا المدخل للمذهب أحد (ص ٦١)، وأصول الفقه للخضري (٥٦).

غير مقدور؛ كالقدرة والأعضاء، وإلى فعل غيره؛ كالإمام والعدد في الجمعة، فلا يكون واجبًا.

وإلى ما يكون مقدورًا له كالطهارة وقطع المسافة إلى الجمعة والمشاعر فيكون واجبًا.

قال أبو البركات: وهذا ضعيف في القسم الأول، إذ لا واجب هناك، وفي الثاني: باطل باكتساب المال في الحج والكفارات ونحو ذلك.

الطريقة الثانية: أن ما لا يتم الوجوب إلا به فليس بواجب كالقسم الأول وكالمال في الحج والكفارات.

وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب مطلقًا، وهذه طريقة الأكثرية من أصحابنا وغيرهم.

قال أبو البركات: وهي أصح وسواء كان شرطًا وهو ما يلزم من عدمه (العدم)^(١).

الفرق بين: قاعدة: سدّ الذرائع، وقاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب:

وبعد هذا العرض للمقدمة وأقسامها المتفق منها عليه والمختلف فيه، فإننا نأتي إلى بيان الفرق بين قاعدتي: سدّ الذرائع، وما لا يتم الواجب إلا به.

وحيث إن بعضًا ممن كتبوا في علم الأصول وتعرضوا بالبحث إلى باب سدّ الذرائع قد أدخلوا كثيرًا من المسائل في باب سدّ الذرائع وأعطوها حكمها، وهي ليست من الذرائع وسدّ الذرائع في شيء؛ بل قد تكون من باب ما لا يتم الواجب إلا به، أو من باب المصالح المرسلة أو قد تكون من غيرهما؛ لهذا رأيت أن أعقد مقارنة بين هاتين القاعدتين يتضح من خلالها أوجه الوفاق

(١) القواعد والفوائد الأصولية (ص ٩٤).

والافتراق بينهما، وليتسنى للقارئ وجه التمايز بينهما حتى لا تلبس القاعدتان عليه، أو يختلط الأمر فيهما فيدخل في إحداها ما هو بالأخرى ألصق وأليق، والله المستعان.

وفي كلام سابق تحدثنا عن الذريعة، وبيننا أنها في اللغة اسم لما يتوصل به إلى الشيء، كما بينا أنها تطلق ويراد بها في اصطلاح كثير من الأصوليين المباح الذي يتوصل به إلى الشيء الممنوع المشتمل على مفسدة، كما ذكرنا هناك أن معنى سد الذريعة هو الحيلولة دونها والمنع منها.

أما مقدمة الشيء فهي كما قلنا آنفا: ما يتوقف عليه ذلك الشيء.

والكلام في التفريق بين هاتين القاعدتين يشمل النقاط الآتية:

١ - الفرق بين الذريعة والمقدمة.

٢ - الفرق بين سد الذريعة والمقدمة.

أما الفرق بين المقدمة والذريعة:

فهو أن المقدمة تخالف الذريعة فيما يأتي:

أ- أن مقدمة الشيء ليست محل نظر بين العلماء، فقد اتفقوا على أن مقدمة الشيء تأخذ حكمه في الجواز والمنع، فمقدمة الواجب واجبة، ومقدمة المندوب مندوبة، ومقدمة الحرام والمكروه محرمة ومكروهة، ليس في ذلك اختلاف بينهم.

واختلافهم إنما هو في أمر آخر: في أن حكم المقدمة هل هو مستفاد من دليل حكم الأصل أو من دليل آخر؟.

أما الذريعة فليس شأنها كذلك عندهم، فقد اختلفت فيها أنظارهم واشتهر أن فيها خلافاً بين الإمام مالك وغيره من الأئمة.

إذاً الذريعة: غير المقدمة، وذريعة المفسدة غير مقدمتها، فمقدمة الشيء هي الأمر الذي يتوقف عليه وجود ذلك الشيء؛ فالملحوظ فيها هو توقف حصول المقصود عليها.

أما الذريعة: فالملحوظ فيها هو معنى التوصيل والإفضاء إلى المقصود بالحكم، وهو معنى يتجه فيه الفكر أول الأمر إلى الوسيلة، ثم ينتقل منه إلى المقصود والغاية، وذلك عكس ما يقتضيه مفهوم المقدمة.

ب- أنه لا يلزم في الذريعة التي يتوصل بها إلى ما فيه مفسدة أن يتوقف عليها وجود تلك المفسدة؛ كما لا يلزم في المقدمة التي يتوقف عليها وجود المفسدة أن تكون شيئاً من شأنه الإفضاء إلى المفسدة^(١).

فقول الله تعالى: ﴿وَلَا يَضُرُّنَّ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ [النور: ٣١]، هو من باب الذريعة وليس من باب المقدمة، فإن مفسدة افتتان الرجل بالمرأة لا يتوقف حصولها على ضرب المرأة برجلها ذات الخلاخيل، ولكن هذا ذريعة إلى تلك المفسدة؛ لأن من شأنه أن يجر إليها.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدَوًّا بَغِيًّا﴾ [الأنعام: ١٠٨]، ليس النهي فيه عن مقدمة مفسدة بالمعنى الاصطلاحي، فإن سب المشركين إله العالمين لا يتوقف حصوله على أن يسب المؤمنون آلهة المشركين وأصنامهم، ولكن سب المؤمنين هذه المعبودات والأصنام ذريعة تجر إلى أن يسب المشركون إله الناس أجمعين.

وقد تتحقق مقدمة المفسدة من غير أن يكون فيها معنى الذريعة المفضية إليها، وذلك كالسفر لمعصية يتوقف ارتكابها على قطع المسافة، فإن السفر وقطع المسافة ليس من شأنه أن يفضي إلى تلك المعصية.

(١) السياسة الشرعية للدكتور عبد الرحمن تاج (٦٨) وما بعدها.

ولكن مع هذا الاختلاف الذي ذكرناه بين تينك القاعدتين، فإنها يتفان في شيء واحد؛ كما في شرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر، والزنا المفضي إلى اختلاط الأنساب وفساد الفراش، فكل منهما مقدمة للمفسدة وذريعة إليها.

النسبة بين هاتين القاعدتين (الذريعة والمقدمة):

هي العموم والخصوص من وجه، أي: أنها يجتمعان في بعض الحالات، وينفرد كل منهما في حالات أخرى^(١) على الوجه الذي ذكرنا ومثلنا له قريباً.

أما إذا قصرنا الذريعة على المباح المفضي إلى المفسدة - كما هو الراجح الذي اخترناه - فإنه على هذا يكون بين الذريعة بهذا المعنى الخاص، وبين مقدمة المفسدة التباين فإنه لا شيء من مقدمات المفاصد التي يتوقف وجودها عليها يمكن أن يكون مباحاً في ذاته كما هو شأنه الذريعة^(٢).

وهذا الذي ذكرت هو بيان لمحل الوفاق والاختلاف بين الذريعة إلى الشيء وبين مقدمة الشيء، وبقي أن نتعرض إلى الفرق بين سد الذريعة والمقدمة:

الفرق بين سد الذريعة والمقدمة:

الفرق بينهما واضح، إذ إن سد الذريعة معناه: منعها وحسمها؛ فالسد: هو المنع والإغلاق.

وأما مقدمة الشيء: فهي الأمر الذي يتوقف عليه وجود ذلك الشيء؛ فالملحوظ فيها - كما قلنا - توقف حصول المقصود عليها، وليس ثمة شيء يسد أو يمنع في المقدمة، بل المقدمة نفسها تمنع وتسد إذا كانت مقدمة لمفسدة،

(١) نفس المصدر.

(٢) نفس المصدر (٧٢).

فمقدمة المفسدة ممنوعة بكل حال، ومنعها مقصود للشارع، غير أنه مقصود تبعًا للمقصود الأصلي بالمنع، أما سد الذرائع فإن معناه: المنع من الوسائل إلى المفساد والقضاء على مقدماتها جملة وتفصيلاً، وإن كانت مباحة في نفسها.

النسبة بين سد الذرائع وبين المقدمة: هي التباين إذا ما لاحظنا أن السد هو المنع، وأن المقدمة هي ما يتوقف عليه الشيء كما سبق توضيحه.

أما إذا قلنا: إن ذرائع الشر والمفاسد يجب سدها فكذلك مقدمات الشرور والمفاسد يجب منعها واستئصال شأفتها؛ فإنه يخرج لنا قاعدة منع ذرائع الشر وقاعدة منع مقدمات الشر، ولا معنى لسد الذرائع إلا هذا.

من هذا نقول:

إن سد الذرائع ومنع مقدمات الشر بهذا المعنى يتفقان من هذا الوجه فقط، فمتى كانت المقدمة لمحرم فإنها تحرم ويجب سدها ومنعها، وكذا مقدمة المكروه يطلب منعها وسدها؛ كذلك الذريعة إلى هذين يطلب منعها وسدها.

على أنني أرى عدم التناسب بين سد الذرائع والمقدمة إلا في ذلك الموضع الذي يتفقان فيه، والذي ذكرناه ومثلنا له؛ كما في شرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر، فإنه ذريعة ومقدمة، وفي كليهما يجب منعه والقضاء عليه.

قالذريعة هنا تسد وتمنع كما أن المقدمة هنا أيضًا تسد وتمنع، ولكن المقدمة بهذا المعنى، وفي مثل هذا الموضع، هي في الواقع ذريعة أو يغلب عليها كونها ذريعة، وإن كانت مقدمة فتأخذ حكم الذريعة.

وبعد هذا يظهر لنا أن النسبة بين هاتين القاعدتين - سد الذرائع ومقدمة الشيء - هي التباين من كل وجه، أما ما يظن أنه محل وفاق وحسبها ذكرت فهو بالذرائع ألصق وأقرب، والله سبحانه وتعالى أعلم.

المجال الذي تحمل فيه كل من قاعدة سد الذرائع ومقدمة الشيء: بعدما ذكرنا مواضع الوفاق والاختلاف بين الذريعة والمقدمة، وبين سد الذرائع وبين المقدمة إلى الشيء يظهر لنا:

أن قاعدة سد الذرائع لا يعمل بها إلا إذا كان ما تفضي إليه مفسدة يتحقق أو يغلب على الظن حصولها، إذ أن الشروط والمفاسد هي التي يطلب سد أبوابها ومنعها.

أما مقدمات الأشياء فإنها تأخذ حكمها في الوجوب والندب والتحريم والكراهة والإباحة.

فمجال سد الذرائع هو على التحقيق: المنع من المباحات الموصلة إلى المحرمات ظناً غالباً أو تحقيقاً.

أما مجال مقدمة الشيء: فإنه يتفق مع الشيء نفسه والمقصود ذاته، فالمقدمة تتفق مع المقصود سلباً وإيجاباً، فهي تعمل في الوجوب كما تعمل في التحريم، وتعمل في الندب كما تعمل في الكراهة، وهي - أي: المقدمة - كما قلنا تأخذ حكم ما هي مقدمة له حتماً؛ فمقدمة الواجب واجبة ومقدمة الحرام محرمة، وهكذا. وهذا هو معنى قول العلماء: حكم الوسائل حكم ما أفضت إليه.

تنبيه:

من هذا يتبين لنا موضع الخطأ الذي وقع فيه بعض الكاتين في الذرائع حيث جعلوها قسمين: قسم يجب سده، وقسم يجب فتحه، بينما الصحيح أنها - أي: الذرائع - التي تسد هي تلك المباحات المفضية إلى المفاسد ولذلك وقع فيها الاختلاف.

أما ما ذكروا: أنه ذرائع يجب فتحها فليس من الذرائع من شيء بل هو إما

من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، أو من باب المصالح المرسلة، أو من باب الاستحسان، أو من باب آخر من الأبواب التي راعتها الشريعة. المهم أن سد الذرائع خاص بتلك المباحات التي تؤدي أو قد تؤدي إلى ما هو مفسدة.

ولهذا لما قال القرافي: حكم الوسائل ما أفضت إليه^(١)، أي: أن الوسيلة إلى المحرم محرمة ويجب سدها، وأن الوسيلة إلى الواجب واجبة ويجب فتحها. لما قال هذا، وهو يقصد أن الذريعة كما تؤدي إلى مفسدة ويجب سدها، فهي كذلك تؤدي إلى مصلحة ويجب فتحها.

لما قال هذا تعقبه ابن الشاط رحمه الله بقوله: أن ما قاله (أي: القرافي) من أن حكم الوسائل حكم ما أفضت إليه من وجوب أو غيره - غير صحيح، فإن ذلك مبني على قاعدة: أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب^(٢).

ومن هذا يظهر لنا أن كلا من الذرائع وسدها ومقدمات الأشياء له مجال خاص به، ويجب إعماله في المجال المخصص له حتى لا تختلط الأمور ويرتبك القارئ والباحث فيدخل في هذا الباب ما من اختصاص باب آخر، وهذا خلاف ما يجب أن تكون عليه القواعد الأصولية والأحكام العلمية.



(١) الفروق (٢/٣٣).

(٢) إدرار الشروق على أنواء الفروق (٢/٣٢).

الفصل الرابع:

الاحتياط:

متى يكون من سد الذرائع

ومتى يكون بدعة ووسواساً

ذكرنا في فصل سابق أن ترك المشتبهات احتياطاً يكون من سد الذرائع، وذلك في مبحث نطاق الذريعة وما تشتمل عليه.

وفي هذا سنتكلم عن ذاك الاحتياط؛ معناه، وأقسامه، ومتى يكون من قبيل سد الذرائع، ومتى يبلغ الأمر بصاحبه إلى أن يصل حد البدع والوسواس.

ولكن قبل الدخول في بحث هذا الموضوع، أرى أن أتعرض بإيجاز إلى ما يأتي:

١ - مقدمة مقتضبة فيها بيان أن الله بعث نبيه بهذا الدين كاملاً لا يعترئه نقص، وفيه بيان لكل شيء.

٢ - معنى السنة والحث على التمسك بها وإحيائها والذب عنها.

٣ - معنى البدعة والحث على قمعها واستئصال شأفتها قبل فشوها وترعرعها.

٤ - معنى الوسواس وبيان أنه نوع من البدع المذمومة.

مقدمة

أنزل الله على نبيه الكتاب وبين فيه للأمة ما هي بحاجة إليه من حلال أو حرام، فلم يدعها في حيرة من أمرها، بل أنار لها السبيل، قال تعالى^(١): ﴿وَزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيِّدُنَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، قال مجاهد: كل شيء أمروا به ونهوا عنه.

وقال سبحانه في آخر سورة النساء التي بين فيها كثيرًا من أحكام الأموال والأبضاع: ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النساء: ١٧٦]، وقال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾ [التوبة: ١١٥].

وكل بيان ما أشكل من التنزيل إلى رسول الله ﷺ كما قال سبحانه: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

وما قبض رسول الله ﷺ حتى أكمل له ولأمة الدين، ولهذا أنزل عليه بعرفة قبل موته بمدة يسيرة: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

وقال ﷺ: «تركتم على بيضاء نقية ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك»^(٢)، رواه أحمد وابن ماجه من حديث طويل.

وقال أبو ذر رضي الله عنه: «توفي رسول الله ﷺ وما طائر يحرك جناحيه في السماء إلا ذكر لنا منه علمًا».

(١) جامع العلوم والحكم لابن رجب (١/١٤٧) بتصرف.

(٢) جامع العلوم والحكم لابن رجب مع تحقيقه (١/١٤٨).

ولما شك الناس في موت رسول ﷺ قال عمه العباس بن عبد المطلب: (والله ما مات رسول الله حتى ترك السبيل نهجًا واضحًا، وأحل الحلال وحرم الحرام، ونكح وطلق وحارب وسالم، وما كان راعي غنم يتبع بها رؤوس الجبال يخبط عليها العضة^(١) بمخبطته ويمدر حوضها - أي: يصلحه - بيده بأنصب ولا أدأب من رسول الله ﷺ فيكم).

وفي الجملة: ما ترك الله ورسوله حلالًا ولا حرامًا إلا وقد بينه كذلك، وهذا هو مقتضى حكمته سبحانه وعدله، لأنه تعالى لا يطلب من عباده أن يأثمروا بأمر أو ينتهوا عن نهي إلا وقد وضحه لهم تمام الإيضاح، فلذا قال سبحانه: ﴿لَا يَكْفُرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقال: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وقال: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].

والمقصود من هذا العرض هو أن الله سبحانه تعبد هذه الأمة بشريعة محكمة متكاملة، فيها ما يضمن لهم السعادة في معاشهم ومعادهم، لا يشوبها غموض ولا يعتريها نقص، وصدق الله تعالى حيث قال عن كتابه: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

حكم الغلو وتعدي الحدود والإسراف:

فمن زاد على ما جاء به رسول الله ﷺ أو استزاد فهو من الأخسرين أعمالًا: ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف: ١٠٤]. وهو بهذا يعتبر من الغلاة الذين قال الله فيهم: ﴿يَتَأَهَّلِ الْكَتَبُ لَا تَقْلُوا فِي دِينِكُمْ﴾ [النساء: ١٧١]، وقال: ﴿وَلَا تَسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ

(١) العضة وزان كتاب شجر الشوك كالطلح.

الْمُسْرِفِينَ ﴿[الأعراف: ٣١]﴾، وقال سبحانه: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وقال: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [المائدة: ٨٧]، وقال جل من قائل: ﴿أَدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [الأعراف: ٥٥].

وقال ابن عباس رضي الله عنهما: قال رسول الله ﷺ غداة العقبة وهو على ناقته: «الْقِطُّ لِي حَصِي»، فلقطت له سبع حصيات من حصي الخذف فجعل ينفضهن في كفه، ويقول: أمثال هؤلاء فارموا، ثم قال: «أيها الناس إياكم والغلو في الدين، فإنما أهلك الذين من قبلكم الغلو في الدين» رواه أحمد والنسائي.

وقال أنس رضي الله عنه: قال رسول الله ﷺ: «لا تشددوا على أنفسكم فيشدد الله عليكم، فإن قومًا شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم فتلك بقاياهم في الصوامع والديارات رهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم»^(١).

فنهى النبي ﷺ عن التشدد في الدين، وذلك بالزيادة عن المشروع، وأخبر أن تشديد العبد على نفسه هو السبب لتشديد الله عليه.

قال البخاري: وكره أهل العلم الإسراف في الوضوء، وأن يجاوز فعل النبي ﷺ، قال ابن عمر رضي الله عنه: «إسباغ الوضوء الإنقاء»^(٢).

من هذا يعلم أن الخير كل الخير إنما هو في التمسك بما جاء عن الله على لسان رسول الله ﷺ من غير زيادة ولا نقصان، فالنقص جفاء، والزيادة غلو، وكلاهما مذموم كما سبق.

(١) ذكره ابن كثير عند تفسير سورة الحديد. انظر: محقق إغاثة اللهفان.

(٢) إغاثة اللهفان (١/ ١٣٠) بتصرف.

٢- السنة: معناها وعلام تطلق:

معنى السنة في أصل اللغة: الطريقة؛ حسنة كانت أو سيئة. والسنة: السيرة؛ حميدة كانت أو ذميمة^(١).

وتطلق في الاصطلاح بإزاء ثلاثة معان:

أ- يطلقها الفقهاء على ما يثاب على فعله، ولا يعاقب على تركه، مما فعله النبي ﷺ وواظب عليه.

ب- وتطلق على ما يقابل البدعة فيراد بها ما وافق القرآن أو هدي النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير؛ سواء كانت دلالة القرآن أو الحديث على طلب الفعل مباشرة أو بوسيلة القواعد المأخوذ منها.

ج- وتطلق على ما يقابل القرآن فيراد بها: قول النبي ﷺ وفعله وتقريره^(٢).

فالسنة إذاً: هي مجموع أقواله وأفعاله وتقريراته ﷺ، يدل لهذا قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَنْهَكُمُ عَنْهُ فَأَنْهَوْا﴾ [الحشر: ٧]، فإنه شامل لكل ما جاء به من قول أو فعل أو تقرير.

كما يدل له أيضاً قوله سبحانه: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣١]، والاتباع له ﷺ يتحقق في جميع ما ذكر.

وقال ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»^(٣)، رواه البخاري، فأمر بالافتداء بفعله وأن نستن بهديه؛ لأن هذا الفعل من سنته، أما تقريره فمثل مشاهدته للأحباش في المسجد وهم يلعبون ولم ينكر عليهم.

(١) المصباح المنير (١/ ٣١٢).

(٢) رسائل الإصلاح (٣/ ٧٣).

(٣) بلوغ المرام (٣٨).

من هذا يعلم أن السنة يقصد بها تلك التي تشمل أقوال الرسول ﷺ وأفعاله وتقريراته، ولكن الذي يعنينا من هذه الاطلاقات هنا هو الإطلاق الثاني، وهو أن المراد بالسنة ما يقابل البدعة، لأن الكلام في معنى السنة والبدعة والاحتياط والوسواس.

٣- البدعة:

أصل مادة (بدع): الاختراع على غير مثال سابق^(١)، ومنه قوله سبحانه: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٩]، أي: ما كنت أول من جاء بالرسالة من الله تعالى إلى العباد؛ بل تقدمني كثير من الرسل، ويقال: ابتدع فلان بدعة، أي: ابتدأ طريقة لم يسبقه إليها سابق.

وهذا أمر بديع، يقال للشيء المستحسن الذي لا مثال له في الحسن؛ فكأنه لم يتقدمه ما هو مثله ولا ما يشبهه، ومن هذا المعنى: سميت البدعة بدعة، فاستخرجها للسلوك والسير عليها هو الابتداع، وهياتها هي البدعة.

وقد يسمى العمل المعمول على ذلك الوجه بدعة؛ فمن هذا المعنى سمي العمل الذي لا دليل عليه في الشرع بدعة.

هذا وقد سلك العلماء في الحديث عن البدعة مسلكين^(٢):

أحدهما: مسلك من يتوسع في معناها فيحملها على ما أحدث بعد عهد النبوة؛ سواء أكان راجعاً إلى العبادات أم المعاملات^(٣)؛ وسواء أكان حسناً أم قبيحاً.

(١) الاعتصام (١/ ١٨) وما بعدها بتصرف، وانظر: المصباح المنير (١/ ٤٤).

(٢) رسائل الإصلاح (٨١).

(٣) نفس المصدر (٨١).

قال الإمام الشافعي رحمه الله: المحدثات من الأمور ضربان: أحدهما: ما أحدث يخالف كتاباً أو سنة أو أثراً أو إجماعاً؛ فهذه البدعة هي الضلالة.

والثاني: ما أحدث من الخير، وهذه محدثة غير مذمومة.

وعلى هذا جرى العز بن عبد السلام إذ قسم البدعة إلى: واجبة؛ كوضع علم العربية وتعليمه، ومندوبة: كإقامة المدارس، ومكروهة: كزخرفة المساجد، ومحرمة: كتلحين القرآن؛ بحيث تتغير ألفاظه عن الوضع العربي، ومباحة كوضع الأطعمة على الموائد ألواناً.

المسلك الثاني: مسلك من يفسر البدعة بالطريقة المخترعة على أنها من الدين وليست منه في شيء، فهي مذمومة في كل حال ولا يدخل في حقيقتها واجب أو مندوب أو مباح، وعلى هذا المعنى ورد قوله ﷺ: «وكل بدعة ضلالة»، وهذا ما يريده الإمام مالك رحمه الله في قوله: (من ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة فقد زعم أن محمداً ﷺ خان الرسالة)؛ لأن الله يقول: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وقد اختار هذا المسلك الشاطبي^(١).

وأصحاب هذه الطريقة يحملون قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه في صلاة التراويح: «نعمت البدعة هذه»^(٢) على معنى البدعة في اللغة، كما أن أصحاب الطريقة الأولى يذهبون في قوله ﷺ^(٣): «وإياكم ومحدثات الأمور

(١) الاعتصام (١٩/١)، وقد عاب بل شنع بمن سلك المسلك الأول وقال إن من أطلق على علم النحو مثلاً بدعة إما أن يقصد المجاز أو أنه جاهل بمواقع السنة والبدعة.

(٢) انظر وجهة كونها بدعة في الاعتصام (١٥٢/١) والإبداع (٦٩).

(٣) الأربعون النووية رقم (١٢٨).

فإن كل بدعة ضلالة» رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح، إلى أن المراد من المحدثه والبدعة نوعٌ خاص من المحدثات والبدع، وهو ما كان مخالفاً للكتاب والسنة.

٤- الوسواس:

يقال: وسوست^(١) نفسه إليه: إذا حدثته. والوسواس بالفتح: اسم لما يخطر بالقلب ولما لا خير فيه.

وهو في الاصطلاح: نوع من الشك والحيرة يجعل صاحبه يتردد في صحة وإجزاء ما يفعله من القربات، ويحمله هذا الشك على الغلو والمبالغة في هذه القربات ووسائلها حتى ينتهي به الأمر إلى تكليف ما لم يُكَلِّفْهُ، وإيجاب ما لم يوجب عليه، مثال ذلك: أن يحيد الإنسان عن السنة ويخيل إليه أن ما جاء به الرسول ﷺ غير كاف حتى يضم إليه غيره، فيرى مثلاً أنه إذا توضأ وضوء رسول الله ﷺ و اغتسل كاغتساله لم يطهر؛ فالرسول كان يتوضأ بالماء ويغتسل بالصاع والموسوس يرى أن هذا القدر لا يكفيه لغسل يديه، فضلاً عن أن يغسل به باقي الأعضاء فيتجاوز الحدَّ في الإسراف في الماء وعدد الغسل لكل عضو.

شبهة الموسوسين:

يرى هؤلاء أن الذي حملهم على هذا هو الاحتياطُ للدين والأخذ باليقين، وترك ما يريب إلى ما لا يريب، والابتعاد عن المشكوك فيه إلى المتيقن المعلوم، وتجنب محل الاشتباه، وذلك عملاً بقوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»^(٢)، رواه النسائي والترمذي، وقال: حديث حسن صحيح.

(١) المصباح المنير (٢/ ٣٣٤).

(٢) الأربعون النووية رقم (١١).

وقوله ﷺ: «من اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه»^(١)، رواه البخاري ومسلم، وقوله: «الإثم ما حاك في الصدر»^(٢)، رواه مسلم، وحرّم أكل الصيد إذا شك صاحبه هل مات بسهمه أو بغيره، وحرّم أكله إذا خالط كلبه كلباً آخر للشك في تسمية صاحبه عليه.

فلا احتياط والأخذ باليقين غير مستنكر في الشرع، وإن سمي وسواساً، فهو احتياط في فعل مأمور أو احتياط في اجتناب محذور، وذلك خير وأحسن عاقبة من التهاون بهذين، فإنه يفضي غالباً إلى النقص من الواجب والدخول في المحرم، وإذا قورن بين هذه المفسدة ومفسدة الوسواس، كانت مفسدة الوسواس أخفّ - هذا على التسليم بتسميته وسواساً - وإنما هو في الحقيقة احتياط واستظهار^(٣).

٥- الاحتياط:

معناه وأقسامه ومتى يحمد ويكون من سد الذرائع، ومتى يذم ويكون ابتداءً؟

معنى الاحتياط:

الاحتياط في اللغة: يقال: احتاط للشيء، أي: طلب الأخطار له وأخذ بأوثق الوجوه، ويقال: حاط الحمار عاتته حوطاً، أي: ضمها وجمعها^(٤)، ومنه قولهم: «افعل الأحوط»، والمعنى: افعل ما هو أجمع لأصول الأحكام وأبعد عن شوائب التأويلات.

(١) الأربعون النووية حديث رقم (٦).

(٢) الأربعون النووية حديث رقم (٢٧).

(٣) إغائة اللفهان (١/١٢٨).

(٤) المصباح المنير (١/١٦٩).

والاحتياط في اصطلاح العلماء: ترك مواضع الاشتباه.

أقسام الاحتياط:

الاحتياط نوعان:

١- احتياط عما يعلم الإنسان أنه حرام يشك فيه، هل زال تحريمه أم لا؟ كالذي يَحْرُمُ على المرء أكله قبل الزكاة إذا شك^(١) في ذكاته ولم يزل التحريم إلا بيقين الزكاة، يدل لهذا حديث عدي في الصيد، حيث قال يا رسول الله: إني أرسل كلبى واسمي عليه فأجد معه على الصيد كلبا آخر، قال: «لا تأكل؛ إنما سميت على كلبك، ولم تسم على غيره»^(٢)، متفق عليه.

فأفتاه ﷺ بالشبهة خوفاً من أن يكون الكلب الذي قتله غير مسمى عليه، فكان في فتياه ﷺ دلالة على الاحتياط في الحوادث والنوازل المشتبهة.

ويدخل في هذا ما إذا كان الشيء حلالاً فيشك في تحريمه؛ كرجل له زوجة فشك في طلاقها.

فما كان من هذا القسم فهو على الإباحة حتى يعلم تحريمه، يدل لهذا ما رواه البخاري ومسلم وغيرهما عن عبد الله بن زيد بن عاصم قال: سُكِيَ للنبي ﷺ الرجلُ يُخِيلُ إليه أنه يجد الشيء في الصلاة، قال: «لا ينصرف حتى يسمع صوتاً، أو يجد ريحاً»^(٣)، ووجه الدلالة منه: أنه ﷺ أمر أن يبقى المرء على ما غلب على ظنه أنه اليقين ولا يلتفت لشيء محتمل.

(١) شرح الأربعين النووية لابن دقيق العيد (ص ٣١) وما بعدها.

(٢) متقى الأخبار مع شرحه (٨/ ١٥٢).

(٣) بلوغ المرام (١١).

فالشك في هذين الموضوعين لا يلتفت إليه بحال؛ لأنه خلاف ما غلب على الظن؛ بل خلاف ما هو متيقن للمكلف، والاحتياط هو في الأخذ باليقين أو بالظن الغالب لما سبق من الأدلة.

قال ابن دقيق العيد^(١): وأما إن جوز الإنسان نقيض ما ترجح عنده بأمر موهوم لا أصل له كترك استعمال ماء باق على أوصافه مخافة تقدير نجاسة وقعت فيه، أو كترك الصلاة في موضع لا أثر فيه مخافة أن يكون فيه بول قد جف، أو كسفل ثوب مخافة إصابته نجاسة لم يشاهدها ونحو ذلك، فهذا يجب ألا يلتفت إليه؛ فإن التوقف لأجل ذلك (الاحتمال الموهوم) هوس، والورع منه وسوسة شيطان؛ إذ ليس فيه من معنى الشبهة شيء.

٢- الاحتياط من شبهات يشك الإنسان فيها، فلا يدري أحلال هي أم حرام، وتحتمل الأمرين جميعاً، ولا دلالة على أحدهما، فهذه الإمساك عنها ورع، وقد اختلف العلماء فيها على ثلاثة أقوال:

أ- فقالت طائفة: هي حرام؛ لقوله ﷺ في حديث النعمان ابن بشير عن المشتبهات: «فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه»^(٢)، ووجه ذلك: أن من لم يستبرئ لدينه وعرضه فقد وقع في الحرام.

ب- وقال آخرون: هي حلال؛ بدليل قوله ﷺ في الحديث: «كالراعي يرعى حول الحمى»^(٣)، فيدل على أن ذلك حلال، وأن تركه ورع. قال ابن حزم رحمه الله في هذا: «فهذا حض منه عليه السلام على

(١) شرح الأربعين النووية لابن دقيق العيد (ص ٣١) وما بعدها.

(٢) جزء من حديث متفق عليه. انظر: الأربعين النووية حديث رقم (١).

(٣) جزء من حديث متفق عليه. انظر: الأربعين النووية حديث رقم (٦).

الورع، ونص جلي على أن ما حول الحمى ليس من الحمى، وأن تلك المشتبهات ليست بيقين من الحرام»^(١).

وقد أطنب رحمه الله في الرد على من قال بمنع مثل هذا حتى ولو كان ذريعة لمحرّم، وهذا متمش مع مذهبه في نفي الاحتياط وقطع الذرائع والمشتبهات. وستعرض بإذن الله لهذا بمزيد من التوسع عند بيان آراء العلماء في الذرائع.

ج - وقال قوم: نتوقف عنها، فلا نقول: إنها حلال ولا إنها حرام، لأنه ﷺ جعلها بين الحلال البين والحرام البين، ولم يقرّ مرجح بإلحاقها بإحدى الجهتين، فالقول بأحدهما تحكّم وترجيح بلا مرجح.

الترجيح:

والذي يطهر لي والله أعلم، هو الرأي القائل بالتحريم؛ لأنه الأظهر دليلاً، والأقوى حجة، والمتمشي مع قواعد الشريعة التي توجب على المسلم أن ينأى بنفسه عن مواضع التهم وأماكن الشكوك. وسيأتي تفصيل أوفى لهذا في محله إن شاء الله.

وخلاصة ما سبق أن الاحتياط نوعان: نوع هو مذموم شرعاً وهو من الغلو في الدين وتعدي حدوده، وهو قول على الله بغير علم. وجميع النصوص الواردة في ذم الغلو والغلاة والوسوسة والموسوسين، والبدع والمبتدعين تعنى هذا النوع من الاحتياط، وقد سبق أن ذكرنا طرفاً من تلك النصوص.

(١) الإحكام في أصول الأحكام (٦/٧٤٦).

أما النوع الثاني: فهو الاحتياط المحمود، وهو ما يكون له أصل ينبني عليه ومبرر يدعو إليه، وغاية يحققها أو مفسدة يدفعها أو يخفيها.

فهذا هو الاحتياط الذي ينفع صاحبه؛ لأنه احتياط في موافقة السنة وترك مخالفتها، وهذا هو ما يعنيه مثل قوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»، وكذا قوله: «من اتقى الشبهات... الحديث»، فإن الشبهات ما يشتبه فيه الحق بالباطل، والحرام بالحلal من غير دليل على أحد الجانبين، أو تتعارض الأمارتان عنده فلا يترجح في ظنه أحدهما فيشتبه عليه هذا بهذا؛ فالاحتياط في ترك المشتبه هنا يكون محموداً لما ذكرنا^(١).

وبهذا يظهر أن اتقاء الشبهات احتياطاً هو نوع من سد الذرائع الموصلة إلى المحرمات، وأن الشارع إذا حرم شيئاً منع من قربان حريمه، وذلك لئلا يؤدي انتهاك هذا الحريم إلى الوقوع في المحرم نفسه.

فالاحتياط في هذا القسم هو الذي يحمى وهو الذي يكون من باب سد الذرائع.

أما النوع الأول من الاحتياط فإنه كما سبق ذميم، وهو نوع من الابتداع والوسوسة البغيضة، وذلك لما سبق من التفصيل والاستدلال آنفاً.

الجواب عن شبه الغلاة في الاحتياط والموسوسين:

سبق أن ذكرنا طرفاً مما استدل به (الغلاة) من الموسوسين الذين سموا غلوهم هذا احتياطاً، وفي هذا يرد عليهم بما أجاب به الإمام ابن القيم رحمه الله عن أدلتهم وشبههم^(٢).

(١) ينظر: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام (١٧/٢) وما بعدها فيه فصل قيم عن الاحتياط.

(٢) إغاثة اللهفان (١٦٢/١).

قال: أما قولهم إن ما نفعله احتياط لا وسواس:

قلنا: سموه ما شئتم، فنحن نسألکم: هل هو موافق لفعل رسول الله ﷺ وأمره، وما كان عليه أصحابه أو مخالف؟ فإن زعمتم أنه موافق، فَبُهِتْ وكذب صريح؛ فإذا لا بد من الإقرار بعدم موافقته، وأنه مخالف له، فلا ينفعكم تسمية ذلك احتياطاً، وهذا نظير من ارتكب محظوراً وسماه بغير اسمه؛ كمن يسمي الخمر بغير اسمها، والربا معاملةً، والتحليل نكاحاً، فهكذا تسمية الغلو في الدين والتنطع احتياطاً.

أما احتجاجهم بقوله ﷺ: «من ترك الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه»، وقوله: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»، وقوله: «الإثم ما حاك في الصدر»، ونحو ذلك، فهو احتجاج في غير محله؛ حيث أن هذه الأحاديث تعني الاحتياط المحمود لا الذي تمسكوا به وساروا عليه، فإن الاحتياط الذي ينفع صاحبه ويثبه الله عليه هو الاحتياط في موافقة السنة وترك مخالفتها، فالاختياط كل الاحتياط في ذلك، وإلا فما احتاط لنفسه من خرج عن السنة بل ترك حقيقة الاحتياط في ذلك.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (والاحتياط حسن، ما لم يفض بصاحبه إلى مخالفة السنة، فإذا أفضى إلى ذلك فالاختياط ترك هذا الاحتياط). وأما تحريم أكل الصيد إذا شك صاحبه: إذا خالط كلبه كلب آخر غيره، فهو الذي أمر به رسول الله ﷺ؛ لأنه قد شك في سبب الحل، والأصل في الحيوان الميت التحريم فلا يستباح بالشك.

وأما قولكم: أن الوسواس خير مما عليه أهل التفريط والاسترسال وتمشية الأمر كيف اتفق؛ فليس كذلك، فإن كلا من الإفراط والتفريط، والغلو

والتقصير، والزيادة والنقصان قد نهى الله سبحانه وتعالى عن مثل ذلك في غير موضع من كتابه العزيز، ومن هذا قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩]، وقال سبحانه: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: ٣١].

فدين الله بين الغالي فيه والجلافي عنه، وخير الناس النمط الأوسط الذين ارتفعوا عن تقصير المفرطين ولم يلحقوا بغلوا المعتدين، وقد جعل الله سبحانه هذه الأمة وسطاً وهي الخيار العدل لتوسطها بين الطرفين المذمومين، والعدل هو الوسط بين طرفي الجور والتفريط، والآفات إنما تتطرق إلى الأطراف، والأوساط محمية بأطرافها، فخير الأمور أوسطها^(١).

(١) إغائة اللهفان (١/ ١٦٢) بتصرف.

الفصل الخامس:

الحيلة

تعريف الحيلة:

الحيلة في اللغة:

قال في القاموس^(١): الحيلة والاحتيايل والتحيل: الحذق وجودة النظر، والقدرة على التصرف.

وفي المصباح المنير^(٢): الحيلة في تدبير الأمور، وهي تقليب الفكر حتى يهتدي للمقصود، واحتال: طلب الحيلة.

وقال ابن القيم في إغاثة اللهفان نقلاً عن المحكم لابن سيده: الحَوْل والحِيل والحَوْل والحَوْل والحَوْل والحيلة والحَوِيل والمَحَالَة والاحتِيَال والتحوُّل والتَحِيل، كل ذلك: الحذق وجودة النظر والقدرة على دقة التصرف.

والْحَوْلُ والحِيل والحِيَلَاتُ: جمع حيلة، ورجل حَوْلٌ وحَوْلَةٌ وحَوَالِيٍّ وحَوَائِيٍّ وحَوْلُولٍ وحَوَائِيٍّ: شديد الاحتيايل، وما أحولَه وأحِيلَه، وهو أحول منك وأحِيلُ، أي: أكثر حيلة.

فالحيلة: فَعْلَةٌ من الحول وهو التحول من حال إلى حال، وكل من حاول أمراً يريد فعله أو الخلاص منه فما يحاول به حيلةً يتوصل بها إليه^(٣).

وقال ابن منظور: ويقال: تحول الرجل واحتال إذا طلب الحيلة، ومن أمثالهم (من كان ذا حيلة تحول)، ويقال: هو أحول من ذئب؛ من الحيلة، وهو

(١) القاموس المحيط (٣/٣٦٣).

(٢) المصباح المنير (١/١٧٠).

(٣) إغاثة اللهفان (١/٣٨٥).

أحول من أبي براقش، وهو طائر يتلون ألواناً، وأحول من أبي قلمون، ثوب يتلون ألواناً، ورجل حوّل، أي: بصير بتحول الأمور، وهو حوّل: قلب، وفي هذا يقول الشاعر:

وما عزهم لا ببارك الله فيهم به وهو فيه قلب الرأي حوّل^(١)
الحيلة في الاصطلاح:

هي أن يظهر تصرفاً^(٢) مباحاً يريد به محرماً مخادعةً وتوسلاً إلى فعل ما حرم الله عز وجل، واستباحةً محظوراته، أو إسقاط واجب أو رفع حق ونحو ذلك.

بهذا عرفها الفقهاء، ومنهم: ابن قدامة، فإنهم لما قال الرسول ﷺ: «لا تتركبوا ما ارتكبت اليهود فتستحلوا محارم الله تعالى بأدنى الحيل»، صارت في عرفهم^(٣) إذا أطلقت يقصد بها الحيل التي تستحل بها المحارم كحيل اليهود.

وكل حيلة تتضمن إسقاط حق الله تعالى أو لأدمي فهي مما يستحل بها المحرم؛ وإلا فإن الحيلة في أصل وضعها اللغوي لا تدم مطلقاً ولا تحمد مطلقاً، ولفظها لا يشعر بمدح ولا ذم، وإن غلب في العرف إطلاقها على ما يكون من الطرق الخفية إلى حصول الغرض بحيث لا يتفطن له إلا بنوع من الذكاء والفطنة.

وعرفها الشاطبي بقوله: إنها^(٤) تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر.

(١) لسان العرب (١٣/١٦٧).

(٢) المغني لابن قدامة مع الشرح الكبير. ومثله في شرح الكوكب المنير (٣٨٨) بتصرف.

(٣) إغاثة اللهفان (١/٣٨٥) بتصرف.

(٤) الموافقات (٤/١٣٢).

وعرفها السرخسي بقوله: أن يحتال في حق الرجل حتى يبطله، أو في باطل حتى يموهه، أو في حق حتى يدخل فيه شبهة^(١).

من هذا يتضح أن الفقهاء يقصرون الحيلة على ذلك النوع المذموم من أنواعها وهو ما يقصد به إسقاط ما أوجبه الشارع وتحليل ما حرمه، وقلب المظلوم ظالماً، والظالم مظلوماً، والحق باطلاً والباطل حقاً.

نطاق الحيلة وما تشتمل عليه:

سبق أن قلنا: إن الفقهاء قصرُوا الحيلة على ما يذم من أنواعها، وهو ما كان متضمناً إسقاط ما أوجبه الشارع وإبطال ما شرعه وتحليل ما حرمه، وعلى هذا يكون نطاق الحيلة وما تشتمل عليه عند الفقهاء شاملاً للأقسام الآتية:

١- الطرق الخفية التي يُتَوَصَّلُ بها إلى ما هو محرم^(٢) في نفسه، ويظهر أن مقصود صاحبها منها الشر والظلم، كحيل اللصوص والظلمة والخونة.

٢- الطرق الخفية التي يتوصل بها إلى ما هو محرم في نفسه، ولكن لا يظهر فيها أن مقصود صاحبها منها الشر والظلم؛ بل يظهر المحتال أن قصده الخير بينما حقيقة مقصوده الظلم والبغي، وذلك مثل إقرار المريض لو ارث لا شيء له عنده قصدًا لتخصيصه بالأمر الذي أقرب به له، أو إقراره بوارث وهو غير وارث إضراراً بالورثة.

٣- ما هو مباح في نفسه، ولكن قُصِدَ به المحرم كالسفر لقطع الطريق ونحوه؛ فهذه المقصود حرام والوسيلة في نفسها غير محرمة.

(١) المبسوط للسرخسي (٢١٠/٣٠) بتصرف.

(٢) إغائة اللهفان (٧٢/٢) وما بعدها بتصرف، و(ص ٨٠، ٨٢) منه.

٤- ما هو محرم في نفسه، ولكن قصد به التوصل إلى أخذ حق أو دفع باطل، مثل: أن يكون له على رجل حق فيجحد فيقيم شاهدين لا يعرفان غريمه ولم يرياه يشهدان له بما ادعاه، ومثله: لو كان له عند رجل دين فجحد إياه، وله عنده ودیعة فجحد الودیعة وحلف أنه لم يودعه.

٥- أن يقصد حل ما حرمه الشارع، أو سقوط ما أوجبه بأن يأتي بسبب نصبه الشارع سبباً إلى أمر مباح مقصود فيجعله المحتال المخادع سبباً^(١) إلى أمر محرم مقصود اجتنابه.

وهذا القسم من الحيل أنواع:

أحدهما: الاحتيال لحل ما هو حرام في الحال كالحيل الربوية وحيلة التحليل.

الثاني: الاحتيال على حل ما انعقد سبب تحریمه، فهو صائر إلى التحريم ولابد، كما إذا علق طلاقها بشرط محقق تعليقاً يقع به ثم أراد منع وقوع الطلاق عند الشرط فخالعها خلع الحيلة حتى بانث ثم تزوجها بعد ذلك.

الثالث: الاحتيال على إسقاط ما هو واجب في الحال، كالاحتيال على إسقاط الإنفاق الواجب عليه وأداء الدين الواجب، بأن يملك ماله لزوجه أو ولده فيصبر معسراً فلا يجب عليه الإنفاق والأداء، وكمن يدخل عليه رمضان ولا يريد صومه فيسافر ولا غرض له سوى الفطر ونحو ذلك.

الرابع: الاحتيال على إسقاط ما انعقد سبب وجوبه ولم يجب لكنه صائر إلى الوجوب، فيحتال حتى يمنع الوجوب، كالاحتيال على إسقاط الزكاة بتمليكه ماله قبل مضي الحول لبعض أهله، ثم استرجاعه بعد ذلك.

وهذا القسم نوعان:

أحدهما: إسقاط حق الله تعالى بعد وجوبه أو انعقاد سببه.

وثانيهما: إسقاط حق المسلم بعد وجوبه أو انعقاد سببه، كالاحتيال على إسقاط الشفعة التي شرعت دفعًا للضرر عن الشريك قبل وجوبها أو بعده.

الخامس: الاحتيال على أخذ حقه أو بعضه أو بدله بخيانة - كما تقدم - وله صور كثيرة منها:

١ - أن يجحده دَيْنَه كما جحده.

٢ - أن يخونه في وديعته كما خانته.

٣ - أن يغشه في بيع معيب كما غشه في بيع معيب.

٤ - أن يسرق ماله كما سرق ماله.

هذا هو ما يعنيه لفظ الحيلة عند إطلاقها من قبل الفقهاء، فإنهم حينما يطلقونها ويتكلمون عنها إنما يعنون بها هذه الأنواع دون ذنك النوعين اللذين هما: طاعة وقربة وجائز مباح، واللذين سنذكرهما عند ذكر أقسام الحيلة من حيث هي إن شاء الله تعالى.

ففي هذا النطاق، وفي هذه الأقسام، صال العلماء وجالوا، وأبدوا وأعادوا، وتحاوروا وتناظروا فيما يجوز ويحرم ويشرع ويمنع، وسنوضح شيئًا من مواقفهم عند بيان الأحكام قريبًا بإذن الله.

معناه إبطال الحيل:

إبطال الحيل يعني: إلغائها ومنعها وعدم ترتب آثارها عليها من الأحكام الشرعية، قال الإمام ابن القيم في إغاثة اللهفان عن هذا: (وإذا كان الشيء

الذي قد يكون ذريعة إلى الفعل المحرم إما بأن يقصد به ذلك المحرم، أو بالأقصد به، وإنما يقصد به المباح نفسه لكن قد يكون ذريعة إلى المحرم؛ يحرمه الشارع بحسب الإمكان ما لم يعارض مصلحة راجحة تقتضي حله؛ فالتذرع إلى المحرمات بالاحتياط عليها أولى أن يكون حراماً، وأولى بالإبطال والإهدار إذا عرف قصد فاعله، وأولى ألا يعان فاعله عليه، وأن يعامل بنقيض قصده، وأن يبطل عليه كيده ومكره^(١).

الفصل السادس:

أقسام الحيلة

الأقسام التي ذكرناها آنفا في نطاق الحيلة هي في حقيقة الأمر أنواع للحيلة في اصطلاح الفقهاء؛ سواء منها ما كان مجمعا على تحريمه، أو كان محل نزاع بينهم - بين المجيزين وبين المانعين -، وقد سار ابن القيم على هذا التقسيم^(١)، وهو تقسيم وجيه حصر فيه موضوع البحث على ما يعنيه لفظ الحيلة عند علماء الشريعة.

أما هنا فكلامنا في هذا الفصل إنما هو عن أقسام الحيلة من حيث الإباحة والتحريم، وكون الحيلة قرينة وطاعة أو معصية وإثمًا، وهذه الأقسام هي:

القسم الأول: الطرق الخفية التي يُتوصل بها إلى ما هو محرم في نفسه، بأن يأخذ الأمر شكل الأمور الشرعية وتنطبق به عليه النصوص في ظاهر الأمر، والمقصود التوصل إلى ارتكاب محرم، كالحيل على أخذ أموال الناس بالباطل، وكالحيل لجعل ما ليس بشرعي لابسا المظهر الشرعي؛ كنكاح المحلل، وبيع العينة، وكاحتيال المرأة على فسخ نكاحها بأن تدعي أنها لم تأذن للولي وقد كانت وقت العقد بالغة عاقلة، وكاحتيال البائع على فسخ العقد بادعاء أنه لم يكن مالكا وقت العقد ولم يأذن له المالك بالعقد.

القسم الثاني: أن تكون الحيلة مشروعة وما تفضي إليه أمرا مشروعا، وقد وضعت الوسيلة فيها للغرض المقصود منها ظاهرا، وهي تشمل كل الأسباب الشرعية التي وضعها الشارع وجعلها سبيلا إلى مقتضياتها الشرعية.

(١) نفس المصدر.

القسم الثالث: أن يحتال على التوصل إلى الحق أو على دفع الظلم بطريق مباحة لم توضع موصلة إلى ذلك؛ بل وضعت لغيره، فيتخذها طريقاً لهذا المقصود الصحيح، أو تكون قد وضعت له ولكن تكون خفية لا يفتن إليها. الفرق بين هذا القسم والذي قبله: أن الوسيلة في الذي قبله نصبت مفضية إلى مقصودها ظاهراً فسالكها سالك للطريق المعهودة، والطريق في هذا القسم نصبت مفضية إلى غيره فتوصل بها إلى ما لم يوضع له، أو تكون مفضية إليه ولكن بخفاء.

مثال ذلك: أن يستأجر شخص داراً لمدة سنتين ويخشى أن يغدر به المؤجر في أثناء المدة فيحاول فسخ الإجارة بطريقة غير محلّكه، كأن يظهر أنه لم تكن له ولاية الإجارة، أو أن العين كانت مؤجرة لغيره قبل إجارته، فلاحتيال (أي: الاحتيال) لهذا أن يضمّنه المستأجر ذلك العين المستأجرة، فإذا استحققت أو ظهرت الإجارة فاسدة رجع عليه بما قبضه.

من هذا يظهر أن الحيل أنواع:

نوع هو قربة وطاعة، وهو أفضل الأعمال عند الله تعالى.

ونوع هو جائز مباح لا حرج على فاعله ولا جناح على تاركه، وترجح فعله على تركه أو عكس ذلك تابع لمصلحته.

ونوع هو إثم وعدوان، وتعد على محارم الله بما لم يأذن الله به؛ كالنوع الأول.



المعارض

تعريف المعارض:

المعارض في اللغة:

المعارض: التورية^(١)، وأصله الستر، يقال: عرفته في معارض كلامه وفي لحن كلامه وفحوى كلامه: بمعنى.

قال في البارع: وعرضت به تعريضًا: إذا قلتَ قولًا وأنت تعنيه.

فالتعريض خلاف التصريح من القول، كما إذا سألت رجلًا: هل رأيت فلانًا؟ وقد رآه ويكره أن يكذب، فيقول: إن فلانًا ليُرى، فيجعل كلامه معارضًا فرارًا من الكذب.

وهذا معنى المعارض في الكلام، ومنه قولهم: إن في المعارض لمدوحةً عن الكذب، فالتعريض معناه إذا: ذكر الشيء تلمحيًا لا تصريحًا.

المعارض في الاصطلاح:

قال الإمام ابن القيم^(٢) نقلًا عن شيخه ابن تيمية رحمهم الله:

المعارض أن يتكلم الرجل بكلام جائز يقصد به معنى صحيحًا، ويوهمُ غيره أنه يقصد به معنى آخر، وقد يكون سبب ذلك الوهم كون اللفظ مشتركًا بين حقيقتين لغويتين أو عرفيتين أو شرعيتين، أو لغوية مع إحداها عرية مع إحداها أو شرعية مع إحداها.

فيعني أحدَ معنياه ويوهم السامع له أنه إنما عني الآخر؛ إما لكونه لم

(١) المصباح المنير (١/٥٢).

(٢) الأعلام (٣/٢٣٤).

يعرف إلا ذلك، وإما لكون دلالة الحال تقتضيه، وإما لقرينة حاله أو مقالية يضمها إلى اللفظ. أو يكون سبب التوهم كون اللفظ ظاهرًا في معنى فيعني به معنى يحتمله باطنًا؛ بأن ينوي مجاز اللفظ دون حقيقته، أو ينوي بالعام الخاص أو بالمطلق المقيد؛ أو يكون سبب التوهم كون المخاطب إنما يفهم من اللفظ غير حقيقته لعرف خاص به أو غفلة منه أو جهل، أو غير ذلك من الأسباب مع كون المتكلم إنما قصد حقيقته.

تقسيم المعارض وحكم كل قسم:

المعارض نوعان:

أحدهما: أن يستعمل^(١) اللفظ في حقيقته وما وضع له فلا يخرج به عن ظاهره ويقصد فردًا من أفراد حقيقته فيتوهم السامع أنه قصد غيره، إما لقصور فهمه، وإما لظهور ذلك الفرد عنده أكثر من غيره، وإما لشاهد الحال عنده، وإما لكيفية المخبر وقت التكلم من ضحك أو غضب أو إشارة ونحو ذلك. ومعظم المعارض النبوية والسلفية من هذا النوع كما سنذكر أمثلة لها قريبًا.

حكم هذا النوع:

فهذا كله إذا كان المقصود به رفع ضرر غير مستحق فهو جائز، وقد يكون واجبًا إذا تضمن دفع ضرر يجب دفعه ولا يندفع إلا بذلك؛ كالتعريض لسائل عن مال معصوم أو نفسه يريد أن يعتدى عليه.

أما إن كان المعرّض به لا يجب بيانه؛ بل يجوز أو يكون كتمانًا جائزًا فهذا فيه تفصيل:

١- أن تكون المصلحة في كتمانها: فهذا يكون التعريض فيه مستحبًا؛

(١) نفس المصدر (٢٣٧/٣) بتصرف.

كتورية الغازي عن الوجهة التي يريدھا، وكتورية الحالف لظالم له أو لمن استحلّفه يمينًا لا تجب عليه ونحو ذلك.

٢- أن تكون المصلحة في إظهاره: فالتورية فيه مكروهة والإظهار مستحب، وهذا في كل موضع يكون فيه البيان مستحبًا.

٣- أن يتساوى الأمران: وكان كل منهما طريقًا إلى المقصود لكون التعريض والتصريح بالنسبة للمخاطب سواء؛ جاز الأمران.

أما لو كان له غرض مباح في التعريض ولا ضرر عليه في التصريح والمخاطب لا يفهم مقصوده، فذكر بعض العلماء أن في هذا القسم أقوالاً ثلاثة:

أ- الجواز كما سبق؛ حيث إن هذا لا يتضمن كتمان حق ولا إضرارًا بمستحق.

ب- ليس له التعريض؛ لأن في هذا التعريض إيهامًا للمخاطب من غير حاجة إليه، وذلك تغرير، والتغرير محرم، وربما أوقع السامع في الخبر الكاذب، وقد يترتب عليه ضرر به.

ج- له التعريض^(١) في غير اليمين، وقد قال الفضيل بن زياد: سألت أحمد عن الرجل يعرض في كلامه يسألني عن الشيء أكره أن أخبر به، قال: إذا لم يكن يمينًا فلا بأس، في المعارض مندوحة عن الكذب، وهذا عند الحاجة إلى الجواب.

والخلاصة: أن للتعريض في هذا النوع حالات ثلاثًا:

إما أن يجب، أو يستحب، أو يباح، وذلك بحسب الأمر المعرض به والمخاطب المعرض له.

الاستدلال لجواز هذا النوع من التعريض:

يدل لهذا من تعريض الرسول ﷺ ما يلي:

١. ما جاء في الصحيحين^(١) عن أم كلثوم بنت عقبة ابن أبي معيط قالت: لم أسمع رسول الله ﷺ يرخص في شيء مما يقول الناس إنه كذب إلا في ثلاث: «الرجل يصلح بين الناس، والرجل يكذب لامرأته، والكذب في الحرب»، ومعنى الكذب في ذلك: هو المعارض لا صريح الكذب.

٢. وقال منصور: كان لهم كلام يدرؤون به العقوبة والبلايا، ولقد لقي رسول الله ﷺ طليعة للمشركين وهو في نفر من أصحابه فقال المشركون: ممن أنتم، فقال النبي ﷺ: «نحن من ماء»، فنظر بعضهم إلى بعض فقالوا: أحياء اليمن كثير لعلهم منهم وانصرفوا، وأراد ﷺ بقوله: «نحن من ماء»، قوله تعالى: ﴿خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ﴾ [الطارق: ٦].

٣. ولما وطئ عبد الله بن رواحة جاريته أبصرته امرأته، فأخذت السكين وجاءته فوجدته قد قضى حاجته، فقالت: لو رأيتك حيث كنت لوجأت بها في عنقك، فقال: ما فعلت، فقالت: إن كنت صادقاً فاقراً القرآن، فقال:

شهدت بأن وعد الله حق	وأن النار مثوى الكافرينا
وأن العرش فوق الماء طاف	وفوق العرش رب العالمينا
وتحمليه ملائكة شداد	ملائكة الإله مسومينا

(١) إغاثة اللهفان (١/ ٣٨١)، وينظر: كتاب المخارج في الحيل المنسوب لمحمد بن الحسن (ص ٤) وما بعدها، وكذا المبسوط للمرخطي (٣٠/ ٢٠٩) وما بعدها.

فقالت: آمنت بكتاب الله وكذبت بصري، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فضحك حتى بدت نواجذه، قال ابن عبد البر: ثبت^(١) ذلك عن عبد الله بن رواحة، وقال: رويناه من وجوه صحاح. وجه الدلالة منه:

أن عبد الله بن رواحة عَرَّضَ لزوجته بأن ما يتلوه قرآن، وأنه لم يجنب؛ إذ لو كان الأمر كما توهمته الزوجة لما ساغ له أن يتلو القرآن لعدم جواز تلاوة الجنب له؛ مع أن ما تلاه شعر وليس بقرآن، فأقره الرسول على هذا التعريض، وهذا يدل على جوازه.

٤. ما روى أبو داود والترمذي وقال: صحيح^(٢) غريب - عن أنس - أن رجلاً استحمل النبي ﷺ، قال النبي ﷺ: «إنا حاملوك على ولد الناقة، قال: وما أصنع بولد الناقة؟ فقال ﷺ: وهل تُلِدُ الإبل إلا النوقُ».

والوجه من ذلك: أن الرسول ﷺ عَرَّضَ لمن طلب منه أن يحمله بما ذكر وهو لفظ استعمل في حقيقته ومعناه، إلا أن فيه خفاءً بسبب غفلة المخاطب أو فهمه منه معنى أخص من معناه العام، وفي هذا دليل على جواز هذا التعريض حيث لا محذور فيه؛ لأنه لا يترتب عليه مفسدة.

النوع الثاني من المعارض: التعريض بما يتضمن استباحة محارم الله وتضييع الفرائض وإسقاط الواجبات وإبطال الحقوق، ومن أمثلة هذا النوع: حيل المحتالين المذمومة التي يتوصلون بها إلى انتهاك الحرمات وإهدار الواجبات، وقد سبق ذكر شيء من أمثلتها.

(١) نفس المصدر (١/ ٣٨٢).

(٢) ذكره محقق كتاب إغاثة اللهفان المرحوم محمد حامد الفقي في الحاشية.

والخلاصة:

أن من التعريض ما هو جائز، كما في النوع الأول، وهو التعريض باللفظ الذي يقصد المعرّض به ما جعل دالاً عليه ومثبتاً له في الجملة، والذي لم يخرج فيه المعرض عن حدود الكلام، وهذا النوع هو الذي جاءت معاريض النبي ﷺ وسلف الأمة منه.

أما المحرم من المعاريض: فهو ما كان مقصوداً به إيهام المخاطب والتغريب به، بحيث ينتزع منه المعرض شيئاً ظليماً وعدواناً أو يوقعه في ضرر لا يستحقه، وهذا هو المذموم، والذي جاءت الآثار ناهية عنه ومحذرة منه؛ لأنه من الكذب والافتراء والغش والتدليس على عباد الله.

الفروق بين المعاريض الجائزة وبين الحيل المضمومة:

في كلام سابق تحدثنا عن الحيل، وذكرنا أن منها ما هو جائز ومنها ما هو محظور، كما ذكرنا أن المعاريض كذلك منها المحمود ومنها المذموم، وكلامنا هنا إنما هو لبيان الفروق بين المعاريض الجائزة التي جاءت الشريعة بإقرارها وبين الحيل المحرمة.

والمقصود من هذا التفريق: هو إيضاح بطلان دعوى القائلين بالحيل المحرمة مستدلين على جوازها بما جاء عن الشارع من إباحة المعاريض مدعين أن المعاريض نوع من الحيل، فنقول:

هناك فرق بين المعاريض الجائزة والحيل المحظورة من وجوه، منها^(١):

١. أن المعرّض إنما يقصد باللفظ ما جعل دالاً عليه ومثبتاً له في الجملة، فهو لم يخرج بتعريضه عن حدود الكلام، فإن الكلام فيه الحقيقة

(١) إغائة اللهفان (١٠٦/٢).

والمجاز، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمفرد والمشارك. فالمعرض بمعنى اللفظ يتكلم، وحول معناه يحوم، بخلاف الحيل فإن المحتال يقصد بالعقود ما لم يشرع العقد له أصلاً، ولا هو مقتضاه ولا موجب شرعاً ولا حقيقة.

فالفرق بينهما إنما هو بالقصد، فالمعرض قصد باللفظ معنى موضوعاً له، أما المحتال فإنه قصد باللفظ غير ما وضع له.

٢. أن المعرض لو صرح بقصده لم يكن باطلاً ولا محرماً، بخلاف المحتال فإنه لو صرح بما قصده بإظهار صورة العقد كان محرماً باطلاً، فإن المرابي - مثلاً - بالحيله لو قال: بعثك مئة حالة بمئة وعشرين إلى سنة، كان حراماً باطلاً، وذلك عين مقصوده ومقصود الآخر، وكذلك المحلل لو قال: تزوجتها على أن أحلها للمطلق ثلاثاً، والمعرض لو صرح^(١) بمقصوده لم يكن حراماً ولم يكن هو ملوماً.

٣. أن المعرض في المعارض الجائزة مقصده صحيح ووسيلته جائزة فلا حرج عليه في مقصوده ولا في وسيلته إلى مقصوده؛ بخلاف المحتال فإن قصده أمر محرم ووسيلته باطلة.

٤. أن التعريض المباح ليس من مخادعة الله سبحانه في شيء، وإنما غايته أنه مخادعة لمخلوق أباح الشارع مخادعته لظلمه كطليعة المشركين، جزاءً له على ذلك، ولا يلزم من جواز مخادعة الظالم جواز مخادعة المحق.

(١) نفس المصدر.

وبهذا يظهر الفرق واضحًا بين المعارض المباحة وبين الحيل الممنوعة، كما يظهر من هذا التفريق أن الاستدلال بالمعارض الجائزة على جواز الحيل المحرمة هو استدلال وإيه لا نصيب له من الوجاهة.

المكر والخداع

تعريف المكر والخداع:

المكر في اللغة: يقال: مكر مكرًا: من باب قتل^(١) وخدع، فهو ماکر، ومكر الله: جازى على المكر، وسمي الجزاء مكرًا كما سمي جزاء السيئة سيئة مجازًا، على سبيل مقابلة اللفظ باللفظ.

والمخادعة: هي الاحتيال^(٢) والمراوغة بإظهار الخير مع إبطان خلافه؛ ليحصل مقصود المخادع، وهذا موافق لاشتقاق اللفظ في اللغة؛ فإنهم يقولون: طريق خَدِيعٌ إذا كان مخالفاً للقصد لا يشعر به ولا يفطن له، ويقال للسراب: الخيدع؛ لأنه يغر من يراه، وضب خدع، أي: مراوغ، كما قالوا: أخدع، ومنه: الحرب خدعة، وسوق خادعة، أي: متلونة، وأصله الإخفاء والستر، ومنه سميت الخزانة مخدعًا. اهـ.

من هذا يعلم أن المكر والخديعة متقاربان، فهما اسمان لكل فعل^(٣) يقصد فاعله في باطنه خلاف ما يقتضيه ظاهره.

وهو ضربان:

أحدهما: مذموم، وهو الأشهر والأكثر عند الناس، وذلك أن يقصد فاعله إنزال مكروه بالمخدوع، وإياه قصد النبي ﷺ بقوله: «المكر والخديعة في النار»، والمعنى: أنهما يؤديان بقاصدهما إلى النار.

(١) مختار الصحاح (٢/٢٤٣).

(٢) الإغاة (٢/٢٤٠) نقلًا عن الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية.

(٣) الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني (ص ١٨٨) وما بعدها.

ويدل على تحريم هذا النوع ما ثبت عن ابن عباس^(١) أنه جاءه رجل فقال: إن عمي طلق امرأته ثلاثاً، أيجلها له رجل؟ فقال: «من يخادع الله يخدعه».

وصح عن أنس وابن عباس أنهما سُئلا عن العينة فقالا: «إن الله لا يخدع»؛ هذا مما حرم الله ورسوله، فسميا ذلك خداعاً؛ كما سمي عثمان وابن عمر نكاح المحلل نكاح دلسة.

وقال أيوب السخيتاني في أهل الحيل: يخادعون الله كأنها يخادعون الصبيان، فلو أتوا الأمر عياناً كان أهون علي^(٢).

الضرب الثاني: بعكس ذلك، وهو أن يقصد^(٣) فاعلها إلى استجرار المخدوع والممكور به إلى مصلحة لهما؛ كما يفعل بالصبي إذا امتنع من فعل خير؛ ولهذا قال بعض الحكماء: المكر والخديعة محتاج إليها في هذا العالم، وذلك أن السفیه يميل إلى الباطل، ولا يقبل الحق، ولا يميل إليه لمنافاته لطبعه، فيحتاج أن يخدع عن باطله بزخارف موهبة خدعة الصبي عن الثدي عند الفطام؛ وليس هذا حثاً على تعاطي الخبث؛ بل هو حث على جذب الناس إلى الخير بالاحتيال.

ولكون المكر والخديعة ضربين سبباً وحسباً، قال الله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يَبُورُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقال سبحانه: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا﴾^(٤) أَسْتَكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ. [فاطر: ٤٢-٤٣]، وقال جل من قائل: ﴿أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ يَخْسِفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ﴾ [النحل: ٤٥].

(١) الإعلام (١٦١/٣).

(٢) نفس المصدر.

(٣) الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني (ص ١٨٨).

فخص في الآيات السيئ من المكر تنبيهاً على جواز المكر الحسن، ووصف سبحانه نفسه بالمكر الحسن فقال: ﴿وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينَ﴾ [آل عمران: ٥٤] هـ.

أما الكيد: فهو الخديعة والمكر - يقال: كاده كيداً^(١): من باب باع - خدعه ومكر به - والاسم المكيدة.

وهو قسمان:

أحدهما^(٢): ما يستعمل في الشر، وهو أكثر استعماله، ومتى قصد به الشر فهو مذموم، وما جاء من الآيات التي تذر الكيد يعني هذا القسم منه، ومن ذلك قوله سبحانه: ﴿وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٠]، وقوله سبحانه: ﴿وَإِنْ تَصِيرُوا تَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا﴾ [آل عمران: ١٢٠].

الثاني: ما يقصد به الخير فيكون محموداً، وعلى هذا الوجه قال سبحانه: ﴿كَذَلِكَ كَذَبْنَا لِيُوسُفَ﴾ [يوسف: ٧٦]، وقوله سبحانه عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَمَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُولُوا مَدْيَنَ﴾ [الأنبياء: ٥٧].

ويتلخص مما تقدم أن كلاً من المكر والخداع والكيد ألفاظ متقاربة من حيث المعنى، كما يظهر أنها تطلق ويقصد بها الخير فتكون محمودة، وتأتي ويقصد بها الشر والخبث فتكون مذمومة يَأْتُمُ الشَّيْطَانُ بِهَا.

الفرق بين الحيل وبين المكر والخداع:

في تقسيمنا للحيل فيما سبق، ظهر أن منها ما هو محمود، ومنها ما هو

(١) المصباح المنير (٢/ ٢٠٧).

(٢) الذريعة إلى مكارم الشريعة (١٨٩).

مذموم، كما ظهر من التقسيم الأنف الذكر للمكر والخداع أيضًا أنهما متقاربان في المعنى، وأنهما يأتیان ويقصد بهما الخير فيحمدان، ويقصد بهما الشر فيُذمَّان. ومن هذا يتفق كل من الحيل والمكر والخداع في الموضع الذي يحمدان فيه وفي الموضع الذي يذمان فيه كذلك.

فالحيل إذا كان المقصود بها الوصول إلى حق بطريق مباح ووسيلة مباحة، فإنها تكون محمودة.

والمكر والخداع يتفقان مع الحيل في الحكم، إذا كان القصد منهما هو القصد من الحيل بهذا المعنى.

والحيل تدم إذا كان الغرض منها سيئًا أو كانت وسيلتها سيئة كذلك؛ بأن يقصد بها إبطال حق أو تحريم حلال أو تحليل محرم.

والمكر والخديعة بهذا المعنى يتفقان أيضًا مع الحيل؛ فيدم كل منهما.

وبهذا يظهر أن بين اللفظين: الحيل والخداع، اتفاقًا في موضع الجواز وموضع الخطر، والله سبحانه وتعالى أعلم.

الفصل السابع:

النسبة بين: الذريعة والحيلة
وبين: سد الذرائع وإبطال الحيل

النسبة بين الذريعة والحيلة:

الذرائع والحيل قاعدتان متشابهتان، والكلام فيهما متداخل، وهما يلتقيان أحياناً ويفترقان أحياناً، ولذلك التداخل نلاحظ أن من كتب عنهما يتكلم على إحداهما أثناء الكلام على الأخرى، ويستدل لإحداهما بأدلة الأخرى. وبعد هذا فالحيل والذرائع يلتقي كل منهما مع الآخر في صور، ويفترق عنه في صور:

١- فمثال ما كان ذريعة وليس حيلة: سبُّ الأوثان، فإنه ذريعة إلى سب الله تعالى، وكذلك سب الرجل والد غيره فإنه ذريعة إلى أن يسب والده.

٢- ومثال ما كان حيلة وليس ذريعة: ما يحتال به من المباحات في الأصل؛ كبيع النصاب في أثناء الحول فراراً من الزكاة.

٣- ومثال ما كان ذريعة وحيلة: اشتراء البائع السلعة من مشتريها بأقل من الثمن، وكالاعتياض عن ثمن الربوي بربوي لا يباع بالأول نساء^(١). ١. هـ.

ومن هذا الذي ذكرناه يظهر أن الذريعة والحيلة يتفقان في أن كلاً منهما يكون وسيلة وطريقاً للمقصود والغاية، ويفترقان في أن الحيلة لا تكون حيلة إلا إذا كان المحتال قاصداً بها الوصول إلى الغاية ومتطلعاً لنيلها.

(١) أصول مذهب الإمام أحمد، للدكتور/ عبد الله التركي (٤٤٩، ٤٥١) مع شيء من التصرف.

في حين أن الذريعة لا يشترط فيها قصد المتذرع الوصول إلى المتذرع إليه؛ بل قد يقصد من استخدامها الوصول إلى القصد وقد لا يقصد.

فالذريعة أعم من أن يكون المراد منها القصد أولاً، بينما الحيلة أخص إذ لا تكون كذلك إلا بالقصد، كما ذكرنا من الأمثلة آنفاً.

الفرق بين سد الذرائع وإبطال الحيل:

لا بد أن نتعرض عند بحث هذا الموضوع إلى نقاط ثلاث يأخذ بعضها بحجز بعض على النحو الآتي:

١- الفرق بين سد الذرائع وإبطال الحيل.

٢- الفرق بين الذرائع والحيل.

٣- ثم الفرق بين سد الذرائع والحيل.

أما الفرق بين سد الذرائع وإبطال الحيل:

فهو أن كلاً من اللفظين: سد الذرائع وإبطال الحيل - قريب في المعنى من الآخر؛ إذ إن سد الذرائع معناه: إبطاؤها وحسمها، والقضاء عليها والمنع منها؛ حتى لا يتأتى الوصول إلى المحرمات بسببها.

كما أن إبطال الحيل معناه: منعها وإهدارها وإلغاء حكمها من عدم ترتب آثارها عليها شرعاً، وإذا كانت آثارها لاغية وغير معتبرة شرعاً كانت باطلة، إذ لا معنى للإبطال سوى هذا.

وبهذا يتفق سد الذرائع وإبطال الحيل في المعنى، فكل منهما مطلوب ويجب الأخذ به إذا كان ما يؤدي إليه كل منهما مفسدة؛ كما أن فتح الذرائع وفتح الحيل - بسلوكها وارتكابها - ممنوع، ويجب الحذر منه.

وفي هذا يقول ابن القيم نقلاً عن شيخه ابن تيمية عليهم رحمة الله: (وإذا كان الشيء الذي قد يكون ذريعة إلى المحرم إما بأن يقصد به ذلك المحرم أو بآلا يقصد به، وإنما قصد به المباح نفسه، لكن قد يكون ذريعة إلى المحرم - يحرمه الشارع بحسب الإمكان ما لم يعارض ذلك مصلحة راجحة تقتضي حله - فالتذرع إلى المحرمات بالاحتيال عليها أولى أن يكون حراماً، وأولى بالإبطال والإهدار إذا عرف قصد فاعله، وأولى ألا يعان فاعله عليه، وأن يعامل بنقيض قصده، وأن يبطل عليه كيده ومكره)^(١). اهـ.

فكل من سد الذرائع وإبطال الحيل مطلوب شرعاً؛ لأن كلاً من السد والإبطال يحقق السلامة من المحرمات، والعافية من المهلكات.

وأما الفرق بين الذرائع والحيل:

فقد سبق الكلام عنه في مطلع هذا الفصل - السابع - فلا داعي لتكراره.

وأما الفرق بين سد الذرائع والحيل:

تقدم أن معنى سد الذرائع: هو المنع منها، والقضاء عليها وإهدارها، وذلك بسبب سوء العاقبة التي تنشأ عنها لو فتحت وتركت.

كما ذكرنا عند تعريفها لغة كذلك: أن معنى الحيل: هو التوصل إلى المحظورات بشيء من الوسائل المحكمة الخفية، فالحيل تتضمن فتح الطريق للمحرمات، بينما سد الذرائع يوصد الباب أمام هذه المحرمات فلا يقرب حماها.

وفي هذا يقول ابن القيم^(٢): (وإذا تدبرت الشريعة وجدتها قد أتت بسد

(١) إغاثة اللهفان (١/ ٣٧٠).

(٢) إغاثة اللهفان (١/ ٣٦٠).

الذرائع إلى المحرمات، وذلك عكس باب الحيل الموصلة إليها، فالحيل وسائل وأبواب إلى المحرمات وسد الذرائع عكس ذلك، فبين البابين أعظم تناقض، والشارع حرم الذرائع وإن لم يقصد بها المحرم لإفضائها إليه فكيف إذا قصد بها المحرم نفسه؟).

ثم قال نقلاً عن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (وتجوز^(١) الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة، فإن الشارع يسد الطريق إلى ذلك المحرم بكل ممكن، والمحتال يتوسل إليه بكل ممكن، ولهذا اعتبر الشارع في البيع والصرف والنكاح وغيرها شروطاً سد ببعضها التذرع إلى الربا والزنا، وكمل بها مقصود العقود، ولم يمكن المحتال الخروج منها في الظاهر). ١. هـ.

وبعد هذا العرض السريع يتبين لنا أن هناك فرقاً شاسعاً بين سد الذرائع وبين الحيل، إذ إن القسم الأول: إحصاء لباب المحرمات أن يقرب حماها، وإغلاق له من أن يحام حولها، بينما الحيل هي فتح لهذا الباب على مصراعيه وسماح للناس بالولوج منه إلى هذه المحرمات، وحاشا الشارع العادل الحكيم أن يختار لهذه الأمة غير القسم الأول الذي يأخذ بأيديهم إلى شاطئ السلامة وبر الأمان بعيداً عن مسببات الفتن وموجبات الموبقات.

والله سبحانه وتعالى أعلم.



(١) نفس المصدر (١/ ٣٧٠).

الباب الثاني

أحكام الذرائع والحيل

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول:

حكم الذريعة وأقسامها

الفصل الثاني:

حكم الحيل وأقسامها

الفصل الثالث:

في أحكام تتعلق بالذرائع والحيل

الفصل الأول:

حكم الذريعة وأقسامها

سبق أن ذكرنا عند تقسيمنا للذريعة أن تقسيم أبي إسحاق الشاطبي لها هو الأدق والأشمل والأكثر سلامة من الاعتراض، لأنه قسمها بحسب ما تؤدي إليه من مفسدة تلحق بالغير، وقد وعدنا هناك بأننا سنسير على هذا التقسيم عند بيان أحكام أنواع الذريعة، والآن نفي بها وعدنا، فنقول وبالله التوفيق:

حكم الذريعة:

لا شك أن الذريعة تختلف باختلاف أنواعها، فنوع منها يجب سده وحسمه، ونوع جائز لا غضاضة فيه ولا غبار عليه، ونوع هو محل خلاف بين علماء الشريعة؛ ولهذا فإننا قبل بيان حكم الذريعة نرى أن نذكر أنواعها بالتفصيل، ثم نبين حكم كل نوع على حده، ونذكر ما هو محل وفاق وما هو محل خلاف جوازاً أو منعاً.

أقسام الذريعة:

قسّم الشاطبي العمل من حيث ما يترتب عليه من مفسد أو من ضرر يلحق غير العامل؛ وإن كان مأذوناً فيه إلى أربعة أقسام:

١- ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعياً عادة؛ كحفر البئر خلف باب الدار بحيث يقع فيه الداخل بلا بد.

٢- ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً؛ كحفر البئر بموضع لا يؤدي غالباً إلى وقوع أحد فيه، وبيع الأغذية التي غالبها لا يضر أحداً.

٣- ما يكون أداؤه إلى المفسدة غالباً؛ بحيث يغلب على الظن الراجع

أداؤه إلى المفسدة؛ كبيع السلاح في وقت الفتن، وبيع العنب ممن يتخذه خمراً.

٤ - ما يكون أدائه إلى المفسدة كثيراً لا غالباً ولا نادراً، وذلك كمسائل البيوع الربوية التي قد تفضي إلى الربا^(١).

الأحكام المتعلقة بهذه الأقسام:

حكم القسم الأول من أقسام الذرائع:

وهو: ما يكون أدائه إلى المفسدة قطعياً عادةً؛ كحفر البئر خلف باب الدار بحيث يقع فيه الداخل بلا بد.

وهذا القسم أجمع العلماء على المنع منه، وأنه ذريعة يجب سدها ووسيلة يجب حسمها وذلك لما ينشأ عنه من مفسدة محققة ومضرة محتومة.

أقوال العلماء في هذا القسم:

قول الشاطبي:

وأما هذا القسم: وهو ألا يلحق الجالب أو الدافع ضرر، ولكن أدائه إلى المفسدة قطعي عادة، فله نظران:

نظر من حيث كونه - أي: العامل - قاصداً لما يجوز أن يُقصدَ شرعاً من غير قصد إضرار بأحد، فهذا من هذه الجهة جائز لا محذور فيه.

ونظر من حيث كونه عالماً بلزوم مضرة الغير لهذا العمل المقصود مع عدم استضراره بتركه، فإنه من هذا الوجه مظنة لقصد الإضرار؛ لأنه في فعله:

إما فاعل لمباح صرّف لا يتعلق بفعله مقصد ضروري ولا حاجي ولا تكميلي، فلا قصد للشارع في إيقاعه من حيث يوقع.

(١) الموافقات (٢/٢٦٣).

- وإما فاعل للمأمور به على وجه يقع فيه مضرة، مع إمكان فعله على وجه لا يلحق فيه مضرة، وليس للشارع قصد في وقوعه على الوجه الذي يلحق به الضرر دون الآخر.

وعلى كلا التقديرين فتوخيه لذلك الفعل على ذلك الوجه مع العلم بالمضرة لا بد فيه من أحد أمرين:

- إما تقصير في النظر للمأمور به وذلك ممنوع.
- وإما قصد إلى نفس الإضرار وهو ممنوع أيضًا، فيلزم أن يكون ممنوعًا من ذلك الفعل ويضمن ضمان المتعدي على الجملة^(١). ١.١هـ.

قول شهاب الدين القرافي:

قال شهاب الدين القرافي عن هذا النوع: إن هذا قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه وحسمه؛ كحفر الآبار في طرق المسلمين؛ فإنه وسيلة إلى إهلاكهم فيها، وكذلك إلقاء السم في أطعمتهم، وسبُّ الأصنام عند من يُعَلِّم من حاله أنه يسب الله تعالى عند سبها^(٢). ١.١هـ.

قول الإمام ابن القيم:

قال الإمام ابن القيم عن هذا القسم: وهو ما كان وسيلة موضوعة للإفضاء إلى المفسدة (أي: حتمًا)، قال: إن الشريعة جاءت بالمنع من هذا القسم كراهة أو تحريمًا بحسب درجاته في المفسدة^(٣). ١.١هـ.

(١) الموافقات (٢/٣٥٧) وما بعدها.

(٢) الفروق (٢/٣٢)، وشرح تنقيح الفصول (٤٤٨).

(٣) إعلام الموقعين (٣/١٣٦).

قول ابن حزم:

يرى ابن حزم أن هذا النوع قد جاءت الشريعة بمنعه، لأنه مفضٍ إلى فساد متيقن، إلا أنه - أي: ابن حزم - لا يمنعه على أنه ذريعة إلى مفسدة؛ بل لأنه من التعاون على الإثم والعدوان، وعن هذا قال في المحلى:

(مسألة: ولا يحل بيع شيء ممن يُوقَنُ أنه يعصى الله به أو فيه، وهو مفسوخ أبداً؛ كبيع كل شيء يُنبذ أو يعصر ممن يُوقَنُ أنه يعمله خمرًا.

وكبيع الدراهم الرديئة ممن يُوقَنُ أنه يدلس بها.

وكبيع الغلمان ممن يوقن أنه يفسق بهم أو يخصيهم.

أو كبيع المملوك ممن يوقن أنه يسيء ملكته.

أو كبيع السلاح أو الخيل ممن يوقن أنه يعدو بها على المسلمين.

أو كبيع الحرير ممن يوقن أنه يلبسه.

وهكذا في كل شيء؛ لقول الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا

عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٥].

والبيوع التي ذكرنا تعاونٌ ظاهرٌ على الإثم والعدوان بلا تطويل، وفسخها

تعاون على البر والتقوى؛ فإن لم يُوقَنُ بشيء من ذلك فالبيع صحيح؛ لأنه لم

يُعْنِ على إثم؛ فإن عَصَى المُشْتَرِي الله تعالى بعد ذلك فعليه، روينا من طريق

وكيع، نا سفيان الثوري عن ابن جرير عن عطاء قال: (لا تبعه ممن يجعله

خمرًا)^(١). ا.هـ.

(١) المحلى (٩/٦٥٣) وما بعدها.

من هذا يعلم أن ابن حزم رغم إنكاره للذرائع جملة وتفصيلاً - كما سنذكره عند محل النزاع - يقر سد هذا النوع من الذرائع، إلا أنه يسميه - كما ذكرنا - بغير الاسم المعروف؛ فيجعله من التعاون على الإثم والعدوان فيوجب منعه وحسمه، ولا معنى لسد الذرائع في هذا النوع إلا هذا.

على أنه متحفظ ومحترز إلى أقصى حد، حيث كرر كلمة التيقن في إفضاء الذريعة إلى المفسدة مع جميع الأمثلة التي سردها، مما يدل على أنه لا يقول بالأنواع الأخرى من الذرائع.

إذاً يتفق ابن حزم مع غيره من العلماء في القول بسد هذا النوع من الذرائع رغم مخالفته لهم في التسمية؛ لأن الحقيقة واحدة، والمسمى واحد، والنتيجة واحدة، فلا عبرة بالتسمية مادام الأمر كذلك؛ بل هو اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح.

١ - رأى الإمام الشافعي:

المعروف أن الإمام الشافعي - رحمه الله - يحمل المسلم على الظاهر ولا يحكم عليه بتهمة، فهو لا يحكم على المسلم بفعل يفعله أو قول يتلفظ به إلا إذا كان هذا الفعل أو القول صريحاً.

ولكنه رغم مذهبه هذا يمنع كما يمنع سائر الفقهاء، كل عمل يؤدي لا محالة إلى مفسدة، وفي هذا جاء في المجموع شرح المذهب ما نصه:

ويكره بيع العنب ممن يعصر الخمر، والتمر ممن يعمل النبيذ، وبيع السلاح ممن يعصي الله تعالى به، لأنه لا يأمن أن يكون ذلك معونة على المعصية، فإن باع منه صح البيع؛ لأنه قد لا يتخذ الخمر ولا يعصي الله تعالى بالسلاح.

قال في الشرح: قال الشافعي - رحمه الله - في المختصر: (أكره بيع العصير ممن يعصر الخمر، والسيف ممن يعصي الله تعالى به، ولا أنقض هذا البيع)؛ هذا

نصه، قال أصحابنا: يكره بيع العصير لمن عرف باتخاذ الخمر، والتمر لمن عرف باتخاذ النبيذ، والسلاح لمن عرف بالعصيان بالسلاح، فإن تحقق اتخاذه لذلك خمرًا ونبيذًا وأنه يعصي بهذا السلاح، ففي تحريره وجهان، حكاهما ابن الصباغ والمتولي والبلغوي في شرح المختصر والروياي وغيرهم:

أحدهما: يكره كراهية شديدة ولا يحرم.

وأصحهما: يحرم وبه قطع الشيخ أبو حامد الغزالي في الإحياء، قال الغزالي في الإحياء: وبيع الغلمان المرد الحسان لمن عرف بالفجور بالغلمان كييع العنب للخمار، قال: وكذا كل تصرف يفضي إلى معصية^(١). ا.هـ.

وجاء في كتاب الأم للشافعي في باب النهي عن بيع الكراع والسلاح في الفتنة، قال الشافعي - رحمه الله تعالى -: (أصل ما أذهب إليه أن كل عقد كان صحيحًا في الظاهر لم أبطله بتهمة ولا بعادة بين المتبايعين، وأجزته بصحة الظاهر، وأكره لها النية إذا كانت النية لو أظهرت كانت تفسد البيع.

وكما أكره للرجل أن يشتري السيف على أن يقتل به، ولا يحرم على بائعه أن يبيعه ممن يراه أنه يقتل به ظالمًا لأنه قد لا يقتل به.

وكما أكره للرجل أن يبيع العنب ممن يراه أنه يعصره خمرًا ولا أفسد البيع إذا باعه إياه لأنه باعه حلالًا، وقد يمكن ألا يجعله خمرًا أبدًا، وفي صاحب السيف ألا يقتل به أحدًا أبدًا)^(٢). ا.هـ.

من هذا يتضح أن مذهب الإمام الشافعي - رحمه الله - في عدم القول بسد الذرائع محله ما إذا كانت هذه الذرائع لا تؤدي حتمًا إلى مفسدة.

(١) المجموع للنووي (٣٥٣/٩).

(٢) الأم (٧٤/٣).

أما إذا كانت هذه الذرائع توصل لا محالة إلى مفسدة؛ فإنه يقول بسدها شأنه في ذلك شأن علماء المسلمين قاطبة، وهذا يتضح مما نقلناه عن المجموع وعن الأم، فإن عدم قوله بتحريم هذه الذرائع من بيع العنب ممن يتخذه خمراً أو السلاح ممن يريد القتل به ظلماً، محله إذا كان ثمة احتمال بعدم الاتخاذ والقتل كما يتضح من تصريحه بالاحتمال المذكور.

ويؤيد ما ذكرنا من أن الإمام الشافعي يقول بتحريم ما أدى إلى المفسدة حتماً ما جاء في حاشية العطار على جمع الجوامع: حيث نقل عن ابن الرفعة تحريج قول الشافعي في باب إحياء الموات من الأم عند النهي عن منع الماء ليمنع به الكلاء: أن ما كان ذريعة إلى منع ما أحل الله لم يحل، وكذا ما كان ذريعة إلى إحلال ما حرم الله. أ.هـ.

وقال - أي: ابن الرفعة -: في هذا ما يثبت أن الذرائع إلى الحرام والحلال تشبه معاني الحلال والحرام. أ.هـ.

أما ما اعترض به بعض الشافعية على ابن الرفعة نسبته هذا القول مذهباً للإمام، فهو غير وجيه بل خاطئ.

وذلك أن قول هذا البعض وهو والد ابن السبكي حينما قال: إنما أراد الشافعي - رحمه الله - تحريم الوسائل لا سد الذرائع، والوسائل تستلزم المتوسل إليه، ومن هذا منع الماء؛ فإنه يستلزم منع الكلاء الذي هو حرام، ونحن لا ننازع فيما يستلزم من الوسائل.

ولذلك نقول: من حبس شخصاً ومنعه من الطعام والشراب فهو قاتل له، وما هذا من سد الذرائع في شيء، قال الشيخ الإمام: وكلام الشافعي في نفس الذرائع لا في سدها وأصل النزاع بيننا وبين المالكية إنما هو في سدها^(١). أ.هـ.

(١) حاشية العطار على جمع الجوامع (٣٩٩/٢).

أقول: إن ما قاله ابن الرفعة هو مذهب الإمام، وإن الاعتراض الذي أورد عليه هو شاهد له لا عليه، وحجة له لا لمخالفه، وذلك لأن ابن السبكي الوالد قال: إننا نسلم أن ما يستلزم ما يُتوسَّلُ إليه ممنوع - ما هو إلا سد الذريعة بنفسه لأنه قال عن الشافعي: إنما أراد - أي: الشافعي تحريم الوسائل، ولا معنى لسد الذرائع إلا هذا؛ إذ معنى التحريم هو المنع منها والحسم لها.

يدل على هذا المثال المسوق، وهو منع الطعام والشراب عن شخص فإنه وسيلة محققة لموته، فلذلك قالت الشافعية بحسم هذه الوسيلة، وتسميتهن لهذه وسيلة لا يغير من حقيقة كونها ذريعة؛ لأننا عرفنا الذريعة: بالوسيلة إلى الشيء.

وخلاصة القول:

أن الإمام الشافعي والشافعية كلهم يقولون بمنع هذا النوع من الذرائع، وهم - وإن سموه بغير الذرائع التي تسد - يقولون: بأنه مادام وسيلة محققة للمتوسل إليه فإنه ممنوع.

والعبرة - كما قلنا -: بالحقائق والنتائج، أما التسميات فلا تغير من واقع الأمر شيئاً.

وأخيراً: استبان لنا أن علماء الأمة مجمعون على القول بسد هذا النوع من الذرائع؛ حتى أولئك الذين ينفون الذرائع كالإمام الشافعي وكابن حزم وغيرهما رحمهم الله، وإن كانوا حينما منعوا هذا النوع ممنوعه لأنه تعاون على الإثم والعدوان، أو لأن فيه جلباً لمفسدة يجب أن تدرأ.

هذا، والسبب في أنني أطلت بعض الشيء في هذا النوع، هو أنني أردت: أن من الذرائع نوعاً يقول بمنعه جميع علماء المسلمين، ليزول الخطأ الذي ينسب إلى الشافعي أو ابن حزم من أن كلاً منهما لا يقول بسد الذرائع أصلاً، كما نقلت عن العطار في حاشيته وعن ابن السبكي، والله أعلم.

حكم القسم الثاني من أقسام الذرائع:

وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادرًا؛ كحفر البئر بموضع لا يؤدي غالبًا إلى وقوع أحد فيه، وبيع الأغذية التي غالبها لا يضر أحدًا.

حكم هذا النوع:

حكمه - كما قال الشاطبي -: (البقاء على أصله من الإذن؛ لأن المصلحة إذا كانت غالبية فلا اعتبار بالنذور في انخرامها، إذ لا توجد في العادة مصلحة عرية من المفسدة جملة؛ إلا أن الشارع إنما اعتبر في مجاري الشرع غلبة المصلحة، ولم يعتبر ندرة المفسدة، إجراء للشرعيات مجرى العاديات في الوجود، ولا يُعد هنا قصد القاصد إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة مع معرفته بندور المضرة عن ذلك تقصيرًا في النظر ولا قصدًا إلى وقوع الضرر؛ فالعمل إذن باق على أصل المشروعية)^(١). ١. هـ.

وقال القرافي: «إن الأمة أجمعت على عدم منع هذا النوع، وأنه ذريعة لا تسد ووسيلة لا تحسم، كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر؛ فإنه لم يقل به أحد، وكالمنع من المجاورة في البيوت خشية الزنا»^(٢). ١. هـ.

وجزم ابن القيم: بأن الشريعة جاءت بإباحة هذا القسم أو استحبابه أو إيجابه بحسب درجاته في المصلحة؛ وذلك كالنظر للمخطوبة والمستأمنة والمشهود عليها، وكلمة الحق عند ذي سلطان جائز^(٣). ١. هـ.

(١) الموافقات (٢/ ٢٣٩).

(٢) الفروق (٢/ ٣٢).

(٣) أعلام الموقعين (٣/ ١٣١).

فكل مما ذكر مشتمل على مفسدة ولكنها بجانب المصلحة الراجحة ضئيلة جداً، ولذلك قدمت هذه المصلحة الراجحة بالاعتبار، أما المفسدة المرجوحة فلا التفات إليها.

من هذا يظهر أن هذا النوع من الذرائع لم يقل أحد من علماء الأمة بمنعه؛ بل هو باق على الإذن والإباحة، وأن ما قد يترتب عليه من مفسدة نادرة لا يؤبه له ولا يلتفت إليه ولا يعتد به.

يدل لهذا أن ضوابط المشروعات هكذا وجدناها كالقضاء بالشهادة في الدماء والأموال والفروج، مع إمكان الكذب والوهم والغلط، وإباحة القصر في المسافة المحدودة مع إمكان عدم المشقة كالملك المترف، ومنعه في الحضر بالنسبة إلى ذوي الصنائع الشاقة، وكذلك إعمال خبر الواحد والأقيسة الجزئية في التكاليف مع إمكان أخلافها والخطأ فيها من وجوه؛ لكن لما كان ذلك نادراً - أو في حكم النادر - لم يعتد به ولم يعتبر، وإنما اعتبرت المصلحة الغالبة^(١).

هذا وقد عقد الإمام العز بن عبد السلام في كتابه قواعد الأحكام فصلاً مطولاً ومفيداً في اجتماع المصالح مع المفاسد، ومما جاء فيه: (أن المصلحة إذا كانت أعظم من المفسدة حصلنا المصلحة واطرحنا المفسدة المرجوحة، ومن ذلك التلفظ بكلمة الكفر مفسدة محرمة، لكنه جائز بالحكاية والإكراه إذا كان قلب المكره مطمئناً بالإيمان؛ لأن حفظ المهج والأرواح أكمل مصلحة من مفسدة التلفظ بكلمة لا يعتقدها الجنان.

ومثاله أيضاً: ذبح الحيوان المأكول للتغذية مفسدة في حق الحيوان، لكنه جاز تقديماً لمصلحة بقاء الإنسان على مصلحة بقاء الحيوان، وكذلك قتل من

يباح دمه من المسلمين والكفار كالزاني المحصن، ومن تحتم قتله في قطع الطريق جائز حفاظاً لحياة الإنسان المعصوم الواجبة الحفظ، والإبقاء بإزالة حياة واجبة الإزالة والإفناء، ومن ذلك قطع يد السارق إفساد لها لكنه زاجر حافظ لجميع الأموال، فقدمت مصلحة حفظ الأموال لرجحانها على مفسدة قطع يد السارق^(١). اهـ.

وقد سرد أمثلة جاءت الشريعة بمراعاة المصلحة الراجحة فيها تزيد على اثنين وستين مثلاً، كلها قدمت فيها هذه المصلحة الراجحة على المفسدة المرجوحة، وجل أحكام الشريعة إن لم نقل كلها شاهدة لهذا. والله أعلم.

تحرير محل النزاع:

القسمان الثالث والرابع هما محل النزاع:

فالقسم الثالث من الذرائع:

وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة غالباً بحيث يغلب على الظن الراجع أداؤه إلى المفسدة؛ كبيع السلاح وقت الفتنة، وبيع العنب ممن يتخذه خمرًا.

والقسم الرابع من الذرائع:

وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا غالباً ولا نادرًا، وذلك كمسائل البيوع الربوية التي قد تفضي إلى الربا.

في كلامنا السابق عن القسمين الأول والثاني من الذرائع ظهر بما لا يدع مجالاً للتردد أنهما موضع إجماع من الأمة.

فالأول: مجتمع على أنه وسيلة يجب حسمها وذريعة يتحتم سدها.

(١) قواعد الإحكام للعز بن عبد السلام (١/ ١٩٨) وما بعدها بتصرف.

والثاني: مجمع على أنه وسيلة لا تسد وذريعة لا تمنع، وذلك على النحو الذي حققناه.

أما القسمان الآخران الثالث والرابع، فإنهما محل الخلاف وموضع النزاع بين العلماء على ما سنذكره إن شاء الله.

بعد أن بينا أن القسمين الثالث والرابع هما محل الخلاف بين العلماء دون القسمين الأول والثاني، لهذا فإننا سنتكلم على ما هو محل للخلاف بينهم من هذين النوعين.

والكلام عنهما يكون وفق النقاط التالية:

- حكم القسم الثالث، ورأي القرافي فيه، وعدّه هذا القسم من الذرائع المجمع على منعها، وخطأ هذا الرأي، ومنشؤه، وذكر ما يفنده من أقوال العلماء، وبيان أن الإجماع على حكم مسألة ما هو شيء، وأن كون هذا هو الراجح أو الصحيح شيء آخر، وجهة نظر المنكرين للذرائع في هذا القسم، وحجتهم في ذلك، وحجة القائلين بسدها وترجيح هذا الرأي.
- حكم القسم الرابع، وآراء العلماء فيه جوازاً أو منعاً، وبيان الراجح، ووجه الترجيح.

حكم القسم الثالث من أقسام الذرائع:

أ- قال القرافي عن هذا، وهو ما يغلب على الظن إفضاؤه إلى المفسدة: إن هذا قسم قد أجمع على سده؛ كالمنع من حفر الآبار في طرق المسلمين إذا علم وقوعهم فيها أو ظن، وإلقاء السم في أطعمتهم إذا علم أو ظن أنهم يأكلونها فيهلكون^(١).

(١) الفروق (٣/ ٢٦٦).

استنتاج:

يظهر من كلامه ومن خلال تمثيله أن ما يغلب إفضاؤه إلى المفسدة هو موضع إجماع بين العلماء، وقد ذكرنا ما هو قريب من هذا الكلام في موضع آخر من كتابه الفروق عند كلامه على قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل^(١)، وكرر هذا أيضًا في كتابه (شرح تنقيح الفصول)^(٢)، وكلامه الذي أثبتناه صريح في أن ما يغلب إفضاؤه إلى المفسدة مجمع على منعه وسده، وقد وافقه على رأيه هذا صاحب تهذيب الفروق، حيث أقره على رأيه وساق نفس الأمثلة التي ساقها القرافي نفسه^(٣).

ب- خطأ هذا الرأي:

والمطلع على كلام العلماء في الذرائع يظهر له خطأ القرافي في عده هذا القسم من الذرائع المجمع على سدها ومنعها، كما سنذكره عن أكثر من واحد منهم.

ت- منشأ هذا الخطأ:

الذي يبدو لي أن منشأ هذا الخطأ هو أن القرافي رحمه الله قد خلط بين نوعين من الذرائع.

أحدهما: ما يفضي حتمًا إلى المفسدة.

وثانيهما: ما يغلب إفضاؤه إليها. ونتيجة لهذا الخلط أصدر الحكم عليهما بما ذكر بينهما حقيقة الأمر هي أن محل الإجماع هو الأول والثاني.

(١) الفروق (٢/ ٣٢).

(٢) شرح تنقيح الفصول (٤٤٨).

(٣) تهذيب الفروق المحشى على الفروق (٣/ ٢٧٤).

وهناك سبب ثانٍ لعدده هذا القسم مجمعاً عليه، وهو أنه يرى أن هذا القسم لا يجوز أن يكون محل كلام وخلاف بين العلماء؛ لأن الراجح والصحيح أن قواعد الشريعة ومقاصدها تمتنع من هذه الذرائع في هذا القسم كما تدل لذلك الأدلة المتضافرة من الكتاب والسنة؛ فهو نتيجة لهذا وذاك جعل هذا النوع محل وفاق، في حين أن الأمر على خلاف ما ذكر، كما سنوضحه إن شاء الله.

ث - ذكر ما يفند رأي القرافي الآنف الذكر:

حُكِّمَ القرافي على هذا النوع بالمنع وأنه مجمع عليه يحتاج إلى نقاش، ذلك لأنه حكى الإجماع على نوعين من الذرائع وخلط بينهما فجاء الاعتراض عليه من هذا الخلط.

ووجه ذلك أنه لم يحرر محل الوفاق من محل الخلاف، فإن حكايته الإجماع منصبة على موضعين تصح حكاية الإجماع في أحدهما وهو القسم الأول، ولا تصح في الآخر وهو الثالث.

أما ما حكى فيه الإجماع فهو ما يفضي إلى المفسدة، وما يفضي إلى المفسدة واحد من اثنين:

١ - ما يعلم يقيناً أنه يؤدي إليها.

٢ - ما يظن - أي: غالباً - إفضاؤه إليها.

والإجماع انعقد على المنع من الأول وهو ما تحقق إيصاله إلى مفسدة، بخلاف الثاني وهو ما يغلب إفضاؤه إليها، ويتضح خطأ هذا القول مما ذكره كل من الشاطبي وابن القيم من خلاف بين العلماء.

١ - قال الشاطبي: وأما هذا القسم - ما يفضي إلى المفسدة غالباً - فيحتمل الخلاف^(١).

٢- وقال ابن القيم: بقي النظر في القسمين الوسط (أي: الثالث والرابع)، هل هما مما جاءت الشريعة بإباحتهما أو المنع منهما^(١).

٣- بعض الشافعية لا يقولون بمنع الذرائع في هذا، وكذا ابن حزم كما سبق أن ذكرنا عند كلامنا على حكم القسم الأول، وكما سنذكره من أقوال العلماء قريباً.

هذا وقد استظهر أبو زهرة من كلام الشاطبي في الموافقات أن هذا النوع موضع إجماع الفقهاء، ومأخذ أبي زهرة هو قول الشاطبي: (ولأجل ذلك يتفق الفريقان، أي: الشافعي ومالك، على أنه لا يجوز التعاون على الإثم والعدوان بإطلاق، واتفقوا في خصوص المسألة على أنه لا يجوز سب الأصنام حيث يكون سبباً في سب الله عملاً بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨]. وأشبه ذلك من المسائل التي اتفق مالك مع الشافعي على منع التوسل فيها)^(٢).

من هذا الكلام أخذ أبو زهرة أن الشاطبي - رحمه الله - يقول: بأن هذا مجمع عليه، قال - أي: أبو زهرة -: (وظاهر كلام الشاطبي أن ذلك موضع إجماع الفقهاء ولكن الحقيقة أن ذلك مذهب مالك وحده)^(٣).

رأينا في هذا الاستنتاج:

١- أن كلام الشاطبي الذي أثبتناه والذي قال فيه: (إن هذا يحتمل الخلاف) يرد هذا الزعم.

(١) أعلام الموقعين (٣/ ١٣٦).

(٢) الموافقات (٤/ ٢٠٠).

(٣) أصول الفقه (ص ٢٩١).

٢- أن الكلام المسوق والذي استظهر منه أبو زهرة - رحمه الله - أن الشاطبي يرى أن هذا محل إجماع؛ يرد هذا الزعم أيضًا؛ لأن الشاطبي في كلامه هذا إنما ذكر أن الإجماع منعقد على منع القسم الأول وهو ما يؤدي حتمًا إلى مفسدة، وهذا في غير محل النزاع.

صحيح أن الشاطبي قال: وأيضًا فلا يصح أن يقول الشافعي: أنه يجوز التذرع إلى الربا بحال.

ولكنه قال أيضًا: إلا أن الشافعي لا يتهم من لم يظهر منه قصد إلى الممنوع، ومالك يتهم بسبب ظهور فعل اللغو... إلخ.

نعم قال الشاطبي هذا، ولكن غاية ما يدل عليه أن الشاطبي يرجح القول بمنع الذرائع في هذا ويلزم المخالفين بالقول بهذا إلزامًا، وترجيح القول شيء وحكاية الإجماع شيء ثانٍ.

وأخيرًا: اتضح لنا أن القسم الثالث هو محل خلاف بين العلماء، وأن حكاية القرافي الإجماع هي حكاية واهمة، والصواب خلافها.

ج- لعل من الأسباب التي جعلت القرافي يجعل هذا القسم موضع إجماع أنه يرى أن الذريعة في هذا القسم: الأرجح بل الأصوب سدها، وأن ما كان من خلاف فإنه ساقط لا يصح الاعتداده ولا تجدر الإشارة إليه.

ولكننا نقول: على فرض أن هذا السبب هو الدافع له على تناسي الخلاف وتجاهل النزاع والقول بالإجماع فإنه غير كاف في إقناع الآخرين بهذا القول.

علمًا بأن الخلاف في هذا النوع قوي جدًا، وناهيك بدينك القطبين المتحفظين في القول بسد الذرائع عمومًا، فضلًا عن هذا القسم، وهما الإمامان الشافعي وابن حزم.

إذن حكاية الإجماع في هذا - كما قلنا - ليست دقيقة.

أما أن سد الذريعة في هذا النوع هو الأصوب أو الصحيح، فإنه لا يعني الإجماع، إذ كون الشيء هو الراجح أو الصواب شيء، وكون ذلك الحكم مجتمعا عليه أو مختلفا فهو شيء آخر.

المهم أن هذا النوع قد جرى فيه الخلاف، وما ذكر القرافي من أنه موضع وفاق ليس سديدا كما ذكرنا.

وجهة المنكرين للذرائع في هذا القسم:

يذهب المنكرون للذرائع: إلى أن الأصل الجواز من الجلب أو الدفع وأن الظن بالمفسدة والضرر لا يقوم مقام القصد إليه، أما اللوازم الخارجية فيغض النظر عنها؛ لأن المتسبب لم يقصد إلا مصلحة نفسه^(١).

والظاهر في المسلم الصلاح، وأن تصرفاته صحيحة، فلا يجوز الحكم عليها بظن قد يخطئ أو تهمة قد تتخلف.

هذا وقد جرى الخلاف بين العلماء كما قلنا في هذا النوع، ولكن الذي تولى كبره^(٢) منهم الإمامان: الشافعي وابن حزم.

وستكلم أولا عن خلاف الإمام الشافعي وأدلته ثم نناقشها، وبعد ذلك نذكر رأي ابن حزم، وأهم ما استدلل به ثم نناقشه، ثم نذكر حكم القسم الرابع من الذرائع.

فلنبدا برأي محمد بن إدريس في النوع الثالث من الذرائع:

قال رحمه الله في كتابه الأم: (أصل ما أذهب إليه أن كل عقد كان صحيحا

(١) الموافقات (٣٥٩/٢) وما بعدها بتصرف.

(٢) كبر الشيء: معظمه.

في الظاهر لم أبطله بتهمة ولا بعادة بين المتبايعين وأجزته بصحة الظاهر، وأكره
لها النية إذا كانت النية لو أظهرت كانت تفسد البيع^(١).

وقال في موضع آخر من كتابه الأم: (على أنه لا يفسد عقد أبدًا إلا بالعقد
نفسه، لا يفسد بشيء تقدمه ولا تأخره ولا بتوهم ولا بأغلب، وكذلك كل
شيء لا نفسده إلا بعقده، ولا يفسد البيوع بأن نقول: هذه ذريعة وهذه نية
سوء)^(٢)، إلى آخر ما قال رحمه الله وكما سنذكره.

ومعنى هذا الكلام: أنه لا يفسد العقد للمال الذي يؤدي إليه تنفيذه كما لا
تفسده النية ولو قام دليل سابق ولاحق، إذ لو جعل العقد باطلاً أو فاسداً لظن
في المال، أو لظن النية الفاسدة؛ لكان بيع السيف لمن يشتريه ليقتل به بيعاً باطلاً
لا يملك المشتري السيف به، لأن النية مؤكدة ولكن البيع ينقل الملكية فيكون
صحيحاً، والنية فيها العقاب الأخرى.

وإذا كان ذلك صحيحاً فمثله في الصحة بيع السلاح في الفتنة؛ لأن مآله
أن يكون بيعاً لمن يظن أنه سيقتل به، وقد صححنا البيع لمن ينوي يقيناً؛ فإذا دل
الكتاب ثم السنة ثم عامة حكم الإسلام على أن العقود إنما يثبت بالظاهر
عقدها ولا تفسدها نية المتعاقدين، كانت العقود إذا عقدت في الظاهر صحيحة
وأولى ألا تفسد بتوهم غير عاقدتها على عاقدتها لاسيما إذا كان توهمًا
ضعيفاً^(٣).

من هذا الذي ذكرناه وما سنذكره بعد يظهر أن الإمام الشافعي - رحمه الله -

(١) الأم (٣/ ٧٤).

(٢) الأم (٧/ ٢٩٧).

(٣) ابن حنبل لأبي زهرة نقلاً عن الشافعي (٧/ ٢٩٨)، والأعلام (٣/ ١٠٤).

ينفي قاعدتين في هذا الباب قال بهما غيره من الفقهاء، وهما: أن لا اعتبار بالذرائع ولا مراعاة لسدها، والأخرى: أن القصود غير معتبرة في العقود بل المعتبر هو الظاهر وحده، هكذا قال.

ونتيجة لنفي هاتين القاعدتين نفي الذرائع وألغائها ولم يقل بسدها كما قال غيره.

أهم ما استدل به الشافعي في نفي هذا النوع من الذرائع:

استدل - رحمه الله - بأدلة نورد قسمًا منها كما ذكرها الإمام ابن القيم نقلًا عن كتاب الأم^(١):

١- أن الله فرض على نبيه أن يقاتل أهل الأوثان حتى يسلموا فتحقق دماؤهم إذا أظهروا الإسلام، وأعلم أنه لا يعلم صدقهم بالإسلام إلا الله، فقد قال ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم، إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله» جزء من حديث متفق عليه^(٢)، فاكفى منهم بالظاهر ووكل سرائرهم إلى الله.

٢- أن الله أطلع رسوله على قوم يظهرون الإسلام ويسرون غيره فلم يجعل له أن يحكم عليهم بخلاف حكم الإسلام، ولم يجعل له أن يقضي عليهم في الدنيا بخلاف ما أظهروا، فقال لنبيه: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤]، يعني: أسلمنا بالقول مخافة القتل والسبي، ثم أخبر أنه يجزيهم إن أطاعوا الله ورسوله، يعني: إن أحدثوا طاعة الله.

(١) الأم (٧/ ٢٩٥)، وأعلام الموقعين (٣/ ٩٩) وما بعدها.

(٢) الأربعون النووية حديث رقم (٨).

٣- وقال في المنافقين وهم صنف ثان: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ﴾ [المنافقون: ١]، إلى قوله: ﴿اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً﴾ [المنافقون: ٢]، يعني: جنة من القتل، وقال: ﴿سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ٩٥]. فأمر بقبول ما أظهروا ولم يجعل لنيبه أن يحكم عليهم بخلاف حكم الإيمان، وقد أعلم الله نبيه أنهم في الدرك الأسفل من النار، فجعل حكمه تعالى عليهم على سرائرهم، وحكم نبيه عليهم في الدنيا على علانيتهم بإظهار التوبة، وما قامت عليه بينة من المسلمين، وبما أقروا بقوله، وما جحدوا من قول الكفر مما لم يقرؤا به ولم تقم به بينة عليهم، وقد كذبهم في قولهم في كل ذلك.

٤- ما روى الشافعي عن مالك عن هشام بن عروة^(١): جاء رسول الله ﷺ العجلاني وهو أحيمر سبط^(٢) نضو^(٣) الخلق، فقال: يا رسول الله: رأيت شريك بن السحماء - يعني: ابن عمه - وهو رجل عظيم الإليتين أدعج العينين حاد الخلق، يصيب فلانة - يعني: امرأته -؛ وهي حبلى وما قربتها منذ كذا، فدعا رسول الله ﷺ شريكاً فجحد، ودعا المرأة فجحدت، فلاعن بينها وبين زوجها وهي حبلى، ثم قال: أبصروها؛ فإن جاءت به أدعج عظيم الإليتين فلا أراه إلا قد صدق عليها، وإن جاءت به أحيمر كأنه وحرّة فلا أراه إلا قد كذب، فجاءت به أدعج عظيم الإليتين، فقال رسول الله ﷺ فيما بلغنا: «إن

(١) ورواه غير الشافعي أبو يعلى بنحو هذا اللفظ ورجاله ثقات، وفي البخاري نحوه عن ابن عباس.

انظر: بلوغ المرام (ص ١٥٦).

(٢) السبط: تام الخلق من الرجال.

(٣) نضو الخلق، أي: هزيل.

أَمْرُهُ لَبِيْنٌ لَوْلَا مَا قَضَى اللَّهُ»، يعني: إنه لَمِنْ زَنَا لَوْلَا مَا قَضَى اللَّهُ مِنْ أَلَا يَحْكُمُ عَلَى أَحَدٍ إِلَّا بِإِقْرَارٍ أَوْ اعْتِرَافٍ عَلَى نَفْسِهِ؛ فَلَا يَحِلُّ الْحَدَّ بِدَلَالَةِ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَإِنْ كَانَتْ بَيِّنَةٌ، وَقَالَ: «لَوْلَا مَا قَضَى اللَّهُ لَكَانَ لِي فِيهِمَا قَضَاءٌ غَيْرُهُ»، وَلَمْ يَعْرِضْ ﷺ لِشَرِيكَ وَلَا لِلْمَرْأَةِ؛ وَأَنْفَذَ الْحُكْمَ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّ أَحَدَهُمَا كَاذِبٌ، ثُمَّ عَلِمَ بَعْدَ أَنْ الزَّوْجُ هُوَ الصَّادِقُ.

٥- وما جاء من حديث ركانة بن عَبدِ يزيد أنه طلق امرأته سهيمة المزنية البتة ثم أتى النبي ﷺ فقال له: يا رسول الله: إني طلقت امرأتي سهيمة البتة والله ما أردت إلا واحدة، فقال النبي ﷺ لركانة: «والله ما أردت إلا واحدة؟»، فقال ركانة: والله ما أردت إلا واحدة، فردها إليه النبي ﷺ فطلقها الثانية في زمان عمر، والثالثة في زمان عثمان رضي الله عنهما^(١).

وجه الدلالة منه:

أن الأغلب على من سمع قول ركانة لامرأته: أنت طالق البتة أنه يعقل أنه قد أوقع الطلاق بقوله: طالق، وأن البتة يريد بها شيئاً غير الأول وهو الإبتات بثلاث، ولكنه لما كان ظاهراً في قوله واحتمل غيره لم يحكم رسول الله ﷺ إلا بظاهر الطلاق.

وجه الدلالة مما تقدم من الأدلة:

هو ما ذكره في الأم بقوله: وفي جميع ما وصفت ومع غيره مما استغنيت بها كتبت عنه مما فرض الله تعالى على الحكام في الدنيا؛ دليل على أن حراماً على حاكم أن يقضي أبداً على أحد من عباد الله إلا بأحسن ما يظهر، وإن احتمل ما يظهر منه غير أحسنه.

(١) رواه أبو داود من أكثر من وجه، وأحمد وحسنه الحافظ ابن حجر. انظر: بلوغ المرام (١٣٥).

ولو لم يكن الأمر كذلك لما حكم الله في الأعراب الذين قالوا: آمنا، وعلم الله أن الإيمان لم يدخل في قلوبهم، ولما حكم الله تعالى في المنافقين الذين أعلم الله أنهم آمنوا ثم كفروا وأنهم كذبة بما أظهروا من الإيمان.

وتركه ﷺ لامرأة عويمر ومن زنى بها وهو شريك حيث لم يقرأ ولم تقم عليهما بينة دليل؛ على أنه لا حكم للدلالة التي لا يوجد في الدنيا دلالة بعد دلالة الله على المنافقين والأعراب أقوى مما أخبر رسول الله ﷺ في مولود امرأة العجلاني قبل أن يكون، ثم كان كما أخبر ﷺ حيث جاء الولد على ما وصف من شبهه بشريك.

وتحامل - رحمه الله - على من استعمل القرائن والدلائل في حكمه؛ حيث قال: فمن حكم على الناس بخلاف ما ظهر عليهم استدلالاً على أن ما أظهروا يحتمل غير ما أظهروا بدلالة منهم أو غير دلالة لم يسلم عندي من خلاف التنزيل والسنة^(١). ١. هـ.

هذه من الأدلة التي ساقها الإمام الشافعي لإبطال الذرائع وكلها تدل على معنى واحد، وهو أن الشريعة إنما تحكم على الأمور بظواهرها لا بما يحتف بها من دلالات ولا بما يحيط بها من قرائن.

أما المغيبات من المقاصد والنيات فليس أمرها للحكام من خلقه؛ بل هي إليه سبحانه لأنه هو الذي يعلم السر وأخفى، وأي حكم يُبنى على شيء من هذه المقاصد والنيات هو حكم بالظن وقول على الله بغير علم؛ كما أن تحكيم الذرائع في هذا النوع هو تجنب من الحكم وتعدُّ منهم على ما لم يُحكَّموا فيه، وتجاوز منهم عما حُدَّ لهم إلى ما هو من اختصاص الشارع نفسه، حيث إن

(١) هذا الكلام أخذناه مع بعض التصرف من كتاب الأم (٧/ ٢٩٤)، وأعلام الموقعين (٧/ ٩٩) وما

القول بسد الذرائع يستلزم مراعاة التهم والظنون والتجسس على البواطن التي اختص الله سبحانه وتعالى بمغيباتها، وهذا غير جائز في حكم الله ورسوله.

مناقشة هذه الأدلة:

يجدر بنا قبل مناقشة الأدلة التي ساقها الشافعي أن نذكر تمهيداً يتكون من مقدمتين؛ وذلك لأن حكم الذرائع منعاً أو جوازاً مبني عليهما، ثم نشرع بالمناقشة والرد على هذه الأدلة، وهاتان المقدمتان:

أ- أن العبرة في العقود بالمقاصد والنيات.

ب- أنواع الألفاظ بالنسبة إلى مقاصد المتكلمين.

العبرة في العقود بالمقاصد والنيات:

كلامنا عن هذه المقدمة مستخلص من فصل نفيس عقده الإمام ابن القيم في كتابه أعلام الموقعين^(١) قبل كلامه عن اهتمام الشارع بسد الذرائع، وقصد من إirاده إلزام أولئك المانعين للذرائع كالإمام الشافعي، ومن نهج نهجه ممن قالوا: إنه لا اعتبار لسد الذرائع كما لا اعتبار للقصود في العقود، فقال ما معناه:

من تدبر مصادر الشرع وموارده تبين له أن الشارع ألغى الألفاظ التي لم يقصد المتكلم بها معانيها؛ بل جرت على غير قصد منه، كالنائم والناسي والسكران والجاهل والمكره والمخطئ من شدة الفرح أو الغضب أو المرض ونحوهم، ولم يكفر من قال من شدة فرحه براحلته بعد يأسه منها: «اللهم أنت عبيدي وأنا ربك»؛ فكيف يعتبر الألفاظ التي يُقطع بأن مراد قائلها خلافها،

(١) أعلام الموقعين (٣/ ٩٥).

ولهذا المعنى ردّ شهادة المنافقين ووصفهم بالخداع والكذب والاستهزاء، وذمّهم على أنهم يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم، وأن بواطنهم تخالف ظواهرهم، وذمّ تعالى من يقول ما لا يفعل، وأخبر أن ذلك من أكبر المقت عنده، ولعن اليهود إذ توسلوا بصورة عقد البيع على ما حرمه عليهم إلى أكل ثمنه، وجعل أكل ثمنه لما كان هو المقصود بمنزلة أكله في نفسه، ولعن رسول الله ﷺ في الخمر عاصرها ومعتصرها، ومن المعلوم أن العاصر إنما عصر عباً، ولكن لما كانت نيته إنما هي تحصيل الخمر لم ينفعه ظاهر عصره ولم يعصمه من اللعنة لباطن قصده ومراده.

فعلم أن الاعتبار في العقود والأفعال بحقائقها ومقاصدها دون ظواهر ألفاظها وأفعالها.

وقاعدة الشريعة التي لا يجوز هدمها: أن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعبارات كما هي معتبرة في التقربات والعبادات، فالقصد والنية والاعتقاد يجعل الشيء حلالاً أو حراماً وصحيحاً أو فاسداً وطاعة أو معصية، كما أن القصد في العبادة يجعلها واجبة أو مستحبة أو محرمة أو صحيحة أو فاسدة.

وأدلة هذه القاعدة تفوق الحصر:

فمنها قوله تعالى في حق الأزواج إذا طلقوا أزواجهم طلاقاً رجعيّاً: ﴿وَيَقُولُ بَعْضُ الْمُؤْمِنِينَ أَحَقُّ بِرَوْحِي فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تُنْسِكُوهُمْ ضِرَارًا لِّعَعْدَتِهِ﴾ [البقرة: ٢٣١]، وذلك نص في أن الرجعة إنما ملكها الله تعالى لمن قصد الإصلاح دون قصد الضرر، وقوله تعالى في الخلع: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حَدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وقوله جل وعلا: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٣٠]؛ فبين تعالى أن الخلع المأذون فيه والنكاح المأذون فيه إنما يباح إذا ظنا أن يقيما حدود الله.

ومما يدل على أن المقاصد تغير أحكام التصرفات قول النبي ﷺ: «صيد البر لكم حلال وأنتم حرم؛ ما لم تصيدوه أو يُصد لكم»، فإنه ﷺ حرم على المحرم الأكل مما صاده الحلال إذا كان قد صاده لأجله، فهنا أثر القصد في التحريم ولم يرفعه ظاهر الفعل.

ويؤيد ذلك ما في صحيح البخاري مرفوعاً: «من أخذ أموال الناس يريد أداءها أدّاها الله عنه، ومن أخذها يريد إتلافها أتلفه الله».

فهذه النصوص وأضعافها تدل على أن المقاصد تغير أحكام التصرفات من العقود وغيرها، وأحكام الشريعة تقتضي ذلك أيضاً، فإن الرجل إذا اشترى أو استأجر أو اقترض أو نكح ونوى أن ذلك لموكله أو لموليه كان له وإن لم يتكلم به في العقد، وإن لم ينو له وقع الملك للعاقد، ومن ذلك أن الله تعالى حرم أن يدفع الرجل إلى غيره مالاً ربوياً بمثله على وجه البيع إلا أن يتقابضاً، وجوز دفعه بمثله على وجه القرض، وقد اشتركا في أن كلا منهما يدفع ربوياً ويأخذ نظيره، وإنما فرق بينهما القصد، فإن مقصود القرض إرفاق المقرض ونفعه وليس مقصوده المعاوضة والربح، وكذلك لو باعه درهماً بدرهمين كان رباً صريحاً، ولو باعه إياه بدرهم ثم وهبه درهماً آخر جاز، والصورة واحدة، وإنما فرّق بينهما القصد، فكيف يمكن أحداً أن يلغي القصد في العقود ولا يجعل لها اعتباراً؟^(١). اهـ.

وهذا هو معنى القاعدة التي مضمونها: (الأمر بمقاصدها)، والتي دل عليها قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»^(٢)، متفق عليه. من هذا الذي ذكرناه يتضح أن الشارع الحكيم جعل للنيات والمقاصد

(١) الأعلام (٣/ ٩٥) وما بعدها بتصرف.

(٢) الأربعون النووية، حديث رقم (١).

مكائناً هاماً في تشريعه، ووكل كثيراً من هذه التشريعات إلى ما يمكنه المرء من نوايا تختلف سلامة وخبثاً، وجعل هذه التشريعات تختلف بحسب ذلك حلاً وحرمة، وصحة وفساداً، وهذا هو ما عناه الرسول ﷺ بقوله: «فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه».

أنواع الألفاظ بالنسبة إلى مقاصد المتكلمين:

تنقسم الألفاظ بالنسبة إلى مقاصد المتكلمين ونياتهم وإراداتهم لمعانيها ثلاثة أقسام:

١- أن تظهر مطابقة القصد للفظ، وللظهور مراتب تنتهي إلى اليقين والقطع بمراد المتكلم بحسب الكلام في نفسه، وما يقترن به من القرائن الحالية واللفظية وحال المتكلم به وغير ذلك، كما إذا سمع العاقل والعارف باللغة قول النبي ﷺ: «إنكم سترون ربكم عياناً كما ترون القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب، وكما ترون الشمس في الظهيرة صحواً ليس دونها سحاب، لا تضارون في رؤيته إلا كما تضارون في رؤيتها»^(١)؛ فإنه لا يستريب ولا يشك في مراد المتكلم، وأنه رؤية البصر حقيقة، وليس في الممكن عبارة أوضح ولا أنص من هذه.

٢- أن يظهر عدم مطابقة القصد للفظ، بأن يظهر عدم إرادة المتكلم لمعنى اللفظ، وقد ينتهي هذا الظهور إلى حد اليقين بحيث لا يشك السامع فيه، وهذا القسم نوعان:

(١) رواه مسلم: انظر مختصر صحيح مسلم للمنذري رقم (٨٦) و(١٩٣١).

أحدهما: ألا يكون مريدًا لمقتضاه ولا لغيره؛ كالمكره والنائم والمجنون ومن اشتد به الغضب والسكران.

وثانيهما: أن يكون مريدًا لمعنى يخالفه؛ كالمعرض والموري والمملغز والمتأول.

٣- أن يكون اللفظ ظاهرًا في معناه ويحتمل إرادة المتكلم له ويحتمل إرادته غيره، ولا دلالة على واحد من الأمرين واللفظ دال على المعنى الموضوع له وقد أتى به اختيارًا^(١). اهـ.

هذه هي أقسام الألفاظ بالنسبة إلى إرادة معانيها ومقاصد المتكلم بها. ومنها يعلم أنه إذا ظهر قصد المتكلم لمعنى الكلام أو لم يظهر قصد يخالف كلامه وجب حمل كلامه على ظاهره كما هو الشأن في القسم الأول، وجميع الأدلة التي ساقها الشافعي والتي تدل على أخذ الشريعة بالظواهر والحكم بها من هذا النوع الذي ظهر فيه قصد المتكلم للمعنى ولم يظهر خلافه بقرينة معتبرة أو دلالة قوية؛ بل كل ما هنالك احتمال مرجوح، لذا لم يأبه به الشارع، كما سنوضحه عند الرد على الشافعي قريبًا.

أما الكلام في القسم الثاني فإنه يعدل به عن ظاهره؛ لأن هذا الظاهر تأكد لنا أنه غير مراد لوجود قرائن قوية أوجبت صرفه عن ظاهره إلى معنى خاص، كالموري والمعرض، أو جعلت ظاهره ملغى كالمكره والمجنون.

أما في القسم الثالث فإن الكلام والحالة هذه يستوجب التوقف؛ لأنه محتمل للحمل على الظاهر، كما هو محتمل لمعنى آخر ولا مرجح لواحد من الأمرين فتوقف.

(١) الإعلام (١٠٧/٣) وما بعدها.

إذن فما موضع النزاع من بين هذه الأقسام:

موضع النزاع ليس من هذه الأقسام الثلاثة، وإنما هو في الحمل على الظاهر بعد ظهور مراد المتكلم والفاعل بخلاف ما أظهره، فهذا هو الذي وقع فيه النزاع، وهو: هل الاعتبار بطواهر الألفاظ والعقود؛ وإن ظهرت المقاصد والنيات بخلافها؟ أو للقصود والنيات تأثيرٌ يوجب الالتفات إليها ومراعاة جانبها؟ وقد ذكرنا أن العبرة بالمقاصد إذا أفصح صاحبها عنها بطريقة أو بأخرى، وأن النوايا لها تأثيرها في صحة العقود أو فسادها أو تحليلها أو تحريمها، وذكرنا أدلة مستوفاة تثبت صحة العمل بهذه القاعدة.

إنما الشيء الذي يجب التنبه له هو أن ما قاله الإمام الشافعي من أن الشريعة تحكّم الظواهر دون البواطن، وتبني أحكامها على ما ظهر فقط، وما ذكره من الأدلة هو حق وصدق، والكل يقول به ولا يخالفه.

لكنه لا يدل بحال، ولا يستلزم بوجه من الوجوه نفي الذرائع أو سدها؛ بل الأول شيء والأخير شيء آخر، كما سيتضح قريباً.

الرد على أدلة الإمام الشافعي:

١- أما أن الله أمر رسوله ﷺ بقتال أهل الأوثان حتى أعلنوا كلمة التوحيد ثم يكف عنهم ويكل سرائرهم إلى الله من غير أن ينقّب عن قلوبهم أو يَشُقَّ بطونهم.

٢- وكذا أمره له بقبول إسلام الأعراب.

٣- وأمره بقبول إسلام المنافقين ظاهراً، فلأن أحكام الله تجري على العباد حسبما يظهر منهم، ما لم يقدّم دليل قاطع وبرهان ساطع على أن ما أظهره خلاف ما أبطنه.

وهنا لم يوجد دليل يقطع به على أن هؤلاء الذين أشهروا إسلامهم غير صادقين فيما أشهروه ولا جادين فيما أعلنوه، فلما لم يوجد معارض لما تفوهوا به أمر الرسول ﷺ بقبول هذا الظاهر وهو إسلام من ترك وثنيته ونطق بالشهادتين، وإسلام الأعراب مع نفيه عنهم أن يكونوا مؤمنين، وكذا أمر بقبول إسلام المنافقين ظاهراً، وأخبر أنه لا ينفعهم يوم القيامة، وأنهم في الدرك الأسفل من النار؛ فالظن: بأنهم إنما أعلنوا إسلامهم اتقاءً للعقاب وخوفاً من العذاب لا يؤبه به ما لم يوجد برهان يثبت هذا الظن ويجعله حقيقة ملموسة، فلذلك أضرب عنه صفحاً، وأمر بتحكيم ما هو ظاهر جلي، فالظنون تخطئ كما تُصيب، والمضار المترتبة على تحكيمها مدعاة إلى مزالق مخيفة وعثرات خطيرة.

والخلاصة: أن الشارع قبل ما ظهر من هؤلاء وهو الإسلام؛ لأنه ظاهر لم يعارضه ما هو أقوى منه، فأوجب العمل به والاحتكام إليه؛ لأنه مناط منضبط للحكم لا مجال لاختلاف الآراء فيه، وتنازع الأفكار عليه لظهوره؛ بخلاف النظر إلى البواطن فإنها لخفائها وعدم اطلاع الخلق عليها غير منضبطة فلا تصلح متعلقاً لتشريع ولا مناطاً لحكم.

٤- وأما قصة الملاعن: فالنبي ﷺ إنما قال بعد أن ولدت الغلام على شبه الذي رُميت به: «لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن»، فهذا - والله أعلم - إنما أراد به لولا حكم الله بينهما باللعان لكان شبه الولد بمن رُميت به يقتضي حكماً آخر غيره، ولكن حكم الله باللعان ألغى حكم هذا الشبه؛ فإنهما دليلان وأحدهما أقوى من الآخر، فكان العمل بهذا الأقوى واجباً، وهذا كما لو تعارض دليل الفراش ودليل الشبه، فإننا نُعمل دليل الفراش ولا نلتفت إلى الشبه، كما دل على ذلك النص: «الولد للفراش»؛ ولأن دليل الفراش هو الأقوى والأظهر.

فأين في هذا ما يبطل المقاصد والنيات والقرائن التي لا معارض لها والتي منها ما قام الدليل على أنه ذريعة إلى مفسدة؟

وهل يلزم من بطلان الحكم بقرينة قد عارضها ما هو أقوى منها بطلان الحكم بجميع القرائن؟

وأما قوله: أن النبي ﷺ أبطل في حكم الدنيا استعمال الدلالة التي لا يوجد أقوى منها؛ يعني: دلالة الشبه؛ فإنما أبطلها بدلالة أقوى منها وهي اللعان، كما أبطلها مع قيام دلالة الفراش واعتبرها؛ حيث لم يعارضها مثلها ولا أقوى منها في إلحاق الولد بالقافة وهي دلالة شبه، فأين في هذا إلغاء الدلالات والقرائن مطلقاً؟

٥- وأما حديث^(١) ركانة لما طلق امرأته البتة وأحلفه النبي ﷺ أنه إنما أراد واحدة، فمن أعظم الأدلة على صحة هذه القاعدة وهي أن الاعتبار في العقود بنيات أصحابها ومقاصدهم وإن خالفت ظواهر ألفاظهم؛ فإن لفظ البتة يقتضي أنها قد بانّت منه وانقطع التواصل الذي كان بينهما بالنكاح، وأنه لم يبق له عليها رجعة؛ بل بانّت منه البتة كما هو ظاهر لفظ: البتة لغة وعرفاً، ومع هذا ردها عليه وقبل قوله: إنها واحدة؛ مع مخالفة الظاهر اعتماداً على قصده ونيته؛ فلو لا اعتبار القصود في العقود لما نفعه قصده الذي يخالف ظاهر لفظه مخالفة ظاهرة بينة؛ فهذا الحديث أصل لهذه القاعدة، وقد قبل منه في الحكم ودينه فيما بينه وبين الله، فلم يقض عليه بما أظهر من لفظه لما أخبره بأن نيته وقصده كان خلاف ذلك.

وعلى هذا تكون هذه القصة حجة في أن القرائن ودلائل الأحوال

(١) رواه الجماعة إلا أبا داود، المنتقى وشرحه (٦/٣١٣).

ومقاصد الناس لها اعتبار في نظر الشارع، ومن ذلك سد الذرائع التي تشير قرائن الأمور على أنها تؤدي إلى مفساد.

وبعد: فإن ما سقناه من هذه المناقشة يظهر أن ما ذهب إليه الإمام الشافعي - رحمه الله - حينما ألغى الذرائع في هذا القسم معتمداً في إلغائها على قاعدة: أن المقاصد والنيات غيرُ معتبرة في الشريعة مُعَارَضٌ بما ذكرناه: من أن للشريعة نظرةً عند تشريعها للأحكام في مآلات الأمور ومقاصد المكلفين؛ كما أنها تراعي في حالات أخرى ظواهر الأمور، ولكل موضع ومكانه الذي يُحكَّم فيه دون سواه، وأن طرد قاعدة تحكيم الظاهر حتى على ما يجب أن تحكَّم فيه قرائن الأحوال ودلالات القصود غير سليم.

هذا، ومن المعلوم: أن أدلة الشرع وقواعده قد تظاهرت على أن القصود في العقود معتبرة، وأنها - كما قلنا - تؤثر في صحة العقد وفساده وفي حله وحرمة؛ بل الأبلغ من ذلك أنها تؤثر في الفعل الذي ليس بعقد تحليلاً وتحريماً؛ فيصير حلالاً تارة وحراماً تارة أخرى باختلاف النية والقصد؛ كما يصير صحيحاً تارة وفاسداً تارة باختلافها، وهذا كالذبح يحل إذا كان لأجل الأكل، ويحرم إذا ذبح لغير الله، وكذلك الحلال يصيد الصيد للمحرم فيحرم عليه، ويصيده للحلال فلا يحرم على المحرم، وكذلك عصر العنب بنية أن يكون خمرًا معصية ملعون فاعله على لسان رسول الله ﷺ، وعصره بنية أن يكون خلًا جائز وصورة الفعل واحدة.

وهذه، كما أنها أحكام الله في القصود، فهي أحكامه في العبادات والمثوبات والعقوبات؛ فقد اطردت سنته بذلك في شرعه وقدره، فإن القربات كلها مبناها على النيات، ولا يكون الفعل عبادة إلا بالنية والقصد، ولهذا لو أمسك

المرء عن المفطرات عادة أو اشتغالا ولم ينو القرية لم يكن صائما ولو دار حول البيت يلتمس شيئا سقط منه لم يكن طائفاً.

فالنية روح العمل ولبه وقوامه، وهو تابع لها يصح بصحتها ويفسد بفسادها، والنبي ﷺ قد قال كلمتين شفتا وكفتا وهما قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»، فبين في الجملة الأولى أن العمل لا يقع إلا بالنية، ثم بين في الجملة الثانية: أن العامل ليس له من عمله إلا ما نواه، وهذا يعم العبادات والمعاملات والأعيان والندور وسائر القصود والأفعال.

وهذا دليل على أن من نوى بالبيع عقد الربا حصل له الربا ولا يعصمه من ذلك صورة البيع، فيجب أن يبطل هذا البيع وألا تترتب عليه آثاره^(١).

وبذا ظهر أن بين القاعدتين: اعتبار المقاصد وسد الذرائع ارتباطاً وثيقاً من حيث مراعاة الشريعة لهما وبناءها كثيراً من أحكامها عليهما، وقد قامت الأدلة وتوافرت البراهين على أن المقاصد والمآلات معتبرة في الشرع كما سبق تحقيقه.

وسد الذرائع يجب أن يكون كذلك، أي: أن له اعتباراً في الشرع كما أن القصود كذلك.

رأي الإمام ابن حزم في هذا النوع من الذرائع:

من المعروف أن ابن حزم ينفي الرأي بجميع طرقه من القياس والاستحسان وغيرهما، ونتيجة لهذا فإنه يقول بنفي الذرائع والاحتياط والمشتبه، وقد عقد باباً^(٢) في ذلك في كتابه الأحكام، وأبدى وأعاد واستدل وناقش، وأورد لنفي ذلك ما رآه من حجج وأدلة وعاب - بل شنع - بالقائلين

(١) مأخوذ بالمعنى من أعلام الموقعين (٣/٩٥) وما بعدها.

(٢) الأحكام في أصول الأحكام (٦/٧٤٥) وما بعدها.

بالاحتياط، وترك المشتبهات، وسد الذرائع، وبالع في ذلك كعادته يرحمه الله.

هذا ومن أبرز ما استدل به على نفي الذرائع ما يأتي:

١- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِنَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ [النحل: ١١٦]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ ءَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يونس: ٥٩].

فصح بهاتين الآيتين أن كل من حلل أو حرم ما لم يأت إذن من الله تعالى في تحريمه أو تحليله فقد افترى على الله كذباً.

ثم قال: ونحن على يقين من أن الله تعالى قد أحل لنا كل ما خلق في الأرض إلا ما فصل لنا تحريمه بالنص؛ لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، ولقوله سبحانه: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١١٩]. فبطل بهذين النصين الجليلين أن يحرم أحد شيئاً باحتياط أو خوفٍ تذرع.

٢- أن رسول الله ﷺ أمر من توهم أنه أحدث ألا يلتفت إلى ذلك وأن يتمادى في صلاته وعلى حكم طهارته - هذا في الصلاة التي هي أوكد الشرائع - حتى يسمع صوتاً أو يشم رائحة؛ فلو كان الحكم بالاحتياط حقاً لكانت الصلاة أولى ما احتيط لها، ولكن الله تعالى لم يجعل لغير اليقين حكماً.

فوجب بما ذكرنا أن كل ما تُيقن تحريمه فلا ينتقل إلى التحليل إلا بيقين آخر من نص أو إجماع وبطل الحكم بالاحتياط وصح ألا حكم إلا لليقين وحده.

٣- ثم قال: والحكم بالتهمة حرام لا يحل لأنه حكم بالظن، وقد قال

عَائِبًا لِقَوْمٍ قَطَعُوا بِظُنُونِهِمْ، فَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَنُظِنْتُمْ ظَنَّ السَّوْءِ وَكُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا﴾ [الفتح: ١٢]، وَقَالَ تَعَالَى عَائِبًا قَوْمًا قَالُوا: ﴿إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُصَدِّقِينَ﴾ [الجنانية: ٣٢]، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [النجم: ٢٨].

ثم قال: فكل من حكم بتهمة (أي: ذريعة) أو باحتياط لم يستيقن أمره أو بشيء خوف ذريعة إلى ما لم يكن بعد؛ فقد حكم بالظن، وإذا حكم بالظن فقد حكم بالكذب والباطل، وهذا لا يحل وهو حكم بالهوى^(١). اهـ.

هذا هو أبرز ما استدل به ابن حزم لإنكار الذرائع، والكل يرجع إلى أن القول بسد الذرائع - وهذا القسم الثالث منها - يؤدي إلى اتهام الناس بما لم يقيم دليل قاطع به فهو تجنُّ على عباد الله وحكمٌ بالهوى، ثم إنه حكم كذلك بالظن والتخمين وذلك - وإن غلب - غير جائز في شريعة مبناها على الحكم باليقين لا بالشك والظنون، فالظن وإن غلب، لا يصلح محكًّا للأحكام ولا مناطًا للتشريع؛ بل الحكم كله للأمور الظاهرة المستيقنة.

الرد علی ما أوردہ:

قلنا: إن ابن حزم بنى حكمه في نفي الذرائع على ما بناه في إنكار القياس والرأي والاستحسان، لهذا فإن الأدلة التي أوردها في نفي الذرائع هي من الأدلة التي ساقها في نفي القياس.

لذا فالرد عليه في نفيه للقياس يكاد يكون هو الرد عليه في نفي الذرائع كما سنذكره إن شاء الله.

(١) الأحكام في أصول الأحكام (٦/ ٧٥٤) وما بعدها.

١ - فما أورده من الآيات واستدل بها عليه مسلم لا نزاع فيه، وهو الحق الذي يجب اتباعه والصدق الذي يتحتم المصير إليه، فمن افترى على الله وشرع عنه وقال عنه ما لم يقل تحليلًا أو تحريمًا هو كاذب عليه مستحق لأليم عقابه، وقوله هذا مردود عليه، ملغي حكمه من كافة الوجوه.

وكذلك من نصب نفسه محللاً أو محرماً لما أنزل الله لعباده من رزق بأن قال: هذا حلال أو هذا حرام، أو هذا مباح لفئة من الناس محرم على فئات أخرى، هو مفتر على الله متقول عليه زوراً وبهتاناً، والحزم أن يضرب بحكمه هذا عرض الحائط ويرجع إليه خاسئاً وهو حسير.

كذلك لا أحد يعارض في أن الله خلق جميع ما في هذه الكون مسخراً لعباده محللاً لهم الانتفاع به عدا أشياء فصل لهم تحريمها وأوجب عليهم الانتهاء عنها.

ولا أحد ينزع في أنه لا يسوغ لأحد؛ بل يحرم على هذا الأحد أن يحرم حلالاً أحله الله أو يحلل حراماً حرمه الله بحدس من عنده، أو ظن من تلقاء نفسه، أو توقع يعنى له، أو احتمال يترأى له.

كل ما دلت عليه هذه الآيات هو محل وفاق بين العلماء، ولكن إirاده هنا استدلالاً لمنع موضع النزاع هو إيراد خاطئ ومتجانف عن الصواب، فنحن نقول كما يقول المستدل بهذه الآيات: إنها حق، وما دلت عليه هو الصدق، ولكن الذي نخالف فيه ونعترض عليه هو جعلها حجة على من يقولون بمحل النزاع وهو الذرائع والمشتبهات والاحتياط، في حين أن القائلين بسد الذرائع ليسوا ممن تعنيهم هذه الآيات بزواجها أو تنطبق عليهم بأحكامها.

وحاشاهم وهم الذين يمنعون وسائل الفساد الغالب على الظن تحقُّقه، لأنهم بمنعهم للذرائع ليسوا مفترين على الله، بل بحكم الله سدوها، وبدلائل شريعته منعوها، وبسنة رسول الله ﷺ وبما فهموه من مقاصد شرعه وقواعد أحكامه أوصدوا أبوابها.

إذاً هذه الآيات إنما تنطبق على فئات من الناس حكموا بالهوى والجهل والضلال، أما من قالوا بمنع الذرائع، فإنهم على شرع الله ساروا، وبحكمه حكموا، فما يريده ابن حزم في واد، وما هو موضع للنزاع في واد آخر.

٢- أما أن الرسول ﷺ أمر من توهم الحدث ألا يلتفت إليه، فالجواب عنه يتضح من نص الحديث نفسه، ونحن نورده بالفاظ رواياته ليتضح أن الاستدلال به على موضع النزاع هو كسابقه استدلال خاطئ لأنه خلاف المدعى.

أ- في صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً فأشكل عليه أخرج منه شيء أم لا؟ فلا يخرج من المسجد حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً».

ب- وفي الصحيحين عن عبد الله بن زيد قال: سُكِّيَ إلى رسول الله ﷺ الرجل يَخِيلُ إليه أنه يجد الشيء في الصلاة، قال: «لا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً».

ج- وفي المسند وسنن أبي داود عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: «إن الشيطان يأتي أحدكم وهو في الصلاة فيأخذ بشعرة من دبره فيمدها فيرى أنه قد أحدث، فلا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً»، وفي لفظ أبي داود: «إذا أتى الشيطان أحدكم فقال له:

إنك قد أحدثت، فليقل له: كذبت؛ إلا ما وجد ريحاً بأنفه أو سمع صوتاً بأذنه»^(١).

هذا هو الحديث برواياته كلها: وهي تدل على أن المسلم يجب عليه ألا ينساق وراء ما يشكل عليه، ولا ينجر خلف ما يتخيله من خيالات، ولا يسترسل في تعبده وراء وساوس الشيطان.

والحديث لم يتعرض ولا يصح إيراده دليلاً لمحل النزاع، إذ ما نحن بصدده هو العمل بالظن الغالب، وليس العمل بالمشكل والمتخيل والوساوس التي أمر الرسول ﷺ بإطراحها وعدم الاكتراث بها.

وبهذا يستبين لنا أن الاستدلال بهذا الحديث لما نحن بشأن إثباته أو نفيه هو استدلال في غير محله مطلقاً فلا ينفع الاستدلال به.

٣- وأما أن القول بسد الذرائع، إذا غلب على الظن أفضاؤها للفساد، هو حكم بالظن، والظن لا يغني عن الحق شيئاً؛ فالجواب عنه: أن الظن قسمان:

أ- القسم الأول: ظن لاغٍ لا يجوز الاستئناس به، فضلاً عن الحكم به، وهو المبني على الخرص والتوهم الذي لا دليل عليه، وهذا هو المعني والمراد من هذه الآيات وأمثالها، ولذلك وصفه بظن السوء كما في الآية الأولى، مما يدل على أن هناك ظناً خيراً.

وأما الآية الثانية: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ﴾ [النجم: ٢٨]، فإنها تعني الظن المرتكز على الجهل والتخرص بدليل أول الآية: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ

(١) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان (١/١٤٢)، وما بعدها، وبلوغ المرام (ص ١١).

عَلَيْهِ، فدل على أن هذا الظن المذموم هو الظن الخالي من العلم أو من غلبته، وكذلك الظن في قوله سبحانه: ﴿إِنْ نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُتَّقِينَ﴾ [الجاثية: ٣٢]، المراد به ظن الكفار والمجرد من الأدلة والبراهين.

ب- القسم الثاني: هو الظن المستند إلى دليل يجعل صدق هذا الظن مؤكداً أو غالباً، وهذا قد أجمع العلماء على العمل به، إذ قد أجمعوا على وجوب القضاء بالشهادة مع أنه لا يوجد فيها سوى غلبة الظن بالصدق.

والخلاصة:

أن هذه الآيات، كما يقول العز بن عبد السلام رحمه الله: لم يُنَّه فيها عن كل ظن، وإنما نُهي عن بعضه، وهو أن نبني على الظن ما لا يجوز بناؤه عليه، مثل أن يظن بإنسان أنه زنى أو سرق أو قطع الطريق أو قتل نفساً أو أخذ مالاً أو ثلب عرضاً، فأراد الظان أن يؤاخذ به بذلك من غير حجة شرعية يستند إليها ظنه، وأراد أن يشهد عليه بذلك على ظنه المذكور فهذا هو الإثم.

أما الظن مع قيام أسبابه المشيرة له، فلم ينه عنه لأنه تكليف لا اجتنب ما لا يطاق اجتنابه، إذ لا يمكن الظان دفعه عن نفسه مع قيام أسبابه، ولن يكلف الله نفساً إلا وسعها.

وكذلك يجاب عن الحديث حيث قال ﷺ: «إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث»^(١)، متفق عليه؛ فإن التقدير فيه: إياكم واتباع بعض الظن - وهو الذي لا سند له يغلبه على الظن - وإنما قدر ذلك لإجماع المسلمين على

(١) بلوغ المرام (١٩١).

وجوب اتباع الظن فيما ذكرنا، وكذلك جواز اتباعه فيما أورده (١). ا.هـ.

فالقول بسد الذرائع في هذا الباب ليس هو من باب الظن السيئ ولا التوهم الخاطيء ولا الحسد والتخرص؛ بل هو مستند إلى قرائن ودلالات بها غلب على الظن وتأكد لدى الحاكم، ومن الظن المحمود الذي تقره الشريعة ولا تنفيه.

وقد قال الإمام العز بن عبد السلام - رحمه الله - في موضع آخر في كتابه القواعد:

«الاعتماد في جلب معظم مصالح الدارين ودرء مفاسدهما على ما يظهر في الظنون، وللدارين مصالح إذا فاتت فسد أمرهما، ومفاسد إذا تحققت هلك أهلها، وتحصيل معظم هذه المصالح بتعاطي أسبابها مظنون غير مقطوع به؛ فإن عمال الآخرة لا يقطعون بحسن الخاتمة، وإنما يعملون بناء على حسن الظنون، وهم مع ذلك يخافون ألا يقبل منهم ما يعملون، وقد جاء التنزيل بذلك في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ﴾ [المؤمنون: ٦٠]؛ فكَذَلِكَ أَهْل الدُّنْيَا إِنَّمَا يَتَصَرَّفُونَ بِنَاءً عَلَى حَسَنِ الظُّنُونِ، وَإِنَّمَا اعْتَمَدَ عَلَيْهَا لِأَنَّ الْغَالِبَ صَدَقُهَا عِنْدَ قِيَامِ أَسْبَابِهَا، فَإِنَّ التَّجَارَ يَسَافِرُونَ عَلَى ظَنِّ أَنَّهُمْ يَسْتَعْمَلُونَ بِهَا بِهِ يَرْتَفِقُونَ، وَالْأَكَارُونَ يَحْرَثُونَ وَيَزْرَعُونَ بِنَاءً عَلَى أَنَّهُمْ مُسْتَغْلَوْنَ، وَالشُّفَعَاءُ يَشْفَعُونَ عَلَى ظَنِّ أَنَّهُمْ يَشْفَعُونَ، وَمَعْظَمُ هَذِهِ الظُّنُونِ صَادِقٌ مُوَافِقٌ غَيْرُ مُخَالَفٍ وَلَا كَاذِبٍ.

فلا يجوز تعطيل هذه المصالح الغالبة الوقوع خوفاً من ندور وكذب الظنون، ولا يفعل ذلك إلا الجاهلون» (٢). ا.هـ.

(١) قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام (٦٢/٢) بتصرف.

(٢) قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام (٤/١) بتصرف يسير. وانظر: تفسير القرطبي فيه نحو من

فالقصد: أن الظن إذا كان له ما يبرره كذاك الظن الغالب في ذرائع القسم الثالث، فهو ظن حقيق أن يُحْكَمَ به، والشرعية جاءت بحمد الله بكثير من الأدلة تشهد لما قلنا، كما ذكرنا وكما سنذكر عند ترجيح مذهب القائلين بسد الذرائع بإذن الله.

وبهذا يتضح لنا - بما لا يدع مجالاً للشك - أن ابن حزم - رحمه الله - حينما منع الذرائع معتمداً في منعه لها على أن ذلك من الظنون والتهم، يتضح أنه لم يوفق في تحديد ما تعنيه الآيات التي أوردها من أجله، حيث إنها صادقة على الظنون الكاذبة والتهم التي هي من نوع الخرص والحدس والتخمين، بخلاف سد الذرائع المبني على ظنون قد تأيدت وترجحت بما يوجب إعمالها والحكم بموجبها.

خلاصة القول في هذا النوع من الذرائع:

إن في هذا النوع رأيين للعلماء:

أحدهما: رأي القائلين بسده ومنعه، وهذا هو رأي الأكثرين من العلماء، كما ذكرنا عن القرافي والشاطبي، وكما نذكره عند ترجيح هذا الرأي في هذا النوع والنوع الذي بعده وهو ما يكثر إفضاؤه إلى مفسدة.

لأن الظن الغالب في هذه الحال يلحق بالعلم القطعي، لأن سد الذرائع يوجب الاحتياط للفساد، ولأن الظن في الأحكام العملية يجري مجرى العلم، فيجري هنا مجراه^(١).

وثاني الرأيين: هو رأي من يلغون هذه الذرائع ولا يلقون لها بالاً، لأن إفضاء الذريعة هنا إلى المفسدة لا يعدو أن يكون مظنوناً، والظنون في الشريعة

(١) مالك: لأبي زهرة (٤٣٩).

لا تقوى على رفع ما هو متيقن، كما أنها لا تنهض على مقاومة ما هو معلوم، وهو الظاهر الذي بنت الشريعة عليه أحكامها، واعتبرته مناطاً لتشريعاتها.

فالعُدول عن هذه الظواهر المعلومة إلى مظنونات مكنونة هو عدول عما اعتد الشارع به إلى ما أضرب عنه صفحاً وضرب به عرض الحائط فضلاً عن أن يعتد به.

وقد أورد أصحاب هذا الرأي أدلة ذكرناها، أو طرفاً منها، وناقشناها ورددنا عليها بما نحسب أنه كاف في ردها، وبيننا أنها إنما تدل على أن هناك ظنوناً هي من نوع الخرص والتخمين لا تستند إلى دليل ولا تركز إلى برهان، وذكرنا أن ما جاء في ذم الظنون إنما يتجه إلى هذا النوع منها لا إلى ذلك الظن الغالب القائم على دلائل وقرائن قوية توحى بصدقه، وتفيد أنه بغلبته يرتفع إلى أن يصل إلى حد العلم واليقين، وقد سردنا لذلك أدلة تثبت أخذ الشريعة بالظن الغالب، كما ذكرنا أن للشريعة نظرة عميقة تنفذ إلى مقاصد الأمور وخفاياها إذا ما قامت قرائن قوية على هذه المقاصد والخفايا؛ كل ذلك ذكرناه وبسطنا القول فيه، ومن خلاله ظهر أن الرأي الثاني القائل: بإهدار الذرائع في هذا النوع، وعدم الالتفات إليها هو رأي من عرف شيئاً وغابت عنه أشياء. هذا ولنا مزيد إيضاح لهذا النوع عند الترجيح الآتي قريباً.

حكم القسم الرابع من أقسام الذرائع:

وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا غالباً ولا نادراً وذلك كمسائل البيوع الربوية التي قد تفضي إلى الربا.

ما ذكرناه من الخلاف الواضح في القسم الثالث قبل هذا يوضح لنا أن هذا القسم - الرابع - من الذرائع هو محل خلاف بين العلماء من باب أولى،

ذلك لأنه مادام أن ما يغلب على الظن إفضاؤه إلى مفسدة هو محل أخذ ورد وخلاف بينهم، فأولى أن يكون ما يفضي إليها إفضاءً لا يصل إلى غلبة الظن محل خلاف كذلك، وهذا هو ما حصل كما سنذكره.

حكم هذا النوع:

اختلف العلماء فيه كسابقه على رأيين:

١- رأي الملغين له والمسقطين للذريعة فيه.

٢- ورأي القائلين بسد الذريعة وحسمها فيه.

أما الرأي الأول: فهو رأي الشافعي، وبالضرورة رأي ابن حزم، ومن نحا نحوهما وهو ألا يلتفت لهذه الذريعة ولا يعتد بها، لأن الأصل (كما ذكر ذلك الشاطبي) حمل هذا النوع على الأصل من صحة الإذن، ولأن العلم والظن في الغالب بوقوع المفسدة متفیان إذ ليس هنا إلا احتمال مجرد بين الوقوع وعدمه ولا قرينة ترجح أحد الجانبين على الآخر، واحتمال القصد للمفسدة والإضرار لا يقوم مقام نفس القصد ولا يقتضيه لوجود العوارض من الغفلة وغيرها عن كونها موجودة أو غير موجودة.

وأيضاً فإنه لا يصح أن يُعَدَّ الجالبُ أو الدافعُ هنا مقصراً ولا قاصداً كما في العلم والظن الغالب، لأنه ليس حمله على القصد إليهما أولى من حمله على عدم القصد لواحد منهما، وإذا كان كذلك فالتسبب المأذون فيه قوي جداً^(١).

على أن هؤلاء الملغين لذرائع هذا النوع يمكن أن تكون أدلتهم لمنع القسم الثالث والتي ذكرنا طرفاً منها فيما سبق، هي أدلتهم لمنع هذا النوع، وجوابنا عنها هناك هو جوابنا عنها هنا؛ لأن كثرة الإفضاء إلى المفسدة تنزل منزلة الظن

(١) الموافقات (٢/٣٦١).

كما سنوضحه عند الترجيح قريباً؛ كما أن العمل بالذريعة وإعمالها هنا أمر له ما يبرره؛ حيث إن إفضاءها إلى المفسدة بكثرة يجعلها ترقى إلى درجة الممنوعات.

وما قد يقال من أن إعمالها والحكم بها هو عمل بخلاف الظاهر المقطوع به، وتجسس على البواطن والمقاصد والنيات الخفية التي أمرها إلى الله لا إلى الحكام من عباده.

فإن جوابه: أن كثرة إفضائها وكثرة القصد إليها عادة يجعل سدها متجهاً ومتمشياً مع مقاصد الشريعة وأهدافها التي تُؤلي الدلائل وقرائن الأحوال إذا تأكدت شيئاً من الاعتبار كما سبق أن ذكرنا.

فترتب المفسدة على الذريعة بكثرة يوجب منع هذه الذريعة والقضاء عليها؛ لأننا باستقرائنا لأحكام الشارع الحكيم وجدناه يغلق منافذ الشر ويوصل الأبواب الموصلة إليه بكثرة في جل تشريعاته بل كلها.

والمقصود هنا: أن المنكرين لذرائع هذا النوع قد استدلوا بأدلة هي في الواقع أدلتهم في رد القسم الثالث، وما دما قد ذكرناها هناك ورددنا عليها فإننا نكتفي بها هناك عن إعادتها مع هذا النوع هنا، إذ الجواب يكاد يكون متحدًا.

وأخيراً: وبعد هذا العرض الشامل لما قد قيل: إنه هو محل النزاع والخلاف بين العلماء، يتبين أن القسمين الأول والثاني من الذرائع هما محل اتفاق بين العلماء، فالقسم الأول ذريعة يجب أن تسد، ووسيلة يجب أن توصل عند جميع علماء الأمة، وسواء سمّوها ذريعة أو وسيلة أو سبباً للإعانة على الإثم والعدوان، المهم أن الجميع قالوا بمنعها والقضاء عليها.

كما أن القسم الثاني النادر إفضاؤه إلى المفسدة هو ذريعة مهددة ووسيلة ملغاة لا ينظر إليها ولا يؤبه بها.

أما القسمان الثالث: الغالب على الظن إفضاؤه إلى المفسدة؛ والرابع: الكثير إفضاؤه إليها، هما محل خلاف ومجال أخذ ورد بين العلماء.

ترجيح رأي من قالوا بسد الذرائع في هذين القسمين:

من قال بسد الذرائع في القسم الثالث الغالب على الظن إفضاؤه إلى المفسدة - يترجح قوله ويقوي مذهبه، وهو قول في نظري يجب المصير إليه والأخذ به لأنه هو الحق الذي يعضده الدليل، وهو الصواب الذي يدعمه البرهان، وما كان من خلاف وما ذكر من نزاع هو في رأيي - ورغم إثباتي له - لا يصح الاعتداد به ولا النظر إليه فضلاً عن الأخذ به وتطبيقه.

ذلك أن هذا القسم بإفضائه إلى المفسدة حسب غلبة الظن يجب أن يكون من الذرائع التي تسد والوسائل التي تمنع؛ لأن الظن الغالب لدى المجتهدين من الحكام قد جعلته الشريعة بمثابة العلم القاطع منهم وصيرته بمكان الأمر المقطوع به تماماً، كما اعتبرت الظن الحاصل بشهادة الشهود ودلالة العام على المراد وصدق خبر الواحد ونحو ذلك مما يقول به المنكرون للذرائع.

فاعتبار الظن هنا هو الحق كما يقول العز بن عبد السلام في كلامه الذي أثبتناه آنفاً عن عمل الشريعة بالظنون في كثير من تشريعاتها، وكما يقول الشاطبي: الظن هنا هو الأرجح لأمر:

أحدها: أن الظن في أبواب العمليات جار مجرى العلم فالظاهر جريانه هنا.

والثاني: أن المنصوص عليه من سد الذرائع داخل في هذا القسم (كما سنذكره عند تعرضنا للأدلة من الكتاب والسنة).

والثالث: أن هذا النوع ذريعته من التعاون على الإثم والعدوان المنهي عنه^(١).

وكما يقول ابن قدامة عند إثباته العمل بالظن ورده على من قال: كيف ترفعون القواطع بالظنون؟

قال ردًا على هؤلاء الملغين للظن:

«قلنا: كما ترفعونه بالظواهر والعموم وخبر الواحد وتحقيق المناط في أحاد الصور»^(٢). ١. هـ.

وقال العز بن عبد السلام في موضع آخر من كتابه قواعد الأحكام: وإنما عمل بالظنون في موارد الشرع ومصادره؛ لأن كذب الظنون نادر وصدقها غالب، فلو ترك العمل بها خوفًا من وقوع نادر كذبها لتعطلت مصالح كثيرة غالبية خوفًا من وقوع مفسد قليلة نادرة، وذلك على خلاف حكمة الإله الذي شرع الشرائع لأجلها.

ولقد هدى الله أولى الألباب إلى مثل هذا قبل تنزيل الكتاب؛ فإن معظم تصرفهم في متاجرهم وصنائعهم وإقامتهم وأسفارهم وسائر تقلباتهم مبني على أغلب المصالح مع تجويز أندر المفسد، فإن المسافر مع تجويزه لتلفه وتلف ماله في السفر يبني سفره على السلامة الغالبة في ذلك، وإن كان عطب نفسه وماله نادرًا لغلبة السلامة عليه وندرة الهلاك بالنسبة إليه^(٣).

فالظن في هذا القسم يجب أن يعمل به.

(١) الموافقات (٢/ ٣٥٩) وما بعدها بشيء من التصرف.

(٢) روضة الناظر (١٥٢).

(٣) قواعد الأحكام (٣/ ٦٠).

وأما الظن الذي ذم الله العمل به فهو ما جاء في موضع يشترط فيه العلم أو الاعتقاد الجازم كعرفة الإله ومعرفة صفاته، أما الظنون المضبوطة بالضوابط الشرعية فمعظم الأحكام مبني عليها^(١).

وقد سردنا فيما مضى من الأدلة ما يثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن العمل بالظن المستند إلى أصل صحيح متعين ومنه العمل بظن المفسدة في هذا النوع من الذرائع.

كذلك يترجح إعمال الذرائع في هذا النوع إذا ما عرفنا أن المقاصد والغايات والنوايا معتبرة في الشريعة وأن العبرة بالنتائج والحقائق والمآلات لا بما ظهر من الألفاظ والقصود وحسب، فإعمال القرائن والدلائل والأمارات القوية هو من مسالك الشريعة في أحكامها.

والعمل بالظاهر يكون مهدراً إذا كان هذا الظاهر قد قامت الدلائل وانتصبت البراهين على معارضته فإنه والحالة هذه، أي: في حال رجحان ما يعارضه، يصبح العمل به لغواً من القول وابتداءً للشريعة وإعراضاً عن روحها ونأيًا عن لبابها.

وفيا سقناه ونقلناه عن الإمام ابن القيم من اعتبار القصود والنيات ما يشفي الغليل ويقيم الحجة ويحق الحق ويوضح المقام.

أما القسم الرابع من الذرائع فإن سده يترجح لدي رغم ما أورد من حجج وسيق من أدلة من قبل المنكرين للذرائع كالشافعي رحمه الله، فإن سد الذريعة هنا وهي التي يكثر إفضاؤها إلى المفسدة أمر متمشٍ مع أهداف الشريعة ومقاصدها؛ كما هو مذهب إمام دار الهجرة مالك بن أنس رحمه الله.

(١) نفس المصدر (٦٢/٢) بتصرف.

يقول الإمام أبو إسحاق الشاطبي - رحمه الله - مرجحاً مذهب مالك في سد هذه الذريعة، قال: إلا أن مالكا اعتبره - أي: القصد إلى المفسدة والإضرار - في سد الذرائع بناءً على كثرة القصد وقوعاً، وذلك أن القصد لا ينضبط في نفسه لأنه من الأمور الباطنة، لكن له مجال هنا وهو كثرة الوقوع في الوجود أو هو مظنة ذلك، فكما اعتبرت المظنة - أي: الغالبة - وإن صح التخلف كذلك تعتبر الكثرة لأنها مجال القصد، ولهذا أصل وهو حديث أم ولد زيد بن أرقم: وهو ما جاء عن أبي إسحاق السبيعي عن امرأته أنها دخلت على عائشة فدخلت معها أم ولد زيد بن أرقم فقالت: يا أم المؤمنين، إني بعثت غلاماً من زيد بن أرقم بثمانمائة درهم نسيئة، وإني ابتعته منه بستمئة نقداً، فقالت لها عائشة: «بئس ما اشتريت وبئس ما شريت، إن جهاده مع رسول الله ﷺ قد بطل إلا أن يتوب»، رواه الدارقطني^(١).

ووجه الدلالة منه أن عائشة - رضي الله عنها - قد عابت على زيد هذا التصرف؛ لأنه يكثر في العادة إفضاؤه إلى المحظور وهو الربا.

ثم قال الشاطبي: وأيضاً فقد يشرع الحكم لعلّة مع كون فواتها كثيراً؛ كحد الخمر فإنه مشروع للزجر والازدجار به كثير لا غالب، فاعتبرنا الكثرة في الحكم بما هو على خلاف الأصل، فالأصل عصمة الإنسان عن الإضرار به وإيلامه، كما أن الأصل في مسألتنا الإذن، فخرج عن الأصل هنالك لحكمة الزجر، وخرج عن الأصل هنا من الإباحة لحكمة سد الذريعة إلى الممنوع.

وأيضاً فإن هذا القسم مشارك للقسم الثالث في وقوع المفسدة بكثرة، فكما اعتبرت في المنع هناك فلتعتبر هنا كذلك^(٢).

(١) نيل الأوطار (٥/٢٣٢).

(٢) الموافقات (٢/٣٦) وما بعدها.

ثم قال: والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة، فإذا كان هذا معلوماً على الجملة والتفصيل فليس العمل عليه ببدع في الشريعة؛ بل هو أصل من أصولها راجع إلى ما هو مكمل إما لضروري أو حاجي أو تحسيني^(١).

الأدلة النقلية على منع الذرائع:

الأدلة على سد هذا النوع والذي قبله قد توافرت من الكتاب والسنة ذكر الشاطبي قسماً منها، وكذلك القرافي أورد طرفاً منها، ولكن الذي صال وجال ونقّب وبحث وأبدى وأعاد هو الإمام ابن القيم - رحم الله الجميع -، فقد أورد في كتابيه: أعلام الموقعين، وإغاثة اللهفان أدلة لمنع هذين القسمين من الذرائع، وشفى وكفى في استدلاله، وجاء بتسعة وتسعين وجهاً في كتابه أعلام الموقعين، ونحن نجتزئ مجموعة من هذه الأدلة الواردة في الكتابين المذكورين، ليعلم أن هذين النوعين من الذرائع يجب أن يسدّا ويحظرا:

١ - قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

وجه الدلالة منها:

أن الله حرم سب آلهة المشركين - مع كون سبها مباحاً غيظاً وحمية لله وإهانة لأهلهم - لكونه ذريعة إلى سبهم لله تعالى، فقدمت مصلحة ترك مسبته سبحانه لأنها أرجح من مصلحة سب أهلهم.

وهذا كالتنبيه بل كالتصريح على المنع من الجائز لئلا يكون ذريعة إلى فعل ما لا يجوز.

٢- قوله تعالى: ﴿وَلَا يَضُرُّنَّ بِأَرْجُلِهِنَّ لِعِلْمٍ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾
[النور: ٣١].

وجه الدلالة:

أنه منعهم من الضرب بالأرجل وإن كان جائزاً في نفسه لثلاث أسباب
إلى سماع الرجال صوت الخلخال فيثير ذلك دواعي الشهوة منهم إليهن؛
وذلك مفسدة، فقد منع من الجائز الذي يفضي إلى المفسدة، ولا معنى لسد
الذريعة سوى هذا.

٣- قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا
أَنْظَرْنَا﴾ [البقرة: ١٠٤].

وجه الدلالة منها:

أنه تعالى نهاهم أن يقولوا هذه الكلمة مع قصدهم بها الخير، لأن معنى
(راعنا)، أي: أزعنا سمعك وانتبه لنا، فنهاهم الله عنها لثلاث يكون قولهم ذريعة
إلى أن يقولوها اليهود ويقصدون بها غير ما يقصده المسلمون؛ فإنهم - أي: اليهود -
يقولونها ويقصدون (فاعلاً) من الرعوننة، وهي كلمة سب عندهم، قاتلهم
الله.

٤- قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ
فَأَسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩].

وجه الدلالة منها:

أنه تعالى نهى المؤمنين عن البيع وهو مباح وقت نداء الجمعة لثلاث يتخذ
ذريعة إلى التشاغل عن حضورها.

٥- ما رواه حميد بن عبد الرحمن عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ

قال: «من الكبائر شتم الرجل والديه، قالوا: يا رسول الله! وهل يشتم الرجل والديه، قال: نعم، يسب أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه»^(١)، متفق عليه.

وجه الدلالة من الحديث:

أن سب أبي الرجل وأمه وإن كان محرماً إلا أنه ارتفع إلى أن يكون من الكبائر؛ لأنه أصبح وسيلة وذريعة إلى سب أبي الشاتم وأمه، فلذلك ازدادت حرمة وتعاضل خطره حتى صار من الكبائر.

٦- أن الله تعالى حرم الخمر لما فيها من المفسد الكثيرة المترتبة على زوال العقل، وهذا ليس مما نحن فيه، لكن حرم القطرة الواحدة منها وحرم إمساكها للتخليل^(٢) لثلاثا تتخذ القطرة ذريعة إلى الحسوة، ويتخذ إمساكها للتخليل ذريعة إلى إمساكها للشرب، ثم بالغ في سد الذريعة فنهى عن الخليطين وعن شرب العصير بعد ثلاث، وعن الانتباز في الأوعية التي قد يتخمر النبيذ فيها ولا يعلم به حسماً لمادة قربان المسكر، وقد صرح ﷺ بالعلة في تحريم القليل فقال: «لو رخصت لكم في هذه لأوشك أن تجعلوها مثل هذه».

٧- أنه ﷺ قال: «لا يخلون رجل بامرأة إلا ومعها ذو محرم، ولا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم» رواه الشيخان.

وجه الدلالة من الحديث:

أنه ﷺ حرم الخلوة بالأجنبية والسفر معها إذا لم يكن معها ذو محرم لها، وذلك سداً للذريعة ما يحاذر من وقوع المعصية.

(١) بلوغ المرام (١٨٥).

(٢) انظر: المنتقى وشرحه (٢١١/٨).

٨- أن الله سبحانه أمر بغض البصر في قوله جل من قائل: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّونَ أَبْصَارَهُمْ وَيَحْفَظُونَ فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَكُمْ﴾ الآية، وقال: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾ [النور: ٣٠-٣١].

وجه الدلالة من الآيتين:

أنه تعالى أمر المؤمنين والمؤمنات بغض أبصارهم وإن كان النظر إنما يقع على محاسن الخلقة والتفكر في صنع الله، كذلك منع النساء من إبداء الزينة وأمرهن بإسدال الخُمُر على الجيوب وذلك سدًّا لذريعة الزنا ومنعًا من الوقوع فيه؛ لأن هذه كلها دواعٍ إليه ووسائل مفضية إليه.

٩- ما رواه مسلم: أن رسول الله ﷺ قال: «لا تجلسوا على القبور، ولا تصلوا عليها ولا لها»، وقال ابن عباس: «لعن رسول الله ﷺ زائرات القبور والمتخذين عليها المساجد والسرج».

وجه الدلالة من الحديث:

أنه ﷺ نهى عما ذكر ومنع منه وذلك خوفاً من أن يتخذ وسيلة للشرك أو ذريعة لاتخاذها مساجد ومعابد يؤله من فيها من دون الله.

١٠- أنه ﷺ حرم الجمع بين المرأة وعمتها، والمرأة وخالتها^(١)، وعلل ذلك بقوله: «إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»^(٢)؛ لأن ذلك ذريعة إلى القطيعة المحرمة.

(١) متفق عليه، انظر: بلوغ المرام (١٣٣).

(٢) رواه ابن عدي ونحوه عند أبي داود وهو حديث حسن. انظر: نيل الأوطار (١٦٧/٦).

١١- أن الله تعالى حرم خطبة المعتدة تصریحًا حتى حرم ذلك في عدة الوفاة، وإن كان المرجع في انقضائها ليس إلى المرأة، لأن إباحة الخطبة قد تكون ذريعة إلى استعجال المرأة بالإجابة والكذب في انقضاء عدتها.

١٢- أن الله تعالى حرم عقد النكاح في حال العدة وفي الإحرام وإن تأخر الوطء إلى وقت الحل، لئلا يتخذ ذريعة إلى الوطء.

١٣- أن الشارع حرم الطيب على المحرم لكونه من دواعي الوطء، فتحريمه من سد الذرائع.

١٤- أن الشارع اشترط للنكاح شروطًا زائدة على العقد تقطع عنه شبه السفاح كالإعلام والولي، ومنع المرأة أن تليه بنفسها، وندب إلى إظهاره حتى استحب فيه الدف والوليمة لأن في الإخلال بذلك ذريعة إلى وقوع السفاح بصورة النكاح، وزوال بعض مقاصد النكاح من جحد الفراش.

١٥- أن الشارع منع من بيع العينة كما دل على ذلك ما ذكرناه من قصة عائشة وزيد بن أرقم، وذلك لأن هذا البيع ذريعة إلى بيع خمسة عشر نسيئة بعشرة نقدًا.

١٦- ولما جاءت صفية - رضي الله عنها - تزوره في معتكفه بالمسجد، قام معها ليوصلها إلى بيتها فرآهما رجلان من الأنصار فقال: «على رسلكما إنها صفية بنت حبي»، فقالا: سبحان الله يا رسول الله، فقال: «إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم، وإني خشيت أن يقذف في قلوبكما شرًا»، رواه البخاري ومسلم؛ فسد الذريعة إلى ظنهما السوء بإعلامهما أنها صفية.

١٧- أنه ﷺ أمر بالتسوية بين الأولاد في العطية، وأخبر أن تخصيص بعضهم بها جور لا يصلح ولا تنبغي الشهادة عليه، وأمر فاعله برده ووعظه، وأمره بتقوى الله، وأمره بالعدل، لكون ذلك ذريعة ظاهرة قريبة جدًا إلى وقوع العداوة بين الأولاد وقطيعة الرحم بينهم كما هو الشاهد عيانًا.

١٨- روى أحمد والترمذي والنسائي وأبو داود عن بسر بن أرطأة: أنه وجد رجلًا يسرق في الغزو فجلبه ولم يقطع يده، وقال: نهانا رسول الله ﷺ عن القطع في الغزو.

والحكمة في ذلك: هي الخوف من أن يلحق المقطوع بالكفار، فترك القطع سدًا لهذه المفسدة.

١٩- ومن ذلك أن جمهور الصحابة اتفقوا على قتل الجماعة بالواحد، وإن كان القصاص يقتضي المساواة لئلا يتخذ ذريعة إلى إهدار الدماء وتعاون الجماعة على قتل المعصوم.

٢٠- ومن ذلك أن السكران إذا قتل اقتصر منه عند الجمهور^(١)، وإن كان في هذه الحالة لا قصد له، لئلا يتخذ السكر ذريعة إلى قتل المعصوم وسقوط القصاص.

هذه بعض الأوجه التي ساقها الإمام ابن القيم - رحمه الله - في كتابيه إغاثة اللهفان^(٢)، وأعلام الموقعين، مستدلًا بها على إثبات قاعدة سد الذرائع وأنها من قواعد الشرع العظيمة، وقد أفاض - كما قلنا - في سرد الأدلة حتى نيف ما ذكره على تسعين وجهًا.

(١) انظر: المقنع لابن قدامة وحاشيته (٣/٣١٣).

(٢) إغاثة اللهفان (١/٣٦١) وما بعدها.

وقال في الإغاثة: ولو لم يكن في هذا الباب إلا أن الله سبحانه وتعالى أوجب إقامة الحدود سداً للذريعة إلى الجرائم، وجعل مقادير عقوباتها وأجناسها وصفاتها بحسب مفايدها في نفسها وقوة الداعي إليها وتقاضي الطباع لها؛ لكان كافياً في سد هذه الذرائع.

ثم قال: وبالجملية: فالمحرمات قسماً: مفايد وذرائع موصلة إليها مطلوبة الإعدام، كما أن المفايد مطلوبة الإعدام.

وقال في الأعلام: وباب سد الذرائع أحد أرباع التكليف، فإن التكليف أمر ونهي.

والأمر نوعان:

أحدهما: مقصود لنفسه.

والثاني: وسيلة إلى المقصود.

والنهي نوعان:

أحدهما: ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه.

والثاني: ما يكون وسيلة إلى المفسدة، (وهذا هو المقصود بالسد)، فصار

سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين. ١. هـ

هذه من أهم ما استدل به مانعو الذرائع، والتي بها ترجح لدينا هذا القول، ذلك لأن هذه الأدلة التي ساقها ابن القيم وأثبتنا طرفاً منها، وكذا التي ذكرها الشاطبي والقرافي، كلها تدل بها لا مجال للتردد فيه أن الذرائع في هذين النوعين واللذين هما محل النزاع بين العلماء يجب سدها وحسمها.

رأي القرافي في هذا الاستدلال:

يرى القرافي أن سوق هذه الأدلة التي ذكرنا شيئاً منها والتي ساقها بعض

المالكية أيضًا، يرى أن سوقها لإلزام المنكرين للذرائع غير كاف في إقناع الخصوم:

ووجهته في ذلك: أن ما ذكر من الأدلة محل وفاق حتى من المعارضين، ذلك لأن هذه الأدلة تدل على المنع من هذه الذرائع فتحرم - أي: هذه الذرائع - بالنص عليها من قبل الشارع، وهذه ليست محل خلاف إنما الخلاف في ذرائع لم يُنصّ عليها فهذه هي محل النزاع.

قال في الفروق ما نصه: «ويحكي عن المذهب المالكي اختصاصه بسد الذرائع وليس كذلك بل منها ما أجمع عليه كما تقدم؛ وحيثئذ يظهر عدم فائدة استدلال الأصحاب على الشافعية في سد الذرائع بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدَاوًا بَغِيرَ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨]، وبقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ﴾ [البقرة: ٦٥]، فذمهم لكونهم تذرعوا للصيد يوم السبت المحرم عليهم بحبس الصيد يوم الجمعة، وبقوله ﷺ: «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها»^(١)، متفق عليه، وياجماع الأمة على جواز البيع والسلف مفترقين وتحريمهما مجتمعين لذريعة الربا، ولقوله ﷺ: «لا يقبل الله شهادة خصم»^(٢) ولا ظنين»^(٣)، خشية الشهادة بالباطل، ومنع شهادة الآباء للأبناء والعكس.

قال: فهذه وجوه كثيرة يستدلون بها وهي لا تفيد، فإنها تدل على اعتبار الشرع سد الذرائع في الجملة وهذا مجمع عليه، وإنما النزاع في ذرائع خاصة

(١) بلوغ المرام (٩٥).

(٢) رواه أبو داود مرسلًا. انظر: نيل الأوطار (٣٢٨/٨).

(٣) الظنين: المتهم.

وهي بيوع الآجال ونحوها (أي: ما كان من الذرائع التي تفضي إلى المحرمات كثيراً مما لم يرد على منعه نص معين).

قال: فينبغي أن تذكر أدلة خاصة لمحل النزاع وإلا فهذه لا تفيد، وإن قعدوا القياس على هذه الذرائع المجمع عليها فينبغي أن يكون حجتهم القياس خاصة ويتعين حينئذ عليهم إبداء الجامع حتى يتعرض الخصم لدفعه بالفارق، ويكون دليلهم شيئاً واحداً وهو القياس، وهم يعتقدون أن مدركهم هذه النصوص، وليس كذلك، فتأمل ذلك بل يتعين أن يذكروا نصاً آخر خاصة بذرائع بيوع الآجال ويقتصرون عليها إلى آخر ما قال^(١). اهـ.

ومن هذا يعلم أن القرافي لا يرى أن ما ذكرناه وذكره بعض المالكية من الأدلة صالحاً لإقناع الشافعية ومن أنكر الذرائع معهم، ذلك لأن هذه الأدلة يقول بموجبها النافون للذرائع لأنها ذرائع جاءت النصوص بالنهي عنها.

كما يرى القرافي أن هذه الأدلة لا تكفي لإقناع الخصوم إلا إذا جعلناها أصولاً وما هو مختلف فيه فروعاً، وحينئذ نلحق الفروع بالأصول قياساً، وحينئذ يتعين إبداء العلة الجامعة.

ولكنه مع إبدائه ذلك الاعتراض وتقديمه هذا الحل له لم يجر القياس؛ بل اقترح أن تورد على الخصم أدلة أخرى تصلح شاهداً لمحل النزاع.

رأينا في هذا الاعتراض:

أرى أن ما أبداه القرافي من اعتراض على الأدلة التي ذكرها ابن القيم وذكرها كثير ممن يقولون بسد الذرائع من المالكية والحنابلة وغيرهم، أرى أن اعتراضه على هذه الأدلة بأنها لا تصلح أدلة لإثبات الذرائع على منكرها لأنها ذرائع منصوص على منعها؛ فهي ليست محل خلاف من الخصم.

(١) الفروق (٣/٢٦٦) وما بعدها.

أرى أن اعتراضه صائب ووجيه، ذلك لأن الذرائع التي سردنا لها الأدلة هي ممنوعة ومسدودة بالنص الوارد، والخصوم يقولون أيضًا بسدها كما نقوله نحن؛ إذا لا تصلح دليلًا لإثبات الذرائع المختلف فيها والتي لم ترد نصوص لمنعها على أنها منصوص عليها، ولكنني رغم موافقتي للقرافي على اعتراضه أرى أن الاستدلال ووجيه وصحيح ويلزم الخصم أن يقولوا بسد هذه الذرائع بموجب القياس على هذه الأدلة التي ذكرنا، والقياس دليل شرعي مجمع عليه من قبل من يعتد به من علماء الأمة قاطبة.

وإبداء الجامع بين محل النزاع الذي هو الفرع، وبين محل الوفاق الذي هو الأصل ليس مشكلًا، فإن هذا الجامع هو في نظري متحقق في الفرع كما هو في الأصل، وذلك أن الشريعة جاءت بالمنع من هذه الذرائع بالنص أو الإجماع، ونحن باستقرائنا لهذه الذرائع المنصوص على سدها وجدنا أنها إنما منع منها لأنها موصلة إلى محرم إيصاليًا غالبًا أو كثيرًا، فليكن محل النزاع وهو بيع الآجال وما شابهها مما كثر إفضاؤه عادة إلى المحرمات ممنوعًا منع الذرائع المنصوص عليها إذ المؤدى واحد والنتيجة واحدة وهي التذرع إلى المحرمات.

والخلاصة: أن ذرائع محل النزاع يجب سدها، والدليل على ذلك ما أوردناه من الأدلة على سد الذرائع، أو أن الدليل هو القياس على المنصوص عليه منها وهو الذي اخترناه تبعًا للقرافي، أو أن غير المنصوص عليه في معنى المنصوص عليه بطريق مفهوم الموافقة أو دلالة النص.

كما أن الدليل على منع محل النزاع زيادة على القياس ما ورد من النص على تحريم بيع الآجال وهو ما ذكره القرافي مما في موطأ مالك، وسبق أن ذكرناه، أن أم ولد زيد بن أرقم قالت لعائشة - رضي الله عنها -: يأم المؤمنين... إلى آخر القصة، والتي جاء فيها قول عائشة: «بئس ما اشتريت وبئس ما شريت»؛

فإن هذه القصة فيها التغليظ العظيم والوعيد الشديد لمن تذرع بشراء ستائة نقدًا بثمانمائة مؤجلة، (وهذه من صور النزاع).

ووجه المنع من ذلك: أن هذا الوعيد لا تقوله عائشة من تلقاء نفسها، بل بتوقيف من رسول الله ﷺ^(١)، وسنوضح هذا عند بيان حكم العينة إن شاء الله. إنما الذي قصدناه أن ذرائع القسمين الثالث والرابع قد توافرت الأدلة على سدها من الكتاب والسنة والإجماع على النحو الذي ذكرناه.

(١) انظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي (٣/٣١٨، ٣١٩).

خاتمة لهذا البحث

ذكرنا فيما سبق أن الخلاف قد جرى في سد ذرائع النوعين الثالث والرابع، وقلنا هناك: إن الإمام الشافعي وابن حزم هما اللذان خالفا في سد ذلك، وقد فندنا رأي ابن حزم وذكرنا أن خلافه في سد هذه الذرائع هو خلاف ساقط لا يعتد به؛ لأن مبناه على إنكار القياس الذي جاءت الشريعة به وقال به جمهور علماء الأمة من الصحابة والتابعين، أما هو فقد أنكر الذرائع تبعاً لإنكاره القياس، ولكن الخلاف الذي يجب النظر إليه والوقوف عنده، هو خلاف الإمام الشافعي الذي ذكرناه وأدلته ورددنا عليها بما يغني عن الزيادة عليه أو إعادته.

ونحن رغم ذكرنا لهذا الخلاف وإثباتنا أنه قد جرى على قدم وساق وأن الذي حمل رايته هو محمد بن إدريس الشافعي، رغم هذا نحب أن نتساءل: هل هذه الذرائع مما يصح أن يجري الخلاف في سدها واستئصال شأفتها؟ إن الجواب عن هذا التساؤل: هو ما قاله فضيلة الدكتور عبد الرحمن تاج - شيخ الأزهر السابق - حينما تعرض لهذا البحث بشيء من الإيجاز المركز، حيث قال:

(غير أنه إذا كان القسم الأول قد جاءت الشريعة بمنعه منع كراهة أو تحريم على حسب درجات المفسدة التي يفضي إليها، فالقسم الثالث وهو ما يغلب إفضاؤه إلى المفسدة مع كون المفسدة فيه أرجح من المصلحة، ينبغي ألا يكون فيه كلام أيضاً، وإن كان دون القسم الأول في قوة الإفضاء إلى المفسدة، فقد جاءت الشريعة بالمنع منه على درجات تخف وتشتد على حسب المفسدة التي يفضي إليها، ومن الذي يجرؤ على المخالفة في هذا القسم فلا يقول بمنعه

مع قيام هذا المنع صريحًا في آيات وأحاديث كثيرة واردة في مواطن متنوعة. فالحق أن هذا القسم الثالث ليس محل نظر أيضًا ولا ينبغي أن يكون مما فيه خلاف بين العلماء^(١).

وقال بعد ذلك: مستنكرًا ما قاله القرافي من أن النزاع إنما هو في ذرائع خاصة وهي بيوع الآجال ونحوها، أي من كل مباح تذرعه إلى مفسدة. قال مستغربًا جريان الخلاف في هذا:

(هذا ومتى حصرنا النظر هكذا في هذه الدائرة الضيقة - وهي قسم المباح الذي يتذرعه به إلى المفسدة - كان لنا أن نسأل: كيف يكون في هذا القسم أيضًا خلاف بين العلماء؟).

ثم أجاب عن هذا التساؤل بقوله: إن الشريعة ما جاءت إلا لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فكيف يسوغ الحنفية والشافعية والحنابلة في بعض الروايات عن أحمد أمورًا يتذرعه بها أصحابها إلى مفسد؟ وإذا قيل لأبي حنيفة والشافعي وأحمد رضي الله عنهم: إن بيعًا من بيوع الآجال قد قصد به المتعاقدان التحايل على التعامل بالربا، فهل من الممكن أن يكون جوابهم بتجوز الذريعة في ذلك؟

لا نرى الأئمة إلا متفقين على منع هذه الذريعة أيضًا، وعلى هذا يكون إطلاق القرافي القول بأن الخلاف إنما هو في ذرائع خاصة كبيوع الآجال ليس على ما ينبغي فإنه كما قدمنا، وكما يقول الشاطبي في الموافقات: إذا ثبت صراحة أن المتعاقدين قد قصدا بذلك التوصل إلى الربا أو تكرر منهما هذا التعامل

(١) السياسة الشرعية (٧٢).

الذي يدل على المراجعة فلا خلاف أيضًا بين الأئمة أن ذلك ممنوع^(١). اهـ.
هذا هو التساؤل، وهذا هو الجواب عنه.

وهو يدل على أن الخلاف، وإن كان جاريًا، إلا أنه لا يصح الاعتداد به ولا النظر إليه، بل يجب أن يطرح ويتجاهل لأن الأدلة وقواعد الشريعة وأهدافها ومقاصدها تدل على أن سد هذه الذرائع هو مما دلت عليه هذه الأدلة وأيدته تلك القواعد والأهداف والمقاصد.

هذا وقد حصر الشيخ تاج محل النزاع في صورة واحدة وهي بيع العينة التي لم تنكشف فيها نية المتعاقدين، ولم يدل على قصد الربا فيها دليل من تكرار أو غيره، وستكلم على هذه عند تعرضنا بالبحث لبيع العينة وبيع الآجال إن شاء الله.

وأخيرًا:

ظهر لنا من هذا الذي أوردناه عن أحكام الذرائع وبيان المتفق على سده والمتفق على عدم سده والمختلف فيه جوارًا أو منعًا فتحًا أو سدًا؛ ظهر لنا أن سد الذرائع مجمع عليه في الجملة، وهي الذرائع التي توصل لا محالة إلى المحرمات.

كذلك ظهر لنا أن ما يغلب أو يكثر إفضاؤه إلى المفساد هو محل وفاق من قبل جمهور العلماء؛ كما أن ما يكثر إفضاؤه إليها هو رأي كثير منهم.

كذلك ظهر لنا أن ما كان من خلاف في بعض أنواع الذرائع هو خلاف؛ وإن جرى وبرهن له واستدل عليه، إلا أنه خلاف غير وجيه ولا يحسن الالتفات إليه أو الاعتماد عليه، ذلك لأنه جاء مخالفًا لمقاصد الشريعة وقواعدها

(١) نفس المصدر (٧٤).

في تشريعاتها، كما أن الأدلة المتوافرة والمتضاربة كانت صريحة في رد هذا الخلاف ودحضه.

كما ظهر أيضًا أن محل الخلاف والجدير بالاعتبار هو ما كان في ذرائع خاصة، وهي بيوع الآجال ونحوها من العقود التي لم تظهر فيها نية المتعاقدين على التذرع بها إلى المحرم، ولكنها تؤدي كثيرًا وحسبها هو معتاد إلى الوقوع في المحذور.

نعم، هذا هو المحك الذي جرى فيه الخلاف المعتبر، فالشافعي وجماعة أهدروا ذرائعه وألغوا وسائله معتمدين على ظواهر الأمور وإحسان الظنون بعباد الله.

أما الإمام مالك وكذلك الإمام أحمد فقد حملا راية سدّ هذه الذرائع في هذا النوع، كما سبق أن ذكرناه مفصلاً، وكما سنذكره ونزيده إيضاحاً أكثر عند كلامنا على بيوع الآجال والعينة قريباً.

المهم هنا هو بيان أن سد الذرائع قد قال به علماء المسلمين، إلا أن منهم المقل ومنهم المكثّر، وأن الذي قد بالغ في سدها وأوصد أبوابها وحسم وسائلها وأغلق جميع المنافذ التي تؤدي أو قد تؤدي إليها هو إمام دار الهجرة مالك بن أنس رحمه الله.

وها نحن قد سرنا على سنته، ومشينا على منواله في ترجيح منع الذرائع وإيصاد الأبواب الموصلة إليها، ذلك لأن الدليل بجانبه، والحق بصفه، حسبنا نرى، والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

الفصل الثاني:

الحيل وأقسامها

وحكم كل قسم

مقدمة للكلام عن الحيل وأقسامها وحكم كل قسم:

في مستهل الفصل السابع من الباب الأول، وعند كلامنا عن النسبة بين الذريعة والحيلة، ذكرنا أن الذرائع والحيل قاعدتان متشابهتان، والكلام فيهما يكاد يكون متداخلاً، وهما يلتقيان أحياناً ويفترقان أحياناً أخرى.

أما وقد تكلمنا عن الذرائع فتحاً وسدّاً، وجوازاً ومنعاً، بما نحسب أنه كاف وواف بالغرض إن شاء الله، فإن كلامنا عن الحيل - صنو الذرائع ووثيق الصلة بها - سيكون كلاماً هو إلى الإيجاز أقرب، وذلك اكتفاء منا بما فصلناه وبسطناه عن الذرائع، لأن هذه الرسالة قصدنا بها أول ما قصدنا الكلام عن الذرائع وإبرازها ببحث مستقل يجمع شتاتها ويلم شعنها ويقرب بعيدها ويعيد شاردتها ويجعلها باباً منفصلاً مستقلاً بين الأبواب والبحوث الأصولية والفقهية؛ بحيث لا تلبس على قارئ، ولا تشتبه على باحث، ولا تختلط على مطلع، وذلك قدر طاقتنا.

إذن كلامنا عن الحيل سيكون بقدر، ولن نسمح لأنفسنا بأن نتهاذى فيها بحثاً واستقصاءً إلا بالقدر الذي يكشف غموضها، ويزيل اللبس عنها، ويوضح العلاقة بينها وبين الذرائع، فمنه سبحانه نسأل الإعانة، ونستمد العون والتسديد.

أقسام الحيل وحكم كل قسم:

في مستهل الفصل السابع من الباب الأول، ذكرنا أن الحيلة لها أقسام ثلاثة باعتبار الجواز والمنع، ونحن هنا نعيد الكرة فنفصل ما أجملناه، ونبسط ما اختصرناه لإيضاح هذا الموضوع ببيان تلك الأقسام وأحكامها؛ فنقول:

الحيلة - كما سبق - فعلة من الحول، وهو التحول من حال إلى حال، وكل من حاول أمرًا يريد فعله أو الخلاص منه فما يحاول به حيلة يتوصل بها إليه، فالحيلة على هذا لا تدم مطلقًا ولا تحمد مطلقًا ولفظها لا يشعر بمدح ولا ذم؛ بل هي معتبرة بالأمر المحتال بها عليه، جوازًا ومنعًا، ومصلحة ومفسدة، وطاعة ومعصية، فإن كان المقصود أمرًا حسنًا بأن كان طاعة وقربة كانت الحيلة حسنة، وإن كان قبيحًا بأن كان معصية وفسوقًا كانت الحيلة قبيحة^(١).

أقسام الحيلة من حيث هي:

تنقسم الحيلة من حيث هي ثلاثة أقسام:

- ١ - نوع هو قربة وطاعة، وهو من أفضل الأعمال عند الله تعالى.
- ٢ - ونوع هو جائز مباح لا حرج على فاعله ولا على تاركه، وترجح فعله على تركه أو العكس تابع لمصلحته.
- ٣ - ونوع ليس من هذا ولا ذاك، بل فيه احتيال على المحظورات، وهذا هو الذي جرى في بعض أنواعه الخلاف، فمنهم من منعه وجعله من الحيل المحرمة، ومنهم من أجازته^(٢)، وسيوضح على النحو الآتي قريبًا إن شاء الله.

(١) إغاثة اللفهان (١/ ٣٨٤) وما بعدها بتصرف.

(٢) نفس المصدر بتصرف.

القسم الأول: ما قُصد منه طاعة الله والتقرب إليه:

وهذا النوع هو ما يتوصل به إلى فعل ما أمر الله تعالى به وترك ما نهى عنه، والتخلص من الحرام وتخليص الحق من الظالم المانع، وتخليص المظلوم من يد الظالم الباغي.

فهذا النوع محمود يثاب فاعله ومعلمه، والحيلة هنا مشروعة، وما تفضي إليه مشروع، وهذه هي الأسباب التي نصبها الشارع مفضية إلى مسبباتها؛ كالبيع والإجارة والمساقاة والمزارعة والوكالة؛ بل الأسباب محل حكم الله ورسوله وهي في اقتضاءها لمسبباتها شرعاً على وزن الأسباب الحسية في اقتضاءها لمسبباتها قدرًا، ويدخل في هذا النوع التحيل على جلب المنافع وعلى دفع المضار.

وليس كلام السلف في ذم الحيل متناولاً لهذا القسم؛ بل العاجز - كما قال ابن القيم - من عجز عنه، والكيس من كان به أفطن وعليه أقدر؛ ولا سيما في الحرب فإنها خدعة، والعجز كل العجز ترك هذه الحيلة والإنسان مندوب إلى استعاذته بالله من العجز والكسل؛ فمن العجز عدم القدرة على الحيلة النافعة، ومن الكسل عدم الإرادة لفعلها؛ فالعاجز لا يستطيع الحيلة والكسلان لا يريدانها، ومن لم يحتل وقد أمكته هذه الحيلة أضاع فرصته وفرط في مصالحه؛ كما قيل:

إذا المرء لم يحتل وقد جد جده أضاع وقاسى أمره وهو مدبر^(١)

من هذا يعلم أن هذا النوع من الحيل محمود ومثاب فاعله، لأن هذه الحيل يتوصل بها إلى تنفيذ أمر الله تعالى ورسوله وإقامة دينه من نصر الحق ودحر

(١) أعلام الموقعين (٣/ ٣٣٦) وما بعدها.

المبطل، وإذلال الظالم حتى يؤخذ الحق منه، وإعزاز المظلوم حتى يؤخذ الحق له، وليس هذا من الحيل التي هي موضع أخذ ورد وجدل بين العلماء؛ بل هي من النوع المسلم به عند الجميع، ومن هذا النوع الخداع بحق فإنه محمود، ومنه قوله ﷺ: «الحرب خدعة»، رواه البخاري ومسلم^(١)، وقوله ﷺ: «كل الكذب يكتب على ابن آدم إلا ثلاث خصال: رجل كذب على امرأته ليرضيها، ورجل كذب بين اثنين ليصلح بينهما، ورجل كذب في خدعة حرب»، رواه الترمذي وغيره^(٢).

ومن أنواع الحيل المحموده: المكر المحمود؛ فإن حقيقته إظهار أمر وإخفاء خلافه ليتوصل به إلى مراده، ومنه مكره تعالى بأهل المكر مقابلة لهم بفعلهم وجزاء لهم بجنس عملهم، قال تعالى: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينَ﴾ [الأنفال: ٣٠]، وقال سبحانه: ﴿وَمَكُرُوا مَكْرًا وَمَكْرَنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النمل: ٥٠].

ومن هذا النوع الكيد المحمود، كما قال تعالى: ﴿وَأَمْلَى لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ [الأعراف: ١٨٣]، وقال تعالى: ﴿كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [يوسف: ٧٦].

وجه الدلالة من الآية الأولى:

أنه تعالى وصف نفسه بالكيد - وجميع صفاته صفات كمال - فكان الكيد محمودًا، لأنه تعالى أمهلهم وأملى لهم حتى إذا أخذهم بكيده أفاقوا وندموا ولات ساعة مندم^(٣).

(١) نيل الأوطار (٧/ ٢٩٠).

(٢) نيل الأوطار (٧/ ٢٩٠).

(٣) إغاثة اللهفان (١/ ٣٨٦).

وجه الدلالة من الآية الثانية:

أن الله ذكر كيده سبحانه ليوسف في معرض الامتنان والإنعام عليه؛ فكان هذا الكيد محمودًا لهذا السبب.

والخلاصة:

أن الطرق التي تتضمن نفع المسلمين والذب عن الدين ونصر المظلومين وإغاثة الملهوفين ومعارضة المحتالين بالباطل ليدحضوا به الحق من أنفع الطرق وأجلها علمًا وعملاً وتعليماً؛ فيجوز للرجل أن يظهر قولاً وفعلاً مقصوده به مقصود صالح - وإن ظن الناس أنه قصد به غير ما قصد - إذا كان فيه مصلحة دينية راجحة، مثل دفع ظلم عن نفسه أو عن مسلم أو معاهد أو نصرة حق أو إبطال من حيلة محرمة أو غيرها أو دفع الكفار عن المسلمين^(١).

هذا وسنذكر أمثلة ونماذج من الحيل والخدع المحموده في آخر الباب الثالث إن شاء الله.

إنما المهم هنا أن هذا النوع من الحيل ليس داخلاً تحت تلك الأنواع من الحيل التي جرى فيها الخلاف بين علماء الشريعة؛ بل هي من النوع المتفق على جوازه؛ بل على مشروعيتها كما سبق توضيحه، والله أعلم.

القسم الثاني: ما قصد منه التوصل إلى الحق أو دفع الظلم:

وهو أن يحتال على التوصل إلى الحق أو على دفع الظلم بطريق مباحة لم توضع للتوصل إلى ذلك الأمر المحتال عليه؛ بل هي موضوعة لغيره فيتخذها هو طريقاً إلى هذا المقصود الصحيح، أو تكون قد وضعت له لكن تكون خفية بحيث لا يفطن لها إلا بنوع من ذكاء وفطنة.

(١) نفس المصدر (٣/ ٧٢).

والفرق بين هذا القسم والقسم الأول: أن الطريق (أي: الحيلة) هناك نصبت مفضية إلى مقصودها ظاهراً، فسالكها سالك للطريق المعهودة، والطريق هنا في القسم الثاني نصبت مفضية إلى غيره فيتوصل بها إلى ما لم توضع له أو تكون مفضية إليه لكن بخفاء.

حكم هذا النوع:

هذا النوع جائز مباح لا حرج على فاعله ولا ضير على تاركة، وترجع فعله على تركه أو عكس ذلك تابع لمصلحته.

ومن أمثلة هذا النوع ما ذكره محمد بن الحسن في الكتاب المنسوب إليه (المخارج في الحيل): عن أخوين تزوجا أختين فزفت كل واحدة منهما إلى زوج أختها ولم يعلموا حتى أصبحوا، فقال أبو حنيفة: (ليطلق كل واحد من الأخوين امرأته تطليقة ثم يتزوج كل واحد منهما المرأة التي دخل بها مكانها فيكون ذلك جائزاً؛ لأنها منه في عدة ولا عدة عليها من الزوج الأول)^(١). اهـ. وقد أفاض ابن القيم - رحمه الله - في سرد أمثلة لهذا النوع في كتابيه (أعلام الموقعين وإغاثة اللهفان) تنيف على مئة مثال، وسنذكر أمثلة منها ومن غيرها لهذا النوع، وذلك عند تعرضنا لبحث الفصل المشتمل على أمثلة من الحيل المطلوبة والمباحة، والحيل الممنوعة بإذن الله.

والخلاصة: أن هذا النوع وسيلته مباحة وغايته مباحة كذلك، وهو لهذا مباح إباحة غايته وجائز جواز مآله، غير أنه يختلف أحياناً من حيث ترجح الإباحة على الترك والعكس على حسب المصلحة الناجمة عنه.

(١) المخارج في الحيل (٤٨)، وأعلام الموقعين (٣/٣٨٣).

القسم الثالث: ما قصد منه التخلص من المحرمات أو إسقاط بعض المأمورات: بعد أن انتهينا إلى أن كلاً من القسم الأول والثاني ليس محل خلاف بين العلماء؛ بل هو من الحيل التي لا حظر فيها ولا ضير على من فعلها؛ فإن حديثنا الآن عن المقصود بالحيل التي دارت رحى الخلاف فيها وطال الأخذ والرد والتأييد والتفنيد لها من قبل الفقهاء رحمهم الله؛ هذا النوع هو المقصود بالحيل عند الفقهاء: فإنهم أطلقوها على ما يكون من الطرق التي يتوصل بها إلى التخلص من المحرمات أو إسقاط بعض المأمورات.

هذا هو محور خلافهم وموضع نزاعهم، ولكن قبل أن نتكلم عنه لابد أن نذكر الأقسام التي تنطوي تحت هذا النوع ونعرف ما يمكن أن يكون منها محل نزاع، وما لا يمكن أن يكون فيه مجال للخلاف بل هو محل وفاق، وذلك ليتحرر موضع النزاع ومجال الاختلاف فينجلي الإشكال ويزول اللبس.

فقول ومنه سبحانه وتعالى نستلهم الصواب:

الأقسام التي يمكن أن تندرج تحت النوع الثالث من أنواع الحيل الذي هو موضع النزاع:

١ - الطرق الخفية التي يتوصل بها المحتال إلى ما هو محرم في نفسه، ويظهر أن مقصود صاحبها منها الشر والظلم، وذلك كالتحيل على هلاك النفوس وأخذ الأموال المعصومة، وفساد ذات البين وحيل المخادعين بالباطل على إدحاض الحق وإظهار الباطل في الخصومات الدينية والدينية.

حكم هذا القسم:

هذه الحيل التي هذا شأنها - وسيلة ومآلاً - حكمها التحريم، إذ لا يتصور أن أحداً من أئمة المسلمين وعامتهم يقول: إن ما كان محرماً في نفسه وانجلت

مقاصد المحتال على انتهاك حرمة ليس محرماً، بل إن اتفاق المسلمين قد جرى - كما يقول ابن القيم - على تحريمها وصاحبها فاجر ظالم آثم، إذ كل ما هو محرم في نفسه فالتوصل إليه محرم بالطرق الظاهرة والخفية.

٢- الطرق الخفية التي يتوصل بها المحتال إلى ما هو محرم في نفسه، ولكن لا يظهر أن مقصوده بها الشر والظلم، بل يُظهِرُ أن قصده الخير مع أن مقصوده الظلم والبغي؛ مثل: إقرار المريض لوارث لا شيء له عنده، قصداً لتخصيصه بالمُقَرَّر به، أو إقراره بوارث وهو غير وارث إضراراً بالورثة.

حكم هذا القسم:

حكمه التحريم باتفاق الأمة - كما ذكر ذلك الإمام ابن القيم - وتعليمه لمن يفعله حرام، والشهادة عليه حرام إذا علم الشاهد صورة الحال، والحكم بموجب ذلك حكم باطل حرام يَأْثُمُ به الحاكم باتفاق المسلمين إذا علم صورة الحال؛ فهذه الحيلة في نفسها محرمة لأنها كذب وزور والمقصود بها محرم لكونه ظمناً وعدواناً؛ فالمحرم في نفسه لا يجوز التوصل إليه بالطرق الظاهرة والخفية، بل التوصل إليه بالطرق الخفية أعظم إثماً وأكبر عقوبة، فإن أذى المخادع وشره يصل إلى المظلوم من حيث لا يشعر، ولا يمكنه الاحتراز عنه، ولهذا قطع السارق دون المنتهب والمغتصب، وبناءً على هذا رأى الإمام أحمد أن يد جاحد العارية تقطع لأنه لا يمكن الاحتراز منه بخلاف جاحد الوديعة فإنه هو الذي أئتمنه.

٣- ما هو مباح في نفسه، لكن توسل به إلى الحرام، مثاله: السفر لقطع الطريق وقتل النفس المعصومة؛ فالحيلة هنا موضوعة للمقصود الباطل المحرم ومفضية إليه؛ كما هي موضوعة للمقصود الصحيح الجائز ومفضية إليه؛ فإن السفر صالح لهذا وهذا.

وقد علم من هذا أن حكم هذه الحيلة هنا هو التحريم؛ لأن الحيلة وإن كانت مباحة، إلا أنها بقصد المحرم صارت حراماً؛ فحرمت الوسيلة بحرمة الغاية والمآل.

٤- أن يقصد المحتال حل ما حرمه الشارع، أو سقوط ما أوجبه؛ بأن يأتي بسبب نصبه الشارع سبباً إلى أمر مباح مقصود فيجعله المحتال سبباً إلى أمر محرم مقصود اجتنابه.

وهذا القسم هو محل النزاع وموضع الخلاف وهو شامل لأنواع خمسة مندرجة تحته وهي:

أ- الاحتيال لحل ما هو حرام في الحال؛ كالحيل الربوية وحيلة التحليل.

ب- الاحتيال على حل ما انعقد سبب تحريمه، فهو صائر إلى التحريم ولا بد، كما إذا علق الطلاق بشرط محقق تعليقاً يقع به ثم أراد منع وقوع الطلاق عند الشرط فخالعها خلع الحيلة حتى بانث ثم تزوجها بعدئذ.

ت- الاحتيال على إسقاط ما هو واجب في الحال؛ كالاختيال على إسقاط الإنفاق الواجب عليه، وأداء الدين الواجب؛ بأن يملك ماله لزوجته أو ولده فيصير معسراً فلا يجب عليه الإنفاق والأداء، وكمن يدخل عليه رمضان ولا يريد صومه فيسافر ولا غرض له سوى الفطر ونحو ذلك.

ث- الاحتيال على إسقاط ما انعقد سبب وجوبه ولم يجب لكنه صائر إلى الوجوب فيحتال حتى يمنع الوجوب، كالاختيال على إسقاط

الزكاة بتمليكه ماله قبل مضي الحول لبعض أهله ثم استرجاعه بعد ذلك، وهذا النوع قسمان:

أحدهما: إسقاط حق الله تعالى بعد وجوبه أو انعقاد سببه.

وثانيهما: إسقاط حق المسلم بعد وجوبه، أو انعقاد سببه كالاحتيال على إسقاط الشفعة التي شرعت دفعًا للضرر عن الشريك قبل وجوبها أو بعده.

ج - الاحتيال بطريق محرم ليصل به إلى غاية غير محرمة، كأن يحتال على أخذ حقه أو بعضه أو بدله بخيانة، ولهذا النوع صور كثيرة:

منها: أن يجحده دينه كما جحده دينه.

ومنها: أن يخونه في وديعته كما خانته.

ومنها: أن يغشه في بيع معيب كما غشه هو في بيع معيب.

ومنها: أن يسرق ماله كما سرق ماله.

ومنها: أن يستعمله بأجرة دون أجره مثله ظلمًا وعدوانًا، أو غرورًا وخداعًا، أو غبنًا، فيقدر المستأجر على مال له فيأخذ تمام أجرته^(١)، ونحو ذلك.

من هذا يظهر أن القسم الرابع من أقسام النوع الثالث هو محل النزاع وموضع الخلاف، وإطلاق ابن القيم رحمه الله على هذا النوع، أي الثالث، بأنه هو محل الخلاف فيه تسامح، بل الصواب أن القسم الثالث تحته أقسام هي محل وفاق وهي الأقسام الأول والثاني والثالث.

أما القسم الرابع، فإنه مجال النزاع وهو الذي أرى أن ما جاء من خلاف بين العلماء إنما هو منصب عليه.

(١) هذا الكلام مأخوذ بتصرف من كتاب إغاثة اللهفان (٧٤ / ٢) وما بعدها.

إذا علم هذا، فإن هذا القسم وهو ما قصد به المحتال حل ما حرمه الشارع أو سقوط ما أوجبه بأن يأتي بسبب نصبه الشارع سبباً إلى أمر مباح مقصود فيجعله المحتال سبباً إلى أمر محرم مقصود اجتنابه.

فهذه الحيل هي التي تكلم عنها الفقهاء ما بين مانع لها، منكر على من تعاطاها، وبين مجيز لها مسوغ استخدامها.

وبهذا يتحرر النزاع في هذا القسم الذي ذكرنا ضابطه، وستكلم عليه من حيث رأي الفقهاء فيه تأييداً ومنعاً وجوازاً وحظرًا؛ مع بيان وجهة ودليل كل فريق ومناقشة ما استدل به، وترجيح ما نراه صواباً إن شاء الله.

حكم هذا النوع:

وهو ما قصد به تحليل الحرام أو إسقاط الواجب.

اختلف العلماء في حكم هذا النوع على قولين:

١- قول يرى جواز هذا النوع من الحيل واستخدامه كمخرج يستعمله المسلم للخروج من حرج بعض الأحكام الشرعية التي تقف في سبيله.

٢- وقول يرى منعه وتحريمه، وأنه لا يجوز للمسلم أن يسلك في معاملته مع الله وعباده مسلك الحيل؛ لأن ذلك استهانة بأحكام الله ومحادة له فيها، ومناقضة لأحكام شريعته، وإذابة لمقاصدها وهدم لغاياتها السامية.

من هم أصحاب الرأي الأول؟

المشهور أن القائلين بجواز هذا النوع من الحيل هم الحنفية، ونسبة هذا القول في نظري نسبة تحتاج إلى نظر وإمعان وتحقيق.

صحيح أنه أثر عن بعض الأحناف، وهو شمس الأئمة محمد السرخسي، قوله في المقدمة التي مهد بها لروايته - كتاب المخارج في الحيل - المنسوب لمحمد بن الحسن، حيث قال - أي: السرخسي -: إن الحيل في الأحكام المخرجة عن الآثام جائزة عند جمهور العلماء رحمهم الله^(١).

وقال الخصاص من الحنفية أيضًا نقلًا عن محمد بن الحسن: «وإنما الحيل شيء يتخلص به الرجل من المآثم والحرام، ويخرج به إلى الحلال، فما كان من هذا أو نحوه فلا بأس»^(٢). ١. هـ.

كما أن الإمام محمد بن الحسن: صاحب الثاني للإمام أبي حنيفة، قد أثر عنه كتاب في الحيل^(٣)، وبعض هذه الحيل الواردة في الكتاب المذكور من محل النزاع فيما يظهر، كما أن للخصاص من الحنفية كتابًا في الحيل أيضًا^(٤).

المهم: أن القول بجواز هذه الحيل قد اشتهرت نسبتها إلى الحنفية كما يتضح من تلك الحيل التي ذكرها الخصاص في كتابه، ومحمد بن الحسن في كتابه الذي أقره وصحح نسبته إليه السرخسي حيث قال: وأما أبو حفص - رحمه الله - كان يقول هو (أي: كتاب المخارج لمحمد) من تصنيف محمد رحمه الله، وكان يروي

(١) المبسوط للسرخسي (٢٠٩/٣٠).

(٢) كتاب الخصاص في الحيل (ص ٤).

(٣) وهذا الكتاب واسمه المخارج في الحيل مطبوع سنة ١٩٣٠م، نشره يوسف شخت وجعل الشطر الأول منه عن المخارج في الحيل كما هو مأثور عن محمد نفسه، والشطر الأخير منه عن المخارج في الحيل كما رواها السرخسي، وهي مطابقة لما جاء في الجزء الثلاثين من كتاب المبسوط للسرخسي، وقد أعادت طبعه (بالأوفست) مكتبة المثنى ببغداد.

(٤) وهو موسوم بـ (كتاب الخصاص في الحيل) وقد طبع بمصر سنة ١٣١٤هـ وهو أوفى من كتاب محمد، وقد جاء بحيل كثيرة من كثير من أبواب الفقه.

عنه ذلك وهو الأصح^(١)، وقال السرخسي عن هذه الحيل: فالحاصل أن ما يتخلص به الرجل من الحرام، أو يتوصل به إلى الحلال، فهو حسن، وقال أيضًا: وإنما كره ذلك بعض المتقشفة لجهلهم وقلة تأملهم في الكتاب والسنة^(٢).

على أننا سنبين أن ما قاله الحنفية من جواز هذه الحيل هو قول لم ينفردوا به عن سواهم من الفقهاء، وسنذكر أن الحيل التي اشتهروا بها ولا سيما المتقدمون منهم هي من الحيل الجائزة والخارجة عن محل النزاع، وذلك قريبًا إن شاء الله.

ومن هم أصحاب القول الثاني؟

لا شك أن القائلين بسد الذرائع هم القائلون بمنع الحيل وإبطالها، وهم المالكية والحنابلة:

قال الشاطبي عند كلامه عن الحيل: فإن حقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فمآل العمل فيها خرم لقواعد الشريعة في الواقع، كالواهب ماله عند رأس الحول فرارًا من الزكاة^(٣).

وهذا الكلام منه عن الحيل، وإن كان مطلقًا، إلا أنه ينصرف ولا شك إلى النوع المحظور، وهو محل النزاع كما يتضح من تمثيله يرحمه الله.

وقال الإمام ابن تيمية - رحمه الله -: وهو الذي حمل رؤية إنكار الحيل وأطنب في الرد على المجيزين لها في كتابه (الفتاوى الكبرى):

(١) المبسوط للسرخسي (٣٠/٢٠٩).

(٢) نفس المصدر.

(٣) الموافقات (٤/٢٠١) بتحقيق دراز.

قال عن محل النزاع:

القسم الرابع أن يقصد حل ما حرمه الشارع وقد أباحه على سبيل الضمن والتبع إذا وجد بعض الأسباب، فيريد المحتال أن يتعاطى ذلك السبب قاصداً به ذلك الحل والسقوط، وهذا حرام من وجهين:

الأول: من جهة أن مقصوده حلٌ ما لم يأذن به الشارع بقصد استحلاله أو سقوط ما لم يأذن بسقوطه الشارع بقصد إسقاطه.

والثاني: أن ذلك السبب الذي يقصد به الاستحلال لم يقصد به مقصوداً يجامع حقيقته؛ بل قصد به مقصوداً ينافي حقيقته ومقصوده الأصلي أو لم يقصد به مقصوده الأصلي؛ بل قصد به غيره فلا يحل بحال، وهذا القسم هو الذي كثر فيه تصرف المحتالين ممن ينتسب إلى الفتوى، وهو أكثر ما قصدنا الكلام فيه فإنه قد اشتبه أمره على المحتالين^(١). ا.هـ.

وقال ابن القيم في كتابه الأعلام:

الثالث: أن تكون الطريق لم توضع للإفضاء إلى المحرم وإنما وضعت مفضية إلى المشروع، كالإقرار والبيع والنكاح والهبة ونحو ذلك، فيتخذه المتحيل سلماً وطريقاً إلى الحرام، وهو معترك الكلام في هذا الباب وهو الذي قصدنا الكلام فيه بالقصد الأول^(٢). ا.هـ.

وبما نقلناه عن الشاطبي من المالكية وعن ابن تيمية وتلميذه ابن القيم من الحنابلة يظهر لنا أنهم يقولون بمنع الحيل.

(١) الفتاوى الكبرى (٣/٨٦).

(٢) أعلام الموقعين (٣/٣٣٥).

والخلاصة من هذا الذي ذكرناه: أن هذا النوع من الحيل نسب القول بجوازه إلى جماعة من الحنفية، كما نقل عن الإمام أبي حنيفة نفسه القول بجوازه أيضاً، كما أن منع هذه الحيل قد قال به المالكية والحنابلة كما سبق توضيحه. وسندعم هو القول بقاعدة سد الذرائع؛ لأن جواز هذه الحيل يناقض هذه القاعدة التي كادوا ينفردون بالقول بها.

قال ابن القيم نقلاً عن شيخه ابن تيمية: «وتجوز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة، فإن الشارع يسد الطريق إلى ذلك المحرم بكل ممكن، والمحتمل يتوسل إليه بكل ممكن»^(١). اهـ.

بعض ما استدل به المؤيدون للحيل:

استدل القائلون بجواز هذه الحيل بأدلة من الكتاب والسنة وأقوال السلف:

أ- فمن الكتاب:

١- قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢].

قال غير واحد من المفسرين: مخرجاً مما ضاق على الناس، ولا ريب أن هذه الحيل مخرج مما ضاق على الناس خاصة من بعض الأحكام الشرعية التي يضيق بها العبد^(١)؛ فجعلها مخرجاً لمن يتقي الله دليل على جوازها ومشروعيتها.

٢- وقوله سبحانه عن نبيه أيوب عليه السلام: ﴿وَحُذِّبِكَ صِغَةً فَأُصْرِبَ إِلَيْهِ وَلَا تَحْنُتْ﴾ [ص: ٤٤].

والوجه منها: أن هذا النص المشتمل على الحيلة فيه تعليم المخرج لأيوب عليه السلام عن يمينه التي حلفها: ليضربن زوجته مئة، فإنه حين قالت له: لو ذبحت عناقاً باسم الشيطان في قصة طويلة أورها أهل التفسير رحمهم الله^(٢)، فتكون الحيلة مشروعة، ولا يخدش هذا الدليل أنه متعلق بشرع غيرنا لأننا إن جرينا على القول: بأن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ما يخالفه فذاك، وإن جرينا على أنه ليس بشرع لنا، فإنما ذلك عند عدم وجود ما يؤيده ويدعمه في شرعنا.

وما ثبت في شرع أيوب عليه السلام جاءت السنة بمثله في شرعنا أيضاً، فقد روى أحمد وابن ماجه^(٣) عن أبي أمامة ابن سهل عن سعيد بن سعد بن

(١) إغاثة اللفهان (١/ ٣٧٠).

(٢) المخارج في الحيل رواية السرخسي (٧٩) وما بعدها.

(٣) المتقى وشرحه (٧/ ١٢٩).

عبادة، قال: كان بين أبياتنا رويجل ضعيف مخدج فلم يرع الحلي إلا وهو على أمة من إمامهم يخبث بها، قال: فذكر ذلك سعد بن عبادة لرسول الله ﷺ فقال: «اضربوه حده»، فقالوا: يا رسول الله! إنه أضعف مما تحسب، لو ضربناه مئة قتلناه، فقال: «خذوا له عثكالاً فيه مئة شمراخ، ثم اضربوه به ضربة واحدة»، ففعلوا^(١).

ووجه الدلالة منه:

أن هذا الرويجل لما كان ضعيفاً لا يطيق الجلد المعتاد، وكان لا بد من إقامة الحد عليه، أمر الرسول ﷺ أن يحد بعثكال فيه مئة شمراخ يضرب به ضربة واحدة، فتلك وسيلة أمر بها رسول الله ﷺ لتخفيف الحد على هذا النحو بدلاً من الجلد المتعارف؛ ولا معنى للحيلة إلا هذا.

٣- وقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا قَالُوا لَيْتَكُمَا وَمَنْتُمُ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ۝١٧ إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ۝١٨ قَالُوا لَيْتَكُمَا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَغْفِرَ عَنْكُمُ﴾ [النساء: ٩٧-٩٩].

ووجه الاستدلال:

أنه سبحانه وتعالى إنما عذرهم بتخلفهم وعجزهم إذ لم يستطيعوا حيلة يتخلصون بها من المقام بين أظهر الكفار وهو حرام فعلم أن الحيلة التي تخلص من الحرام مستحبة مأذون فيها.

(١) ضوابط المصلحة للدكتور/ محمد البوطي (ص ٣٠٤) بتصرف.

ب- ومن السنة:

١- ما رواه الشيخان عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه ^(١) قال: جاء بلال إلى النبي ﷺ بتمر برني، فقال له ﷺ: «من أين هذا؟»، قال: كان عندنا تمر ردئ فبعت منه صاعين بصاع لنطعم النبي ﷺ، فقال له النبي ﷺ عند ذلك: «أوه عين الربا، لا تفعل، ولكن إذا أردت أن تشتري فبع التمر بالدراهم ثم اشتريه».

وفي لفظ: «بع الجمع بالدراهم، ثم اشتر بالدراهم جنيًا»، والجمع والجنيب نوعان من التمر، وفي لفظ لمسلم: «بعه بسلة ثم ابتع بسلتك أي التمر شئت».

وجه الدلالة منه:

أنه أمره ﷺ أن يبيع التمر بالدراهم أو السلعة ثم يبتاع بها تمرًا وذلك للتخلص من حرمة الربا، ولا معنى للحيلة إلا هذا.

٢- ما أثر عنه ﷺ من استعمال المعاريض، وهي حيلة في الأقوال، وقد ذكرنا طرفًا من هذه المعاريض عند الحديث عنها، ومن ذلك أنه ﷺ لقي طليعة للمشركين وهو في نفر من أصحابه، فقال المشركون: ممن أنتم؟ فقال النبي ﷺ: «نحن من ماء»، فنظر بعضهم إلى بعض فقالوا: أحياء اليمن كثير لعلمهم منهم، وانصرفوا، وأراد النبي ﷺ بقوله: «نحن من ماء»، قوله تعالى: ﴿خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ﴾ [الطارق: ٦]، وهذه منه حيلة للتخلص منهم.

(١) بلوغ المرام (١٠٢).

وكذا أثر عن بعض السلف معاريض منها:

ما قاله عقبة بن المغيرة، قال: كنا نأتي إبراهيم - يعني: النخعي - وهو خائف من الحجاج بن يوسف فكنا إذا خرجنا من عنده يقول: إن سئلتم عني وحلفتם فاحلفوا بالله ما تدرون أين أنا ولا لنا به علم ولا في أي موضع هو، واعنوا أنكم لا تدرون أي موضع أنا فيه قائم أو قاعد وقد صدقتم.

وقال أبو عوانة عن أبي مسكين: كنت عند إبراهيم وامرأته تعاتبه في جارية له وبيده مروحة فقال: أشهدكم أنها لها، فلما خرجنا قال: علام شهدت؟ قلنا: شهدنا أنك جعلت الجارية لها، قال: أما رأيتموني أشير إلى المروحة؟ إنما قلت لكم: اشهدوا أنها لها، وأنا أعني المروحة.

ووجه كون ما قاله إبراهيم حيلة ظاهر ليس فيه خفاء.

وأحضر الثوري إلى مجلس المهدي، فأراد أن يقوم فمنع، فحلف بالله أنه يعود فترك نعله وخرج ثم رجع فلبسها ولم يعد، فقال المهدي: ألم يحلف أنه يعود فقالوا: إنه عاد^(١) فأخذ نعله؛ وهذا احتيال من الثوري رحمه الله للتخلص من يمينه أمام الوالي.

والخلاصة: أن هذا النوع من الحيل جائز لا غضاضة فيه عند هؤلاء؛ بل هو مشروع حتى قال السرخسي رحمه الله: (ومن تأمل أحكام الشرع وجد المعاملات كلها بهذه الصفة، فإن من أحب امرأة إذا سأل: ما الحيلة حتى أصل إليها؟ يقال له: تزوجها، وإذا هوى جارية فقال: ما الحيلة لي حتى أصل إليها؟ يقال له: اشتريها، وإذا كره صحبة امرأته فقال: ما الحيلة لي في التخلص منها؟ قيل له: طلقها، وبعد ما طلقها إذا ندم وسأل ما الحيلة في ذلك؟ قيل له:

(١) مأخوذ بتصرف من إغائة اللهفان (١/٣٧٨) وما بعدها.

راجعها، وبعدما طلقها ثلاثاً إذا تابت من سوء خلقها وطلبها حيلة، قيل لهما: الحيلة في ذلك أن تتزوج بزواج آخر ويدخل بها.

واستطرد السرخسي مؤكداً جواز هذا النوع بل ومشروعيته بقوله: (فمن كره الحيل في الأحكام فإنها يكره في الحقيقة أحكام الشرع، وإنما يقع مثل هذه الأشياء من قلة التأمل)^(١).

أدلة المانعين لهذه الحيل:

استدل المنكرون لهذه الحيل بأدلة من الكتاب والسنة والإجماع والمأثور عن السلف والمعقول.

١ - من الكتاب:

أ - قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتُونَ الْآخِرَ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ٨]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]، وقال في أهل العهد: ﴿وَإِن يُرِيدُوا أَن يُخَادِعُوكَ فَاتَّ حَسْبَكَ اللَّهُ﴾ [الأنفال: ٦٢].

ووجه الدلالة من هذه الآيات:

أن الله سبحانه ذم أهل الخداع والمكر ومن يقول بلسانه ما ليس في قلبه، وأخبر أن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم وأخبر عنهم بمخالفة ظواهرهم لبواطنهم وسرائرهم لعلانيتهم وأقوالهم لأفعالهم، وهذا شأن أرباب الحيل المحرمة، وهذه الأوصاف منطبقة عليهم؛ فإن المخادعة هي الاحتيال والمراوغة بإظهار أمر جائز ليتوصل المحتال به إلى أمر محرم ببطنه^(٢).

(١) المبسوط للسرخسي (٢٠٩/٣٠) وما بعدها.

(٢) أعلام الموقعين (١٦٠/٣).

ب- وبأن الله سبحانه وتعالى أخبر عن أهل الجنة الذين بلاهم مما بلاهم به في سورة (ن)، وهم قوم كان للمساكين حق في أموالهم إذا جدوا نهائراً بأن يلتقط المساكين ما يتساقط من التمر فأرادوا أن يجدوا ليلاً ليسقط ذلك الحق ولئلا يأتيهم مسكين، وأنه عاقبهم بأن أرسل على جنتهم طائفاً وهم نائمون فأصبحت كالصَّريم، وذلك لما تحيلوا على إسقاط نصيب المساكين بأن يصرموها مصبحين قبل مجيء المساكين^(١).

فجداد النخل عمل مباح أي وقت شاء صاحبه لكن لما قصد به أصحابه في الليل حرمان الفقراء عاقبهم الله تعالى، ثم قال: ﴿وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [القلم: ٣٣].

والآيات في هذا المعنى كثيرة، منها: لعن أصحاب السبت الذين احتالوا على صيد السمك يوم الجمعة وأخذوه يوم الأحد لما حرم عليهم صيده يوم السبت.
٢- ومن السنة:

أ- قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى». ووجه الدلالة منه: أنه ﷺ أخبر أن الأعمال تابعة لمقاصدها ونياتها وأنه ليس للعبد من ظاهر قوله وعمله إلا ما نواه، وأبطنه، لا ما أعلنه وأظهره. وهذا نص في أن من نوى التحليل كان محللاً، ومن نوى الربا بقصد التبائع كان مرابياً، ومن نوى المكر والخداع كان مأكراً مخادعاً^(٢).

ب- وقوله ﷺ: «البيعان بالخيار حتى يتفرقا؛ إلا أن تكون صفقة خيار ولا يحل له أن يفارقه خشية أن يستقيله»، رواه الخمسة^(٣).

(١) إغائة اللهفان (١/ ٣٤٣).

(٢) أعلام الموقعين (٣/ ١٦٤).

(٣) بلوغ المرام (١٠١).

وجه الدلالة من الحديث:

أن الشارع أثبت الخيار إلى حين التفرق الذي يفعله المتعاقدان بداعية طباعهما، وحرم ﷺ أن يقصد المفارق منع الآخر من الاستقالة وهي طلب الفسخ لأنه قصد بالتفرق غير ما جعل التفرق له، فإنه قصد به إبطال حق أخيه من الخيار ولم يوضع التفرق لذلك وإنما جعل التفرق لذهاب كل منهما في حاجته ومصالحته^(١).

ج- وقوله ﷺ: «لا يجمع بين متفرق، ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة»^(٢)، رواه أبو داود والنسائي والبخاري، فهذا نص في تحريم الحيلة المفضية إلى إسقاط الزكاة أو تنقيصها بسبب الجمع والتفريق، فإذا باع بعض النصاب قبل تمام الحول تحيلاً على إسقاط الزكاة فقد فرق بين المجتمع فلا تسقط الزكاة عنه بالفرار منها^(٣). والأحاديث في هذا كثيرة جداً غير ما ذكر، منها قوله ﷺ في الطاعون^(٤): «إذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه»، ونهيه ﷺ عن بيع^(٥) فضل الماء ليمنع به الكلاء، وبلعنه ﷺ المحلل بقوله: «لا تركبوا ما ارتكبت اليهود فتستحلوا محارم الله تعالى بأدنى الحيل»^(٦)، رواه أحمد^(٧).

(١) إغاةة اللهفان (١/٣٤٧).

(٢) جامع الأصول لابن الأثير (٥/٣١٣).

(٣) الأعلام (٣/١٧٢).

(٤) متفق عليه: نيل الأوطار (٧/٢١٠).

(٥) متفق عليه: نيل الأوطار (٥/١٦٤).

(٦) إغاةة اللهفان (١/٣٧٦).

(٧) نفس المصدر.

٣- الإجماع:

فقد أجمع أصحاب رسول الله ﷺ - كما يقول ابن القيم - على تحريم هذه الحيل وإبطائها، وإجماعهم حجة قاطعة؛ بل هي من أقوى الحجج وأكدها ومن جعلهم بينه وبين الله فقد استوثق لدينه، وقد أسهب ابن القيم في الاستدلال لهذا الإجماع بآثار عن الصحابة رضوان الله عليهم.

وقال: وبيان ذلك أن عمر بن الخطاب خطب الناس على منبر رسول الله ﷺ وقال: «لا أوتى بمحلل ولا محلل له إلا رجتهما»، وأقره سائر الصحابة على ذلك، وأفتى عثمان وعلي وابن عباس وابن عمر: «أن المرأة لا تحل بنكاح التحليل»، وقد ورد عن غير واحد من أعيانهم كأبي وابن مسعود وعبد الله بن سلام، وابن عمر، وابن عباس؛ أنهم نهوا المقرض عن قبول هدية المقرض وجعلوا قبولها ربًا، وقد ورد عن عائشة وابن عباس وأنس تحريم مسألة العينة والتغليظ فيها، وأفتى عمر وعثمان وعلي وأبي بن كعب وغيرهم من الصحابة أن المبتوتة في مرض الموت ترث، ووافقهم سائر المهاجرين والأنصار من أهل بدر وبيعة الرضوان ومن عداهم.

وهذه وقائع متعددة لأشخاص متعددة في أزمان متعددة، والعادة توجب اشتهارها وظهورها بينهم، لاسيما وهؤلاء أعيان المفتين من الصحابة الذين كانت تضبط أقوالهم وتنتهي إليهم الفتوى، والناس عنق واحد إليهم متلقون لفتاويهم، ومع هذا فلم يحفظ عن أحد منهم إنكار ما قالوه بشأن المنع من الحيل، ولا إباحة الحيل مع تباعد الأوقات وزوال أسباب السكوت، وإذا كان هذا قولهم في التحليل والعينة وهدية المقرض إلى المقرض، فماذا يقولون في التحيل لإسقاط حقوق المسلمين، بل لإسقاط حقوق رب العالمين وإخراج الأبخاض والأموال عن

ملك أربابها، وتصحيح العقود الفاسدة والتلاعب بالدين^(١). ١.هـ.

كذلك شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - نقل الإجماع من الصحابة على تحريم هذه الحيل وإبطالها، وقال: إن إجماع أصحاب رسول الله ﷺ على تحريم هذه الحيل حجة قاطعة يجب اتباعها، وقد أفاض ابن تيمية في تدعيم قوله هذا عن الإجماع بأدلة كثيرة.

كما جنح إلى أن التابعين كادوا يجمعون على منع هذه الحيل، وقال: ولولا أن التابعين كانوا منتشرين انتشارًا يصعب معه دعوى الإحاطة بمقالاتهم؛ لقل إن التابعين أيضًا: اتفقوا على تحريم كل حيلة تواطأ عليها الرجل مع غيره وإبطالها أيضًا^(٢). ١.هـ.

٤- وما أثر عن السلف، ومن ذلك:

١- ما قاله أيوب السخيتاني عن أصحاب الحيل: (يخادعون الله كما يخادعون الصبيان، لو أتوا الأمر على وجهه كان أهون).

٢- وما قاله بشر بن السري وهو من شيوخ الإمام أحمد قال: (نظرت في العلم فإذا هو الحديث والرأي فوجدت في الحديث ذكر النبيين والمرسلين، وذكر الموت، وذكر ربوبية الرب تعالى وجلاله وعظمته، وذكر الجنة والنار، والحلال والحرام، والحث على صلة الأرحام وجماع الخير، ونظرت في الرأي فإذا فيه المكر والخديعة والتشاح واستقصاء الحق والمهارة في الدين، واستعمال الحيل والبعث على قطيعة الأرحام والتجرؤ على الحرام). ١.هـ.

٣- وذكر لأحمد أن امرأة كانت تريد أن تفارق زوجها فياى عليها، فقال

(١) الأعلام (٣/ ١٧٣).

(٢) الفتاوى الكبرى (٣/ ١٣٠) وما بعدها بتصرف.

لها بعض أرباب الحيل: لو ارتددت عن الإسلام بنت منه، ففعلت، فغضب أحد رحمه الله وقال: من أفتى بهذا أو علمه أو رضي به فهو كافر، وكذلك قال عبد الله بن المبارك: ما أرى الشيطان يحسن مثل هذا حتى جاء هؤلاء فتعلمه منهم^(١).

والآثار في هذا كثيرة عن السلف رحمهم الله تعالى نكتفي بما ذكرنا منها.

٥- المعقول:

واستدل هؤلاء على منع هذه الحيل بالمعقول، فإن أوامر الله ونواهيه وسائر تشريعاته مشتملة على حكم وأسرار فيها - ولا شك - صلاح الأمة جماعات وأفراداً دنيا وأخرى، لأنه سبحانه وتعالى لا يأمر إلا حيث يكون الخير في المأمور به، ولا ينهى إلا حيث يكون الضرر في المنهي عنه، وهذا مقتضى علمه وحكمته وعدله، ولكن إدراك هذا الخير أو ذاك الشر يعلمه من يعلمه، ويجهله من يجهله.

فإذا عمد المحتال إلى المأمور به وقلبه رأساً على عقب، أو عمد إلى المنهي عنه وجعله مأموراً به أو مباحاً بطريقة أو بأخرى، فإنه يكون قد ناقض الشارع في حكمه وخادعه في الحقيقة؛ لأنه فوت الحكمة من الأمر أو النهي وجعل أحكام الله له ألعوبة يصرفها كيف يشاء، وهذا إضافة إلى أنه غير جائز في حكم الله ورسوله فإنه كذلك غير جائز في تصرفات البشر بعضهم مع بعض.

يقول الإمام ابن تيمية - رحمه الله -: واعتبر هذا بسياسة الملوك بل بسياسة الرجل مع أهل بيته فإنه لو عارضه بعض الأذكاء المحتالين في أوامره ونواهيه بإقامة صورها دون حقائقها لعلم أنه ساع في فساد أوامره، وأظن أن كثيراً من

(١) إغاثة اللهفان (١/ ٣٥٤) وما بعدها بتصرف.

الحيل إنما استحلها من لم يفقه حكمة الشارع ولم يكن له بد من التزام ظاهر الحكم، وأقام رسم الدين دون حقيقته ولو هدي رشده لسلم الله ورسوله وأطاع الله ظاهراً وباطناً في كل أمره، وعلم أن الشرائع تحتها حكم وإن لم يهتد هو لها^(١). ا.هـ

وقال ابن القيم: ونحن نعلم علماً لا نشك فيه أن الحيل التي تتضمن تحليل ما حرمه الله تعالى وإسقاط ما أوجبه لو كانت جائزة لسنها الله سبحانه، وندب إليها لما فيها من التوسعة والفرج للمكروب، والإغاثة للملهوف، كما ندب إلى الإصلاح بين الخصمين، وقال: ولو كان مقصود الشارع إباحة تلك المحرمات التي رتب عليها أنواع الذم والعقوبات وسد الذرائع الموصلة إليها لم يحرمها ابتداءً ولا رتب عليها العقوبة ولا سد الذرائع إليها، ولكان ترك أبوابها مفتحة أسهل من المبالغة في سدها وغلقها، ثم يفتح لها أنواع الحيل حتى يَنْصَبَّ المحتال عليها من كل ناحية؛ فهذا مما تصان عنه الشرائع فضلاً عن أكملها شريعة وأفضلها ديناً^(٢).

هذه من أبرز ما استدل به المانعون للحيل المنكرونها، وهناك أدلة تفوق الحصر من الكتاب والسنة والمأثور عن السلف والخلف.

وقد أشبع الحيل بحثاً واستدلالاً ومناظرة الإمام ابن تيمية في كتابه (الفتاوى الكبرى)، وقد تأثر به وتابعه في ذلك تلميذه ابن القيم في كتابيه (إغاثة اللهفان وأعلام الموقعين)، وجاء كشيخه بالعجب العجيب في بحث هذا الموضوع، واستوفاه واستقصاه حتى لم يُبَقِّ ولم يَدَّرْ، ولم يترك مجالاً لخفاء الحيل

(١) الفتاوى الكبرى (٣/١٣٧).

(٢) إغاثة اللهفان (٢/٧١).

وغموضها بطريقة بارعة، وحوار في منتهى الأدب والسمو، والإجلال للأئمة، والتأدب معهم، وبجرأة وصراحة وحدّة مع المحتالين الذين جاءوا واحترفوا الاحتيال أو الإفتاء به، وجعلوا ذلك مهنة لهم وتصدروا للفتوى حتى ضلوا أو كادوا.

لذلك فإنني أُلْفِتُ نظر من أراد استقصاء الموضوع واستيفاءه أن يرجع إلى هذه الكتب الثلاثة، ففيها ما يبيل الصدى ويروي الظمأ، ويزيل الإيهام ويجلو الخفاء.



مناقشة أدلة المجيزين لهذه الحيل:

١ - قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢].

المقصود هنا بالمخرج هو المتنفس الذي ينجي من الكروب، ويخفف من المصائب، ويخرج من الضيق إلى السعة؛ فالآية عامة، ولذلك قال القرطبي - رحمه الله - في تفسيره نقلًا عن أبي العالية، قوله: ﴿مَخْرَجًا﴾ من كل شدة، وقال الربيع بن خثيم: ﴿يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾، من كل شيء ضاق على الناس، وقال القرطبي أيضًا: وتأول ابن مسعود ومسروق الآية على العموم^(١).

ومن هذا يظهر أن الآية عامة في كل ما يُخرج المرء من الضيق إلى الفرج، ومن العسر إلى اليسر، وما يُخرج من ذلك أعم من أن يكون حيلة يتوصل بها إلى الخروج من محرم أو إسقاط واجب أو سواهما؛ فهي شاملة لهذا وذاك، ولكنها مخصصة بالآيات والأحاديث التي تمنع الاحتيال وتحظره إذا كان مؤديًا إلى استباحة الحرام وإسقاط الواجب، وقد سبق بعض هذه الأدلة آنفًا.

وبهذا لا ينهض احتجاجهم بهذه الآية على محل النزاع؛ لأنها كما قلنا: عامة مخصوصة بما ذكره المنكرون للحيل من الأدلة.

٢ - وقوله سبحانه عن نبيه أيوب - عليه السلام -: ﴿وَخُذْ بِدِكَ ضَعْفًا فَأَضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ﴾ [ص: ٤٤]، ليس فيه ما يدل على جواز هذه الحيل كما قيل، بل فيه ما يدل على معاملة امرأة أيوب المحبة له المخلصة معه الحريصة على شفائه بتخفيف العقوبة بأن تضرب مرة واحدة بعثكال ونحوه بحيث لا يؤلمها ضرب المائة التي حلف بها.

(١) الجامع لأحكام القرآن، تفسير القرطبي (١٨/١٥٩) وما بعدها.

ثم إنها مع محبتها له وإشفاقها عليه لا تتحمل الضرب المحلوف به إلا بشيء من الحرج والضيق.

وكذلك أيوب نفسه، لا يبعد أن يكون قد شعر بشيء من الحرج والضيق بسبب أمرين أحلاهما مر:

أحدهما: البر في يمينه، وهذا يقتضي ضربها وإيلاهما، وهي كما وصفنا من الحب والإخلاص والإحسان إليه.

وثانيهما: ترك المرأة بلا عقوبة رحمة بها وتقديرًا للدوافع التي حملتها على غلطتها، وهذا يقتضي الحنث باليمين والتورط بتبعاتها أمام الله.

فما كان منه سبحانه، وهو البر الرحيم الذي يجزي الإحسان بمثله، والذي ما جعل على المحسنين من سبيل، ما كان منه إلا أن يخفف على نبيه وأهله حكمه هذا، والذي يتمشى مع مقتضى عفوه ورحمته بالشكل الذي أرشد إليه بالآية: ﴿وَحُذِّبِيكَ ضَعْفًا فَاصْرَبِي بِهِ، وَلَا تَحْنَثِي﴾ [ص: ٤٤].

ومثل هذا التخفيف عن المعذور لضعفه أو مرضه قد جاء في شرعنا نظيره، ومن ذلك أمره ﷺ بضرب الرويجل الضعيف الجسم الذي فجر بأمة من إماء حيّه بأن يضرب حدّه بعثكال فيه مئة شمراخ ضربة واحدة على النحو الذي جاء في الحديث والذي سبق أن ذكرناه.

ومن هذا يظهر أن قصة أيوب مع امرأته ليس فيها دلالة على الاحتيال المتنازع فيه؛ بل الذي فيها هو الترخيص والتخفيف من الباري سبحانه عمن يستحق التخفيف.

وقد أجاب ابن القيم عن الاحتجاج بهذه الآية على محل النزاع بقوله: وأما قصة أيوب فلها فقه دقيق، فإن امرأته كانت لشدة حرصها على عافيته

وخلاصه من دائه تلتمس له الدواء بما تقدر عليه، فلما لقيها الشيطان وقال ما قال، أخبرت أيوب عليه السلام بذلك، فقال: إنه الشيطان، ثم حلف لئن شفاه الله تعالى ليضربنها مئة سوط، فكانت معذورة محسنة في شأنه، ولم يكن في شرعهم كفارة؛ فإنه لو كان في شرعهم كفارة لعدل إلى التكفير ولم يحتاج إلى ضربها، فكانت اليمين موجبة للضرب عندهم كالحدود.

وقد ثبت أن المحدود إذا كان معذورًا خفف عنه بأن يجمع له مئة شمراخ فيضرب بها ضربة واحدة، وامرأة أيوب كانت معذورة لم تعلم أن الذي خاطبها الشيطان، وإنما قصدت الإحسان فلم تكن تستحق العقوبة، فأفتى الله نبيه أيوب - عليه السلام - أن يعاملها معاملة المعذور هذا مع رفقها به وإحسانها إليه، فجمع الله له بين البر في يمينه والرفق بامرأته المحسنة المعذورة التي لا تستحق العقوبة، فظهر موافقة نص القرآن في قصة أيوب - عليه السلام - لنص السنة في شأن الضعيف الذي زنى فلا يتعدى بها عن محلها.

فإن قيل: فقولوا: هذا في نظير ذلك ممن حلف ليضربن امرأته أو أمته مئة وكانتا معذورتين لا ذنب لهما؛ أنه يبر بجمع ذلك في ضربة بمئة شمراخ.

قيل: قد جعل الله له مخرجًا بالكفارة ويجب عليه أن يكفر عن يمينه ولا يعصي الله بالبر في يمينه ههنا، ولا يحل له أن يبر فيها، بل بره فيها هو حثه مع الكفارة، ولا يحل له الضرب لا مفرقًا ولا مجموعًا.

فإن قيل: فإن كان الضرب واجبًا كالحد هل تقولون ينفعه ذلك؟

قيل: إما أن يكون العذر مرجو الزوال كالحر والبرد الشديدين والمرض اليسير، فهذا ينتظر زواله ثم يحد الحد الواجب؛ كما روى مسلم في صحيحه عن علي رضي الله عنه: أن أمة لرسول الله ﷺ زنت فأمرني أن أجلدها، فأتيته

فإذا هي حديثة عهد بنفاس فخشيت إن جلدتها أن أقتلها، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال: «أحسنْتَ، اتركها حتى تمائل»^(١). ا.هـ.

وبعد هذا الجواب عن قصة أيوب يظهر أن استدلال المجيزين للحيل بها هو استدلال لا تقوم به حجة؛ لأن ما تدل عليه القصة هو أن الله سبحانه قد خفف عن نبيه وزوجته الحكم لوجود ما يستدعي هذا التخفيف، وهذا لا يعني أن يكون حيلة، وعلى فرض أنه حيلة فإنها تكون حيثئذ من الحيل المشروعة لا من محل النزاع.

ثم إن هذا التخفيف لم يختص به أيوب - عليه السلام -؛ بل هو حكم متعد إلى كل من كان معذوراً، فإذا لا تصلح هذه القصة دليلاً في محل النزاع.

٣- أما الآية: ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً﴾ [النساء: ٩٨].

فإن الحيلة فيها هي من الحيل المطلوبة؛ بل من الواجبة التي لا تسقط إلا بعذر كعدم الاستطاعة التي عذر هؤلاء الرجال والنساء والولدان بسببها أو نحو ذلك.

والقائلون بمنع الحيل لا يعارضون هذه الحيلة، بل يدعون لها ويندبون إليها؛ لأنهم جعلوا قسماً من الحيل مطلوباً وقسماً منها مباحاً وآخر محظوراً، وهذه الحيلة من النوع المطلوب.

صحيح أن مقام المسلم بين الكفار ذليلاً محرم، والتخلص منه - لا شك - مطلوب؛ لأن الشارع لما حرم هذه الإقامة أراد من المسلمين جميعاً أن يتخلصوا منها وينأوا بأنفسهم عنها، وهذا التحايل للخلاص من هذا المحرم هو عين مقصود الشارع ونفس ما يطلبه.

(١) إغاثة اللهفان (٢/٩٨).

بخلاف موضع النزاع فإن المحرم مقصود للشارع الإبقاء على تحريمه والحظر منه ومن انتهاك هذا التحريم أو التحايل على إبطاله.

إذًا: ما دلت عليه الآية شيء، وما هو مطلوب شيء آخر.

٤- أما حديث بلال في شأن التمر، وقول النبي ﷺ له: «بيع التمر بالدراهم ثم اشتر بالدراهم جنيًا».

فالجواب عنه: ما ذكره ابن القيم في إغائة اللهفان ملخصًا من جواب مطول لشيخه ابن تيمية في الفتاوى الكبرى، قال: قال شيخنا: ليس في هذا الحديث دلالة على الاحتيال بالعقود التي ليست مقصودة، لوجوه:

أحدها: أن النبي ﷺ أمره أن يبيع سلعته الأولى ثم يبتاع بثمانها سلعة أخرى، ومعلوم أن ذلك إنما يقتضي البيع الصحيح ومتى وُجد البيعان على الوجه الصحيح جاز ذلك بلا ريب ونحن نقول: كل بيع صحيح يفيد الملك.

لكن الشأن في بيوع قد دلت السنة وأقوال الصحابة على أن ظاهرها وإن كان بيعًا فإنها ربا، وهو بيع فاسد، ومعلوم أن مثل هذا لا يدخل في الحديث، ولو اختلف رجلان في بيع مثل هذا هل هو صحيح أو فاسد؟ وأراد أحدهما إدخاله في هذا اللفظ لم يمكنه ذلك حتى يثبت أنه بيع صحيح، ومتى أثبت أنه بيع صحيح لم يحتج إلى الاستدلال بهذا الحديث، فتبين أنه لا حجة فيه على صورة من صور النزاع، قلت (أي: ابن القيم): ونظير ذلك أن يحتج محتج على جواز بيع الغائب أو على البيع بشرط الخيار أكثر من ثلاث، أو على البيع بشرط البراءة، وغير ذلك من أنواع البيوع المختلف فيها، ويقول المنازع: الشارع أطلق الإذن في البيع ولم يقيده.

وحقيقة الأمر أن يقال: إن الأمر المطلق بالبيع إنما يقتضي البيع الصحيح، ونحن لا نسلم أن هذه الصورة التي تواطأ فيها على ذلك بيع صحيح.

الوجه الثاني: أن النبي ﷺ نهى عن بيعتين في بيعة، ومتى تواطأ على أن يبيعه بالثمن ثم يبتاع منه فهو بيعتان في بيعة فلا يكون داخلًا في الحديث؛ إذ المنهي عنه لا يتناوله المأذون فيه، يبين ذلك:

الوجه الثالث: وهو أنه ﷺ قال: «بع الجمع بالدرهم ثم ابتع بالدرهم جنبًا»، وهذا يقتضي بيعًا ينشئه ويبتدئه بعد انقضاء البيع الأول، ومتى واطأه من أول الأمر: على أن أبيعك وأبتاع منك فقد اتفقا على العقدین معًا، فلا يكون داخلًا في حديث الإذن بل في حديث النهي.

الوجه الرابع: أنه لو فرض أن في الحديث عمومًا لفظيًا فهو مخصوص بصور لا تعد؛ فإن كل بيع فاسد غير داخل فيه فتضعف دلالته وتُخص منه الصورة التي ذكرناها بالأدلة التي هي نصوص أو كالنصوص، فإخراجها من العموم من أسهل الأشياء^(١). اهـ.

والخلاصة:

أن قوله ﷺ: «بع التمر بالدرهم...» الحديث، ليس فيه دلالة على جواز حيل النزاع؛ لأنه ﷺ أمره أن يتخلص من الربا ببيع النوع الردي بالدرهم ثم يشتري الجيد بالدرهم من غير ما تواطؤ ولا تمالؤ، ومن غير ما مخادعة ولا احتيال؛ لأنه ﷺ لما قال هذا الكلام لبلال عرفنا أن مقصوده ﷺ هو استعمال الطريق الشرعي النزيه والبعيد عن الاحتيال والتواطؤ؛ لأن الذي أرشد لهذا هو الذي قال: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»، وهو الذي لعن المحلل والمحلل له. ومن هذا عرفنا أن أمره لبلال هو أبعد ما يكون عن الحيل والاحتتيال.

(١) نفس المصدر (٢/٩٩)، وما بعدها بتصرف.

(يوضح هذا: أن مثل هذين المتبايعين قد يتراوضان أولاً على بيع التمر بالتمر متفاضلاً ثم يجعلان الدراهم محللاً وهما لا يقصدانها بل مقصودهما إنما هو بيع صاع بصاعين، ومعلوم أن الشارع لا يأذن في مثل هذا فضلاً عن أن يأمر به ويرشد إليه) ^(١).

٥- أما استدلالهم بالمعاريض على جواز الحيل المتنازع فيها فهو استدلال غير سليم ولا مسلم، ذلك لأن المعاريض الجائزة هي التي يتخلص بها الإنسان من الظلم، ثم إن المعرض إنما يقصد باللفظ ما جعل له فهو لم يخرج بتعريضه عن حدود الكلام، كما أن المعرض لو صرح بقصده لم يكن مبطلاً، ولا مرتكباً لمحرّم؛ بخلاف المحتال فإن قصده الظلم وانتهاك المحرم أو إسقاط الواجب كما أنه لا يستطيع بحال أن يصرح بمقصوده، إذ لو صرح بهذا القصد لأبطل عليه ما يريد.

هذا؛ وقد سبق أن ذكرنا المعاريض وقسمناها إلى معاريض جائزة، ومعاريض مذمومة، وذلك عند كلامنا على المعاريض وأقسامها والفرق بينها وبين الحيل، وقد استوفينا البحث هناك وانتهينا إلى أن بين الحيل المذمومة والمعاريض الجائزة فروقاً تمنع إلحاق الحيل بالمعاريض، فنكتفي بما ذكرناه هناك عن تكراره هنا.

وخلاصة ما سبق:

أن ما استدل به المجيزون للحيل من أدلة هو استدلال غير سليم ولا مسلم كما ذكرنا ذلك، لأن تلك الأدلة لا تصح مستنداً لهم لأنها لم تسلم من اعتراض، ولأنهم استدلوا بها على مرادهم وهي لا تدل لهم بحال وذلك على الوجه الذي ذكرناه.

(١) نفس المصدر (١٠٣/٢) بتصرف.

وحيث قد أورد عليها تلك الاعتراضات القوية، فإن ما ذهب إليه هؤلاء يكون مرجوحاً لعدم التسليم بهذه الأدلة ولوجود أدلة تعارضها وهي أقوى منها دلالة وأصرح معنى، وأكثر تمثيلاً مع مقاصد الشريعة ومراميها.

مناقشة أدلة المانعين للحيل:

١ - من الكتاب:

أ- قوله سبحانه عن المنافقين: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البقرة: ٩]

الآية، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَدِيعُهُمْ﴾

[النساء: ١٤٢]، ونحوهما من الآيات التي صرحت بأن ديدن المنافقين

هو إظهار الأمور الجائزة ليتوصلوا بها إلى المحرمات.

قد أجيب عنه: بأن الحيل المتنازع فيها ليست من هذا النوع من الخداع ولا من الحيل المذمومة؛ فإن حيل المنافقين ومكرهم وخداعهم هو محرم عندنا كما هو محرم عندكم، وكما هو حكم الله، ولكن الحيل التي أجزناها ليست من هذا النوع؛ بل هي جائزة إن لم تكن مشروعة؛ لأنه يتوصل بها إلى تخفيف حكم كان شاقاً يسبب الحرج.

والخلاصة: أننا لا نسلم أن هذه الحيل التي هي محل نزاع هي بمنزلة حيل المنافقين وأضرابهم.

وكذلك نقول: إن هذه الحيل ليست بمثابة حيلة أصحاب السبت؛ لأن أصحاب السبت أخبر الله عنهم بأنهم قد اعتدوا، والمعتدي يستحق العقاب.

أما المحتال هنا فإننا نهان في أنه معتد، بل هو إلى الترخيص أقرب، كذلك حيلة اليهود لما حرم الله عليهم الشحوم جملوها وباعوها هو محرم عندنا ولا أحد يميز مثل هذا الاحتيال؛ لأنه محادة لله ورسوله، والحيل الجائزة نعوذ بالله أن تكون من جنس هذا الاحتيال.

ب- أما أن الله عاقب أهل الجنة بإهلاكها لما احتالوا على حرمان المساكين من حقهم فيها، فهذا مما نقول به كما تقولون بمنعه، لأن فيه منعاً لحق مستحق وحرماناً لطائفة من الخلق من حقها، وفي هذا يقول الخصاصف من الحنيفة: ولكن يكره لرجل أن يعتمد الحيلة في إبطال الزكاة وفي إبطال الشفعة وما أشبه ذلك، لأنه تعتمد الإضرار بمن كانت الصدقة تجب له حين احتال لأن لا تجب، وتعتمد الضرر بمن كانت الشفعة تجب حين احتال لأن لا تجب؛ فيكره ذلك له ويخاف أن يكون آثماً كما يَأْثِم الرجل الذي راجع المرأة عامداً الإضرار بها^(١). ١. هـ

٢- أما ما استدل به المانعون لهذه الحيل من السنة:

بقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات...» الحديث.

فإننا نقول بمضمونه ولا نصح عملاً إلا بالنية، ولكن الذي نخالف فيه هو أن نبطل على المحتال عمله بمجرد أمر باطن اختص الله بعلمه، فالسرائر إلى الله والمحتال قد جاء بتصرف ظاهره الصحة واستيفاء جميع الشروط المطلوبة وليس لنا إلا ما ظهر، أما النية السوء فالأمر فيها لله سبحانه يجازى صاحبها بما يستحق.

وأما قوله ﷺ: «ولا يحل له أن يفارقه خشية أن يستقبله»، وقوله ﷺ: «لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة»، فهذا كذلك من الحيل التي يترتب عليها حرمان المستحق من حقه وهو لا يجوز عندنا، يدل لذلك ما قاله الخصاصف مما ذكرناه قريباً، وما ذكره السرخسي بقوله: وإنما يكره من ذلك

(١) كتاب الخصاصف في الحيل (١٠).

أن يحتال في حق الرجل حتى يبطله أو في باطل حتى يموهه، أو في حق حتى يدخل فيه شبهة، فما كان على هذا السبيل فهو مكروه (أي: كراهة تحريم) لأنه تعاون على الإثم والعدوان^(١). ا.هـ.

٣- أما ما ذكرتموه من إجماع أصحاب رسول الله ﷺ فليس كما ذكرتم، بدليل ما ذكرناه من المعارض وغيرها عن الصحابة والتابعين وعلى تسليم الإجماع فإنه يحمل على غير محل النزاع بل على الحيل المحرمة.

٤- وكذا ما أثر عن السلف يحمل على النوع المتفق على تحريمه بخلاف ما نحن بصدد.

هذا هو ما يمكن أن يجيب به المجيزون للحيل عن تلك الأدلة التي ذكرها المانعون، وهو جواب في نظري ضعيف لا يقوى على معارضة تلك الأدلة أو يقلل من شأنها، وسنذكر وجه ذلك عند الترجيح قريباً إن شاء الله.

الراجح ووجه الترجيح:

من خلال ما ذكرنا من أدلة المجيزين وأدلة المانعين، وبتفحص هذه الأدلة وإمعان النظر فيها والموازنة بينها، وما أورد على أدلة هؤلاء وأولئك من اعتراض، وما أجيب به عن هذا الاعتراض، يظهر لي بما لا يدع مجالاً للشك ولا موضعاً للتردد أن الاحتيال لحل ما هو حرام أو الاحتيال على إسقاط واجب؛ هو افتيات على الله واستهانة بشرعه وتعدُّ لحدوده، وتمييع لمقاصد شريعته، وإذابة لأهدافها السامية ومقاصدها الحكيمة.

يدل لهذا ما ذكرناه وما لم نذكره من الأدلة المتضافرة على منع الحيل وتحريمها ولعن أصحابها.

(١) المخارج في الحيل (٨٨).

قال ابن القيم: والحيل المحرمة في الدين تقتضي رفع التحريم مع قيام موجب ومقتضيه وإسقاط الوجوب مع قيام سببه وذلك حرام من وجوه:

أحدها: استلزامها فعل المحرم وترك الواجب.

الثاني: ما تتضمن من المكر والخداع والتليس.

الثالث: الإغراء بها والدلالة عليها وتعليمها من لا يحسنها.

الرابع: إضافتها إلى الشارع وأن أصول شرعه ودينه تقتضيها.

الخامس: أن صاحبها لا يتوب منها ولا يعدها ذنبًا.

السادس: أنه يخادع الله كما يخادع المخلوق.

السابع: أنه يسلط أعداء الدين على القدح فيه وسوء الظن به وعن شرعه.

الثامن: أنه يعمل فكره واجتهاده في نقض ما أبرمه الشارع وإبطال ما

أوجبه وتحليل ما حرمه.

التاسع: أنه إعانة على الإثم والعدوان، وإنما اختلفت الطريق، فهذا يعين

عليه بحيلة ظاهرها صحيح مشروع يتوصل بها إليه، وذاك يعين عليه بطريقة

مفضية إليه بنفسها، فكيف كان هذا معينًا على الإثم والعدوان، والمتحيل

المخادع يعين على البر والتقوى؟!

العاشر: أن هذا ظلم في حق الله وحق رسوله وحق دينه وحق نفسه وحق

العبد المعين، وحقوق عموم المؤمنين، فإنه يغري به ويعلمه ويدل عليه

والتوصل إليه بطريق المعصية لا يظلم إلا نفسه، ومن تعلق به ظلمه من

المعنيين فإنه لا يزعم أن ذلك دين وشرع ولا يقتدي به الناس، فأين فساد

أحدهما من الآخر وضرره من ضرره؟^(١) هـ.

(١) الأعلام (٣/ ١٨٨) وما بعدها.

أما ما اعترض به المجيزون للحيل على أدلة المنع فهو اعتراض واه وتمحل لا يخفى ضعفه، ذلك لأنهم لم يأتوا بجواب مقنع يرد تلك الأدلة أو على الأقل يصرفها عن موضع الاستدلال أو يضعفها.

لهذا فإنه يترجح لدي - ولا كرامة - أن الاحتيال محرم، وأن الحيل يجب قطع دابرها وإبعاد المسلمين عنها وتنزيه الشريعة من أن ينال المحتالون منها منالاً، أو يحاولوا العبث بمبادئها أو التقليل من أهميتها أو التنقص من مراميها. وبعد: فالقول بتجوز هذه الحيل هو ما اشتهرت نسبته إلى الحنفية ولكنه في نظري رأي منقول على علاته، وقول ملقى على عواهنه من غير ما تمحيص ولا تهذيب ومن غير ما تحديد ولا توضيح.

والذي يحدد هذه النسبة ويوضح غموضها ويجلو مشكلها ويزيل اللبس عنها ويحرر رأي الحنفية حقاً إزاء هذه الحيل ونسبة تجوزهم لها هو الإجابة عن الأسئلة الآتية.

وبالإجابة عليها ينجلي الإشكال ويزول الإبهام، ويتحرر القول الفصل في هذا الموضوع إن شاء الله، وهذه الأسئلة هي:

أ- هل صحيح أن لأبي حنيفة كتاباً في الحيل؟

ب- وهل تصح نسبة كتاب المخارج في الحيل لمحمد بن الحسن صاحب الثاني لأبي حنيفة؟

ت- وإذا كانت النسبة صحيحة، فما نوع تلك الحيل الواردة في الكتاب المذكور، وهل هي مما هو محظور؟

ث- وهل يختلف الحنفية عن غيرهم من الفقهاء في تقسيم الحيلة إلى مشروعة وممنوعة؟

ج- وهل تجوز الحنفية لنكاح المحلل يلزمهم القول بالحيل المحظورة؟
الجواب:

والجواب عن جل هذه الأسئلة نستخلصه من بحث قيم للمرحوم أبي
زهرة في كتابه (أبو حنيفة - حياته وعصره - آراؤه وفقهه) في مبحث الحيل
الشرعية.

إذا الجواب عن الأول:

قال أبو زهرة: لقد ادعى بعض الناس أن لأبي حنيفة كتاباً في الحيل كان
فيه يفتي الناس للتحلل من الأحكام الشرعية، والقيود الفقهية، حتى لقد
روي أن عبد الله بن المبارك قال: من كان عنده كتاب الحيل لأبي حنيفة
يستعمله أو يفتي به قد بطل حجه وبانت امرأته.

كما روي عنه أيضاً أنه قال: من نظر في كتاب الحيل لأبي حنيفة أحل ما
حرم الله، وحرّم ما أحله الله.

ولكن ذلك الكتاب لم يعثر عليه حتى يدرس ونعرف منه مقدار مدى
الحيل؛ أهى توسعة من ضيق بعض القيود المذهبية وتخريج الأحكام في الدائرة
الشرعية بحيث يكون الدين يسراً لا عسر فيه؟ أم هي خروج على الدين وفتح
الباب للهروب من الأحكام وإسقاطها في الدنيا من غير أن يقوم بالواجب
الشرعي فيها؟

لم نجد ذلك الكتاب، وإنّ عدم وجوده وما ذكر عن أبي حنيفة من أنه لم
يدون كتاباً في الفقه، وأن تلاميذه كانوا يدونون بإشرافه أحياناً، يجعلنا نرجح
أنه لم يؤلف كتاباً بهذا الاسم، ويقوّي ذلك الترجيح ويُسقط دعوى التأليف أن
عبد الله بن المبارك الذي يروون عنه هذا القول كان من تلاميذ أبي حنيفة الذين

يقدرونه حق قدره، وأنه هو الذي بين آراءه وقيمتها ومكانه في الفقه للأوزاعي بالشام، فمحال أن تكون لأبي حنيفة تلك المنزلة في نفسه حتى لقد وصفه بأنه منح العلم، ثم يقول بعد ذلك مقالته تلك.

وإذا كان الأمر كذلك فنسبة ذلك القول إليه غير صحيحة، وبذلك تنهار دعوى أن لأبي حنيفة كتاباً اسمه (كتاب الحيل) من أساسها؛ لأن تلك الرواية عن ابن المبارك وهو عمادها، وقد تبين تجافيهما عن الثابت من القول عن ابن المبارك^(١). ا.هـ.

ونحن نرى هذا الرأي وفقاً لأبي زهرة الذي رجحه من أن الإمام أبا حنيفة لم يصنف كتاباً في الحيل فضلاً عن أن يؤثر عنه ذلك، لأن هذه الحيل أول ما ظهر الإفتاء بها في أواخر عصر التابعين.

يقول ابن تيمية - رحمه الله -: فهذه الحيل من الأمور المحدثثة ومن البدع الطارئة، أما الإفتاء بها وتعليمها للناس وإنفاذها في الحكم واعتقاد جوازها، فأول ما حدث في الإسلام في أواخر عصر صغار التابعين بعد المئة الأولى بسنين كثيرة^(٢). ا.هـ.

ولأن التأليف آنذاك لم ينتشر ولم يشتهر ولو اشتهر لنقل إلينا.

ثم إنه يبعد أن يكون الكتاب الذي قال عنه ابن المبارك: «من وضعه عنده فهو كافر»، يبعد أن يكون من وضع الإمام أبي حنيفة الذي هو علم من أعلام الإسلام، وقطب من أقطاب فقهه، وما عرف عنه من التقى والورع والخوف من الله يجعلني أشك، بل أقطع بأن ما نسب للإمام من كتاب في الحيل هو

(١) أبو حنيفة لأبي زهرة (٤١٩).

(٢) الفتاوى الكبرى (٣/ ٥٩).

كذب وبهتان عليه، لأن هذا مخالف لما عرف عن الإمام نفسه من علم وفضل وتقى^(١)؛ إن هذا الكتاب فيه فضائح من الحيل يتعذر معها تصور قول لأبي حنيفة في تجويزها.

يقول ابن تيمية عن هذا الكتاب: «قد اشتهر أن فيه الاحتيال على تأخير صوم رمضان وإسقاط الزكاة والحج وإسقاط الشفعة وحل الربا وإسقاط الكفارات في الصوم والإحرام والأيمان، وحل السفاح وفسخ العقود، وفيه الكذب وشهادة الزور وإبطال الحقوق وغير ذلك، ومن أقبح ما فيه الاحتيال لمن أرادت فراق زوجها بأن تترد عن الإسلام، فيعرض عليها الإسلام فلا تسلم، فتحبس وينفسخ النكاح ثم تعود إلى الإسلام»^(٢). ١. هـ.

وبعد، فإن كتاباً هذا شأنه وتلك سماته هو كتابٌ نعيذُ أبا حنيفة النعمان أن يسمع كلمةً منه فضلاً عن أن يؤلفه أو يرضى به.

يقول ابن تيمية أيضاً في هذا الصدد: ولا يجوز أن ينسب الأمر بهذه الحيل التي هي محرمة بالاتفاق أو هي كفر إلى أحد من الأئمة، ومن ينسب ذلك إلى أحد منهم فهو مخطئ في ذلك جاهل بأصول الفقهاء، ولأن نسبتها إلى إمام قدح في إمامته وذلك قدحٌ في الأمة حيث ائتموا بمن لا يصلح للإمامة، وفي ذلك نسبة لبعض الأئمة إلى تكفير أو تفسيق وهذا غير جائز^(٣). ١. هـ.

ح- أثر وعثر على كتاب موسوم بـ: (المخارج في الحيل) منسوب لمحمد بن الحسن وقد اختلف في هذا الكتاب، هل هو من تصنيفه أم لا؟

(١) انظر: كتاب إحياء علوم الدين للغزالي (٢٨/١) ففيه نبذ مما كان عليه هذا الإمام من الورع والتقوى والخوف من الله.

(٢) الفتاوى الكبرى (٣/٦٤، ٦٥).

(٣) نفس المصدر.

١- قيل: إنه ليس من تصنيفه، وأنه متقول عليه ومزور النسبة إليه، وكان أبو سليمان الجوزجاني ينكر ذلك (كما نقله عنه السرخسي)، ويقول: من قال أن محمدًا - رحمه الله - صنف كتابًا سماه الحيل فلا تصدقه، وما في أيدي الناس فإنها جمعه ورآقو بغداد، وقال: إن الجهال ينسبون علماءنا - رحمهم الله - إلى ذلك على سبيل التعيير فكيف يظن بمحمد - رحمه الله - أنه سمى شيئًا من تصانيفه بهذا الاسم ليكون ذلك عونًا للجهال على ما يتقولون؟^(١).

٢- أن هذه النسبة صحيحة، وأن الكتاب لمحمد نفسه، وقد رجح هذا الرأي شمس الأئمة محمد السرخسي حيث قال ما نصه: وأما أبو حفص - رحمه الله - كان يقول هو من تصنيف محمد - رحمه الله - وكان يروي عنه ذلك وهو الأصح^(٢). ١. هـ.

فاتضح أن في نسبة هذا الكتاب لمحمد رأيين متباينين عن تلميذين من تلاميذه أحدهما ينكرها والآخر يؤيدها.

وقد جمع أبو زهرة بين هذين الرأيين ورجح النسبة لمحمد وفاقًا لشمس الأئمة، وقال: (وليس لنا أن نخالف شمس الأئمة في ترجيحه صحة النسبة، بيد أن في النفس شيئًا من أن يشك أحد تلاميذ محمد في صحة النسبة إليه وبحسب أنها من جمع الوراقين ببغداد، وإن كان الذي رجح النسبة تلميذ لمحمد أيضًا ونحن في حاجة إلى تمحيص الحق فيها).

فأبو سليمان الجوزجاني جزم أن الكتاب المذكور من جمع الوراقين ببغداد، ويمكن أن يفسر قوله هذا بأن الوراقين ببغداد جمعوا ذلك كما قال، ووجدوه

(١) المبسوط للسرخسي (٣٠٩/٣٠).

(٢) المبسوط (٢٠٩/٣٠).

منسوباً للإمام فاستوثقوا من تلك النسبة بأن عرضوا ما جمعوا على أحد تلاميذه وهو أبو حفص فأقره، واتفق مع ما رواه هو عن شيخه فكان بذلك من مروياته وهو الثقة الأمين في النقل عن شيخه، وفي ذلك التخريج والتوفيق بين أقوال تلاميذ الإمام محمد ما تطمئن النفس به بعض الاطمئنان^(١). ا.هـ.

وبهذا يترجح القول بنسبة الكتاب (المخارج في الحيل) لمحمد بن الحسن - رحمه الله - لاسيما بعدما صححها إمام من أئمة المذهب المرموقين وهو السرخسي الذين لهم باع طويل في الفقه، وبخاصة مذهب أبي حنيفة، ومما يزيد الاطمئنان ويزيل الشك أن هذا الكتاب لمحمد قد أثبتته السرخسي نفسه بروايته هو في آخر كتابه المبسوط، كذلك نسبه إليه ابن النديم وجعله من ضمن مصنفاته^(٢)، وهذا هو الذي نختاره ونرجحه.

خ - بعد أن انتهينا إلى ترجيح صحة النسبة، فإن هذا الكتاب - أي: كتاب محمد - وكذا كتاب الحيل للخصاف الذي سبق أن ذكرنا شيئاً عنه، يبين كل منهما نوع الحيل التي كانت رائجة بين أصحاب أبي حنيفة، ويكشف عن طريق المخارج التي كان يسلكها أبو حنيفة وتلقاها عنه تلاميذه وتدارسوا المسائل على نحوها.

بعد هذا بقي أن نتعرف هذه الحيل، هل هي من النوع المحظور أو المباح^(٣).

ولكن قبل الجواب عن هذا السؤال أذكر القارئ إلى ما سبق أن قررناه من أن الحيل تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

(١) أبو حنيفة لأبي زهرة (٤٢١)، بتصرف.

(٢) الفهرست لابن النديم (٣٠٢) ط الاستقامة بالقاهرة.

(٣) مأخوذ بالمعنى من: أبو حنيفة لأبي زهرة (٤٢٠).

أحدها: ما هو مشروع.

وثانيها: ما هو مباح.

وثالثها: ما هو محظور.

وقد سبق تفصيل هذا فنكتفي به هناك عن ذكره هنا.

والجواب عن السؤال المذكور هو: أن الاطلاع على كتاب محمد يكشف لنا نوع هذه الحيل التي قال بها متقدمو الحنفية، وهي أنها من النوع المباح لا المحظور، وأن ما ورد من آثار في ذم الحيل والمحتالين هو منصب على غير تلك الحيل التي جاء ذكرها في كتاب محمد.

قال أبو زهرة: إن الدراسة الفاحصة العميقة لكتاب الحيل والمخارج للخصاف ولكتاب الحيل لمحمد تنتهي بأن حيل أئمة المذهب الحنفي من النوع المباح لا من النوع المحظور؛ فهي من الحيل المباحة التي يحتال بها على التوصل إلى الحق أو على دفع الظلم بطريق مباحة لم توضع موصلة لذلك ولكن قصد بها ذلك التوصل^(١). اهـ.

فقد رجح أبو زهرة أن تلك الحيل الواردة في كتاب محمد هي من النوع الجائز المباح، وقد دعم رأيه هذا بملاحظة لاحظها تركي ما قرره، وهي أنه قام باستقراء وتبع للحيل التي وردت في كتابي محمد والخصاف عن الحيل فلم يجد حيلة في باب من أبواب العبادات إلا حيلة واحدة في الزكاة، وقال: إن إبعاد العبادات عن نطاق الحيل في المأثور عن أولئك الأئمة الأعلام ليدل على أنهم لم يقصدوا بحيلهم مدافعة مقاصد الشرع؛ إذ أن العبادات أساسها النيات وهي بين العبد وربّه فهو الذي يحاسب عليها وهو العليم الخبير، فالحق في العبادات

(١) نفس المصدر بتصرف (٤٢٤).

بين العبد وربّه وهو المجازي عليها بما تطوي النفس من نيات، «فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لامرأة ينكحها أو دنيا يصيبها فهجرته إلى ما هاجر إليه».

أما الحيلة التي في الزكاة فهي وكما أوردها الخصاص في كتابه بقوله: قلت: أرأيت رجلاً له على رجل فقير مال فأراد أن يتصدق بها له على غريمه ويحتسب ذلك من زكاته قال: لا يجوز هذا من الزكاة، قلت: فما الوجه في ذلك، قال: الوجه أن يعطيه من ماله مقدار ما عليه من الدين ويحتسب ذلك من زكاته، فإذا قبضه الغريم فإن قضاء إياه مما عليه من الدين فلا بأس بذلك ويجزئه ما دفع إلى الغريم أن يحتسبه من زكاته.

فهذه الحيلة التي أثرت في الزكاة هي من باب تحري الأحق في الأمور والمقاصد السامية^(١).

وبعد هذا الاستقراء الذي أجراه أبو زهرة يظهر أن الحيل الواردة في الكتابين المذكورين هي من النوع الجائز المباح لا المحرم الذي يقلب الحق باطلاً، والباطل حقاً، وهذا هو الذي يترجح عندي لأنه اللائق بمقام الأئمة، لأنهم هم المؤمنون على الشريعة الحريصون على أن تبقى كما هي رفيعة المكانة، مهيبة الجانب، سامية الأهداف، عالية المقاصد، نافذة الأحكام.

ولأن المقياس الذي وضعه محمد بن الحسن في مقدمة كتابه يدل دلالة صريحة على أن الحيل التي يقول بها متقدمو الحنفية هي من النوع الذي يقلل المسلم من عثرة ويخرجه من مأزق، ويخفف عنه ضائقة، ويدفع عنه مشقة، ويجلب له يسراً وسعة.

(١) مأخوذ بالمعنى من: أبو حنيفة لأبي زهرة (٤٢٤) وما بعدها.

قال محمد رحمه الله: لا بأس بالحيل فيما يحل ويجوز، وإنما الحيل شيء يتخلص به الرجل من المآثم والحرام ويخرج به إلى الحلال، فما كان من هذا أو نحوه فلا بأس، وإنما يكره من ذلك (أي: كراهة التحريم) أن يحتال الرجل في حق الرجل حتى يبطله، أو يحتال في باطل حتى يموهه، أو يحتال في شيء حتى يدخل فيه شبهة، فأما ما كان على القبيل الذي قلنا فلا بأس بذلك^(١). ١. هـ.

وقال السرخسي في المبسوط محدداً الحيل التي يميزها الأحناف، وهو قريب من قول محمد أو مقتبس منه، قال: (فالحاصل أن ما يتخلص به الرجل من الحرام أو يتوصل به إلى الحلال من الحيل فهو حسن، وإنما يكره ذلك أن يحتال في حق لرجل حتى يبطله، أو باطل حتى يموهه، أو في حق حتى يدخل فيه شبهة، فما كان على هذا السبيل فهو مكروه، وما كان على السبيل الذي قلنا أولاً فلا بأس به، لأن الله تعالى قال: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢]^(٢). ١. هـ.

ففي النوع الأول معنى التعاون على البر والتقوى، وفي النوع الثاني معنى التعاون على الإثم والعدوان.

وبعد، فهؤلاء هم أساطين المذهب الحنفي وأقطاب فقهاء، وعارفو خفائهم، ومحررو مسائله، فيجب أن ينقل مذهب الأحناف في الحيل عن هؤلاء، وعلى الخط الذي رسموه، ويضبط بهذا الضابط الذي حددوه، وهو أن الحيل المجازة إنما هي حيل لا تناقض الشارع في تشريعاته ولا تحاده في مقاصده، بل هي التماس لمخرج من حكم يجد المكلف عنه في يسر الشريعة مندوحة، وفي

(١) كتاب الحيل للخصاف، وأعلام الموقعين (٣/ ١٩٤).

(٢) المبسوط (٣٠/ ٢١٠).

سماحتها له سعة، وفي رعايتها خروجًا من ضيق وخلاصًا من عنت، وكل هذا ضمن حدودها وداخل إطارها وفي نطاق أهدافها ومراميها.

أما تلك الحيل التي هي محل النزاع والتي تتضمن إسقاط واجب أو تحليل محرم أو إبطال حق أو تمويه باطل أو إدخال شبهة، فهي محرمة ولا شك.

د- وبعد هذا الذي ذكرناه، يتضح أن الحنفية كغيرهم يقسمون الحيلة إلى مشروعة وممنوعة، يدل لهذا ما قاله محمد بن الحسن والخصاف والسرخسي من كلام سبق أن أثبتناه قريبًا.

وإذًا فالحملة الموفقة، والتهجم الصائب، والغيرة المخلصة التي وجهها ابن القيم وقبلها شيخه ابن تيمية على الحيل والمحتالين، إنما تنصرف إلى تلك الحيل التي اتفق الفريقان على منعها وتحريمها، أما ما حكاه محمد في كتابه فليست من الحيل المذمومة في شيء، يدل لهذا ما أثبتاه عن الإمام ابن تيمية فيما سبق والذي معناه: أن هذه الحيل لا يجوز أن ينسب القول فيها لإمام من الأئمة فضلًا عن أن ذلك الإمام يأمر به لأن ذلك قدح في إمامته، كما أنه قدح في الأمة حيث ائتمت بمن لا يصلح للإمامة.

حتى قال - رحمه الله - في الفتاوى الكبرى: فعلمت أن هؤلاء القوم (ويعني بهم: الذين أفتوا المرأة بالردة لتبين من زوجها) الذين أفتوا بنت أبي روح بالارتداد لم يكونوا مقتدين بمذهب أحد من الأئمة، ثم قال: ومذهب أبي حنيفة من أشد المذاهب تغليظًا لمثل هذا، وهو من أبلغ المذاهب في تكفير من يأمر بالكفر^(١). اهـ.

ولكن الذي يجب التنبيه له هو أن الحنفية ولا سيما المتأخرون منهم قد توسعوا في باب الحيل أكثر من غيرهم على ذلك النمط وبذلك المقدار الذي

(١) الفتاوى (٣/٦٦).

توسع به المالكية في باب سد الذرائع، أما أنهم - أي: الحنفية - قد امتازوا بالقول بجواز الحيل دون سواهم فليس كذلك.

وأخيراً، فإن القول الفصل الذي يجب التنبيه إليه والتنويه به والإعلان عنه: هو أن الذين أفتوا من العلماء ببعض مسائل في الحيل أو أخذ ذلك من بعض قواعدهم لو بلغهم - كما يقول ابن تيمية - ما جاء في ذلك عن النبي ﷺ وأصحابه لرجعوا عن ذلك يقيناً، فإنهم كانوا في غاية الإنصاف^(١). اهـ.

ومعلوم أن أحداً من أهل الفتوى لا يخالف حديث رسول الله ﷺ عمداً، وإنما يخالفه لأنه لم يبلغه أو لنسيانه إياه وذهوله عنه، أو لأنه لم يبلغه من وجه يثق به، أو لعدم تفتنه لوجه الدلالة منه، أو لقلّة اعتناؤه بمعرفته، أو لنوع تأويل يتأوله عليه، أو ظنه أنه منسوخ ونحو ذلك^(٢)، ولا شك أن أولئك الأعلام كانوا كذلك لا يخالفون حديثاً عن رسول الله ﷺ إلا لهذه الأسباب ذاتها.

وخلاصة ما أريد قوله: هو أن أئمة الحنفية لم يقولوا بجواز الحيل المحظورة وحاشاهم، وأنهم بذلك لم يختلفوا عن غيرهم من فقهاء الأمة في منع الحيل المحرمة، وإنما الذي اشتهروا به هو التوسع في الحيل المباحة.

ولا شك أن التوسع في الشيء قد يحدث بعض الأخطاء ويسبب بعض العثرات، ولكن هذا لا يعني أنهم قد انفردوا بذلك أو أنهم تمادوا حتى زلت قدم بعد ثبوتها؛ معاذ الله أن يقول مسلم أن الإمام أبا حنيفة أو أحداً من أئمة مذهبه يعمدون إلى هذا أو شيء منه.

(١) نفس المصدر (٧٤) منه.

(٢) نفس المصدر (٦٣/٣).

اللهم إلا بعض المنتسبين لذلك المذهب من قليلي الورع ضعاف الإيمان؛ فإنه لا يبعد أن يقولوا بشيء من الحيل المحرمة وينسبوها إلى المذهب الحنفي تغريراً وتزويراً، وذلك لتقبل وتستساغ، ولكن هذا لا يعني بالضرورة صحة انتسابهم للمذهب فضلاً عن تصحيح حيلهم والاحتجاج بأنها من حيل الحنفية، وفي هذا يقول ابن تيمية رحمه الله:

(وقد انتسب إلى الأئمة في الفروع طوائف من أهل البدع والأهواء المخالفين في الأصول مع براءة الأئمة من أولئك الأتباع، وهذا مشهور، فكان في ذلك الوقت قد انتسب كثير من هؤلاء إلى مذهب أبي حنيفة في الفروع مع أنه وأصحابه كانوا من أبرأ الناس من مذاهب المعتزلة وغيرهم، وكلامه وأصحابه في ذلك مشهور)^(١). اهـ.

صحيح أن بعض المفتين وخاصة من الحنفية قد يخطئ بتجوير حيلة أو الدلالة عليها، ولكننا نجزم أن لحكمه هذا ما يبرره، إما من دليل أو تأويل أو وجهة نظر، وذلك على النحو الذي ذكره شيخ الإسلام قريباً في الاعتذار عن المفتين الذين يخالفون في فتاواهم حديثاً عن رسول الله ﷺ.

وبعد هذا الذي رجحنا فيه أن الحنفية يقولون بحيل هي من النوع الجائز لا المحرم، نصل إلى الجواب عن السؤال الأخير المطروح وهو:

هل تجوز الحنفية لنكاح المحلل يلزمهم القول بالحيل المحظورة؟

الجواب كما يلي:

نكاح المحلل هو أن يتزوجها على أنه إذا أحلها طلقها، وقد ينوي ذلك من غير شرط^(٢).

(١) الفتاوى (٦٦/٣) بتصرف.

(٢) المقنع لابن قدامة مع حاشيته (٤٦/٣).

حكمه:

- ١- قيل يحرم ذلك مطلقاً سواء صرح بالتحيل أو نواه.
- ٢- وقيل يحرم إن شرط الزوج الأول أو المرأة أنه متى حللها طلقها وبدون شرط ليس بحرام.

يوضح المذهب الثاني ما قاله محمد بن الحسن، قال: وذكر عن سالم عن عبد الله أنه سئل عن رجل طلق امرأته ثلاثاً فانقضت عدتها فتزوجها رجل ليحللها لزوجها الأول لم يأمره الزوج بذلك ولا المرأة، قال: هذا مأجور، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله وبه نأخذ، لأنه تزوجها نكاحاً مطلقاً والنكاح سنة مرغوب فيها، وإنما قصد بذلك ارتفاع الحرمة بينهما ليمنعها بذلك من ارتكاب المحرم ويوصلهما إلى مرادهما بطريق حلال فتكون إعانة على البر والتقوى، وذلك مندوب إليه، فالظاهر أن كل واحد منهما نادم على ما كان منه من سوء الخلق خصوصاً إذا كان بينهما ولد، فلو امتنع الثاني من أن يتزوجها ليحللها للأول ربما يحملها فرط ميلها إلى صاحبها أو ميل كل منهما إلى صاحبه على أن يتزوجها من غير محلل، فهو يسعى إلى إتمام مرادهما على وجه يندبان إليه في الشرع فيكون مأجوراً فيه، وفي نظيره قال رسول الله ﷺ: «من أقال نادماً أقال الله عشرته يوم القيامة»، أخرجه أبو داود^(١).

وإذا تقرر هذا تبين أن الحل يحصل بدخول الزوج الثاني بها وإن كان مراده أن يحللها للأول.

فإذا تزوجها بهذا الشرط بأن قالت المرأة له: تزوجني فحللني، أو قال الزوج الأول له: تزوج هذه المرأة فحللها لي، أو قال الثاني للمرأة: أتزوجك

(١) جامع الأصول لابن الأثير (١/ ٣٧١).

فأحللك للأول فهذا مكروه، وهو معنى قوله ﷺ: «لعن الله المحلل والمحلل له»^(١)، رواه أحمد والنسائي والترمذي وصححه، وقال ﷺ: «ألا أنبئكم بالتيس المستعار، قالوا: بلى، قال: هو الرجل يتزوج المرأة ليحللها لزوج كان لها قبله»^(٢). ا.هـ. رواه ابن ماجه^(٣).

من هذا يظهر أن نكاح المحلل الملعون صاحبه في الحديث هو من حصل منه شرط مسبق مع المطلقة المبتوتة أو مع زوجها بأنه متى حللها طلقها. أما المحلل بالنية وبدون تواطؤ فليس بمحلل التحليل المحرم.

وقد نقل ابن القيم عن عمر بن الخطاب وعن بعض السلف: منهم هشام بن عروة عن أبيه، وابن حزم الظاهري وعطاء والشعبي والشافعي وأبو ثور وأبو حنيفة وأبو يوسف أنهم يميزون هذا النكاح الذي نوى فيه المحلل التحليل من غير شرط.

أدلة هؤلاء:

قالوا، وقد قال الله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، وهذا زوج وقد عقد بمهر وولي ورضاها وخلوها من الموانع الشرعية، وهو راغب في ردها إلى الأول فيدخل في حديث ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: «لا نكاح إلا نكاح رغبة»^(٤)، رواه ابن ماجه، وهذا نكاح رغبة في تحليلها للمسلم كما أمر الله تعالى بقوله: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾، والنبي ﷺ إنما شرط في عودها إلى الأول مجرد ذوق العسيلة بينهما وغياً للحل

(١) بلوغ المرام (١/١٢٤).

(٢) المخارج في الحيل (١١٥).

(٣) المنتقى وشرحه (٦/١٥٧).

(٤) نيل الأوطار (٦/١٥٧).

بذلك، فقال: «لا، حتى تذوق عسيلته ويذوق عسيلتها»، فإذا تذاوقا العسيلة حلت له بالنص، قالوا: وأما نكاح الدلسة فنعم هو باطل، ولكن ما هو نكاح الدلسة؟ فلعلة أراد به أن تُدَلَّس له المرأة بغيرها أو تُدَلَّس له أنها انقضت عدتها ولم تنقض لتستعجل عودها إلى الأول.

وأما لعنه للمحلَّل فلا ريب أنه ﷺ لم يرد كل محلَّل ومحلَّل له، فإن الولي محلَّل لما كان حراماً قبل العقد، والحاكم المزوج محلل بهذا الاعتبار، والبائع لأتمته محلل للمشتري وطأها، فإن قلنا: العام إذا خص صار مجملاً بطل الاحتجاج بالحديث، وإذا قلنا: هو حجة فيما عدا محل التخصيص، فذلك مشروط ببيان المراد منه، ولسنا ندري المحلَّل المراد من هذا النص، أهو الذي نوى التحليل، أو شرطه قبل العقد، أو شرطه في صلب العقد، أو الذي أحل ما حرم الله ورسوله؟ ووجدنا كل من تزوج مطلقة ثلاثاً فإنه محلل ولو لم يشترط التحليل ولم ينوه فإن الحل حصل بوطنه وعقده ومعلوم قطعاً أنه لم يدخل في النص، فعلم أن النص إنما أراد به من أحل الحرام بفعله أو عقده، ونحن وكلُّ مسلم لا نشك في أنه أهل للعنة الله، وأما من قصد الإحسان إلى أخيه المسلم ورغب في جمع شمله بزوجته ولمْ شعته وشعث أولاده فهو محسن، وما على المحسنين من سبيل فضلاً عن أن تلحقه لعنة رسول الله ﷺ^(١) هـ.

وقد رجح الشوكاني تحريم التحليل سواء صرَّح به أو نوى، وأجاب عما استدل به أصحاب القول الثاني بقوله: ولا يخفأك أن هذا بمعزل عن الصواب؛ بل هو من المجادلة بالباطل البحت ودفعه لا يخفى على عارف^(٢).

والذي يترجح لدي هو الرأي الأول لعموم الأحاديث المحرمة للتحليل

(١) الأعلام (٣/١٩٦).

(٢) نيل الأوطار للشوكاني (٦/١٥٩).

وعدم تخصيصها لصورة من الصور التي ذكروها، يؤيد هذا ما قاله ابن القيم في زاد المعاد:

وأما نكاح المحلل ففي الترمذي والمسنند من حديث ابن مسعود قال: «لعن رسول الله ﷺ المحلل والمحلل له»، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وفي المسند من حديث أبي هريرة مرفوعاً: «لعن الله المحلل والمحلل له»، وإسناده حسن. وفيه عن علي عن رسول الله ﷺ مثله، وفي سنن ابن ماجه من حديث عقبة بن عامر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ألا أخبركم بالتيس المستعار، قالوا: بلى يا رسول الله، قال: هو المحلل لعن الله المحلل والمحلل له».

فهؤلاء الأربعة من سادات الصحابة رضي الله عنهم، وقد شهدوا على رسول الله ﷺ بلعنة أصحاب التحليل وهم المحلل والمحلل له واللعن يفيد أنه من الكبائر الملعون فاعلها ولا فرق عند أهل المدينة وأهل الحديث وفقهائهم بين اشتراط ذلك بالقول أو بالتواطؤ والقصد، فإن المقصود في العقود عندهم إنما هو المعاني، والألفاظ لا تراد لعينها بل للدلالة على المعاني، فإذا ظهرت المعاني والمقاصد فلا عبرة بالألفاظ لأنها وسائل وقد تحققت غاياتها فترتب عليها أحكامها^(١). اهـ.

هذا والمقصود هنا هو بيان أن التحليل بدون شرط هو مما يقول به الحنفية كغيرهم من العلماء، ولكن هذا منهم لا يعني بحال أنهم يقولون بالحلل المحرمة، ولا يصح أن نلزمهم بذلك حيث قالوا بجواز هذا التحليل، لأن غاية ما يدل عليه تجويزهم للتحليل المذكور أنه من الحيل المباحة بل المشروعة كما

(١) زاد المعاد (٤/٧).

ذكرنا ذلك عن محمد بن الحسن الذي جعل هذا التصرف من المحلل تعاونا على البر والتقوى.

ولكن بعد أن اتفق الطرفان على أن التحليل المشروط والمتواطأ عليه صراحة هو محرم، فهل يعني هذا أنه فاسد باطل؟

والجواب: أن المنكرين للحيل يبطلون هذا النكاح كسائر الأنكحة الفاسدة، أما أبو حنيفة رحمه الله فيقول: هذا النكاح يثبت الحل للأول إذا دخل الثاني بها، لأن هذا النهي لمعنى في غير النكاح فلا يمنع صحة النكاح، والدخول بالنكاح الصحيح يحللها للزوج الأول^(١). اهـ.

أما أبو يوسف فيقول: هذا النكاح فاسد لأنه في معنى التوقيت للنكاح، والتوقيت مفسد للنكاح كما لو تزوج امرأة شهراً، وإذا فسد النكاح الثاني فالدخول بالنكاح الفاسد لا يوجب الحل للزوج الأول^(٢).

أما محمد بن الحسن فيقول: لا يثبت الحل بهذا النكاح لأنها لما قصدت الاستعجال عوقبا بالحرمان فلا يثبت به الحل للزوج الأول كما لو قتل مورثه بغير حق^(٣).

والخلاصة: أن نكاح المحلل لا يحلل المرأة لزوجها الأول إذا ما حصل شرط عند الجمهور.

أما أبو حنيفة فيقول: إنها تحل للأول مع الحرمة كما سبق توجيهه، والله أعلم.

(١) المخارج في الحيل (١١٥).

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر.

وبعد أن كدنا ننهي بحث الحيل وأقسامها، أرى من المناسب التعرض لما يلي:
هل الحيلة إذا تمت وأقدم المحتال عليها تبطل آثارها أم تحرم فقط عند
القائلين بمنع الحيل؟

والجواب: هو أن الاحتيال لا يخلو: إما أن يكون من واحد أو اثنين فأكثر:

١- فإن كان من اثنين فأكثر؛ فإن كان عقد بيع تواطأ عليه تحيلاً على الربا
كما في العينة حكم بفساد العقدین ويرد إلى الأول رأس ماله كما قالت
أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها لأم ولد زيد بن أرقم، وكان بمنزلة
المقبوض بعقد ربا لا يحل الانتفاع به بل يجب رده إن كان باقياً وبدله
إن كان تالفاً، وكذلك إن جمعا بين بيع وقرض أو إجارة وقرض
حكم بفسادهما فيجب أن يرد عليه بدل ماله الذي جعله قرضاً،
والعقد الآخر فاسد حكمه حكم العقود الفاسدة، وكذلك إن تواطأ
على هبة أو بيع لإسقاط الزكاة، أو على هبة لتصحيح نكاح فاسد،
مثل أن تريد مواجهة مملوكها فتهبه لرجل فيزوجها به، فإذا قضت
وطرها منه استوهبته من الرجل فوهبها إياه فانفسخ النكاح، فهذا
البيع والهبة فاسدان في جميع الأحكام.

٢- وإن كان الاحتيال من واحد، فإن كانت حيلة يستقل بها لم يحصل بها
غرضه، فإن كانت عقداً كان فاسداً، مثل أن يهب لابنه هبة يريد أن
يرجع فيها لثلاً تجب عليه الزكاة، فإن وجود هذه الهبة كعدمها ليست
هبة في شيء من الأحكام.

لكن إن ظهر المقصود ترتب الحكم وهو الفساد عليه ظاهراً وباطناً، وإلا
كانت فاسدة بالباطن فقط.

٣- وإن كانت حيلة لا يستقل بها مثل أن ينوي التحليل ولا يظهره للزوجة أو يرتجع المرأة إضراراً بها أو يهب ماله إضراراً بالورثة ونحو ذلك، كانت هذه العقود بالنسبة إليه وإلى من علم غرضه باطلة فلا يحل له وطء المرأة ولا يرثها إن ماتت، وإن علم الموهوب له أو الموصى له غرضه الباطل لم يحصل له الملك في الباطن فلا يحل له الانتفاع به، بل يجب رده إلى مستحقه، وأما بالنسبة للعاقد الآخر الذي لم يعلم فإنه صحيح يفيد مقصود العقود الصحيحة.

٤- وإن كانت الحيلة له وعليه كطلاق المريض، صح الطلاق من جهة أنه أزال ملكه ولم يصح من جهة أنه يمنع الإرث، فإنه إنما منع من قطع الإرث لا من إزالة ملك البضع.

٥- وإن كانت الحيلة فعلاً يفضي إلى غرض له مثل أن يسافر في الصيف ليتأخر عنه الصوم إلى الشتاء لم يحصل غرضه؛ بل يجب عليه الصوم في هذا السفر.

٦- وإن كان يفضي إلى سقوط حق غيره، مثل: أن يطأ امرأة أبيه أو امرأة ابنه لينفسخ نكاحه، فالحيلة هنا باطلة؛ لأن تحريم المصاهرة لا يثبت بالسبب المحرم.

٧- وإن كانت الحيلة فعلاً يفضي إلى تحليل له أو لغيره، مثل: أن يقتل رجلاً ليتزوج امرأته أو يزوجها غيره؛ فهنا تحل المرأة لغير من قصد تزويجها به، فإنها بالنسبة إلى هذا الغير كمن مات عنها زوجها أو قتل بحق أو في سبيل الله، وأما بالنسبة إلى من قصد بالقتل أن يتزوج المرأة إما بمواطأة منها أو بدونها، فإنها تحرم عليه مع حلها لغيره.

ومما يؤيد هذا أن القاتل يمنع الإرث ولا يمنعه غيره من الورثة، فإذا قتله

ليتزوج بها فقد وجدت الحكمة فيه فيعاقب هنا في القتل للتزوج بها بنقيض قصده كما عوقب هناك بالحرمان من الميراث^(١).

هذا ما يراه المانعون للحيل إزاء الحيل التي يقدم عليها أصحابها بالفعل، وهو رأي كما فصلنا لا يعطي الحيل حكمًا واحدًا، بل هو حكم يختلف باختلاف المواضع والصور على النحو الذي ذكرنا.

ومن هذا يظهر أن القول بالتحليل غير المشروط أو المتواطئ عليه هو مما قال به الحنفية أسوة بغيرهم، غير أن إباحتهم له لا تعني أنه من التحيل، وعلى فرض أنه حيلة فهو حيلة ممدوحة لا مذمومة، يثاب فاعلها لأن المحتال هنا محسن، وما على المحسنين من سبيل.

وإذا لا يكون تجويز التحليل ملزمًا بأن الحنفية يقولون بالتحليل المحرمة. والله أعلم، وصلى الله على نبيه وآله وسلم.

(١) هذا الكلام من إغائة اللفهان (١/ ٣٧١) المخارج في الحيل (١١٥).

الفصل الثالث

أحكام تتعلق بالذرائع والحيل

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول:

أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها

قلنا في الباب الأول: أن المحرمات قسماً: مفسد وطرق موصلة إليها، وهذه الطرق مطلوبة الإعدام، كما أن المفسد مطلوبة الإعدام كذلك.

وقد اخترنا هناك أن الذرائع إذا أطلقت فالمقصود بها عند جمهور الأصوليين والفقهاء: ما ظاهره الإباحة المفضي إلى مفسدة، كما ذكرنا هناك: أن البعض جعل الذريعة أعم من هذا بحيث تشمل الوسيلة إلى الشيء أيّاً كان: مفسدة أو مصلحة واعتبرها بحسب ما تفضي إليه، فإن كان ما تفضي إليه مفسدة فالوسيلة ملغاة والذريعة يجب سدها، وإن كان مصلحة فالوسيلة مطلوبة والذريعة يجب فتحها.

وعلى رأي هؤلاء القائلين بشمول الذريعة لما يوصل للمفسد والمصالح فإن الذريعة كما يجب سدها إذا أفضت إلى مفسدة؛ فإن الذريعة ذاتها يطلب فتحها إذا أفضت إلى مصلحة، فمعنى فتح الذرائع طلبها وتحصيلها كطلب وتحصيل ما تفضي إليه من مصالح؛ لأن القربات نوعان: مصالح للعباد، وذرائع موصلة إليها؛ فسد باب الذرائع الموصلة إلى هذه المصالح كفتح الذرائع الموصلة إلى المفسد، كلاهما مناقض لما جاءت الشريعة به.

قال القرافي في هذا: اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة، كالسعي للجمعة والحج.

وقال: وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحریم وتحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها^(١). اهـ.

وخلاصة القول: أن المتتبع للأحكام الشرعية يلفي الشارع قد أعطى وسائلها حكمها منعاً أو طلباً، سداً أو فتحاً.

ومن ذلك الذريعة إلى المصلحة، فالشارع يرعاها رعاية المصلحة نفسها، يدل لهذا أمر الشارع بأداء صلاة الجمعة، فإنه أمر بما يؤدي إليها وهو السعي إلى المسجد لأدائها، قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ثَوَرُوا لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩] الآية، وكذلك الأمر بالحج أمر بما يوصل إليه من السعي إلى بيت الله الحرام، وغير ذلك كثير.

وبهذا ظهر أن الذريعة كما يكون سدها مطلوباً إذا أفضت إلى مفسدة، يكون فتحها كذلك مطلوباً، ولكل موضع الذي يعمل فيه، وهو - كما قلنا - المآل والنتيجة.

(١) الفروق (٣٣/٢)، وينظر: قواعد الأحكام للعلز بن عبدالسلام (١/١٢٣) وما بعدها.

المطلب الثاني:

أن الوسيلة إلى المحرم قد تكون غير محرمة

ولكن المحرم لا يكون وسيلة إلى مباح

قلنا: إن الذريعة تأخذ حكم ما هي ذريعة إليه فتحرم إذا كان ما تفضي إليه مفسدة، وقد ذكرنا من الأدلة على ذلك ما يكفي، ولكن في هذا المطلب نريد أن نبين أن الذريعة تأخذ حكم المتذرع إليه فتحرم، ولكن هذا ليس على إطلاقه فإن الذريعة إلى المحرم قد تكون غير محرمة وذلك بناء على اعتبارات رعاها الشارع في تشريعاته، يوضح هذا ما ذكره القرافي رحمه الله؛ حيث قال:

قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة؛ كالتوصل إلى فداء الأسارى بدفع المال للكفار الذي هو محرم عليهم الانتفاع به بناء على أنهم مخاطبون بفروع الشريعة عندنا (أي: المالكية)، وكدفع مال لرجل يأكله حراماً حتى لا يزني بامرأة إذا تعذر دفعه عنها إلا بذلك، وكدفع المال للمحارب حتى لا يقع القتل بينه وبين صاحب المال عند مالك رحمه الله، ولكنه اشترط أن يكون يسيراً^(١).

أما الشق الثاني من هذا المطلب: وهو أن المحرم لا يكون وسيلة إلى مباح، فهذا هو ما تقتضيه حكمة الشارع: لأن فرض المسألة في المباح الذي لم يحتف به من الأمور ما يجعله محتاجاً إليه؛ إذ لو كان كذلك لم يكن مباحاً وحسب؛ بل قد يرتفع إلى ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

فمثلاً: تناول اللحم فإنه مباح فلا يجوز للمكلف أن يرتكب محرماً للحصول عليه؛ كأن يتوصل إليه بسرقة أو غصب ويقول: أنا معذور بارتكاب

(١) الفروق (٢/٣٣).

هذا المحرم لأنني لم أصل للمباح إلا به، فإن هذا غير جائز ولا يمكن لأحد أن يقول به.

أما إذا ارتقت حاجته إلى هذا المباح وهو اللحم مثلاً بحيث أصبح مضطراً إليه إما لجوع أو مرض يتوقف برؤيه على تناول هذا اللحم فإن هذا المباح يكون برتبة الضروريات، وحينئذ يباح له استعمال الوسيلة المحرمة للحصول عليه؛ لأن الضرورات تبيح المحظورات ويكون بمثابة أكل الميتة لإنقاذ المهج، وشربة من خمر لدفع غصة.

والمقصود أن المباح لا يجوز بحال التذرع إليه بوسيلة محرمة، لأن ذلك انتهاك لحزمة هذه الوسيلة من غير ما ضرورة.

هذا والكلام في هذا الموضوع يشبه إلى حد كبير الكلام في التداوي بالمحرمات فإن التداوي بها محرم.

يدل لهذا قوله ﷺ: «إن الله أنزل الداء والدواء، وجعل لكل داء دواء، فتداؤوا ولا تداؤوا بالمحرم»، رواه أبو داود في سننه من حديث أبي الدرداء.

وذكر البخاري في صحيحه عن ابن مسعود: «أن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم»^(١).

وفي صحيح مسلم عن طارق بن سويد الجعفي أنه سأل النبي ﷺ عن الخمر فنهاه أو كرهه أن يصنعها، فقال: إنما أصنعها للدواء، فقال: إنه ليس بدواء ولكنه داء.

وفي سنن النسائي: أن طبيباً ذكر ضفدعاً في دواء عند رسول الله ﷺ فنهاه عن قتلها^(٢).

(١) أخرجه البيهقي وصححه ابن حبان، بلوغ المرام (١٥٩).

(٢) زاد المعاد (٣/١١٥).

ووجه الدلالة من هذه الأحاديث:

أن التداوي بالمحرم غير جائز؛ لأن التداوي أقل حالاته أنه مباح، فمنع الرسول ﷺ في هذه الأحاديث استعمال وسيلة محرمة إليه.

يزيد هذا إيضاحاً ما ذكره ابن القيم - رحمه الله - في زاد المعاد بعدما أورد هذه الأحاديث قال: المعالجة بالمحرمات قبيحة عقلاً وشرعاً، أما الشرع فما ذكرنا من هذه الأحاديث وغيرها، وأما العقل فهو أنه سبحانه إنما حرمها لخبثها فإنه لم يحرم على هذه الأمة طيباً وإنما حرم عليها ما حرم لخبثه، وتحريمه له حُمية لهم وصيانة عن تناوله فلا يناسب أن يُطلب به الشفاء من الأسقام والعلل، وأيضاً فإن تحريمه يقتضي تجنبه والبعد عنه بكل طريق وفي اتخاذه دواءً حصّ على الترغيب فيه وملاسته وهذا ضد مقصود الشارع، وأيضاً فإن في إباحة التداوي به ولاسيما إذا كانت النفوس تميل إليه ذريعة إلى تناوله للشهوة واللذة لاسيما إذا عرفت النفوس أنه نافع لها مزيل لأسقامها جالب لشفائها، فهذا أحب شيء إليها، والشارع سد الذريعة إلى تناوله بكل ممكن، ولا ريب أن بين سد الذريعة إلى تناوله وفتح الذريعة إلى تناوله تناقضاً وتعارضاً^(١). اهـ.

فمن هذا الذي ذكرناه ونقلناه يظهر أن الشارع الحكيم لا يبيح بحال أن يتوصل المكلف إلى قصد مباح بوسيلة محرمة؛ لأن في استعمال هذه الوسيلة استهانة بحرماتها وانتهاكاً لها وتضييعاً للمقصد السامي من هذا التحريم، كما أن فيه فتحاً للذريعة يجب أن تسد وتغلق أبوابها.

(١) زاد المعاد (٣/ ١١٥) بتصرف.

يدل لهذا ما ذكرناه من أحاديث عنه عليه السلام فإنها دالة على المنع من استعمال هذه الوسائل المحرمة، كما أن قاعدة سد ذرائع الشرور تقضى هي الأخرى بمنع هذه الوسائل.

تنبيه:

الحكم الذي ذكرناه والقاضي بتحريم الوسائل المحرمة التي يقصد بها التوصل إلى مباح؛ هذا الحكم يقصد به ما يوصل إلى المباح العام الذي يحق لكل الناس التمتع به كالتداوي وأكل اللحوم وغيرها من المطعومات والملبوسات والعقود ونحوها.

وفي هذا المقام يحسن أن نتعرض لموضوع له مساس بهذا المبحث وهو: إذا أراد المكلف أخذ حق خاص به، أو دفع ظلم عنه، ولم يتأت له ذلك إلا بطريق محرمة، فهل يحرم عليه ذلك أو يجوز؟

والجواب: هو أن هذا الحق الخاص به لا يجوز له أيضًا أن يصل إليه بواسطة محرمة، وذلك كأن يكون له على رجل حق فيجحد فيه فيقيم شاهدين لا يعرفان غريمه ولم يرياه يشهدان له بما ادعاه، وكأن يكون له على رجل دين فيجحد إياه وله عنده وديعة فيجحد الوديعة ويحلف أنه لم يودعه ونحو ذلك. فهذا محرم - كما قال ابن القيم - وهو عند الله عظيم؛ لأن في هذا شهادة زور وهي من الكبائر، وقد حمل صاحب الحق الشاهدين على الكذب والتزوير، وكذلك الحلف حرام لأنه كذب^(١). اهـ.

ولكن هذا الموضوع يحتاج في نظري إلى تفصيل من حيث آراء العلماء في حكمه؛ يوضحه ما قاله ابن القيم نفسه عن مسألة الظفر حيث ذكر أن فيها أقوالاً خمسة للعلماء سنذكرها قريباً إن شاء الله.

(١) إغاثة اللهفان (٢/ ٧٤) بتصرف.

المهم أن القول بأن استخدام المكلف وسيلة محرمة ليصل بها إلى حق له خاص أمر محرم بإطلاق، هو قول فيه نظر؛ بل الصواب أن هذه المسألة فيها خلاف عند العلماء من حيث الجواز والتحريم، وهو خلاف كالاخلاف في مسألة الظفر التي سنوردها، ونبين آراء العلماء فيها والراجع من هذه الآراء.

مسألة الظفر المشهورة وحكمها:

الظفر هو أن يجد الشخص حقه بعد تعذر الحصول عليه إما من ظالم أو معدم أو جاحد له مثلاً.

وقد اختلف العلماء في حكم هذه المسألة: هل يحرم عليه أخذ حقه بطريقة محرمة أو يحل له ذلك أو فيه تفصيل؟

والجواب: هو أن في هذه أقوالاً خمسة كما ذكرها ابن القيم وناقشها، وستكلم عنها بإيجاز ونذكر الراجع بدليله ووجه الترجيح ونحيل من أراد الاستقصاء على كتاب إغاثة اللهفان الجزء الثاني، ففيه بيان شاف لهذا، ونجتزئ شيئاً من كلامه باختصار:

الرأي الأول: أنه يحرم عليه ارتكاب محرم يوصله إلى حقه، وأنه ليس له أن يخون من خانه ولا يجحد من جحده، ولا يغصب من غصبه، وهذا ظاهر مذهب أحمد ومالك.

والثاني: يجوز له أن يستوفي قدر حقه إذا ظفر بجنسه أو غير جنسه وفي غير الجنس يدفعه إلى الحاكم يبيعه ويستوفي ثمنه منه، وهذا قول أصحاب الشافعي.

الثالث: يجوز له أن يستوفي قدر حقه إذا ظفر بجنس ماله وليس له أن يأخذ من غير الجنس، وهذا قول أصحاب أبي حنيفة.

والرابع: أنه إن كان عليه - أي: على المديون مثلاً - دين لغيره - أي: لغير الدائن - لم يكن له الأخذ، وإن لم يكن عليه دين فله الأخذ، وهذا إحدى الروايتين عن مالك رحمه الله.

الخامس: أنه إن كان سبب الحق ظاهراً كالنكاح والقربة وحق الضيف جاز للمستحق الأخذ بقدر حقه، وإن كان سبب الحق خفياً بحيث يتهم بالأخذ وينسب إلى الخيانة ظاهراً لم يكن له الأخذ وتعرض نفسه للتهمة والخيانة، وإن كان في الباطن آخذاً حقه كما أنه ليس له أن يتعرض للتهمة التي تسلط الناس على عرضه وإن ادعى أنه محق غير متهم.

يدل لهذا الرأي: أن النبي ﷺ أذن لهند أن تأخذ من مال أبي سفيان ما يكفيها ويكفي بنيها، كما يدل له ما في الصحيحين عن عقبة بن عامر، قال: قلت للنبي ﷺ: إنك تبعنا فتنزل بقوم لا يقرؤنا فما ترى؟ فقال لنا: «إن نزلتم بقوم فأمرؤا لكم بما ينبغي للضيف فاقبلوا، وإن لم يفعلوا فخذوا منهم حق الضيف الذي ينبغي لهم».

وفي المسند لأحمد من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أيما ضيف نزل بقوم فأصبح الضيف محروماً فله أن يأخذ بقدر قرأه ولا حرج عليه»^(١).

فهذه الأحاديث وغيرها تدل على أنه يجوز للمرء أن يأخذ حقه أو قدر حقه ممن عجز عن استيفائه منه، هذا إذا كان سبب الحق ظاهراً. أما إذا كان خفياً كدين لم يعلم به أحد، أو قرض، أو ودیعة، أو نحو ذلك، فهذا لا يجوز له أن يأخذه بطريقة غير مشروعة.

(١) هذه الأحاديث أوردها في إغاثة اللهفان (٧٥ / ٢) وما بعدها.

الراجع من هذه الأقوال:

وهذا الرأي الخامس هو أصح الأقوال وأسداها وأوفقها لقواعد الشريعة وأصولها حسبما يظهر لي وبه تجتمع الأحاديث وهو الذي نرجحه وفاقاً لابن القيم رحمه الله.

فعلى الشق الأول من هذا القول تحمل أحاديث الجواز كحديث هند وما في معناه، وعلى الشق الأخير منه تحمل الأحاديث المانعة من استخدام الطريقة المحرمة للوصول إلى هذا الحق الخفي، وذلك لأنه لا يجوز له أن يأخذ حقه إلا بطريقة مباحة، أما بطريقة محرمة وخيانة فلا يجوز، يدل لهذا:

ما رواه أبو داود في سننه من حديث يوسف بن ماهك قال: كنت أكتب لفلان نفقة أيتام كان وليهم، فغالطوه بألف درهم، فأداها إليهم فأدركت له من أموالهم مثلها فقلت: أقبض الألف الذي ذهبوا به منك، قال: لا، حدثني أبي أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «أد الأمانة إلى من ائتمنك، ولا تخن من خائنك»^(١)، رواه الترمذي وأبو داود وحسنه وصححه الحاكم، وقال عنه ابن القيم: وهذا وإن كان في حكم المنقطع فإن له شواهد كثيرة من وجوه عدة، ذكر ابن القيم سبعة شواهد يقوي بعضها بعضاً، وتقوى على ترجيح هذا القول، وقال عنها: فهذه الآثار مع تعدد طرقها واختلاف مخارجها يشد بعضها بعضاً، ولا يشبه الأخذ فيها الأخذ في القسم الذي أباح رسول الله ﷺ فيه الأخذ لظهور سبب الحق؛ فلا ينسب الأخذ إلى الخيانة ولا تتطرق إليه تهمة ولتعسر الشكوى في ذلك إلى الحاكم وإثبات الحق والمطالبة به.

هذا وقد أفاض - رحمه الله - في تعزيز هذا الرأي وترجيحه ورد تلك

(١) بلوغ المرام (١٠٩).

الآراء الأربعة، ولولا خوف الإطالة لفصلنا القول فيها، لذا نكتفي بهذا القدر المتعلق بالرأي المختار لدينا ونترك الكلام عن تلك ونحيل من أراد الاطلاع والتوسع على المرجع الآنف الذكر^(١).

والقصد من هذا هو أن إطلاق ابن القيم - رحمه الله - القول بتحريم الوسيلة المحرمة إذا قصد بها الوصول إلى مباح، هو قول مبهم يحتاج إلى هذا الإيضاح خاصة فيما يتعلق بآراء العلماء فيه، وموضع البحث يكاد يكون مثل مسألة الظفر، وقد عرفنا أن فيها أقوالاً خمسة للعلماء كما ذكره ابن القيم وكما ذكره الحافظ ابن حجر العسقلاني، حينما تكلم عن حديث هند وأشار إلى هذه الآراء بقوله: واستدل به (أي: بحديث هند) على أن من له عند غيره حق وهو عاجز عن استيفائه جاز له أن يأخذ من ماله قدر حقه بغير إذنه، وهو قول الشافعي وجماعة، وتسمى مسألة الظفر. والراجع عندهم: لا يأخذ غير جنس حقه إلا إذا تعذر جنس حقه، وعن أبي حنيفة المنع، وعنه: يأخذ جنس حقه ولا يأخذ من غير جنس حقه إلا أحد النقيدين بدل الآخر، وعن مالك ثلاث روايات كهذه الآراء، وعن أحمد المنع مطلقاً^(٢). ١. هـ

وخلاصة ما سبق: أن الوسيلة المحرمة يحرم استخدامها للتوصل إلى مباح عام يحق للمتذرع التمتع به كما يحق لغيره من الناس، وهذا الحق هو ما عبرنا عنه بالحق العام.

أما المباح الذي يستحقه المتذرع دون سواه بأن كان حقاً خاصاً به، فقد ذكرنا أن في التوصل إليه بمحرم خمسة أقوال، ورجحنا القول الخامس منها،

(١) إغائة اللهفان (٧٦/٢) وما بعدها.

(٢) فتح الباري (٥٠٩/٩).

وهو القول الذي يفصل بين الحق الظاهر؛ فإنه يجوز التوصل إليه بطريقة غير مباحة، وبين الحق إذا كان خفياً؛ فإنه لا يجوز أخذه بطريق غير مشروعة، كما سبق توضيحه.



المطلب الثالث:

إذا سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة

الوسائل لها مع مقاصدها اعتباران:

الأول: كون الوسيلة مع المقصد كالصفة مع الموصوف، والفرع مع الأصل، وفي هذه الحال لا يمكن بقاء الوسيلة مع انتفاء المقصد، لأن الوسيلة مع المقصد - والحالة هذه - صارت كالصفة مع الموصوف، ومن المحال بقاء الصفة مع انتفاء الموصوف، إذ الوصف معنى لا يقوم بنفسه عقلاً، فكذلك ما كان في الاعتبار مثله، فالبيع وقت نداء الجمعة منهي عنه لأنه وسيلة إلى تفويت الصلاة على البائع والمبتاع، لكن هذه الوسيلة وهي البيع في مثل هذا الوقت لا محذور فيها إذا كان المتبايعان ممن لا تجب عليهما الجمعة كالنساء، فالمقصد وهو وجوب حضور الجمعة ساقط عنهن فتسقط وسيلته وهي السعي إليها فلا يحظر ما يشغل عن هذا المقصد كما سبق.

الاعتبار الثاني: أن تكون الوسيلة مقصودة لنفسها ولما توصل إليه من مقصد آخر، فإنها والحالة هذه لا تسقط بسقوط المقصد لأنها مقصودة لذاتها، وبهذا يصح القول بإمرار الموسي على رأس من لا شعر له خلقة في الحج بناءً على أن ثم ما يدل على كون الإمرار مقصوداً لنفسه^(١).

هذا وقد أورد القرافي استشكالاً على هذه القاعدة، وقال: إنها تنخرم بإمرار الموسي على رأس من لا شعر له مع أنه وسيلة إلى إزالة الشعر فيحتاج إلى دليل يدل على أنه مقصود في نفسه وإلا فهو مشكل^(٢). ا.هـ.

(١) هذا الكلام مأخوذ بالمعنى من الموافقات (١٩/٢) وما بعدها.

(٢) الفروق (٣٣/٣) بتصرف.

الجواب عن هذا الاستشكال بأحد أمرين:

الأول: إما أن يقال: إن إمرار الموسي مقصود لذاته ولغيره معاً، وإذا كان كذلك فيجب على من لا شعر له أن يمرره على رأسه تحسباً لما عساه أن يكون هو المقصود من الأمر بالإمرار.

والثاني: وإما أن يقال: إن هذه القاعدة أغلبية كما ذكره صاحب تهذيب الفروق^(١).

ومن هذا يظهر أن الوسيلة يسقط اعتبارها بسقوط اعتبار المقصد، إلا إذا كانت مقصودة لذاتها فإنها لا تسقط وذلك على النحو الذي ذكرنا، والله أعلم.

(١) الفروق (٣/٤٤).

المطلب الرابع:

ترك بعض المندوبات خوفاً من فهم الوجوب من فعلها

لا شك أن الخير كل الخير في اتباع النبي ﷺ والاعتداء به في أقواله وأفعاله وتقريراته، فالسعيد من الأمة من تابع السنة وجانب البدعة من غير ما غلو أو تفريط، يدل لهذا قوله ﷺ: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»^(١)، رواه مسلم، وقوله ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين»^(٢)، رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح.

ذلك لأن النبي ﷺ هو المبلغ عن الله شرعه، وهو الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى؛ فمن زاد أو استزاد فقد هجر السنة وقارب البدعة ويخشى عليه من الانزلاق في مهاوي الضلالة إذا ما اعتقد أن بدعته هذه هي خير وأهدى سبيلاً؛ يدل لهذا قوله ﷺ: «من رغب عن سنتي فليس مني»^(٣)، متفق عليه.

والكلام عن السنة والبدعة قد سبق بحثه، وكلامنا هنا إنما هو عن نوع من الذرائع التي رأى بعض العلماء أنها من النوع الذي يسد خوفاً من أن يفضي إلى مفسدة الابتداع، وذلك أن الشارع قد ندب إلى أشياء، ومعروف أن المندوب هو ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه، والشارع الحكيم الرحيم لما لم يوجبه أراد ألا يجعل المسلم في حرج من التزام هذا المندوب؛ بل متى قدر عليه وتيسر له فعله أتى به وإلا تركه من غير حرج ولا تبعة، ولكن قد يعتمد البعض

(١) الأربعون النووية رقم (٥).

(٢) الأربعون النووية رقم (٨).

(٣) بلوغ المرام (١٢٠).

إلى التزام هذه السنة ويستديم عليها ويحافظ عليها محافظته على الواجب فلا يتركها تحت أي ظرف من الظروف، فهذا عمل في حد ذاته طيب يثاب عليه لأنه اقتداء بالسنة وعض عليها بالنواجذ.

غير أن في استمرار المسلم على هذا المندوب بطريقة منتظمة - حتى لو اعتل جسمه أو وجد مشقة وعنثاً - ما يجعل السواد الأعظم من العامة يعتقد وجوب هذا المندوب، وأنه بمرتبة الواجب لا المندوب، فيحافظون عليه محافظتهم على الواجبات ويتأثمون من تركه؛ فينشأ من ذلك الضيق والحرص والمشقة على الناس بسبب إيجاب ما ليس واجباً والتزام ما ليس لازماً، وفي إيجاب المندوب تجنّ على الشريعة وتشريع لما لم يأذن به الله، وهذا مفسدة أي مفسدة.

فلهذا السبب، وهو خوف اعتقاد العامة وجوب بعض المندوبات جراء المداومة عليها، كره بعض العلماء هذه المواظبة على السنة وذلك للحيلولة دون فهم العامة ذلك وسدّاً لهذه الذريعة.

وكان من بين هؤلاء العلماء الإمام مالك القائل بسد الذرائع أكثر من غيره، والذي رأى أن المحافظة على بعض المندوبات يؤدي في النهاية إلى اعتقاد العامة وجوبها، ولا شك أن إيجاب ما لم توجهه الشريعة هو مفسدة يجب منعها وسدّ الطرق الموصلة إليها، ومن ذلك المداومة على نوع من المندوبات.

قال الشاطبي في الاعتصام ما ملخصه:

وقال ابن وضاح: وكان مالك بن أنس وغيره من علماء المدينة يكرهون إتيان بعض المساجد والآثار، كما كان مالك يكره كل بدعة وإن كانت في خير، وجميع هذا ذريعة لأن يتخذ سنة ما ليس بسنة، أو يعدّ مشروعاً ما ليس

معروفاً، وقد كان مالك يكره المجيء إلى بيت المقدس خيفة أن يتخذ ذلك سنة (أي: مستديمة)، وكان يكره مجيء قبور الشهداء، ويكره مجيء قباء خوفاً من ذلك مع ما جاء في الآثار من الترغيب فيه، ولكن لما خاف العلماء عاقبة ذلك تركوه.

وسئل ابن كنانة عن الآثار التي تركوها بالمدينة فقال: أثبت ما في ذلك عندنا قباء؛ إلا أن مالكا كان يكره مجيئها خوفاً من أن يتخذ سنة.

واستطرد الشاطبي قائلاً: فهذه أمور جائزة أو مندوب إليها ولكنهم كرهوا فعلها خوفاً من البدعة؛ لأن اتخاذها سنة إنما هو بأن يواظب الناس عليها مظهرين لها وهذا شأن السنة، وإذا جرت مجرى السنن صارت من البدع بلا شك^(١). ١. هـ.

والخلاصة: أن ما يخشى من فعله اعتقاد العامة وجوبه، راعى فيه بعض الأئمة مفسدة اعتقاد العامة وجوب ما هو مندوب إليه فذهبوا إلى كراهة المداومة عليه، كما ذهب الإمام مالك إلى كراهة المداومة على صوم ستة أيام من شوال مع صحة الحديث الوارد في فضلها خشية أن يعتقد العامة وجوبها؛ قال أبو إسحاق الشاطبي: والذي خشي منه مالك وقع في العجم فصاروا يتركون (المسحّرين) على عادتهم، (والبواقين)، وكذلك قال أبو إسحاق المروزي من أصحاب الإمام الشافعي: لا أحب أن يداوم الإمام على مثل أن يقرأ كل يوم جمعة بسورة الجمعة ونحوها لئلا يعتقد العامة وجوبه^(٢). ١. هـ.

(١) الاعتصام (١/ ١٤٤) وما بعدها بتصرف.

(٢) رسائل الإصلاح للخضر حسين (٣/ ٨٠).

رأينا في هذه المسألة:

رغم ما ذكر من تبرير لكرهية بعض المندوبات فإنني أرى أن هذا رأي بعيد عن الصواب، ويترتب على الأخذ به مخاطر مخيفة؛ لأنه يؤدي إلى ترك بعض السنن التي سنّها رسول الله ﷺ؛ كما أنه يؤدي إلى إماتة البعض الآخر منها.

ثم إنه قول مبني على الاجتهاد مع النص، ومعلوم أنه لا اجتهاد مع النص، فالمندوب إذا ثبت عن النبي ﷺ فإن الخير في الإتيان به، والعصمة من الشرور والمفاسد في اتباعه لا في إماتته وإهماله.

فلو كان ما ذكر من التخوف متحققاً لنبّه إليه النبي ﷺ، ولحذر منه فضلاً عن أن يسنه ويندب إليه.

أما إذا بلغ الجهل بالناس مبلغاً يغلب على الظن إساءتهم فهم النصوص والخلط بين الواجب والمندوب، فإن الواجب يقضي حينئذ أن يهب العلماء والدعاة إلى الله لبيان حكم الله وإيضاح شرائعه وكشف ما قد يسبب اللبس والاشتباه على الناس.

أما أن نستسلم لأفهام السذج من الناس ونخضع الشريعة ونجمّد بعض أحكامها تبعاً لهذه الأفهام الخاطئة؛ فهذا ما لا يجوز أن نلتفت إليه أو نوليه انتباهاً إلا بطريقة البيان والتوجيه.

قال محمد الخضر حسين رحمه الله: والجمهور لا يقيمون للخوف من اعتقاد العامة وزناً، والتبعة في مثل هذا على أهل العلم، إذ هم المطالبون بتعليم الناس آداب دينهم وهدايتهم إلى سبيل ربهم، فهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين قبل الحجر الأسود قال: إني أعلم أنك لا تضر ولا تنفع، ولولا أي

رأيت رسول الله ﷺ يقبل ما قبلتك، فقد جمع بين الأخذ بالسنة ودفع ما عساه يخطر في أذهان العامة من اعتقاد فاسد^(١). ا.هـ

وخلاصة رأينا في هذا هو أن الامتناع من بعض السنن سداً للذريعة توهم بعض العامة وجوبها هو امتناع عن سنة ورد النص بها فيكون باطلاً؛ لأنه اجتهاد حيث لا يجوز الاجتهاد، وهو ملغى لا اعتبار له، وهو من سد الذرائع الذي لا يصح اعتباره ولا الالتفات إليه؛ لأنه اجتهاد في موضع النص.

(١) رسائل الإصلاح (٣/ ٨١).

المطلب الخامس:

لا يجوز التماذي والمبالغة بالقول بسد الذرائع

تحدثنا فيما مضى عن الذرائع، ما يسد منها وما لا يسد، وقد تكلمنا بالتفصيل عن سد الذرائع وبيننا الذريعة التي يجب سدها والذريعة التي لا تسد، ولكن مع ذلك البيان والتوضيح فإن البعض من الناس قد يفهم من وجوب سد الذرائع أن كل ذريعة يجب سدها، كما قد يرى هذا البعض أن الأحوط له ولدينه في كثير من الأحكام أن يحتاط بأن يمتنع عن مباح فيحرمه على نفسه أو على غيره ظناً منه أن ذلك من سد الذرائع المطلوب شرعاً.

صحيح أن الكاتيين في الذرائع بينوها تمام البيان وأسسوا قواعدهما وأتوا بكثير من الأمثلة التي تجلو غموضها حيث بينوا هذه الذرائع متى تسد ومتى لا تُسد، كما تكلموا عن موضع الخلاف منها وظهر من كلامهم، وبالأدلة التي ساقوها، ما هو الراجح وما هو المرجوح حتى لم تبق شبهة لمستشكل.

ولكن رغم ذلك البيان والتفصيل فإن الأمر قد يخفى على بعض الناس وخاصة المتشددین منهم عن جهل فيبالغ بالقول بسد الذرائع، فيحرم حلالاً ويضيق واسعاً، ويسبب الضيق والخرج على نفسه وغيره، بينما الأمر على عكس ما اجتهد والحكم على خلاف ما توهم.

ومن الذرائع التي بالغ البعض في سدها، وهي ليست من الذرائع في شيء ما نسب للإمام مالك - رحمه الله - من كراهته لبعض المندوبات كإتباع رمضان ستاً من شوال خوفاً من توهم العامة وجوبها، وكامتناعه من الصلاة في مسجد قباء للسبب ذاته.

ومن ذلك أن يمتنع المرء من ذرائع ويسدها فيؤدي سدها إلى وقوع مفسدة أعظم من تلك المفسدة التي سد الذريعة من أجلها، وذلك كما فعل بعض أولياء اليتامى حيث اعتزلوهم وتركوا مواكلتهم ومخالطتهم خوفاً من أن يصل إليهم شيء من أموالهم ظلماً فيقعون تحت طائلة الوعيد الذي جاءت الآية به، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ [النساء: ١٠] الآية.

ولذلك نزلت آية أخرى تصحح خطأ هؤلاء وتبين أن اجتهادهم غير موفق لأنهم وإن سدوا ذريعة لمفسدة، إلا أنهم بهذا السد قد تسببوا في وجود مفسدة أعظم من تلك التي سدوها؛ حيث إن ابتعادهم عن أموال اليتامى وتركها وعدم الأكل معهم وإن كان الدافع له هو تخوفهم من الإثم، إلا أنه يسبب ضرراً أكبر وشرّاً أعظم وهو كسر خاطر اليتيم وإشعاره بالوحدة وإحياء مأساته بموت أبيه، كما أن اعتزال أموالهم ينشأ عنه تجميدها وتلاشيها، فلذلك قال سبحانه: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ [البقرة: ٢٢٠].

فالضرر الناجم من اعتزالهم يفوق الضرر من مخالطتهم، فمن أراد الابتعاد عن اليتامى وأموالهم سداً للذريعة الإثم من مخالطتهم، فإنه قد سد ذريعة أمر الله بفتحها لأنها تؤدي إلى درء مفسدة أعظم منها.

من هذا يظهر أن الأخذ بالذرائع لا تصح المبالغة فيه كما يقول أبو زهرة: فإن المغرق فيه قد يمتنع عن أمر مباح أو مندوب أو واجب خشية الوقوع في ظلم؛ كامتناع بعض العادلين عن تولي أموال اليتامى أو أموال الأوقاف خشية التهمة من الناس أو خشية على أنفسهم من أن يقعوا في ظلم، ولأنه لوحظ أن

بعض الناس قد يمتنع عن أمور كثيرة خشية الوقوع في الحرام، وقال: إن على المكلف أن يتعرف في الأخذ بالذرائع مضار الأخذ ومضار الترك ويوازن بينهما وأيهما رجح أخذ به^(١). اهـ.

وأخيراً نقول: إنه يتحتم على المجتهد ألا يقول بسد ذريعة إلا بعدما يتأكد لديه أنها تفضي إلى شر محقق أو كثير الوقوع.

كما أن عليه أن يتحرى ويتثبت من أن الذريعة التي سدها ليس لها معارض من نص أو مصلحة راجحة وهو إذا سار على هذا الطريق مع اتصافه بصفات المجتهد التقي المثبت، فإن قوله سيكون فصلاً، وحكمه سيكون عدلاً بإذن الله.

هذا وما قلناه من وجوب التثبت والتحري عند الأخذ بسد الذرائع لا يتنافى مع ما ذكرناه في كلام سابق: من أن على المسلم أن ينأى بنفسه عن مواضع التهم ويتبعد عن كل ما من شأنه أن يفضي أو قد يفضي إلى مفسدة؛ لأن كلامنا هناك يعني: أن على المسلم أن يتبعد عن المشتبهات حيث تقوى الشبهة وترجح المفسدة، أما حين لا يكون شيء من ذاك فإن القول بالتحريم في مسألة - ما - ليس بأولى من الإباحة والجواز؛ فالتحريم والإيجاب والتحليل لا يجوز لمجتهد أن يقول فيها وفي غيرها من الأحكام الشرعية باجتهاد مجرد غير مستند إلى دليل شرعي؛ بل الذي يتحتم على المجتهد أن يتحرى ويتثبت ويسير في قضائه وأحكامه وفتاويه على خط مستقيم وهدي واضح من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وقواعد الشريعة حتى لا يبالغ في أحكامه فيصل إلى درجة الغلاة، ولا يُقَصِّر في ذلك فيصل إلى درجة المقصرين.

(١) أصول الفقه لأبي زهرة (٢٩٥) بتصرف.

الباب الثالث

بعض التطبيقات العملية

لسد الذرائع وإبطال الحيل

يشتمل هذا الباب على أحكام تقوم على هاتين القاعدتين، وهما: قاعدة سدّ الذرائع، وقاعدة: إبطال الحيل.

وهذه الأحكام هي:

أولاً: حماية الشريعة لحمى التوحيد، وحسم كافة الوسائل الموصلة إلى الشرك وإفساد العقيدة:

من المعروف أن أعظم ما تعبد الله به عباده هو توحيدهم وإفراده بالعبادة لأنه سبحانه هو المتفرد بالربوبية والألوهية، فلا خالق ولا رازق ولا مدبر لهذا الكون علوه وسفله كما لا معبود بحق سواه، كما أن له الأسماء الحسنی والصفات العلی، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

فالتوحيد هو أجل ما تعبد الله به عباده وهو أعظم ما يتقربون به إليه، وبه يحظون بالنجاة من النار حتى لو اقترفوا أنواعاً من المعاصي؛ يدل لهذا ما جاء في الصحيحين من حديث عتبان: «إن الله حرم على النار من قال: لا إله إلا الله؛ يبتغي بذلك وجه الله»^(١).

وما جاء عن أنس قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «قال الله تعالى: يا ابن آدم إنك لو أتيتني بقراب الأرض خطايا ثم لقيتني لا تشرك بي شيئاً لأتيتك بقرابها مغفرة»^(٢)، رواه الترمذي، وقال: حسن صحيح، وقراب الأرض بالكسر، أي: ما يقاربها.

وإذا كانت هذه مكانة التوحيد وفضله، فإن الشرك هو أعظم معصية يعصي العبد بها ربه، يدل لهذا قوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا

(١) كتاب التوحيد للإمام محمد بن عبد الوهاب، الباب الثاني.

(٢) الأربعون النووية وشرحها للنووي حديث (٤٢).

دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ﴿[النساء: ٤٨]﴾؛ فلعظم الشرك وفحشه أخبر سبحانه - وخبره الصدق - أن المشرك لن يظفر بغفران ولن يحظى برحمة، أما ما عدا الشرك من المعاصي فإن الله سبحانه أخبر أن مقترفها تحت المشيئة؛ إن شاء غفر له وهو الرحيم بعباده، وإن شاء عامله بعدله بما يستحق لا معقب لحكمه ولا راد لقضائه.

فإذا كانت تلك منزلة التوحيد السامية، وهذه مكانة الشرك السافلة؛ فإن الشارع الحكيم قد حمى التوحيد حماية محكمة، فحرم جميع الوسائل التي قد تنال منه منالاً، أو تسيئ إلى صفائه ونقائه، وسدَّ الشارع أبواب الشرع وذرائعه، كل ذلك ليبقى هذا المقصد السامي صافياً نقياً من كل ما يشوبه أو يدنسه؛ يدل لهذا أن النبي ﷺ نهى عن بناء المساجد على القبور، ولعن من فعل ذلك، ونهى عن تخصيص القبور وتشريفها، واتخاذها مساجد، وعن الصلاة إليها وعندها، وعن إيقاد المصابيح عليها، وأمر بتسويتها ونهى عن اتخاذها عيداً، وعن شد الرحال إليها؛ لئلا يكون ذلك ذريعة إلى اتخاذها أوثاناً تُعبد من دون الله، وحرم ذلك على من قصده ومن لم يقصده؛ بل ولو قصد خلافه سداً للذريعة إلى الشرك^(١).

كما أنه ﷺ نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها، وكان من حكمة ذلك أنهما وقت سجود المشركين للشمس، وكان النهي عن الصلاة لله في ذلك الوقت سداً للذريعة مشابهة المشركين في عبادة غير الله، ومنعاً للمسلمين من أن يتشبهوا بهم فيؤول الأمر إلى عبادتهما^(٢).

(١) أعلام الموقعين (٣/ ١٣٩)، وينظر فتح المجيد شرح كتاب التوحيد (٢٤٤) فقد وفي هذا الموضوع بحثاً.

(٢) الفتاوى الكبرى (٣/ ٣٤١)، وأعلام الموقعين (٣/ ١٣٩).

ومن ذلك أنه ﷺ نهى أن يذبح لله بمكان يذبح فيه لغير الله؛ بدليل ما جاء عن ثابت بن الضحاك رضي الله عنه قال: نذر رجل أن ينحر إبلاً ببوانة، فسأل النبي ﷺ فقال: «هل كان فيها وثن من أوثان الجاهلية يُعبد؟»، قالوا: لا، قال: «فهل كان فيها عيد من أعيادهم؟»، قالوا: لا، فقال رسول الله ﷺ: «أوف بنذرك؛ فإنه لا وفاء لنذر في معصية الله، ولا في قطيعة رحم، ولا فيما لا يملك ابن آدم»^(١)، رواه أبو داود والطبراني واللفظ له، وهو صحيح الإسناد.

فهذا الحديث فيه النهي عن إقامة الطاعات في أماكن المعاصي ومنها معابد المشركين، وذلك سداً لذريعة مشابهة المشركين، ومنعاً من أن يعبد غير الله في تلك المعابد.

وقد جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «لعن رسول الله ﷺ زائرات القبور، والمتخذين عليها المساجد والسرج»، رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه^(٢).

وبعد، فإنني أحيل من أراد الإحاطة بهذا الموضوع والإلمام به واستقصاء جميع جوانبه على كتاب عظيم النفع، هو كتاب التوحيد للإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب، وشرحه فتح المجيد لحفيده الشيخ عبد الرحمن بن حسن رحمهم الله، ففي هذا الكتاب وشرحه ما يشفي الغليل في هذا الباب.

والخلاصة:

أن الشارع حمى جانب التوحيد أيها حماية، وسد جميع الطرق التي قد تفضي إلى انتهاك حريمه أو الاستهانة بجانبه؛ من الغلو بالأنبياء والصالحين والملائكة والشمس والقمر والأشجار والأحجار والقبور والآثار ونحو ذلك.

(١) بلوغ المرام لابن حجر (١٧٥).

(٢) كتاب التوحيد، الباب ١٨.

ثانيًا: قطع الوسائل المؤدية إلى استباحة الدماء والأموال والأعراض والعقول:

* حرم الله قتل المسلم بقوله: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٣]؛ كما حرمه على لسان رسوله ﷺ الذي قال: «لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله؛ إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة»، متفق عليه؛ من حديث عبدالله بن مسعود^(١).

ومما يؤكد حماية الشارع لدماء المسلمين شرع القصاص الذي أخبر الله سبحانه أن فيه حياة لنا وبقاءً: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأُولَىٰ الْأَلْبَبِ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وما ذاك إلا لأن القتل أنفى للقتل؛ فإذا ما قتل القاتل فإن سفك الدماء سيقل وسيمتنع منه أناس آخرون.

من هذا ظهر لنا أن دماء المسلمين حرام، حرمتها مقصودة للشارع في نفسها، والشارع - كما هو معلوم - إذا حرّم شيئاً حرّم جميع ما يوصل إليه، ومن ذلك الدماء لما حرّمها حرم كثيراً من الأقوال والأفعال التي تؤدي إلى سفك الدماء وإزهاق الأرواح البريئة، فحرم سب المسلم، كما حرم قتاله بقوله ﷺ: «سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر»^(٢)، وما ذاك إلا لأن سب المسلم فيه إهانة له واستخفاف بحرّمته، كما أنه مدعاة إلى تهيج مشاعره وإثارته بالانتقام مما يؤدي إلى المشاجرة المؤدية لسفك الدماء.

(١) بلوغ المرام للحافظ ابن حجر (ص ١٤٥).

(٢) بلوغ المرام لابن حجر (١٨٨).

كما حرم النميمة التي كثيراً ما تؤدي إلى إشعال فتيل الفتنة وإضرار نار العداوة بين المسلم وأخيه مما يجر إلى سفك الدماء، قال رسول الله ﷺ وقد مر بقبرين: «إنهما ليعذبان، وما يعذبان في كبير، أما أحدهما: فكان لا يستتر من البول، وأما الآخر: فكان يمشي بالنميمة»، رواه البخاري ومسلم^(١)، وقال أيضاً: «لا يدخل الجنة نمام»، رواه مسلم^(٢)؛ فدل على عظم أمر النميمة، وأنها سبب العذاب؛ فلهذا كانت محرمة؛ لأنها كثيراً ما تكون ذريعة لإثارة الشحنة والعداوة مما قد يترتب عليه سفك الدماء.

كذلك نهى أن يشهر المسلم على أخيه السلاح، ونهى عن قتال الأمراء والخروج على الأئمة وإن ظلموا أو جاروا ما أقاموا الصلاة، كل ذلك لسد ذريعة سفك الدماء بغير حق، قال ﷺ: «من حمل علينا السلاح فليس منا»^(٣)، متفق عليه، وقال ﷺ: «من أتاكم وأمركم جميع يريد أن يفرق جماعتكم فاقتلوه»^(٤)، أخرجه مسلم.

فهذان الحديثان - وغيرهما كثير - كما يحرمان قتل المسلم فإنما يمنعان الوسائل إلى قتله؛ كحمل السلاح بقصد الفتنة والخروج على الولاية.

كذلك حَكَمَ الصحابة، ومنهم عمر، بقتل الجماعة بالواحد وذلك منعاً لتذرع القتل وسفاكي الدماء باجتماعهم على قتل من يريدون قتله، قال عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: «قتل غلام غيلة، فقال عمر: لو اشترك فيه أهل

(١) عمدة الأحكام لعبد الغني المقدسي مع شرحها لابن دقيق العيد (٦١/٢).

(٢) صحيح مسلم مع شرحه للنووي (١١٢/٢).

(٣) بلوغ المرام لابن حجر (١٥١).

(٤) بلوغ المرام (١٥٢).

صنعاء لقتلتهم به»، أخرج البخاري^(١)، وذلك أن الجناة قد يتصور أحدهم أن القصاص يقضي بالآ تؤخذ أنفس بنفس، لهذا حكم الصحابة بما يشبه^(٢) الإجماع بأن تقتل الجماعة بالواحد، والحكمة في هذا هي سد ذريعة التحايل على إسقاط القصاص وذهاب الدماء هدرًا بدونه.

كذلك نهى عن التفاخر بالأنساب وعن كل ما يدعو إلى العداوة والبغضاء بين المسلمين؛ لأنه مدعاة إلى تطاول المسلمين بعضهم على بعض مما يؤدي إلى سفك الدماء، وقال ﷺ: «أربع في أمتي من أمر الجاهلية لا يتركونهن، ذكر منها: الفخر بالأحساب والطعن في الأنساب»، رواه مسلم^(٣)، وقال ﷺ: «لا تحاسدوا، ولا تناجشوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، ولا يبع بعضكم على بيع بعض، وكونوا عباد الله إخوانًا، المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يخذله ولا يكذبه ولا يحقره، التقوى ههنا - ويشير إلى صدره ثلاث مرات - بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه»، رواه مسلم عن أبي هريرة^(٤).

فهذه النصوص كلها في الواقع تروم من المسلم أن يتعد عن أسباب العداوة والبغضاء ليعيش المسلمون جميعًا متحابين بعيدين عن كل ما من شأنه أن يكون سببًا لمثيرات الفتن وإراقة الدماء بينهم.

والقصد من هذا: هو أن كل ما يؤدي إلى سفك الدماء الطاهرة بغير حق

(١) نفس المصدر (١٤٨).

(٢) انظر المغني والشرح الكبير (٣٦٦/٩)، فقد ذكر أن من خالف في قتل الجماعة بالواحد ثلاثة من الصحابة هم ابن الزبير وابن عباس ومعاذ بن جبل رضي الله عنهم.

(٣) مختصر صحيح مسلم للمنذري رقم (٤٦٣).

(٤) الأربعون النووية مع شرحها لابن دقيق العيد (٨٥) الحديث (٣٥).

فإن الشارع قد أوصد بابه وأغلق المنافذ إليه بكل ممكن.

* أما سد الذرائع إلى استباحة الأموال: فقد جاءت الشريعة الغراء به كذلك؛ حيث حرمت السرقة، والغش، والغرر، والتجش، وتلقي الركبان، وبيع الحاضر للباد، والمنابذة، وبيع الحصاة، وبيع الثمر قبل بدو صلاحه، والحب قبل أن يشتد، كل ذلك وغيره حتى لا تصل الأيدي إلى أخذ الأموال بغير حق؛ لأن الرسول ﷺ لما قال في الحديث: «كل المسلم على المسلم حرام: دمه وماله وعرضه»^(١)، رواه مسلم، علمنا أن كل ما يؤدي إلى انتهاك حرمة الدم والمال والعرض حرام كذلك؛ يؤكد هذا أننا بتبعنا لأحكام الشارع واستقراءنا لكثير من تشريعاته ألفيناها تسدُّ ذرائع الشرور حتى تبقى هذه الأحكام والتشريعات في مأمن من التلاعب والعبث، وهكذا الأموال لما حرمت حرم تبعاً لذلك كل ما يؤدي إلى أكلها بالباطل، وهذا معلوم فلا نطيل فيه.

* وأما الأعراض: فإن الشارع كذلك قد اعتنى بها عناية فائقة؛ حيث حرم القذف ولعن القذفة في الدنيا والآخرة، وأوجب عليهم الحد وأمر برد شهادتهم وأخبر أنهم فسقة، وذلك في آيات منها: قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْفَاضِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: ٢٣]، وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَا يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا يَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤].

كل هذا التغليظ في التحريم إنما هو لصيانة الأعراض من أن يشي بها واثٍ، أو يسعى بتدنيسها مفتراً، أو ينال من طهرها متقوِّلاً، مما يتسبب عنه تدنيس أسر وهدم بيوت وهتك أعراض.

(١) الأربعون النووية، الحديث (٣٥).

وما تحريم الغيبة إلا صيانة للأعراض من أن تلوکها السنة المفتريين أو
 ينتقصها محبو قاله السوء ومثيرو الفتنة بين الناس؛ ﴿يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ
 يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ [الحجرات: ١٢].

ولما خرج رسول الله ﷺ مع صفية من معتكفه رآه رجلان من الأنصار
 فأسرعا، فقال ﷺ: «على رسلكما، إنها صفية بنت حيي»، فقالا: سبحان الله يا
 رسول الله! فقال: «إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم، وإني خشيت أن
 يقذف في قلوبكما شرًا أو قال شيئًا»، متفق عليه^(١).

قال العلامة ابن دقيق العيد رحمه الله: وفيه دليل على التحرز مما يقع في
 الوهم نسبة الإنسان إليه مما لا ينبغي، وقد قال بعض العلماء: إنه لو وقع بياهما
 شيء لكفرا، ولكن النبي ﷺ أراد تعليم أمته وهذا متأكد في حق العلماء ومن
 يقتدي بهم، فلا يجوز لهم أن يفعلوا فعلاً يوجب ظن السوء بهم، وإن كان لهم
 فيه مخلص؛ لأن ذلك تسبب إلى إبطال الانتفاع بعلمهم^(٢). اهـ.

ثم إن قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ
 عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ [النور: ١٩]؛ هو حماية لأعراض المؤمنين من القدح
 فيها أو التعرض لها بما هي بريئة منه.

* أما العقل: فهو الآخر قد جاءت الشريعة بحمايته ومنع الذرائع التي
 تؤدي إلى ضياعه أو النيل منه، من ذلك أن الشارع لما حرم شرب الخمر حماية
 للعقل حرم كل ما يؤدي إلى شربها؛ يدل لهذا ما رواه أنس، قال: «لعن رسول
 الله ﷺ في الخمر عشرة: عاصرها، ومعتصرها، وشاربها، وحاملها، والمحمولة

(١) عمدة الأحكام للمقدسي مع شرحها لابن دقيق العيد (٢/ ٤٥).

(٢) أحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (٢/ ٤٥).

إليه، وساقيتها، وبائعها، وأكل ثمنها، والمشتري لها، والمشتراة له»، رواه الترمذي وابن ماجه، ورواته ثقات^(١).

فهذا التغليظ في تحريم الخمر ما هو إلا إحصاء لباب انتشار أم الخبائث من أن تعمل في العقول عملها الهدام.

وهذا الحكم يشمل كل مسكر؛ لما رواه ابن عمر عنه رضي الله عنه قال: «كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام»، رواه مسلم^(٢).

قال ابن القيم رحمه الله: إن الله حرم الخمر لما فيها من المفسدات الكثيرة المترتبة على زوال العقل، ومن ذلك أنه حرم القطرة الواحدة منها، وحرم إمساكها للتخليل ونجسها؛ لئلا تتخذ القطرة ذريعة إلى الحسوة ويتخذ إمساكها للتخليل ذريعة إلى إمساكها للشرب^(٣). ١. هـ

ويدل لهذا ما رواه جابر أن رسول الله ﷺ قال: «ما أسكر كثيره فقليله حرام»، أخرجه أحمد والأربعة، وصححه ابن حبان^(٤).

ثم إن حد شارب الخمر ما هو إلا تطهير وردع له من أن يعود لمثل ما فعل، كما أن فيه زجراً لأولئك الذين تسول لهم نفوسهم شرب الخمر، وهذا كله حماية لأعظم نعمة مُنَحَّها المسلم في بدنه وهي العقل من أن يتساهل الناس في شربها فتذهب عقولهم أو تتلاشى، ومن ثم تكثر المفسدات وتعم المصائب بسبب فقدان العقول.

✽ أما الزنا: فإن الله حرمه وجعله من الكبائر لما يشتمل عليه من مفسدات

(١) المتفق مع شرحه (١٧٤/٥).

(٢) بلوغ المرام (١٥٩).

(٣) أعلام الموقعين (١٣٩/٣) بتصرف.

(٤) بلوغ المرام (١٥٩).

خطيرة وسد جميع المنافذ الموصلة إليه، ومن ذلك:

❖ النظر إلى المرأة الأجنبية والخلوة بها والسفر معها، قال تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ [النور: ٣٠] الآية، وقال عن المؤمنات: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ [النور: ٣١] الآية، وقال ﷺ: «لا يخلون رجل بامرأة لا تحل له فإن ثالثهما الشيطان إلا محرم»، رواه أحمد، ومعناه متفق عليه من حديث لابن عباس^(١) الآتي، وهو أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «لا يخلون رجل بامرأة إلا ومعها ذو محرم، ولا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم»، متفق عليه^(٢)، وقال ﷺ لجابر لما سأله عن نظر الفجأة: «أصرف بصرك»، رواه أحمد ومسلم^(٣).

فهذه النصوص فيها دلالة على أن الشارع لما حرم الزنا حرم كل ما من شأنه أن يفتح باباً إليه أو يسهل الطريق نحوه، ولا شك أن النظرة سهم من سهام إبليس فلذلك حرمها، وكذلك الخلوة من أعظم الوسائل للوقوع في المحظور؛ ولا سيما والشيطان للرجل والمرأة ثالث.

وزيادة في الحيلة منع الشارع دخول الأحماء وهم أقارب الزوج على المرأة، فقال ﷺ لما سئل عن الحمى: «الحمى الموت»^(٤)، وما ذلك إلا لأن اتصال أقرباء الزوج بزوجه مظنة للوقوع في المحرم والانزلاق في مهاوي الجريمة؛ فلذلك شبهه الرسول ﷺ بالموت لعظم خطره وقرب تهمته.

(١) المتفق مع شرحه (١٢٦/٦).

(٢) نفس المصدر (٣٢٤/٤).

(٣) نفس المصدر (١٢٧/٦).

(٤) نفس المصدر (١٢٧/٦).

كذلك جاءت نصوص كثيرة تمنع المرأة من إبداء الزينة لغير محرم من ثياب وطيب وخلخال وتبرج ونحو ذلك.

كل هذا وغيره مما لا نريد الإفاضة فيه يدل دلالة واضحة على أن الشارع لم يحرم الزنا وحسب؛ بل وضع ضمانات وضوابط تمنع المسلم من أن يقع في هذه الفاحشة النكراء، وذلك بسد الأبواب والمنافذ التي قد تؤدي إليه.

ومن ذلك منع الغناء والتغزل؛ يدل لهذا قوله ﷺ: «لا تبيعوا القينات المغنيات ولا تشتروهن ولا تعلموهن، ولا خير في تجارة فيهن»، أخرجه الترمذي من حديث أبي أمامة وقال غريب^(١).

ومنع ﷺ المخنث من دخول البيوت على النساء لما علم أنه يتغزل ويحسن وصف النساء بطريقة مثيرة؛ حيث قال - أي: هذا المخنث - لعبد الله بن أبي أمية أخي أم سلمة: يا عبد الله: إن فتح الله عليكم الطائف فإني أدلك على ابنة غيلان فإنها تقبل بأربع وتدبر بثمان، فقال النبي ﷺ عند ذلك: «لا يدخلن عليكم»، متفق عليه^(٢).

ومن ذلك التبرج والسفور ولبس ما يكشف عن المحاسن ويغري بالفتنة، ولهذا لا يجوز للنساء أن يخرجن سافرات الوجوه لاسيما عند كثرة الفساق^(٣).

وقد دخلت أسماء بنت أبي بكر على رسول الله ﷺ بثياب رقاق فأعرض عنها، وقال: «يا أسماء: إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح لها أن يرى منها إلا هذا وهذا، وأشار إلى وجهه وكفيه»، رواه أبو داود مرسلًا^(٤)، فلما كانت

(١) نيل الأوطار (٥/ ١٧٥).

(٢) المتقى مع شرحه (٦/ ١٣١).

(٣) ينظر: نيل الأوطار للشوكاني (٦/ ١٣٠).

(٤) المتقى مع شرحه (٦/ ١٢٩).

الثياب الرقاق سببًا في إثارة الفتنة ومدعاة لتهيج الشهوة الحرام منع الرسول ﷺ منها؛ يؤيد هذا ما جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله: «صنفان من أهل النار لم أرهما: قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس، ونساء كاسيات عاريات مائلات مميلات رؤوسهن كأسنمة البخت المائلة، لا يدخلن الجنة ولا يخرجن من الجنة، وإن ريحها ليوجد من مسيرة كذا وكذا»، رواه مسلم.

وقيل في معنى «كاسيات»: أن تستر بعض بدنهن وتكشف بعضه إظهارًا لجمالها، أو أن تلبس ثوبًا رقيقًا يصف لون بدنهن^(١).

ففي هذا الحديث وعيد بحرمان هؤلاء النساء من دخول الجنة بسبب ما اتصفن به من عدم التستر؛ مما يدل على أن لبس ما يلفت الأنظار محرم لأنه من أقوى الدواعي لإثارة الفتنة والتعرض للجريمة.

والخلاصة: أن هذه الأدلة تؤيد ما سبق أن قلناه: من أن كل وسيلة تؤدي إلى الزنا فالشارع قد سدها.

ومن ذلك الصور الخليعة فإنها بريد من برد الزنا؛ ولا سيما في هذا العصر الذي تطورت فيه آلات التصوير وبرعت فيه أيدي المصورين بحيث يخرجون الصورة بشكل فتان مثير للشهوات ومهيج للغرائز، وقد عمت البلوى بهذه الصور الخليعة وأصبحت مهنة يقصد أربابها من ورائها الربح والاتجار، إضافة إلى ما يقصد بها من تضليل شباب المسلمين وإغرائهم وجرهم إلى مزالق الفواحش ومهاوي الخنى حتى ينصرفوا عن دينهم وتعاليمه آخر الأمر.

وإن قول علي بن أبي طالب لأبي الهياج: «ألا أبعثك على ما بعثني عليه

(١) رياض الصالحين للنووي مع شرحه لدليل الفالحين (٤٨٤ - ٤٨٥).

رسول الله ﷺ؟ أن لا تدع صورة إلا طمستها، ولا قبراً مشرفاً إلا سويته»^(١)، رواه مسلم؛ إن قوله هذا يتأكد تطبيقه على هذه الصور الخليفة بأن يقضى عليها قضاء مبرماً وتمنع منعاً باتاً من الدخول إلى ديار المسلمين فضلاً عن أن تصنع فيها؛ وذلك لنسد باباً من الأبواب الموصلة إلى الزنا وليكون الرجال في مأمن من موقظات الفتن وأسباب الفاحشة.

وأخيراً أقول: إن الشارع الحكيم لم يحرم الدماء والأموال والأعراض والتلاعب بالعقول ولم يحرم الزنا وحسب بل وضع حول هذه المحرمات سياجاً محكماً وحواجز منيعة لئلا يصل إليها أحد، وهذا شأن الشارع الحكيم في جميع تشريعاته يحرم الشيء ويسد جميع المسالك الموصلة إليه، وهذا من كمال رحمته بهذه الأمة.

فالحمد لله على ذلك حيث منع الشرور والآثام قبل وقوعها، وأعان النفس الأمانة بالسوء على الامتناع عن الجريمة وذلك بسترها عنها بكل ممكن، لأن النفوس لو تركت مع المعاصي وجهاً لوجه لتجرأ الناس عليها ولم يمتنع عنها إلا القليل من الناس.

هذا؛ وإن كلامي في هذا الباب، هو كلام المستشهد لا المستقصي، إذ الكلام في هذا يطول، وليس هذا محل استيعابه.

ثالثاً: قطع وسائل الربا، وبيان بعض صور العينة، ومسألة التورق:

١ - قطع وسائل الربا:

لا شك أن الشارع حرم الربا لما فيه من أخذ المرابي أكثر من ماله مع بقاء ماله فيكون آكلًا للمال بالباطل كأخذه بالقمار، وهو يسد طريق المعروف

(١) نفس المصدر (ص ٥٢٥).

والإحسان إلى الناس، فإنه متى جوز لصاحب المال الربا لم يكد أحد يفعل معروفاً من قرض ونحوه إذا أمكنه أن يبذله كما يبذل القرض مع أخذ فضل له، ولهذا قال سبحانه: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ﴾ [البقرة: ٢٧٦]، فجعل الربا نقيض الصدقة؛ لأن المرابي يأخذ فضلاً في ظاهر الأمر يزيد به ماله والمتصدق ينقص ماله في الظاهر؛ لكن يمحق الله الربا ويربي الصدقات.

وقال سبحانه في الآية الأخرى: ﴿وَمَا أَتَيْتُم مِّن رَّبٍّ لِّزَبْوٍ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَزِيدُ فِي أَمْوَالِهِمْ وَمَا أَتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾ [الروم: ٣٩]، فكما أن الشارع أوجب الصدقة التي فيها الإعطاء للمحتاجين حرم الربا الذي فيه أخذ المال من المحتاجين؛ لأنه سبحانه علم أن صلاح الخلق في أن الغني يؤخذ منه ما يعطى للفقير، وأن الفقير لا يؤخذ منه ما يعطى للغني^(١).

فالربا محرم ومتعاطيه ملعون لعظم المفسد الناجمة عنه، وقد ورد في تحريمه آيات وأحاديث كثيرة معلومة، منها قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ يَأْنَهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وقال ﷺ: «لعن الله: آكل الربا، وموكله، وشاهديه، وكاتبه»، رواه الخمسة عن ابن مسعود، وصححه الترمذي^(٢).

فهذا صريح في تحريم الربا والتغليظ فيه، وما ذلك إلا لأنه مشتمل على

(١) الفتاوى الكبرى (٣/١٣٦) بتصرف.

(٢) المتفق وشروحه (٥/٢١٤).

مفاسد فظيعة فيها خراب العالم وموت الضمائر وظلم الفقراء وقلب موازين الحق والعدل.

هذا؛ والذي يعنيها هو أن الشارع لما حرم الربا وشدد في تحريمه لم يترك الحبل على الغارب؛ بل عمد إلى الطرق التي من شأنها الإفضاء إليه وهي الطرق التي يتسلل المرابون من خلالها عادة إلى تنفيذ مآربهم وقضاء غاياتهم من الوقوع في الربا وانتهاك حرمة، فأغلق منافذها وأوصد أبوابها.

ومن ذلك: أن النبي ﷺ نهى أن يجمع الرجل بين سلف وبيع^(١)، رواه الخمسة، وصححه الترمذي وابن خزيمة والحاكم، ومعلوم أنه لو أفرد أحدهما عن الآخر صح، وإنما ذاك لأن اقتران أحدهما بالآخر ذريعة إلى أن يقرضه ألفاً وبيعه سلعة تساوي ثمانمائة بألف أخرى فيكون قد أعطاه ألفاً وسلعة بثمانمائة ليأخذ منه ألفين، وهذا هو معنى الربا.

كذلك منع من التفرق في الصرف قبل التقابض، وكذلك الربوي إذا بيع بربوي آخر من غير جنسه سداً لذريعة النساء الذي هو صلب الربا، ومعظمه كأن يبيع صاع بر بصاعي تمر؛ بل منع من بيع الدرهم بالدرهمين نقداً سداً لذريعة ربا النساء.

كما علل ﷺ بذلك في الحديث الذي رواه مسلم وغيره عن أبي سعيد أنه ﷺ قال: «لا تبيعوا الذهب بالذهب؛ إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض» الحديث^(٢).

كذلك منع المقرض من قبول الهدية التي يهديها له المقرض ما لم يكن

(١) انظر بلوغ المرام (ص ٩٧).

(٢) بلوغ المرام (١٠١).

بينهما عادة جارية بذلك قبل القرض؛ لقوله ﷺ: «إذا أقرض أحدكم قرصاً فأهدى إليه أو حمّله على الدابة فلا يركبها ولا يقبله؛ إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك»، رواه ابن ماجه في سننه عن يحيى الهنائي^(١)، يؤيده ما جاء عن عبد الله بن سلام موقوفاً، قال: «كل قرض جر منفعة فهو ربا»^(٢)، رواه البخاري؛ وكل ذلك سداً للزريعة أخذ الزيادة في القرض الذي موجه رد المثل.

هذه الأدلة وغيرها تزيدنا قناعة أن الشارع لما حرم الربا لم يكتف بتحريمه؛ بل أوّصد كل باب يمكن أن يلج معه المربون إليه.

بعد هذا سنتكلم عن بعض صور العينة وبيع الآجال على النحو الذي ذكرنا في مطلع هذا البحث.

(١) إغاثة اللهفان (١/ ٣٦٢).

(٢) بلوغ المرام (١٠٥).

٢- بيع العينة:

الكلام عن بيع العينة مرتبط تمامًا ببيع الآجال، وهي بيوع ظاهرها الجواز ويتوصل بها إلى الممنوع وهو الربا.

وبيوع الآجال يطول بحثها لتعدد صورها وكثرة الخلاف فيها؛ لهذا نكتفي بتعريف هذه البيوع، وذكر أهم صورها، وما هو مختلف فيه منها، ثم نذكر بالتفصيل بيع العينة إذ هو قسم من أقسام هذه البيوع، ونحيل من أراد استقصاء بيوع الآجال على كتاب المقدمات لأبي الوليد ابن رشد، فقد أوسع هذا الموضوع بحثًا وتفريعًا، وكذلك كتابه: بداية المجتهد؛ فإنه على إيجازه قد جاء بنماذج نافعة.

بيع الآجال:

هي: أن يبيع الرجل سلعة بثمن إلى أجل، ثم يشتريها بثمن آخر إلى أجل آخر أو نقدًا.

صور بيع الآجال:

ذكر ابن رشد لها تسع صور، قال: وذلك أن من باع شيئًا إلى أجل ثم اشتراه؛ فإما أن يشتريه إلى ذلك الأجل بعينه أو قبله أو بعده، وفي كل واحد من هذه الثلاثة؛ إما أن يشتريه بمثل الثمن الذي باعه به منه، وإما بأقل وإما بأكثر، فهذه تسع صور، والخلاف في صورتين منها:

أولاهما: أن يشتريها قبل الأجل نقدًا بأقل من الثمن.

والثانية: أن يشتريها إلى أبعد من ذلك الأجل بأكثر من ذلك الثمن^(١).

(١) بداية المجتهد (٢/ ٢١٤) بتصرف.

فهاتان الصورتان قال بعض العلماء: إنها تمنعان والمحاذرة فيهما من سلف جر منفعة بتقدير السلعة لغواً^(١).

أما الصور السبع الباقية فإنها جائزة لانتفاء التهمة، لأنه إن أعطى أكثر من الثمن في أقل من ذلك الأجل لم يتهم، وكذلك إن اشتراها بأقل من ذلك الثمن إلى أبعد من ذلك الأجل^(٢). ١. هـ.

أما في الشرح الكبير للدردير فقد جاء في ضابط للجائز من الممنوع من هذه الصور بعد أن أجملها بقوله: إما أن يشتري ما باعه أولاً بنقد أو للأجل الأول أو لأجل أقل منه أو أكثر، فهذه أربعة أحوال بالنسبة للأجل، وفي كل منها؛ إما أن يشتريه بمثل الثمن الأول أو أقل منه أو أكثر، يحصل اثنتا عشرة صورة، يمنع منها ثلاث: وهي ما تعجل فيه الأقل؛ بأن يشتري بأقل نقداً أو لدون الأجل بأكثر لأبعد منه.

وذكر ضابطاً لذلك فقال: والضابط أنه إن تساوى الأجلان أو الثمنان فالجواز (أي: لعدم التهمة)، وإن اختلف الأجلان أو الثمنان فانظر إلى اليد السابقة بالعطاء؛ فإن دَفَعْتَ قليلاً ليرجع إليها أكثر مما خرج منها فالمنع وإلا فالجواز^(٣). ١. هـ.

وجعله الصور اثنتي عشرة: لا يتنافى مع ما ذكره ابن رشد من أن صورها تسع لأن ثلاثاً منها داخلة مع غيرها، يوضح هذا ما ذكره المواق بعد أن قسمها إلى اثنتي عشرة صورة، قال: لكن ثلاث صور منها تدخل في مثلها لتساوي

(١) التاج والإكليل للمواق المحشى على مواهب الجليل (٤/ ٣٩٢).

(٢) بداية المجتهد.

(٣) الشرح الكبير للدردير (٣/ ٣٦٩) بتصرف.

الأحكام، وهي أن تكون إلى أقرب من الأجل فإنها بمنزلة النقد؛ فالصور إذن تسع، سبع منها تجوز وصورتان تمتنعان^(١). ا.هـ.

هذه لمحة موجزة عن بيوع الآجال وصورها الجائزة والممنوعة، ولا شك أن المانعين لما ذكرنا من الصورتين هم القائلون بسد الذرائع وهم المالكية والحنابلة وتابعهم الحنفية في بيع العينة، وذلك لأن هذه البيوع يكثّر تعاطي الناس لها ليتوصلوا به إلى الربا المحرم.

ومنه يعلم أن بيع العينة وثيق الصلة ببيوع الآجال؛ لأنه قسم منها كما يتضح من كلامنا الآتي:

تعريف بيع العينة:

العينة - بالكسر -: السلف، يقال: عيّن: أخذ بالعينة أو أعطى بها، والتاجر باع سلعته بثمن إلى أجل، ثم اشتراها منه بأقل من ذلك الثمن؛ هذا كلام صاحب القاموس^(٢).

وقال في المصباح: العينة - بالكسر -: السلف، واعتان الرجل: اشترى الشيء بالشيء نسيئة، وعيّن التاجر تعييناً، والاسم: العينة بالكسر^(٣). ا.هـ.

وقال ابن تيمية رحمه الله: قال أهل اللغة: العينة في أصل اللغة السلف، والسلف يعم تعجيل الثمن، وتعجيل المثلث، وهو الغالب هنا، يقال: اعتان الرجل وتعين: إذا اشترى الشيء بنسيئة؛ كأنها مأخوذة من العين وهو المعجل، وصيغت على فعلة لأنها نوع من ذلك، وهو أن يكون المقصود بذل العين

(١) التاج والإكليل للمواق المحثي على مواهب الجليل (٤/ ٣٩٢).

(٢) القاموس المحيط (٣/ ٢٥٢).

(٣) المصباح المنير (٢/ ٩٣).

المعجلة للربح وأخذها للحاجة، كما قالوا في نحو ذلك: التورق إذا كان المقصود الورق.

قال أبو إسحاق الجوزجاني: أنا أظن أن العينة إنما اشتقت من حاجة الرجل إلى العين من الذهب والورق فيشتري السلعة ويبيعها بالعين الذي احتاج إليه وليس به إلى السلعة حاجة.

وتطلق العينة على نفس السلعة المعتانة، ومنه قول أبي بكر بن هشام لابنه عبد الله: اغد غداً إلى السوق فخذ لي عينة، قال: فغدا عبد الله فتعين عينة من السوق لأبيه ثم باعها، فأقام أياماً ما يبيع أحد في السوق طعاماً ولا زيتاً غير عبد الله من تلك العينة، فلعل هذا مثل قولهم: كسرة ومنحة للمسكورة والممنوحة^(١). اهـ.

هذا هو معناها في اللغة، ومنه يعلم أن غالب إطلاقها إنما هو على تعجيل السلع وتأجيل الثمن، وذلك بأن يشتري المحتاج سلعة ويبيعها بالنقد الذي احتاج إليه وليست به حاجة إلى السلعة.

معناها عند الفقهاء:

١- قال بعضهم: هي أن يبيع الرجل الرجل السلعة بثمن معلوم إلى أجل، ثم يشتريها بأقل من ذلك الثمن^(٢).

٢- ونقل الشوكاني عن الرافعي: أن يبيع العينة: هو أن يبيع شيئاً من غيره بثمن مؤجل ويسلمه إلى المشتري، ثم يشتريه قبل قبض الثمن بثمن نقداً أقل من ذلك القدر^(٣).

(١) الفتاوى الكبرى (٣/ ٣٣).

(٢) مواهب الجليل للمحطاب (٤/ ٤٠٤).

(٣) نيل الأوطار (٥/ ٤٣٤).

٣- وقال أبو القاسم الخرقى في مختصره: هي أن يبيع سلعة بثمن مؤجل ثم يشتريها بأقل منه نقدًا^(١).

٤- وقال في المصباح: وفسرها الفقهاء: بأن يبيع الرجل متاعه إلى أجل ثم يشتريه في المجلس بثمن حال ليسلم به من الربا^(٢).

٥- وصورها صاحب الهداية بقوله: (ومن اشترى جارية بألف درهم حالة أو نسيئة فقبضها، ثم باعها من البائع بخمسمئة قبل أن ينقد الثمن الأول: لا يجوز البيع الثاني)^(٣) ١هـ.

من هذه التعاريف يظهر لنا أن فقهاء المذاهب الأربعة يعرفون العينة بما ذكر، وهي تعريفات تتفق على قدر واحد: هو أن يبيع سلعة بثمن مؤجل ثم يشتريها بأقل منه نقدًا، وهذا هو محل النزاع كما سيتضح من الكلام الآتي.

سبب تسميتها عينة:

العينة - بالكسر - فعلة من العون؛ لأن البائع يستعين بالمشتري على تحصيل مقاصده، وقيل: من العناء، وهو تجشم المشقة^(٤) ١هـ.

وقال في المصباح: وقيل لهذا البيع: عينة؛ لأن مشتري السلعة إلى أجل يأخذ بدلها عينًا، أي: نقدًا حاضرًا^(٥).

هذا وقد سبق ما نقله ابن تيمية عن أهل اللغة من أنها إنما سميت عينة: لأن المشتري الأول إنما يشتري السلعة ليحصل له عين من ذهب أو ورق.

(١) مختصر الخرقى مع المغنى والشرح الكبير لابن قدامة (٤/٢٥٦).

(٢) المصباح المنير (٢/٩٣).

(٣) الهداية شرح البداية (٣/٣٥).

(٤) مواهب الجليل (٤/٤٠٤).

(٥) المصباح المنير (٢/٩٣).

ولكن لا مانع من أن يكون سبب التسمية هو كل ما ذكر، فالعينة يستعين بها المرابي على تحقيق مآربه، والمحتاج يتجشم بها الربا لسد حاجته فيناله من وبال الربا ومضاره ما يشق عليه في ماله حتى يعدم إن كان عنده بقية من مال، أو ينهك بالديون إن كان فقيرًا، كما أن المحتاج كذلك يحصل على عين من ذهب أو ورق إذا تعامل مع المرابي هذه المعاملة.

بعض صور العينة:

١- أن يحتاج إلى دراهم فيشتري سلعة ليس له بها حاجة ثم يبيعها من غير بائعها ليحصل له نقد يسد حاجته به؛ كأن يشتري ما يساوي مئة بمئة وخمسين إلى أجل ثم يبيعها إلى غير بائعها، وهذه هي مسألة التورق المعروفة عند الفقهاء، وسيأتي الكلام عنها إن شاء الله.

٢- أن يبيع سلعة بنقد، ثم يشتريها ممن باعها إياه بأكثر منه نسيئة.

أ- وحكم هذه المسألة في المرجوح من مذهب الحنابلة التحريم، قال في المغني: قال أحمد في رواية: لا يجوز ذلك إلا أن يغير السلعة؛ لأن ذلك يتخذة وسيلة إلى الربا فأشبهه مسألة العينة، والرواية الأخرى في المذهب وهي الراجح ومفادها: أن للبائع شراء ما باع بجنس الثمن أو بأكثر منه، إلا أن يكون ذلك عن مواطأة أو حيلة فلا يجوز.

وقد رجح هذا أبو محمد بن قدامة حيث قال: إن وقع ذلك (أي هذا البيع) اتفاقاً من غير قصد، جاز؛ لأن الأصل حل البيع، وإنما حرم في مسألة العينة بالآثر الوارد فيه وليس هذا في معناه، ولأن التوسل بذلك أكثر فلا يلتحق بما دونه^(١).

(١) المغني لابن قدامة مع الشرح الكبير (٤/٢٥٧).

ب- وللمالكية في هذه المسألة قولان كالحنبلة، أشهرهما بل أصحابها جواز هذا البيع؛ إلا أن يكون المتبايعان من أهل العينة، فإن لم يكونا كذلك فالتهمة نادرة فتلغى^(١).

ومن هذا يظهر أن هذه الصورة جائزة إذا حصلت اتفاقاً، وأن ما قيل من تحريمها هو قول ضعيف لبعد التهمة بل لندرتها، أما إذا كان ثمة تواطؤ من المتبايعين للوصول إلى الربا فإن هذا لا يجوز وهو مما لا يقول به أحد من الأئمة.

والقول بجواز هذه الصورة هو الذي يترجح لدي لما سبق من أن هذا البيع إذا حصل عفواً واتفاقاً فإن احتمال المراهبة ضعيف جداً، لهذا لا يكثر بهذا الاحتمال بل يطرح ويلغى؛ لأن الأصل حل البيع فيستصحب حتى يأتي ما يحرمه وهو هنا منتف فتبقى هذه الصورة على الحل.

هذا، وللعينة صور كثيرة يمكن استنتاجها من محترزات الصورة الآتية، والتي هي محل النزاع بين القائلين بسد الذرائع وهم المالكية والحنبلة وكذا الحنفية من جهة، والمنكرين للذرائع وهم الشافعية من جهة أخرى.

محل النزاع:

٣- الصورة الثالثة من صور العينة: وهي التي احتدم النزاع بين هذين الفريقين فيها وهذه الصورة هي ما سبق أن نقلنا عن بعض فقهاء المذاهب الأربعة تعريفها في مطلع هذا البحث، وهي -أي: صورتها-: أن يبيع سلعة بثمن مؤجل أو حال لم يقبض ثم يشتريها بأقل مما باعها به^(٢).

(١) مواهب الجليل بتصرف (٤/٣٩٣).

(٢) كشاف القناع للبهوتي (٣/١٨٥).

شروط بيع العينة الذي هو محل النزاع:

لم يختلف كل من مذهب أبي حنيفة ومالك وأحمد في الجملة على الشروط التي يكون فيها البيع بيع عينة، وهذه الشروط هي كما هي في المشهور من مذهب كل منهم:

١- أن تكون البيعة الأولى لأجل، فلو كانت نقدًا وكانت الثانية نقدًا أو لأجل فليستا من هذا الباب.

٢- أن يكون المشتري ثانيًا هو المبيع أولاً - بصفته التي بيع عليها -؛ بخلاف ما إذا تعيب المبيع عند المشتري ثم اشتراه البائع بأقل من الثمن الأول؛ لأن النقصان يجعل في مقابلة الجزء الغائب الذي احتبس عند المشتري.

٣- أن يكون البائع ثانيًا هو المشتري أولاً أو من ينزل منزله كوكيله؛ بخلاف ما إذا اشتراها بائعها من غير مشتريها كما لو اشتراها ممن انتقلت إليه منه ببيع ونحوه فإنه يجوز لعدم المانع.

٤- أن يكون البائع أولاً هو المشتري ثانيًا أو من ينزل منزله كوكيله؛ بخلاف ما إذا كان المشتري غير البائع الأول فإنه يجوز لأن الربح لا يحصل للبائع.

٥- أن يكون صنف ثمن الشراء من صنف ثمنه الأول الذي باع به أولاً؛ كأن يبيعه السلعة أولاً بألف ريال ثم يشتريها منه بخمسمائة ريال، فهذا لا يجوز؛ بخلاف ما إذا اشتراها بائعها بغير ما باعها به، فلو اشتراها بعرض أو باعها بعرض واشتراها بنقد صح ذلك لأنها جنسان لا يحرم التفاضل بينهما، وكذلك لو باعها بنقد واشتراها بنقد

آخر مثل أن يبيعها بألف درهم ثم يشتريها بخمسين دينارًا فإنه يصح لأنها جنسان لا يحرم التفاضل بينهما، وأجاز هذا الحنفية قياسًا وهو قول زفر؛ لأن ربا الفضل لا يتحقق بين الدراهم والدنانير، ومنعوه استحسانًا لأنها من حيث الثمنية كالشيء الواحد فيثبت فيه شبهة الربا، وقد اختار هذا الرأي ابن قدامة من الحنابلة، وقال: وهذا أصح إن شاء الله؛ لأن ذلك يتخذ وسيلة إلى الربا فأشبه ما لو باعها بجنس الثمن الأول.

٦- أن يكون الثمن ثانيًا أقل من الثمن أولًا؛ كأن يبيعها عليه بألفين مؤجلة ثم يشتريها منه بألف حالة؛ بخلاف ما إذا اشترى بمثل الثمن الأول أو بأكثر لانتفاء شبهة الربا^(١).

هذه هي شروط صورة العينة التي منعها أصحاب المذاهب الثلاثة الحنفية والمالكية والحنابلة.

قال صاحب تهذيب الفروق مبيّنًا سبب منع هذه الصورة: هذه وإن كانت على صورة بيع جائز في الظاهر إلا أنها لما كثر قصد الناس التوصل بها إلى ممنوع في الباطن كبيع بسلف وسلف بمنفعة منعت قياسًا على الذرائع المجمع على منعها بجامع أن الأغراض الفاسدة في كل هي الباعثة على عقدها.

والخلاصة: أن البيع لا يكون عينة من محل النزاع إلا إذا توفرت فيه الشروط الآنف الذكر، وهي الشروط التي اتفق عليها كل من الحنفية والمالكية

(١) هذا الكلام مأخوذ بتصرف من الكتب الآتية: فتح القدير للكمال، وشرح العناية للبارقي المهمش على الفتح (٢٠٨/٥) وما بعدها، الشرح الكبير للدردير (٦٩/٣)، مواهب الجليل (٤٠٤/٤)، المغني لابن قدامة (٢٥٩/٤) مع الشرح الكبير، كشف القناع عن متن الإقناع للبهوتي (١٨٥/٣).

والحنابلة، كما يظهر من توضيحنا لمذهب كل منهم عند استعراض آراء العلماء في بيع العينة قريباً إن شاء الله.

حكم بيع العينة:

لا خلاف بين العلماء في أنه إذا ظهر اتفاق بين المتعاقدين على التحايل على الربا أن ذلك محرم، يقول الدكتور عبدالرحمن تاج: وإذا قيل لأبي حنيفة والشافعي وأحمد رضي الله عنهم: إن بيعاً من بيوع الآجال قد قصد به المتعاقدان التحايل على التعامل بالربا فهل من الممكن أن يكون جوابهم بتجوير الذريعة في ذلك، لا نرى الأئمة إلا متفقين على منع هذه الذريعة، ونقل عن الشاطبي حكاية الإجماع؛ حيث قال: إذا ثبت صراحة أن المتعاقدين قد قصدوا بذلك التوصل إلى الربا أو تكرر منهما هذا التعامل الذي يدل على الماربة فلا خلاف أيضاً بين الأئمة أن ذلك ممنوع^(١). ١. هـ.

وعلى هذا فالبيعان - الأول والثاني - فاسدان.

أما إذا لم يكن بين المتعاقدين شرط وحصل البيع الأول ثم الثاني على وجه عفوي، فقد اختلف فيه على قولين:

١ - فالإمام مالك وأحمد يقولان: إن هذا البيع محرم ويبطل العقدان؛ لأن الأول صار وسيلة إلى الثاني الذي تحقق به الربا.

أما الحنفية: فيرون أن العقد الأول جائز وصحيح حيث لم يوجد عنده اشتراط عقد ثان، بخلاف العقد الثاني فإنه محرم وفسد من حيث إنه هو الذي يتحقق به معنى الربا^(٢).

(١) السياسة الشرعية (٧٤).

(٢) السياسة الشرعية (٧٤، ٧٥)، والهداية للمرغيناني (٣/ ٣٥٤).

٢- أما الشافعية فيقولون: أن كلاً من البيعين في ذاته جائز يمكن أن يحصل المصلحة المقصودة من البيع، وينبغي حمل المسلم على الصلاح وعدم القصد إلى الربا المحرم، فما لم يقم دليل زائد على مجرد العقد يدل على القصد إلى الممنوع كان العقد جائزاً^(١).

أدلة الرأي الأول:

استدل الجمهور القائلون بتحريم بيع العينة وبطلانه بأدلة، منها:

١- ما أخرجه الدارقطني والبيهقي في سننهما وأحمد في مسنده عن العالية بنت أنفع: أنها دخلت على عائشة فدخلت معها أم ولد زيد بن أرقم، فقالت أم ولد زيد لعائشة: يا أم المؤمنين: إني بعت غلاماً من زيد بن أرقم بثمانئة درهم نسيئة - وفي رواية - إلى العطاء، وإني ابتعته منه بستمئة نقداً، فقالت لها عائشة: بئسما اشتريت وبئسما شريت، إن جهاده مع رسول الله ﷺ قد بطل إلا أن يتوب.

وفي رواية: فقالت المرأة لعائشة: أرايت إن أخذت رأس مالي ورددت عليه الفضل، فقالت: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]^(٢).

ووجه الاستدلال به كما قال الكاساني من وجهين:

أحدهما: أنها ألحقت بزيد وعيداً لا يوقف عليه بالرأي وهو بطلان الطاعة بما سوى الردة، فالظاهر أنها قالتها سماعاً من رسول الله ﷺ، ولا يلتحق الوعيد إلا بمباشرة المعصية فدل على فساد البيع؛ لأن البيع الفاسد معصية.

(١) السياسة الشرعية (٧٤).

(٢) نصب الراية للزليعي (١٥/٣) وما بعدها، ومنتقى الأخبار لابن تيمية مع شرحه نيل الأوطار (٢٣٢/٥).

وثانيهما: أنها رضي الله عنها سمت ذلك بيع سوء وشراء سوء، والفساد هو الذي يوصف بذلك لا الصحيح^(١). ١. هـ.

٢- وما رواه أحمد عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «إذا ضمن الناس بالدينار والدرهم، وتبايعوا بالعينة، واتبعوا أذناب البقر، وتركوا الجهاد في سبيل الله؛ أنزل الله بهم بلاءً فلا يرفعه حتى يراجعوا دينهم»، ورواه أبو داود بلفظ: «إذا تبايعتم بالعينة، وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد، سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم»^(٢).

وجه الاستدلال به:

أن هذا الوعيد بإنزال البلاء وعدم رفعه إلا بمراجعة دينهم لا يكون إلا لذنوب عظيم، ولما كانت العينة من ضمن معاص استحقوا بها هذا البلاء دل على أنها - أي: العينة - محرمة؛ لأنها من أسباب ذل الأمة وتسليط الأعداء عليها إذ لو لم تكن محرمة لما كانت سبباً لذلك، وتحريمها يدل على فساد البيع بها.

٣- ما روي عن ابن عباس قال: «اتقوا هذه العينة: لا تبع دراهم بدراهم وبينهما حريرة، وفي رواية عنه: «أن رجلاً باع من رجل حريرة بمئة ثم اشتراها بخمسين، فسئل ابن عباس عن ذلك: فقال: دراهم بدراهم متفاضلة دخلت بينهما حريرة»^(٣)، رواه مطين عن ابن سيرين.

٤- وما جاء عن أنس ابن مالك: أنه سئل عن العينة: يعني بيع الحريرة

(١) بدائع الصنائع للكاظمي (١٩٩/٥).

(٢) منتقى الأخبار مع شرحه نيل الأوطار (٢٣٣/٥)، ونصب الرابة للزيلعي (١٧/٣).

(٣) الفتاوى الكبرى (٣٣/٣).

فقال: إن الله لا يخدع، هذا مما حرم الله ورسوله، رواه محمد بن عبد الله الكوفي الحافظ المعروف بمطين، وكذا روى ما قبله عن ابن سيرين^(١).

وجه الدلالة منها:

أن ابن عباس وأنس رضي الله عنهما أخبرا أن هذا البيع محرم، وهذا مما لا يدرك بالرأي والاجتهاد، فكان حكمه حكم ما لو روى لفظ الرسول الدال على التحريم، وإذا كان محرماً كان البيع فاسداً بشقيه.

مناقشة هذه الأدلة:

اعترض المجيزون للعينة على هذه الأدلة بما يأتي:

١- أن حديث عائشة لا يصح لجهالة العالية بنت أنفع، وعلى فرض صحته فإنها لم ترفعه للنبي ﷺ مما يدل على أنه رأي رآته هي، ثم لو سلم أنه صحيح مرفوع، فإن الذم ليس سببه بيع العينة؛ بل سببه البيع إلى العطاء لجهالته.

٢- وحديث ابن عمر لا يصلح للاحتجاج؛ لأنه روي من وجهين ضعيفين كما روي عنه موقوفاً^(٢). اهـ وقال في نصب الراية: قال البزار: إن أحد رواة لين الحديث^(٣).

٣- والأثران عن ابن عباس وأنس لا تنهض بهما حجة لأنهما قول الصحابي فلا ينهضان للاستدلال.

(١) نفس المصدر وعزا رواية هذين الأثرين عن ابن عباس وأنس للفحاح المعروف بمطين.

(٢) نيل الأوطار (٥/٢٣٣).

(٣) نصب الراية (٣/١٧).

أدلة المجيزين للعينة:

استدل القائلون بجواز بيع العينة بأدلة منها:

١- قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]؛ فَإِنَّ هَذِهِ الْآيَةَ دَالَّةٌ بَعْمُومِهَا عَلَى جَوَازِ كُلِّ بَيْعٍ إِلَّا مَا اسْتَنْثِي، وَبَيْعُ الْعَيْنَةِ لَمْ يَسْتَنْ مِنْ عُمُومِ هَذِهِ الْآيَةِ فَيَكُونُ حَلَالًا إِذْنًا.

٢- قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١١٩]، فَدَلَّتْ عَلَى أَنَّ جَمِيعَ الْمَحْرَمَاتِ قَدْ فَصَّلَتْ وَبَيَّنَتْ، وَالْعَيْنَةُ لَيْسَتْ مِمَّا فَصَّلَ فَتَبْقَى عَلَى الْأَصْلِ وَهُوَ الْحَلُّ.

٣- ما رواه أبو سعيد الخدري وأبو هريرة رضي الله عنهما أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اسْتَعْمَلَ رَجُلًا عَلَى خَيْرٍ فَجَاءَهُ بِتَمَرٍ جَنِيْبٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَكُلْ تَمَرَ خَيْرٍ هَكَذَا؟»، قَالَ: لَا وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا لَنَأْخُذُ الصَّاعَ مِنْ هَذَا بِالصَّاعَيْنِ، وَالصَّاعَيْنِ بِالثَّلَاثَةِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا تَفْعَلْ، بَعِ الْجَمْعَ بِالدِّرَاهِمِ ثُمَّ ابْتَغِ بِالدِّرَاهِمِ جَنِيْبًا»^(١).

وجه الدلالة منه:

هو أَنَّهُ لَمْ يَخْصُ بِقَوْلِهِ: «ثُمَّ ابْتَغِ بِالدِّرَاهِمِ جَنِيْبًا» غَيْرَ الَّذِي بَاعَ لَهُ الْجَمْعَ، فَدَلَّ عَلَى جَوَازِ هَذَا الْبَيْعِ.

٤- ولأنَّهُ يَبِيعُ بِجَوْزٍ مِنْ غَيْرِ الْبَائِعِ فَجَازَ مِنَ الْبَائِعِ كَمَا لَوْ بَاعَهَا بِمِثْلِ ثَمَنِهَا دُونَ نَقْصَانٍ.

مناقشة هذه الأدلة:

نوقشت هذه الأدلة من قبل المانعين لبيع العينة:

(١) رواه البخاري (٣٩٩/٤)، مع شرحه فتح الباري.

بأن الآية الأولى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، عامة مخصصة بما قام الدليل على تحريمه ومنه بيع العينة الذي وردت الآثار بمنعه فيكون خارجاً عن الحل الذي تضمنته الآية الكريمة، شأنه شأن البيوع المحرمة الأخرى.

أما الآية الثانية: ﴿وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١١٩]، فنحن نوافقكم أنها تفيد أن المحرمات قد فصلت، ولكننا نخالف في أن بيع العينة مما لم يفصل؛ بل نقول: إنه قد فصل تحريمه بالأدلة التي ذكرناها والتي سنبين أن الطعن فيها غير سليم، وعلى هذا فيبيع العينة مما فصل ولكن بالسنة.

أما حديث: «بع الجمع بالدرهم»؛ فإنه لا يدل على جواز بيع العينة؛ فإنه مطلق والمطلق لا يشمل، كما قال ابن حجر، ولكن يشيع فإذا عمل به في صورة سقط الاحتجاج به فيما عداها، ولا يصح الاستدلال به على جواز الشراء ممن باعه تلك السلعة بعينها، ونقل عن القرطبي: بأنه لا حجة في هذا الحديث على جواز بيع العينة؛ لأنه لم ينص على جواز شراء التمر الثاني ممن باعه التمر الأول، ولا يتناوله ظاهر السياق بعمومه؛ بل بإطلاقه، والمطلق يحتمل التقييد إجمالاً فوجب الاستفسار، وإذا كان كذلك فتقييده بأدنى دليل كاف، وقد دل الدليل على سد الذرائع فلتكن هذه الصورة ممنوعة^(١). اهـ.

أما استدلالهم بالقياس فالجواب عنه: أنه قياس مع الفارق، لأن بيعها من بائعها ليس كبيعها لغيره، لأن الأول ورد الدليل بتحريمه بخلاف الثاني، وكذلك القياس على بيعها بمثل قيمتها قياس مع الفارق، لأن هذا البيع لا زيادة فيه حتى يكون رباً بخلاف صورة العينة فإن أحد الثمنين يختلف عن الآخر.

(١) فتح الباري (٤/ ٤٠١).

والخلاصة: أن القياس في هذا لا يصح لأنه قياس مع الفارق، ثم إنه قياس مع النص فيبطل.

الترجيح:

الذي يترجح لدي هو ما ذهب إليه الجمهور من تحريم بيع العينة لسلامة أدلتهم؛ لأن حديث عائشة سليم من الطعن بجهالة امرأة أبي إسحاق لأنها امرأة جليلة، قال عنها الكمال بن الهمام: وقول الدارقطني في العالية: هي مجهولة لا يحتج بها فيه نظر، فقد خالفه غير واحد، والمراد بالعالية امرأة أبي إسحاق السبيعي التي ذكر أنها دخلت مع أم الولد على عائشة، قال ابن الجوزي: قالوا: إن العالية امرأة مجهولة لا يحتج بنقل خبرها، قلنا: هي امرأة جليلة القدر ذكرها ابن سعد في الطبقات، فقال: العالية بنت أنفع ابن شراحيل امرأة أبي إسحاق السبيعي، سمعت عن عائشة^(١). اهـ.

وكذلك أثنى عليها الزيلعي في نصب الراية، وقال نحوًا من كلام الهمام^(٢).

وقال الإمام ابن القيم: هذا الحديث - يعني: حديث عائشة - رواه الإمام أحمد وعمل به، وهذا حديث فيه شعبة، وإذا كان شعبة في حديث فاشدد يدك به، فمن جعل شعبة بينه وبين الله فقد استوثق لدينه.

وقال مثنيًا على العالية: فهذه امرأة أبي إسحاق، وهو أحد أئمة الإسلام الكبار، وهو أعلم بأمراته وبعдалتها، فلم يكن ليروي عنها سنة يحرم بها على الأمة أمرًا وهي عنده غير ثقة، ولا يتكلم فيها بكلمة بل يحايبها في دين الله هذا لا يظن بمن هو دون أبي إسحاق.

(١) فتح القدير للكمال ابن الهمام (٣٠٩/٥).

(٢) نصب الراية (١٦/٤).

وأيضًا فإن هذه امرأة من التابعين قد دخلت على عائشة وسمعت منها وروت عنها، ولا يعرف أحد قدح فيها بكلمة، وأيضًا فإن الكذب والفسق لم يكن ظاهرًا في التابعين بحيث ترد به روايتهم.

وأيضًا فإن هذه المرأة معروفة واسمها العالية، وهي جدة إسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق، والعالية امرأة أبي إسحاق وجده يونس، وقد حمل عنها هذه السنة، وإسرائيل أعلم بجده وأبو إسحاق أعلم بأمراته.

إلى أن قال رحمه الله: فهذا الحديث إذا انضم إليه تلك الأحاديث والآثار أفادت بمجموعها الظن الغالب إن لم تفد اليقين^(١). اهـ.

وقد أفاض ابن القيم رحمه الله في تأييد القول بتحريم العينة، كما بسط القول وأتى بالحجج القوية في ثبوت حديث عائشة المذكور فأجاد وأفاد.

وأما القول بأن حديث عائشة هو رأي رآته: فليس بصحيح؛ بل الصحيح أن ما قالت له حكم المرفوع؛ لأن إبطال الجهاد مما لا يدرك بالاجتهاد، ولا يقال بالرأي، وحكمها على زيد قطع بالتحريم وتغليظ له، ولولا أن عند أم المؤمنين علمًا من رسول الله ﷺ لا تستريب فيه أن هذا محرم لم تستجز - كما يقول ابن تيمية - أن تقول مثل هذا الكلام بالاجتهاد^(٢).

وقال ابن قدامة في المغني: والظاهر أنها لا تقول مثل هذا التغليظ وتقدم عليه إلا بتوقيف سمعته من رسول الله ﷺ فجري ذلك مجرى روايتها عنه^(٣).

(١) أعلام الموقعين (٣/ ١٦٧) بتصرف.

(٢) الفتاوى الكبرى (٣/ ٣٤).

(٣) المغني والشرح الكبير (٤/ ٢٥٧).

والخلاصة من هذا: أن القول بأن تغليظ عائشة على زيد هو رأي من عندها هو قول متجانف عن الصواب؛ لأن ما قالته رضي الله عنها مما لا مجال للاجتهاد فيه.

وأما ما قيل من أن حديث عائشة لو صح عن رسول الله ﷺ فإن الذم سببه البيع إلى العطاء، وهو أجل مجهول وليس كونه بيع عينة.

فالجواب عنه: أنه ثبت من مذهب عائشة جواز البيع إلى العطاء وهو مذهب علي فلا يكون كذلك، ولأنها كرهت العقد الثاني حيث قالت: بئس ما شريت مع عرائه عن هذا المعنى فلا يكون لذلك بل لأنها تطرقا به إلى الثاني.

وكذلك حديث ابن عمر: «إذا تبايعتم بالعينة...» الحديث^(١)؛ فإنه وإن كان في بعض طرقه ضعف فقد روي من طرق أخرى صحيحة كما أفاد ذلك الزيلعي في نصب الراية عندما ذكر الآراء في درجة هذا الحديث، ونقل عن ابن القطان: أن هذا الحديث صحيح ورجاله ثقات^(٢). ١. هـ.

وقال عنه الحافظ ابن حجر في بلوغ المرام: ورجاله ثقات وصححه ابن القطان^(٣). ١. هـ.

وبعد هذا: فإن الأدلة الدالة على التحريم وإن كان في بعضها ضعف فإنها إذا اجتمعت قوى بعضها بعضاً.

قال ابن تيمية رحمه الله: فهذه أربعة أحاديث تبين أن رسول الله ﷺ حرم هذا؛ حديث ابن عمر الذي فيه تغليظ العينة وقد فسرت بالحديث المرسل بأنها

(١) فتح القدير للكمال (٦/٢٠٩) بتصرف.

(٢) نصب الراية (٤/١٧).

(٣) بلوغ المرام (١٠٣).

من الربا، وفي حديث أنس وابن عباس بأنها أن يبيع حريره مثلاً بمئة إلى أجل ثم يبتاعها بدون ذلك نقدًا، وقالوا: هو دراهم بدراهم وبينهما حريره، وحديث أنس وابن عباس أيضًا: هذا ما حرم الله ورسوله، وحديث عائشة مع زيد ابن أرقم وأم ولده: أبلغني زيدًا أنه أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب^(١).

من هذا يعلم أن القول بتحريم العينة هو الراجح للأدلة التي ذكرناها، أما ما اعترض به عليها فهو اعتراض واه لا يقدح فيها فضلًا عن أن يبطلها.

وهذا القول هو المتفق مع مرامي الشريعة وأهدافها وهو اللائق بها والمتمشي مع غاياتها النبيلة ومقاصدها العميقة التي تستأصل الشر من جذوره وتقطع دابر الفساد قبل استشرائه؛ يؤكد هذا أن بيع العينة قد ثبت بطريق التسبع والاستقراء أنه بيع يكثر التعامل به سبيلًا إلى الربا المحرم، ولا شك أن الكثرة تنزل منزلة اليقين في إعطاء الأحكام.

وأن تحريمها هو سد لذريعة من أقوى الذرائع الموصلة إلى الربا المفسد للأموال، قال أبو الوليد ابن رشد في البداية مبيّنًا وجه كون بيع الآجال - وبيع العينة منها - ذريعة تؤدي إلى محرم قال:

(والصورة التي يعتبرها مالك في الذرائع في هذه البيوع هي أن يتذرّع منها إلى: أنظري أزدك، أو إلى: بيع ما لا يجوز متفاضلاً، أو بيع ما لا يجوز نساءً، أو إلى بيع وسلف، أو إلى ذهب وعرض بذهب، أو إلى ضَع وتعجل، أو بيع الطعام قبل أن يستوفي، أو بيع وصرف، فإن هذه هي أصول الربا^(٢)).

(١) الفتاوى الكبرى (٣/ ٣٤) بتصرف.

(٢) بداية المجتهد (٢/ ٢٤٢).

وإذا كانت بيوع الآجال المحظورة - والعينة منها - يؤول التعامل بها وتعاطيها إلى واحد من أصول الربا المذكورة، أي فلاح يرجى للمتبايعين، وأي توفيق يؤمل لهما؛ لهذا فإن منع هذا التعامل هو الأوفق والأسد وهو الذي يوصد الباب أمام أولئك المرايين المفسدين الذين هم سبب إنهاك اقتصاد الأمة وابتزاز أموال عباد الله ظلماً وعدواناً.

٣- مسألة التورق:

تعريفها وصورتها وحكمها والخلاف فيها جوازاً أو منعاً والراجع فيها.

تعريف التورق:

التورق: من الورق، وهو: الفضة؛ لأن مشتري السلعة يبيع بها.

والتورق عند الفقهاء: أن يحتاج إنسان لنقد فيشتري ما يساوي مئة بأكثر كمئة وخمسين نسيئة ليتوسع بثمانه^(١).

فالمشتري ليس له بالسلعة التي اشتراها حاجة؛ بل مقصوده الدراهم لحاجته إليها، وقد تعذر عليه أن يستسلف قرضاً أو سلماً فاشترى سلعة ليبيعها ويأخذ ثمنها فهذا هو التورق^(٢).

صورة التورق:

هي كما سبق: أن يشتري سلعة ومقصوده الانتفاع بثمانها، فيشتريها بمئة وخمسين مؤجلة، ويبيعها من غير البائع بمئة نقداً.

حكم التورق:

اختلف العلماء فيها على رأيين:

الأول: أنها جائزة، وهذا هو مذهب أبي حنيفة والراجح من مذهب مالك^(٣) وأحمد، كما هو مذهب الإمام الشافعي المنكر للذرائع في مثل هذا.

الثاني: أنها محرمة، وهذا رواية عن مالك وأحمد وهو اختيار شيخ الإسلام

(١) مطالب أولي النهى شرح غاية المنتهى للسيوطي الرحيباني (٦١/٣).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية لابن قاسم (٢٤٢/٢٩).

(٣) ينظر الشرح الكبير للدردير (٦٩/٣)، والمغني والشرح لابن قدامة (٢٥٦/٤)، وفتح القدير للكمال

ابن تيمية الذي قال: وتحرم مسألة التورق وهو رواية عن أحمد^(١).

وقال في الفتاوى: كان عمر بن عبد العزيز يكرهه، وقال: التورق أخية الربا^(٢).

واستدل لهذا الرأي بما صح عن ابن عباس أنه قال: إذا استقمت بنقد ثم بعت بنقد فلا بأس به، وإذا استقمت بنقد ثم بعت بنسيئة فتلك دراهم بدراهم، ومعنى كلامه: إذا قومت السلعة بنقد وابتعتها إلى أجل فإنما مقصودك دراهم بدراهم، والتورق هكذا؛ يقوم السلعة في الحال ثم يشتريها إلى أجل بأكثر من ذلك، وقد يقول لصاحبه: أريد أن تعطيني ألف درهم فكم تبيع؟ فيقول: متين أو نحو ذلك، أو يقول: عندي هذا المال يساوي ألف درهم، أو يحضران من يقومه بألف درهم ثم يبيعه بأكثر منه إلى أجل، فهذا مما نهى عنه في الصحيح^(٣). ١. هـ. هذا هو رأي ابن تيمية وما استدلل به وكما هو رواية عن الإمام مالك وأحمد رحمهم الله.

أما أصحاب الرأي الأول فقالوا: إن هذا البيع جائز؛ لأنه بيع مستوف للشروط ولا مانع منه، يوضح هذا أن هؤلاء الأئمة أبا حنيفة ومالكاً وأحمد رحمهم الله اشترطوا - في المشهور عنهم - في بيع العينة أن يكون المشتري ثانياً هو البائع أولاً وإلا فلا حرمة، والتورق ليس كذلك؛ فإن مشتري السلعة لا يبيعها ممن اشتراها منه بل يبيعها من غيره.

ولأن الأصل حل البيع وإنما حرم في مسألة العينة بالآثار الواردة فيه وليس هذا في معناه.

(١) الاختيارات الفقهية للبعلي (١٢٩).

(٢) الفتاوى الكبرى (٣/ ٣٦).

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية لابن قاسم (٢٩/ ٤٤٢).

ولأن التوصل بالعينة إلى الربا كثير فلا يلتحق بها ما دونها في التهمة كالتورق، وهذا هو الرأي الذي يترجح لدي الآن، وهو ما ذهب إليه الجمهور من أن هذا البيع مباح لاستكمال البيع شروطه وانتفاء الموانع منه، ولكن بشرط ألا يكون هذا البيع حيلة إلى المحرم بحيث يتواطأ المتعاقدان على بيع ألف بألف ومئتين؛ فإن كان كذلك فإنه يبيع لا يجوز لأن هذا مخادعة لله ورسوله.

كذلك لا يجوز أن يلحق بهذا الموضع في الجواز ذلك البيع الذي يزاوله البعض بطريقة منتظمة لا يحيد عنها؛ بالأل يبيع ما لديه من السلع إلا نسيئة، فهذا لا يجوز، وهو الذي كرهه الإمام أحمد وجعله نوعاً من أنواع العينة حيث قال: أكره للرجل ألا يكون له تجارة غير العينة لا يبيع بنقد، قال ابن عقيل: إنما كرهه - أي: الإمام أحمد - النسيئة لمضارعتها الربا؛ فإن الغالب أن البائع بنسيئة يقصد الزيادة بالأجل، وهذا إنما يكره إذا لم يكن له تجارة غيره^(١).

هذا؛ ولعل ما كرهه الإمام أحمد رحمه الله من البيع المؤجل الذي يتعاطاه كثير من التجار بالأل يبيع بضاعته إلا بسعر مؤجل يزيد عن سعر النقد، لعل ما كرهه أحمد هو ما عليه بعض تجار هذا العصر.

فإن أحدهم لا يبيع السلعة إلا مؤجلة، وقد لا يكون عنده في حانوته بضاعة البتة؛ بل يتصيد المحتاجين إلى النقد ويصنع السماسرة ليدلوهم عليه، فيأتونه ويقول لهم: أشتري لكم البضاعة من أي شخص آخر بألف ريال مثلاً وأكتبها عليكم بألف ومئتين من الريالات مؤجلة، فيتفق هو والمشتري على ذلك، وهو وإن لم يتلفظ بهذا بلسان مقاله، فإن لسان حاله ينطق بذلك، ثم يلفق مع المشتري صورة للبيع ظاهرها الجواز وباطنها الربا المحرم.

(١) المغني والشرح الكبير (٤/٢٥٧).

أقول: إن هذا البيع إذا داوم عليه صاحبه وجعله له ديدناً وسمة يعرف بها لا يبيع إلا به، فإن في النفس من هذا شيئاً، بل أجزم أن التحريم فيه هو الأولى وهو المتفق مع المقاصد التي حرم الربا من أجلها ويكون ما كرهه أحمد رحمه الله منصّباً عليه.

أما إذا جاء بيع التورق بدون اعتياد، بل جاء عرضاً وبدون تواطؤ من البائع، بل بدافع من احتياج المشتري للنقد، فإن هذا بيع جائز؛ كما قال الجمهور لعدم المانع وندرة التهمة.

وأما ما قاله ابن تيمية من تحريم هذا البيع مطلقاً، فإنه ليس بالقوي عندي، وما استدلل به مما جاء عن ابن عباس فيمكن حمله على ما أشار إليه الإمام أحمد من اعتياد هذا البيع وذلك بالألا يبيع التاجر إلا بالنسيئة؛ فعندئذ يحرم هذا البيع؛ لأن المعنى الذي حرم الربا من أجله موجود والحالة هذه، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب.

٤ - التسخير:

عندما تضطرب السوق يجب التسعير سدًا لذريعة الغلاء والتلاعب بالأسعار.

إن الكلام عن التسعير وحكمه وخلاف العلماء فيه جوازًا أو منعًا يطول، والكلام عنه يحتاج إلى بحث مستقل، ولكنني - ما دمت أتحدث عن الذرائع وحسب - لن أتكلم عن التسعير إلا من تلك الزاوية التي يقول بعض العلماء من خلالها: أن التسعير واجب أو جائز، وذلك لأبين أن هذا القول يرجع إلى قاعدة سد الذرائع، وأحيل من أراد استقصاء بحث التسعير وآراء العلماء فيه إلى كتاب الطرق الحكيمة للإمام ابن القيم، وإلى بحث مستقل عن التسعير في كتاب اسمه: (التسعير في الإسلام) لمؤلفه: البشري الشوربجي، وإحال أن هذين الكتابين قد جمعا آراء العلماء وأظهرا هذا الموضوع واضحًا لا غموض فيه.

تعريف التسخير:

التسعير في اللغة: يقال: سعت الشيء تسعيرًا إذا جعلت له سعرًا معلومًا ينتهي إليه^(١).

وهو في الاصطلاح: أن يأمر السلطان أو نوابه أو كل من ولي من أمور المسلمين أمرًا أهل السوق ألا يبيعوا أمتعتهم إلا بسعر كذا؛ فيمنعون من الزيادة عليه أو النقصان لمصلحة^(٢).

حكم التسخير:

أ - جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية وغيرهم أن التسعير محرم،

(١) المصباح المنير (١/٢٩٧).

(٢) نيل الأوطار للشوكاني (٥/٢٤٨).

ووجهه: أن الناس مسلطون على أموالهم والتسعير حجرٌ عليهم والإمام مأمور برعاية مصلحة المسلمين وليس نظره في مصلحة المشتري برخص الثمن أولى من نظره في مصلحة البائع بتوفير الثمن، وإذا تقابل الأمران وجب تمكين الفريقين من الاجتهاد لأنفسهم، وإلزام صاحب السلعة أن يبيع بما لا يرضى به مناف لقوله تعالى: ﴿لَا أَنْ تَكُونَ تَحَكْرَةً عَنْ رَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].

واستدلوا لقولهم هذا بأدلة منها: حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: غلا السعر في المدينة على عهد رسول الله ﷺ فقال الناس: يا رسول الله! غلا السعر فسعّر لنا، فقال رسول الله ﷺ: «إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله تعالى وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال»، رواه الخمسة إلا النسائي، وصححه ابن حبان^(١).

ووجه الدلالة منه: أن الرسول ﷺ امتنع من تلبية طلبهم التسعير، وأشار إلى أن ذلك مظلمة من مظالم المال فدل على عدم جواز التسعير وأنه محرم. وحديث أبي هريرة قال: جاء رجل فقال: يا رسول الله سعّر، فقال: «بل ادعوا الله»، ثم جاء آخر فقال: يا رسول الله سعّر، فقال: «بل الله يخفض ويرفع»، رواه أحمد وأبو داود، وإسناده حسن^(٢).

ووجه الدلالة منه: أنه ﷺ لم يسعّر؛ بل وكل التسعير إلى الله، وهذا يدل على أن التسعير ليس إلى الحاكم بل هو إلى الله، كما إن إجبار الناس على بيع أموالهم بغير ما تطيب به أنفسهم ظلم لهم منافعٍ لملكهم لها، فلا يجوز التسعير؛

(١) بلوغ المرام لابن حجر (٩٩).

(٢) نيل الأوطار (٢٤٨/٥).

لأن الله هو الباسط الذي يوسع على من يشاء، وهو القابض الذي يضيق على من يشاء، والنبي ﷺ امتنع عن وضع السعر لأنه مظنة الظلم والناس مسلطون على أموالهم فلا ينبغي الحجر عليهم^(١).

هذا هو رأي الجمهور، وهذا من أبرز ما استدلوا به على منع التسعير^(٢).
ب- هناك طائفة من الفقهاء فصلت القول في التسعير تفصيلاً جيداً، ومن هؤلاء: الإمام ابن القيم في كتابه: الطرق الحكيمة، وسنجدتري مما قاله بما يوضح المقام.

قال رحمه الله: وأما التسعير فممنه ما هو ظلم محرم، ومنه ما هو عدل جائز.

فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه أو منعهم مما أباح الله لهم فهو حرام.

وإذا تضمن العدل بين الناس، مثل: إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ الزيادة على عوض المثل؛ فهو جائز؛ بل واجب.

فأما القسم الأول: فمثل ما روى أنس قال: «غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ...» الحديث؛ فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم وقد ارتفع السعر إما لقلّة الشيء وإما لكثرة الخلق فهذا إلى الله، فالزام الناس أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراهٌ بغير حق.

(١) التسعير في الإسلام للشوريحي.

(٢) انظر: بدائع الصنائع للكاساني (١٢٩/٥)، ونيل الأوطار للشوكاني (٢٤٨/٥)، ففيهما تفصيل أوفى.

وأما الثاني: فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل، والتسعير ههنا إلزامٌ بالعدل الذي ألزمهم الله به^(١).

وقال نقلاً عن ابن تيمية: قال شيخنا: وأما إذا امتنع الناس من بيع ما يجب عليهم بيعه فهنا يؤمرون بالواجب ويعاقبون على تركه، وكذلك كل من وجب عليه أن يبيع بثمان المثل فامتنع.

ومن احتج على منع التسعير مطلقاً بقول النبي ﷺ: «إن الله هو المسعر القابض الباسط، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال»، قيل له: هذه قضية معينة وليست لفظاً عاماً، وليس فيها أن أحداً امتنع من بيع ما الناس يحتاجون إليه.

وقد ثبت في الصحيحين أن النبي ﷺ منع من الزيادة على ثمن المثل في عتق الحصاة من العبد المشترك، فقال: «من أعتق شركاً له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قُوم عليه قيمة عدلٍ فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد؛ وإلا فقد عتق منه ما عتق»، متفق عليه من حديث ابن عمر^(٢).

وفي رواية: «قُوم عليه قيمة عدل لا وكس ولا شطط».

فلم يمكن المالك أن يساوم المعتق بالذي يريد فإنه لما وجب عليه أن يملك شريكه المعتق نصيبه الذي لم يعتقه لتكميل الحرية في العبد قُدِّر عوضه

(١) الطرق الحكمية (٢٤٤) وينظر الحسبة في الإسلام لابن تيمية (ص ١٢) وما بعدها، ففيه كلام مركز عن الاحتكار والتسعير.

(٢) بلوغ المرام (١٨٠).

بأن يقوم جميعُ العبد قيمة عدل ويعطيه قسطه من القيمة فإن حق الشريك في نصف القيمة لا في قيمة النصف عند الجمهور.

وقال ابن القيم عن هذا الحديث: وصار هذا الحديث أصلاً في أن ما لا يمكن قسمة عينه فإنه يباع ويقسم ثمنه إذا طلب أحد الشركاء ذلك ويجبر الممتنع على البيع، وحكى بعض المالكية ذلك إجماعاً، وصار أصلاً في أن من وجبت عليه المعاوضة أجبر على أن يعاوض بثمن المثل لا بما يزيد عن الثمن، وصار أصلاً في جواز إخراج الشيء من ملك صاحبه قهراً بثمنه للمصلحة الراجحة كما في الشفعة.

والمقصود: أنه إذا كان الشارع يوجب إخراج الشيء عن ملك مالكة بعوض المثل لمصلحة تكميل العتق، ولم يمكن المالك من المطالبة بالزيادة على القيمة فكيف إذا كانت الحاجة بالناس إلى التملك أعظم وهم إليها أكثر اضطراراً؟ مثل حاجة المضطر إلى الطعام والشراب واللباس وغيره.

وهذا الذي أمر به النبي ﷺ من تقويم الجميع قيمة المثل هو حقيقة التسعير.

وكذلك سلط الشريك على انتزاع الشقص المشفوع فيه من يد المشتري بثمنه الذي ابتاعه به لا بزيادة عليه لأجل مصلحة التكميل دفعاً لضرر الجوار الطارئ لواحد، فكيف بمن هو أعظم من ذلك؟ فإذا جوز له انتزاعه منه بالثمن الذي وقع عليه العقد لا بما شاء المشتري من الثمن لأجل هذه المصلحة الجزئية، فكيف إذا اضطر إلى ما عنده من طعام وشراب ولباس وآلة حرب؟ وكذلك إذا اضطر الحاج إلى ما عند الناس من آلات السفر وغيرها فعلى ولي

الأمر أن يجبرهم على ذلك بضمن المثل لا بما يريدونه من الثمن وحديث العتق أصل في ذلك^(١).

من هذا يظهر أن القول الراجح هو ما قاله ابن القيم رحمه الله من أن التسعير يحرم تارة ويجوز تارة أخرى، فيحرم إذا باع التجار بأسعار معتدلة لا جشع فيها ولا ظلم، أو كانت السلع قليلة أو كان الناس كثيرين فإن التسعير والحالة هذه لا يجوز، وأمره ليس إلى الولاية بل إلى الله، وحينئذ يستشهد بحديث أنس وما في معناه من منع التسعير.

أما إذا تطاول التجار بالأسعار وفرضوا على المشتري أسعارًا باهظة تنهك قوى الناس وتثقل كواهلهم لأنها خرجت عن المعقول والمعتاد لا لقلة في السلع ولا لكثرة في الخلق فإن هذا الغلاء وهذا الرفع للأسعار والتمادي فيه ظلم تأباه الشريعة العادلة وترفضه العقول السليمة، وقد جاءت الشريعة بتحريم الظلم وأكل أموال الناس بالباطل وحرمت الاحتكار.

فعندئذ يتحتم التسعير سدًا لذريعة التمادي في رفع الأسعار مما ينشأ عنه مفساد جسيمة تضر بالأمة وتثقل كواهل الفقراء بتطاول حفنة من التجار بالأسعار.

والخلاصة: أن القول بالتسعير واجب سدًا للذرائع، وذلك حين لا تتم مصلحة الناس إلا بالتسعير بما لا وكس فيه ولا شطط، فحين يتلاعب الناس بالأسعار وتشيع الفوضى في أسواق المسلمين ويحدث الاضطراب بالأثمان فإنه يتعين على الحاكم والحالة هذه أن يضع سعرًا لكل سلعة حصل فيها رفع السعر أكثر من المعتاد، وهو بتسعيره هذا يجد من الشريعة ركنًا يأوي إليه، ومن ذلك قاعدة سد الذرائع التي قامت الأدلة على اعتبارها والعمل بها.

(١) الطرق الحكمية (٢٦٠).

٥- دفع الحاجات للمضطر واجب سدًا للذرائع:

لا ريب أن الشريعة الإسلامية السمحاء إنما جاءت رحمة للعالمين، فبنت أحكامها على مصلحة الخلق عاجلاً وآجلاً في الدنيا والآخرة علمها من علمها وجهلها من جهلها، ولكن المصلحة التي اعتدنا من الشريعة رعايتها عادة قد تلغى لتحصيل مصلحة أعظم منها نفعاً وأعلى شأنًا، ومن ذلك أن الشريعة مكنت المالك من التصرف في ماله كيف يشاء في حدودها، وهذا التصرف إنما هو مصلحة تعود للمالك نفسه، ولكن هذه المصلحة تهدر أو يحد منها في حالات تكون المصلحة في منع المالك من التصرف في ماله، ومن هذه الحالات إلزام المالك بدفع ما يملك من الحاجات إلى من هو مضطر إليها، وقد أوفينا هذا بحثاً في المطلب الثاني من الباب الثاني.

ونقول هنا: إن تصرف المالك في ماله بإعطائه من يشاء ومنعه ممن يشاء في حدود الشريعة هو مصلحة رعاها الشارع له، ولكن هذه المصلحة إذا وجدت مصلحة تفوقها فإن الفائقة تقدم عليها لعظم نفعها، ومن ذلك: دفع الحاجات للمضطر يتعين على صاحب المال دفع هذه الحاجات تقديماً لمصلحة المضطر على مصلحته هو لأن الأولى أولى.

يقول ابن القيم رحمه الله: فإذا قدر أن قومًا اضطروا إلى السكنى في بيت إنسان لا يجدون سواه، أو النزول في خان^(١) مملوك أو استعارة ثياب يستدفئون بها، أو رحي للطحن، أو دلو لنزع الماء، أو قدر أو فأس أو غير ذلك، وجب على صاحبه بذله بلا نزاع^(٢). ١. هـ.

(١) الخان: ما ينزله المسافرون، ويعرف الآن باسم الفندق.

(٢) الطرق الحكيمة (٢٦).

يدل لهذا أدلة منها قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾ (١) الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (٥) الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ (٦) وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ ﴿[الماعون: ٤-٧]، قال ابن مسعود وابن عباس وغيرهما من الصحابة: هو إعارة القدر والدلو والفأس ونحوها.

وفي الصحيحين عن النبي عليه الصلاة والسلام: «من حق الإبل إعارة دلوها وإطراق فحلها»، وفيهما أيضًا عنه ﷺ: «نهى عن عسب الفحل»^(١)، أي: أخذ الأجرة عليه، وقال ﷺ كما في الصحيحين: «لا يمنعن جار جاره أن يغرر خشبه في جداره»^(٢).

ووجه الدلالة من هذه الأدلة: هو أن ما يملكه الإنسان يتعين عليه دفعه للمضطر إليه من المسلمين، فإن لم يدفعه أجبر على دفعه بدون رضا منه، ذلك لأن سد حاجة المضطر مصلحة تفوق مصلحة المالك في التصرف بهاله، وهذا بحث ليس هذا محله، وإنما قصدت منه تبيان أن الشارع يوجب دفع الحاجات للمضطر سدًا لذريعة المفاسد الناجمة من فقدانه لها، يدل لهذا ما أوردناه من نصوص ولا شك أن غير المنصوص عليه يشارك ما نص عليه لاتحادهما في علة الحكم وهي تقديم المصلحة الراجحة على المصلحة المرجوحة.

والخلاصة: أن دفع الحاجات للمضطر قد قال به علماء الأمة، ولكن الذي أريد قوله هنا هو: إن وجوب ذلك يعزى إلى الأخذ بالمصلحة كما يعزى إلى الأخذ بسد الذرائع.

(١) بلوغ المرام (٩٦) والمتقى مع شرحه (١٦٥/٥).

(٢) نفس المصدر نقلًا عن ابن تيمية (٢٦٠).

ووجه كونه مصلحة: أن مصلحة المضطر تفوق مصلحة المالك وتترجح عليها وتقديم المصلحة الراجحة هو الذي أخذت به الشريعة في تشريعاتها، قال الإمام ابن تيمية: وعلى أن الواجب تحصيل المصالح وتكميلها وتبطل المفسد وتقليلها، فإذا تعارضت كان تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين مع احتمال أدناهما هو المشروع^(١). ا.هـ.

أما وجه كونه من باب سد الذرائع فهو أن تصرف المالك في ملكه بمنعه عن غيره أمر مباح في حد ذاته، ولكن احتياج المسلم إلى ما عند أخيه من مأكّل وملبس وسلاح ونحو ذلك احتياجاً يصل إلى حد الاضطراب يترتب على منعه مفسد منها إشرافه على الهلاك أو ما يقارب الهلاك، فسداً لوقوع المسلم في هذا المأزق الحرج أوجب الشارع على المالك دفع ما بيده مما هو مستغن عنه إلى أخيه سداً للزريعة شر قد يقع به؛ يوضح هذا ما قاله الإمام النووي رحمه الله: أجمع العلماء على أنه لو كان عند إنسان طعام واضطر الناس إليه ولم يجدوا غيره أجبر على بيعه دفعاً للضرر عن الناس^(٢). ا.هـ.

(١) السياسة الشرعية لابن تيمية (٢٦)، وينظر المجموع للنووي (٩/٤٥)، وبدائع الصنائع (٥/١٢٩).

(٢) شرح النووي لصحيح مسلم (١١/٤٣).

٦- الاحتكار: يحرم سدًا لذريعة الإضرار بالمستهلكين:

سيكون كلامنا عن الاحتكار بالمقدار الذي تكلمنا فيه عن التسعير، وذلك بأن نتحدث عنه من الجانب الذي يربطه بقاعدة سد الذرائع فحسب، أما التفصيل فيه وآراء العلماء حياله فليس هذا مجاله ولا موضع التعرض له، ومع هذا فإنني أحيل من أراد الاطلاع عليه على كتاب: (الاحتكار وموقف التشريع الإسلامي منه) للدكتور محمد سلام مذكور، وكتاب (التسعير في الإسلام) للبشري الشوربجي، فقد أوسعا هذا الموضوع بحثًا، وقاما بجمع آراء العلماء متقدميهم ومحدثيهم حول رأي الشريعة في الاحتكار.

الاحتكار في اللغة:

هو حبس الطعام إرادةً الغلاء، والاسم: الحكرة، مثل: الفرقة من الافتراق^(١). هذا معناه في اللغة.

ومعناه الفقهي مرادف لهذا المعنى، فإن الفقهاء قالوا:

الاحتكار: هو أن يشتري الطعام في وقت الغلاء للتجارة ولا يبيعه في الحال؛ بل يدخره ليغلو ثمنه^(٢).

حكم الاحتكار:

الاحتكار في الأقوات حرام بالاتفاق، وهو أن يبتاع طعامًا في الغلاء ويمسكه ليزداد ثمنه^(٣).

(١) المصباح المنير (١/١٥٧).

(٢) شرح صحيح مسلم للنووي (١١/٤٣).

(٣) التسعير في الإسلام للشوربجي (ص ٥٨).

الأدلة على تحريم الاحتكار:

١ - قوله ﷺ: «لا يحتكر إلا خاطئ»^(١)، رواه مسلم عن معمر بن عبد الله رضي الله عنه.

٢ - وقوله ﷺ: «من دخل^(٢) في شيء من أسعار المسلمين ليغليه عليهم كان حقاً على الله أن يقعده بعظم^(٣) من النار يوم القيامة»، رواه أحمد.

٣ - قوله ﷺ: «من احتكر حكرة يريد أن يغلي بها على المسلمين فهو خاطئ»، رواه أحمد^(٤).

قال الشوكاني مبيناً درجة هذه الأحاديث: (ولا شك أن أحاديث الباب تنتهض بمجموعها للاستدلال على عدم جواز الاحتكار لو فرض عدم ثبوت شيء منها في الصحيح، فكيف وحديث معمر المذكور في صحيح مسلم)^(٥).

ووجه دلالة هذه الأحاديث على تحريم الاحتكار هو التصريح بأن المحتكر خاطئ، والخاطئ هو المذنب العاصي؛ كما أن الوعيد الموجه للمحتكر في الحديث الثاني دليل على عظم الاحتكار، وأنه ذنب كبير فهذه صريحة في تحريم الاحتكار.

حكمة تحريم الاحتكار:

هي دفع الضرر الناشئ بسببه من غلاء الأسعار وانعدام السلع أو قلتها مما يسبب ضيقاً وحرماً على المستهلكين، وهذا ما تأباه الشريعة وتحذر منه؛

(١) بلوغ المرام (ص ٩٩).

(٢) المتقى وشرحه (٢٤٩/٥).

(٣) العظم مثل: القفل، أي: بمكان عظيم من النار.

(٤) المتقى مع شرحه (٢٤٩/٥).

(٥) نيل الأوطار (٢٤٩/٥).

يدل لهذا ما أوردناه من أحاديث، وكذا حديث: «لا ضرر ولا ضرار»، حديث حسن^(١)، ولا شك أن المحتكر بعمله هذا مضر بالناس أيما إضرار.

الاحتكار المحرم:

١ - المشهور من مذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد هو قصر الاحتكار المحرم على الأقوات الخاصة.

قال الكاساني من الحنفية: وعند محمد: لا يجري الاحتكار إلا في قوت الناس وعلف الدواب من الخنطة والشعير والتبن والقت ووجهه أن الضرر في الأعم الأغلب إنما يلحق العامة بحبس القوت فلا يتحقق الاحتكار إلا به^(٢). وقال النووي: قال أصحابنا: الاحتكار المحرم هو الاحتكار في الأقوات خاصة^(٣). ا.هـ.

وقال ابن قدامة في الشرح الكبير: والاحتكار المحرم ما جمع ثلاثة شروط ذكر منها: أن يكون قوتاً؛ فأما العسل والزيت وعلف البهائم فليس احتكاره بمحرم^(٤).

٢ - ويرى بعض آخر من العلماء: أن الاحتكار المحرم يشمل جميع ما تمس حاجة الناس إليه وينالهم من فقدانه الضيق والخرج؛ سواء كان قوتاً أو لباساً أو أي سلعة أخرى.

وهذا هو الذي يترجح لدي، وذلك لأن الأدلة التي وردت في النهي عن

(١) الأربعون النووية رقم (٣٢).

(٢) بدائع الصنائع (١٢٩/٥).

(٣) شرح النووي لصحيح مسلم (٤٣/١١).

(٤) الشرح الكبير على المغني لمحمد بن أحمد بن قدامة (٤٧/٤) بتصرف.

الاحتكار يفيد ظاهرها التحريم من غير فرق - كما قال الشوكاني - بين قوت
الآدمي والدواب وبين غيره.

والتصريح بلفظ «الطعام» في بعض الروايات لا يصلح لتقييد بقية
الروايات المطلقة؛ بل هو من التنقيص على فرد من الأفراد التي يطلق عليها
المطلق، وأيضاً فإن نفي الحكم عن غير الطعام إنما هو بمفهوم اللقب وهو غير
معمول به عند الجمهور، وما كان كذلك لا يصلح للتقييد^(١).

قال الكاساني: ثم الاحتكار يجري في كل ما يضر بالعامّة عند أبي يوسف -
رحمه الله - قوّاً كان أو لا، ووجه قول أبي يوسف أن الكراهة لمكان الإضرار
بالعامّة، وهذا لا يختص بالقوت^(٢).

والخلاصة: أن الاحتكار المحظور في الشريعة الإسلامية هو حبس أي
شيء تشتد حاجة الناس إليه، ويستعملونه في حياتهم، ويتضررون من حبسه
عنهم، ويستوي في ذلك أن يكون ذلك الشيء طعاماً أو غير طعام، ويشمل
ذلك ما إذا اشتراه في وقت الغلاء أو اشتراه في وقت الرخص ليرفع سعره
ويغليه على الناس عند الضيق والاحتياج، وعلى ذلك فتقييد الشراء بكونه في
الغلاء - كما ورد في التعريف - ليس على ما ينبغي.

فتحريم الاحتكار إذن يشمل القوت وغيره مما يحتاج إليه الناس، وهذا
يفيد أن وصف الاحتكار غير قاصر على حبس بعض أنواع الطعام فقط ولا
على الأطعمة وحدها، وإنما يشمل كل ما تتعلق به حاجة الناس ويكون من
مستلزمات معيشتهم^(٣).

(١) نيل الأوطار للشوكاني (٥/٢٥٠).

(٢) بدائع الصنائع (٥/١٢٩).

(٣) التسعير في الإسلام لبشري الشوريجي (ص ٦١) بتصرف.

وبهذا ظهر أن الاحتكار محرم في كل ما يحتاج إليه الناس احتياجاً ماساً كما هو الراجح (أو في الأقوات خاصة كما يقول البعض)، ومهما يكن من أمر فإن تحريم الاحتكار أيّاً كان يرجع إلى النصوص التي ذكرناها، كما يرجع إلى القواعد العامة للشريعة فإنها تفيد تحريمه، ومن هذه القواعد قاعدة سد الذرائع، فإنها تقتضي منع الاحتكار.

يقول ابن القيم: نهى الشارع عن الاحتكار، وقال: «لا يحتكر إلا خاطئ»، فإنه ذريعة إلى أن يضيق على الناس أقواتهم، ولهذا لا يمنع من احتكار ما لا يضر الناس^(١). اهـ.

وأخيراً أقول: إن الاحتكار هو من سد الذرائع الذي جاءت الشريعة به لتخليص المجتمع المسلم من أضرار الفساد وأوبئة الشرور، وهذا مما يؤكد القول: بأن سد الذرائع معتبر في الشريعة.

(١) أعلام الموقعين (٣/ ١٥٤).

رابعًا: يعزل ذوو العاهات المعدية سدًّا للذريعة:

يبتلي الله بعض عباده بآفات بدنية معدية، هذه الآفات جرت العادة بأنها تنتقل من السقيم إلى السليم، والشارع الحكيم أولى هذه الناحية أهمية خاصة من حيث الحرص على منع انتقال العدوى من المرضى إلى الأصحاء، وذلك حتى لا ينتشر الوباء ويعم ضرره الصغير والكبير، ولم يقصر هذا الحكم على بني آدم بل جعله عامًّا حتى في البهائم وذلك بحجر الدواب الموبوءة بمرض معد لئلا يسري إلى الدواب الصحاح.

ومنعُ ذوي العاهات المعدية من الاتصال بغيرهم ما هو إلا سد للذريعة انتشار المرض الذي أجرى الله سبحانه مسبباته على أسبابه؛ فانتشار المرض في الناس مفسدة والذريعة لذلك اختلاط المرضى بغيرهم من الأصحاء، لذلك منع الشارع من ذلك الاختلاط، مع أنه مباح في حد ذاته، سدًّا للذريعة انتشار المرض.

وعزل الموبوتين يتمشى مع مقاصد الشريعة وأهدافها، فإنها كما أولت عقول الناس ودينهم وأنسابهم وأموالهم عناية خاصة، كذلك أولت أجسامهم هذه العناية.

فسلامة الأجسام مقصود للشارع، ولذلك حرم التعدي عليها حتى من الإنسان نفسه، فقد حرم عليه قتل نفسه ونهاه عن الإلقاء بها إلى التهلكة، أو قطع عضو من أعضائه، أو العبث بأي جزء من أجزاء جسمه.

وعلى هذا يكون مقصودًا للشارع أن يمنع كل ما يسبب إضرارًا بالأجسام السليمة، ولذلك شرع التداوي واستعمال الأدوية.

ومنع ذوي العاهات السارية هو الذي عليه فقهاء الأمصار، وهو الذي تؤيده قواعد الشريعة ومقاصدها كما ذكرنا، ويؤيده الدليل من النقل.

قال ابن القيم في كتاب الطرق الحكيمة: قال أصبغ: ليس على مرضى الحواضر الخروج منها إلى ناحية أخرى، ولكن إن كفاهم الإمام المؤنة منعوا من مخالطة الناس بلزومهم بيوتهم والتنحي عنهم.

وقال ابن حبيب: يحكم عليهم بتنحياتهم ناحية إذا كثروا، وهو الذي عليه فقهاء الأمصار.

قلت - أي: ابن القيم -: يشهد لهذا الحديث الصحيح الذي رواه البخاري من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا عدوى ولا هامة ولا صفر، وفر من المجذوم فراك من الأسد؛ أو قال: من الأسود».

وروى مسلم في صحيحه: كان في وفد ثقيف رجل مجذوم فأرسل إليه النبي ﷺ: «إنا قد بايعناك فارجع»^(١)، وقال ﷺ: «لا يورد ممرض على مصح»^(٢)، رواه مسلم^(٣).

ووجه الدلالة منها: أنه أمر في الحديث الأول بالفرار من المجذوم، والجذام مريض معد، وفي الحديث الثاني أمر المجذوم بالرجوع قبل أن يتم اتصاله به وبالناس، ولا معنى للمنع إلا هذا.

وفي الحديث الثالث: نهى صاحب الإبل المريضة أن يوردها مع الصحاح.

وما ذكرناه من عزل المرضى واعتزالهم لا يعارض - كما قال ابن القيم - ما رواه جابر: أن رسول الله ﷺ أخذ بيد مجذوم فوضعها معه في قصعته وقال: «كل باسم الله، وتوكلاً على الله»؛ فإن هذا يدل على جواز الأمرين، لكن هذا في

(١) الطرق الحكيمة (ص ٢٨٥).

(٢) مفتاح دار السعادة (٢/ ٢٦٤).

(٣) مختصر صحيح مسلم للمنذري رقم (١٤٨٧).

حق طائفة وهذا في حق طائفة، فمن قوي توكله واعتماده ويقينه من الأمة أخذ بهذا الحديث، ومن ضعف عن ذلك أخذ بالحديث الآخر، وهذه سنة وهذه سنة؛ فإذا أراد أهل الدار أن يؤاكلوا المجذومين ويشاربواهم ويضاجعواهم فلهم ذلك، وإن أرادوا مجانبتهم ومباعدتهم فلهم ذلك^(١).

وقد أورد ابن القيم - رحمه الله - في هذا المقام الأدلة النافية للعدوى والأدلة المثبتة لها، وجمع بينهما جمعًا حسنًا، ومما أورده:

حديث: «لا يورد ممرض على مصح»؛ فإنه صريح في المنع من إيراد الإبل المراض على الإبل الصحاح حتى لا تسري عدوى الأولى إلى الثانية.

وحديث جاء فيه: أن النبي ﷺ قيل له: إن النقرة تقع بمشفر البعير فتجرب لذلك الإبل، فقال: «فما أعدى الأول؟»، فهذا والذي بعده يفيدان أن الأمراض ليس سببها العدوى.

وقال أعرابي: يا رسول الله! ما بال الإبل تكون في الرمل كأنها الظباء فيجبيء البعير الأجرب فيدخل فيها فيجربها كلها؟ قال: «فمن أعدى الأول؟»، رواه مسلم^(٢).

قال في الجمع بين هذين^(٣): وعندي في الحديثين مسلك يتضمن إثبات الأسباب والحكم ونفى ما كانوا عليه من الشرك واعتقاد الباطل، ووقوع النفي والإثبات على وجهه؛ فإن العوام كانوا يثبتون العدوى على مذهبهم من الشرك الباطل كما يقوله المنجمون من تأشير الكواكب في هذا العالم وسعودها ونحوسها، ولو قالوا: إنها أسباب أو أجزاء أسباب إذا شاء الله صرف

(١) الطرق الحكمية (ص ٢٨٦).

(٢) ينظر: شرح صحيح مسلم للنووي (٢١٣/١٤)، ففيه جمع موجز بين هذه الأحاديث.

(٣) صحيح مسلم مع شرحه للنووي (٢١٣/١٤).

مقتضياتها عنها بمشيئته وحكمته وإرادته، وأنها مسخرة بأمره لما خلقت له وغايتها أنها جزء سبب ليست سبباً تاماً، فسببيتها من جنس سببية وطء الوالد في حصول الولد فإنه جزء واحد من أجزاء كثيرة من الأسباب التي خلق الله بها الجنين، وكسببية شق الأرض، واللقاء البذر، فإنه جزء كبير من جملة أسباب يكون الله بها النبات، فهم لو أثبتوا العدوى على هذا الوجه لما أنكر عليهم.

والناس في هذا المقام ثلاثة أصناف: صنف جرد التوحيد وأثبت الأسباب وهذا متمش مع ما جاءت به الشرائع وهو مطابق للواقع في نفس الأمر. وصنف أشرك في الأسباب بالمعبود كما هو حال المشركين على اختلاف أصنافهم.

والصنف الثالث: أنكر الأسباب بالكلية محافظة على التوحيد، وهذان الصنفان طرفان مذمومان: إما قاذح في التوحيد بالأسباب وإما منكر للأسباب بالتوحيد.

فالحق إذن هو إثبات التوحيد والأسباب وربط أحدهما بالآخر، فالأسباب محل حكمه الديني والكوني والحكمان عليها يجريان بل عليها يترتب الأمر والنهي والثواب والعقاب ورضى الرب وسخطه ولعنته وكرامته^(١).

والخلاصة: أن الأدلة التي ظاهرها نفي العدوى هي رد على من يعتقدون أن العدوى تنتقل بنفسها وأنها سبب كاف في وصول المرض، أما أنها تنفي تأثير المرض المعدي بالانتقال من السقيم إلى السليم فهذا ما لا يصح فهمه منها.

أما الأحاديث الأخرى: «لا يورد ممرض على مصح»، و: «فر من المجذوم فرارك من الأسد»، ومنع المجذوم من المباينة المباشرة؛ هذه الأحاديث تثبت أن

(١) مفتاح دار السعادة (٢/٢٦٩) بتصرف.

الأمراض المعدية من أقوى الأسباب التي أجرى الله عليها مسبباتها من العدوى، ومع كونها سبباً قوياً في العدوى فإن على المسلم أن يعتقد أنها بإرادة الله تؤثر وبمشيئته تسرى؛ كما أن الله سبحانه قادر أن يوجد من الموانع ما يمنع تأثيرها وسريانها.

فتعطيل الأسباب وإخراجها عن أن تكون أسباباً تعطيل للشرع ومصالح الدنيا، كما أن الاعتماد على الأسباب والركون إليها واعتقاد أن المسببات بها وحدها وأنها أسباب تامة شرك بالخالق عز وجل وجهل به وخروج عن حقيقة التوحيد.

فعزل ذوي الأمراض السارية هو الذي يترجح لدي، وهو - كما قلت - الذي عليه فقهاء الأمصار، وذلك لأن الأدلة النقلية التي ذكرت صريحة في هذا كما أن قاعدة سد الذرائع تقضي به، فالأمراض المعدية من أقوى الذرائع والأسباب التي رتب الله عليها مسبباتها من انتشار المرض وفشوه.

وعلى هذا فإنه يتعين على ولي أمر المسلمين أن يمنع من ابتلوا بأمراض سارية ويختص لهم محاجر صحية خاصة بهم يتم فيها علاجهم حتى يصحوا فيسلموا ويسلم المجتمع مما ابتلوا به، كذلك يتعين على الوالي أن يكفيهم مؤونتهم ومؤونة من يعولون حتى لا يضطروا لمخالطة الناس بقصد الكسب والاعتياش.

وعزل هؤلاء المرضى ليس خاصاً بالحاكم؛ بل هو واجب على أفراد الأمة فمن وجد عنده موبوء بمرض سار كالجدري والسل والجذام والكلوبيرا؛ فإن عليه أن يعزله إما عن طريق الحاكم أو بالطريقة التي يطيقها، فهذا واجب على الرعية كما هو واجب على الراعي؛ فإن قول الرسول ﷺ: «لا يورد ممرض

على مصحح»، وقوله في الحديث الذي رواه مسلم: «من غش فليس مني»^(١)، وقوله ﷺ: «من ضار مسلماً ضاره الله»^(٢)، وقوله ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»^(٣).

كل هذه الأحاديث وغيرها توجب على المسلم أن يمنع عن المسلمين ما يسبب لهم الضرر وذلك بأن يبعد الموبوء عن الأصحاء من النساء والأطفال وغيرهم حتى لا يسري هذا المرض الخبيث إلى أولئك فتعم البلوى، وينتشر الوباء، ويصاب المسلمون وذرايرهم بأبدانهم مما يهدد بانقراضهم أو تشويههم أو إضعافهم أمام أعدائهم الذين يتربصون بهم الدوائر، ونحن بعزلنا لهؤلاء المرضى إنما نأخذ بالأسباب ونعتمد على الله ونفر من قدر الله إلى قدر الله.

إن عزل المصابين بأمراض سارية هو من محاسن شريعتنا الغراء؛ بل هو من أسباب بقائها وخلودها على وجه الأرض ما بقي في الوجود عين تطرف وقلب ينبض، والله أعلم.

(١) بلوغ المرام (ص ٩٩).

(٢) نفس المصدر، وقال رواه أبو داود والترمذي وحسنه.

(٣) الأربعون النووية حديث (١٣).

خامساً: قتل بعض معصومي الدماء إذا تترس بهم الكفار يجوز فتحاً للذريعة:

أ- لا يجوز لجيش المسلمين ان يقتل نساء الكفار وأطفالهم ما لم يشاركوا في قتال المسلمين، وقد جاءت بذلك نصوص كثيرة تنهى عن قتل هؤلاء، ومن ذلك ما رواه الجماعة إلا النسائي من حديث ابن عمر قال: وَجِدْتُ امراًة مقتولة في بعض مغازي النبي ﷺ، فنهى ﷺ عن قتل النساء والصبيان^(١)، وهذا الحكم متفق عليه بين علماء المسلمين^(٢).

ولكن إذا تترس الكفار بهؤلاء بحيث لا يمكن دفعهم إلا بقتل النساء والأطفال جاز ذلك فتحاً للذريعة صد الكفار كما هو فتح لباب أمن المسلمين، إذ لو ترك الكفار عندما يتقون بهؤلاء فإن حياة المسلمين ستكون عرضة للخطر، وهذا مما يجب أخذه بالحسبان.

ب- كذلك يقتل الصبيان والنساء إذا كانوا داخل مدن وحصون الكفار وذلك إذا اضطر المسلمون لرمي هذه الحصون بالمجانيق؛ سواء كان فيها نساء وذرية أو لم يكن؛ لما جاء أن النبي ﷺ نصب المجانيق على أهل الطائف، أخرجه الترمذي وأبو داود^(٣) مرسلًا، ورجح الشوكاني الاحتجاج به^(٤).

(١) متقى الأخبار مع شرحه (٧/ ٢٧٩).

(٢) بداية المجتهد لابن رشد (١/ ٣٨٣).

(٣) المتقى وشرحه (٢٧٨).

(٤) المتقى وشرحه (٧/ ٣٧٨).

فقتل نساء الكفار وصبيانهم مفسدة لكنه يباح إذا لم يتم دفع الكفار إلا به، فالقتل هنا من فتح الذرائع.

ج- كذلك إذا تترس الكفار بعدد من المسلمين ولم يمكن دفعهم إلا بقتل هذا العدد فالصحيح أن للجيش قتل الكفار ورميهم ولو أدى إلى قتل من تحصنوا به من المسلمين، وهذا هو ما عليه عامة الفقهاء.

١- قال العز بن عبد السلام: قتل من لا ذنب له من المسلمين مفسدة إلا إذا تترس بهم الكفار، وخيف من ذلك اصطلام المسلمين (أي: استئصالهم) فالحكم جواز قتلهم؛ لأن قتل عشرة من المسلمين أقل مفسدة من قتل جميع المسلمين. اهـ^(١)، وكلام العز يشعر أن قتل العدد القليل لاستبقاء المسلمين هو الراجح.

٢- وقال صاحب الهداية: ولا بأس برمي الكفار وإن كان فيهم مسلم أسير أو تاجر، لأن في الرمي دفع الضرر العام بالذبح عن بيضة الإسلام وقتل الأسير والتاجر ضرر خاص؛ ولأنه قلما يخلو حصن عن مسلم، فلو امتنع اعتباره لانسد باب الجهاد، وإن تترسوا بصبيان المسلمين أو بالأسارى لم يكفوا عن رميهم ويقصدون بالرمي الكفار لأنه إذ تعذر التمييز فعلاً، فلقد أمكن قصدًا والطاعة بحسب الطاقة^(٢). اهـ.

٣- وقال ابن قدامة في المقنع: وإن تترسوا بمسلمين لم يجوز رميهم إلا أن يخاف على المسلمين فيرميهم ويقصد الكفار^(٣). اهـ.

(١) قواعد الأحكام (١/١١١) بتصرف.

(٢) البداية مع شرحها للمرغيناني (٢/٢٠٢).

(٣) المقنع مع حاشيته (١/٤٨٨).

من هذا يظهر أن انتصار المسلمين وظهورهم على أعدائهم مقصود للشارع، ولا شك أن ما يؤدي إليه يكون مقصودًا له كذلك، ومن ذلك قتل العدد القليل لاستبقاء جميع المسلمين ولا معنى لفتح الذرائع إلا هذا.

تنبيه: قد يذكر بعض العلماء أو أكثرهم هذه المسألة، وهي قتل من تترس بهم الكفار من المسلمين لاستبقاء عامتهم؛ قد يذكرها في باب ارتكاب المفسدة لتحصيل مصلحة أعظم منها؛ كما سار على ذلك العز بن عبد السلام رحمه الله، فقد عقد لهذا فصلاً: في اجتماع المصالح مع المفاسد.

أقول: قد يذكر بعض العلماء هذه المسألة في غير باب الذرائع، ولكنني أرى أنها كما هي من باب التزام المفسدة لتحصيل مصلحة أعظم منها، فهي كذلك من باب فتح الذرائع، ذلك لأن سلامة المسلمين وبقاء جيشهم إذا لم يتم إلا بقتل عدد ضئيل منهم فإنه - أي: هذا القتل - مطلوب حينئذ، وفتح الذرائع هكذا هو، وعلى كل حال فذاك تعليل وهذا تعليل، ولا مانع من ثبوت الحكم بعلمين أو بدليلين طالما أن الحكم متفق عليه من الطرفين، والله أعلم.

سادسًا: حكم القاضي بعلمه لا يجوز سدًّا للذريعة:

اختلف العلماء رحمهم الله في قضاء القاضي بعلمه هل يجوز أو لا؟

في ذلك ثلاثة أقوال:

١- ليس له القضاء بعلمه؛ سواء كان حدًّا أو غيره؛ وسواء في ذلك ما

علمه قبل ولايته أو بعدها، وهذا قول مالك ومحمد بن الحسن،

وأحد قولي الشافعي، وهو ظاهر مذهب الإمام أحمد بن حنبل.

٢- يجوز له القضاء بعلمه مطلقًا، وهذا رواية عن أحمد، وهو قول أبي

يوسف، والقول الثاني للشافعي، واختيار المزي.

٣- ما كان من حقوق الله لا يحكم فيه بعلمه؛ لأن حقوق الله مبنية على

المساهلة والمسامحة، وأما حقوق الأدميين: فما علمه قبل ولايته لم

يحكم به وما علمه في ولايته حكم به، لأن ما علمه قبل ولايته بمنزلة

ما سمعه من الشهود قبل ولايته، وما علمه في ولايته بمنزلة ما سمعه

من الشهود في ولايته، وهذا قول أبي حنيفة رحمه الله^(١).

هذه هي الآراء في قضاء القاضي بعلمه، ولكن الذي يعيننا منها هو ما له

علاقة بسد الذرائع، وهو القول الأول، أما ما عداه من القولين الآخرين

والاستدلال لهما والرد عليهما، فليس هذا موضع بحثه؛ فالذي يترجح لدي من

هذه الأقوال هو: قول المانعين من قضاء القاضي بعلمه، وذلك لأدلة منها:

١- قول النبي ﷺ: «إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن

يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع منه»^(٢).

(١) المغني لابن قدامة مع الشرح الكبير (١١/٤٠٠).

(٢) المتقى وشرحه (٨/٣١٤).

رواه الجماعة؛ فدل على أنه إنما يقضي بما يسمع لا بما يعلم؛ لأن قوله: «إنما أقضي» حصر لما يستند إليه بالمسموع، فدل على أن ما علمه خارج عن ذلك فلا يصح أن يعول القاضي عليه في حكمه ومنه علمه هو.

٢- وما روى وائل بن حجر أن رجلاً من حضرموت ورجلاً من كندة أتيا رسول الله ﷺ فقال الحضرمي: إن هذا غلبني على أرض ورثتها من أبي، وقال الكندي: أرضي وفي يدي لاحق له فيها، فقال النبي ﷺ: «شاهدك أو يمينه»، قال: إنه لا يتورع من شيء، قال: «ليس لك إلا ذلك»، رواه مسلم^(١).

فالرسول ﷺ في هذه القصة بين أنه لا يقبل إلا الشاهدين أو اليمين، فدل على أن ما سواهما لا يقبل ومنه ما علم القاضي.

٣- وروي عن عمر رضي الله عنه أنه تداعى إليه رجلان، فقال أحدهما: أنت شاهدي، فقال: إن شئتما شهدت ولم أحكم أو أحكم ولم أشهد^(٢)، وهذا صريح في أنه لا يحكم بما كان يعلمه ما دام هو المحكم.

٤- وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه: لو رأيت رجلاً على حد من حدود الله ما أخذته ولا دعوت له أحداً حتى يكون معي غيري^(٣)، حكاه أحمد.

فهذه الأدلة التي ذكرناها وغيرها مما لم نذكره تدل على أنه لا يجوز للقاضي

(١) حاشية المقنع (٣/٦١٧).

(٢) حاشية المقنع (٣/٦١٧).

(٣) المقتضى مع شرحه (٨/٣٢٣).

أن يحكم بعلمه لأن حكمه بعلمه مدعاة لاتهامه بالحيث والجرور، كما أنه مظنة لتنفيذ قضاة السوء مآربهم بحجة أنهم علموا ما لم يعلمه غيرهم مما يترتب عليه مفسد كثيرة.

قال الشوكاني رحمه الله: واستدل البخاري على أنه لا يحكم الحاكم بعلمه بما قاله عمر: لولا أن يقول الناس زاد عمر آية في كتاب الله لكتبت آية الرجم، قال المهلب: وأفصح بالعلة في ذلك بقوله: لولا أن يقول الناس... إلخ؛ فأشار إلى أن ذلك من قطع الذرائع لئلا يجد حكام السوء السبيل إلى أن يدعوا العلم لمن أحبوا له الحكم بشيء.

قال البخاري: وقال أهل الحجاز: الحاكم لا يقضي بعلمه سواء علم بذلك في ولايته أو قبلها، وقال الكرابيسي: لا يقضي القاضي بما علم لوجود التهمة إذ لا يؤمن على التقي أن تتطرق إليه التهمة، قال: ويلزم من أجاز للقاضي أن يقضي بعلمه مطلقاً أنه لو عمد إلى رجل مستور لم يعهد منه فجور قط أن يرجمه ويدعي أنه رآه يزني، أو يفرق بينه وبين زوجته ويزعم أنه سمعه يطلقها، أو بينه وبين أمته ويزعم أنه سمعه يعتقها؛ وهذا الباب لو فتح لوجد كل قاض السبيل إلى قتل عدوه وتفسيقه والتفريق بينه وبين من يحب، ومن ثم قال الشافعي: لولا قضاة السوء لقلت: أن للحاكم أن يحكم بعلمه، وهذا قول مالك وأكثر أصحابه^(١). أ.هـ.

فالقول بعدم جواز قضاء الحاكم بعلمه هو الأقوى دليلاً والأوفق بقواعد الشريعة من منع الذرائع وسد أبواب الشرور قبل وقوعها.

أما ما قد يقال: من أن القاضي حاكم بالعدل والأصل فيه أنه ثقة منصف

(١) نيل الأوطار (٨ / ٣٢٤).

مقسط فالتخوف منه بأنه ربما يحيف ويظلم، أو الخوف عليه من اتهام الناس له مما هو برئ منه.

فالجواب عن هذا: أن هذا التخوف منه أو الخوف عليه مجرد احتمال لا يجوز الالتفات إليه أو الأخذ به، ويجاب بأن القاضي بشر يخطئ ويصيب ويطيع ويعصي، ويعدل ويحور، فهو كغيره من الناس يعتريه ما يعترهم من نوازع الخير والشر؛ فيجب أن يعان على نفسه بمنع الشرور والمفاسد عنه بغلق أبوابها أمامه وسد منافذها عنه حتى لا تزل منه قدم بعد ثبوتها، والرسول ﷺ قال: «إنما أنا بشر».

ثم إننا لو لم نخف منه فيجب أن نخاف عليه من أن يتخذ قالة السوء ومحبو التشكيك الحكم بعلمه سلماً للطعن به والقدح بأحكامه وفتح باب الشك للعامة مما يجر إلى مفاسد كثيرة ومساوئ خطيرة.

فقاعدة سد الذرائع هنا تعمل عملها، ويجب تحكيمها لو لم يكن في الباب ما ذكرنا، فكيف وقد جاءت الأدلة بمنع الحاكم من الحكم بعلمه تؤيد سد هذه الذريعة.

والخلاصة: أن الخوف من قضاة السوء والخوف على قضاة العدل من التهمة يجرم على القاضي أن يحكم بعلمه سداً للذريعة، ومنعاً لما يتوقع من الحيف والظلم، وغلقاً لباب القيل والقال، والطعن بالقضاء والقضاة، والله سبحانه وتعالى أعلم.

سابعًا: (أ) بيع السلاح أيام الفتن يحرم سدًّا للذريعة:

من المعروف أن الناس مسلطون على أموالهم يتصرفون فيها بالبيع والشراء والهبة وغير ذلك، ولكن في حدود ما تسمح به الشريعة وتجزئه. ومن ذلك السلعة تكون بيد الإنسان فإنه حر التصرف فيها بالبيع ونحوه حسبما يطيب له، ولكن هذه السلعة قد يكون تداولها بين الناس بالبيع والشراء مدعاة لشُرور تعود على المجتمع المسلم فتضاره في دينه أو بدنه وذلك كييع السلاح وقت الفتن؛ فإن الشارع لم يقصر نظره على أن البيع مباح مستكمل لأركانه وشروطه، ولم ينظر إلى مصلحة البائع وحسب؛ بل كان نظره بعيدًا، فقد راعى مصلحة الجماعة وجعلها مقدمة على مصلحة البائع والمشتري، وقرر أن السلاح إنما يجوز بيعه حيث لا ضرر، أما حين يظن وجود الضرر من تعاطي السلاح وتداوله بالبيع والشراء كأيام الفتن التي تشتعل فيها نار الفتنة بين فئات من المسلمين؛ فإن بيع السلاح والحالة هذه ما هو إلا إمداد للفتنة وتحريض عليها وإضرار لنارها ومساعدة للشيطان وحزبه على قتل المسلم أخاه.

فالشريعة تحرم هذا السلاح بيعًا وشراءً، والذي يدل على هذا التحريم مبادئ الشريعة وقواعدها، والتي منها قاعدة سد الذرائع؛ حيث أن قتل المسلم وإراقة دمه من كبائر الذنوب، ولا شك أن بيع السلاح في الفتنة هو وسيلة قريبة وذريعة قوية في الإعانة على هذا القتل.

وإذا كان كذلك فإنه يتعين منع تعاطي السلاح من قطاع الطرق لأنه إعانة لهم على إجرامهم ومساندة لهم في مواصلة صلفهم وظلمهم ليعيثوا في الأرض فسادًا، فمنع بيعه منهم متعين منعًا لهذه الشرور وقضاءً عليها في مهدها، ومنع السلاح عن هؤلاء الظلمة هو من أعظم ما يمكن منهم ويوقفهم عند حدهم.

أما بيعه من الكفار الذين يشهرونه في نحور المسلمين ويناصبونهم به العداء فإنه محرم أشد التحريم، لأن بيعه منهم يعلي كلمتهم ويقوي شوكتهم ويغريهم بحرب المسلمين، مما يترتب عليه كسر شوكتهم وذهاب ريجهم وهذا ما لا ترضاه الشريعة ولا تقره بحال.

(ب) بيع العنب ممن يتخذه خمرًا محرم كذلك سدا للذريعة:

بيع المالك عنبه مباح له متى شاء وممن شاء، ولكن هذا البيع يكون حرامًا حينما يكون عونًا على معصية، فحينما يتحقق البائع أن عنبه هذا سيساء استعماله وسيصرف عن الغرض المباح الذي أبيح بيعه من أجله إلى غرض محرم، وذلك كأن يترصد لشرائه صناع الخمر وباعتها الذين لا مهنة لهم سوى ذلك، فإنه يحرم حينئذ على الجالب بيعه من هؤلاء؛ لأن بيعه منهم إعانة على صنع الخمر وعمل على انتشارها وتداولها بين الناس، وهذا ما لا تقره الشريعة؛ بل هو مما تحرمه؛ كما يدل لهذا ما جاء عن أنس قال: «لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشرة: عاصرها، ومعتصرها، وشاربها، وحاملها، والمحمولة إليه، وساقها، وبائعها، وأكل ثمنها، والمشتري لها، والمشتراة له»، رواه الترمذي وابن ماجه، ورواته ثقات^(١).

ووجه الدلالة من هذا الحديث: أنه لعن عاصرها ومعتصرها كما لعن شاربها، ولا شك أن عاصرها مساعد على نشرها وشربها، وأن بائع العنب إليه معين له على ذلك فكان شريكه في اللعن، ومما يوضح هذا ما جاء عن بريدة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «من حبس العنب أيام القطاف حتى

(١) المتقي وشرحه (١٧٤/٥).

بيعه ممن يتخذه خمرًا فقد تقحم النار على بصيرة»، رواه الطبراني في الأوسط بإسناد حسن^(١).

فترتيب الوعيد الشديد على من باع العنب إلى من يتخذه خمرًا يدل على التحريم، ومعلوم أن بيع العنب مباح ولكنه حرم سدًا لذريعة اتخاذ الخمر.

فمن هذا يعلم أن المباح إذ كان ذريعة إلى محرم كالعنب إذا أدى بيعه لصناعة الخمر؛ فإنه يحرم بيعه للخمر لأنه عون على محرم، فيحرم لهذا وسدًا لذريعة فشو الخمر وانتشارها، إذ الخمر مفسدة وبيع العنب ممن يتخذه خمرًا هو ذريعة إلى هذه المفسدة فيجب سدها وغلق بابها.

(ج) البيع وقت نداء الجمعة يحرم سدًا للذريعة:

فرض الله سبحانه وتعالى على عباده فرائض أمرهم بأدائها ونهاهم عن تركها ومن ذلك صلاة الجمعة، يدل لهذا ما جاء عن ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهما أنها سمعا رسول الله ﷺ يقول على أعواد منبره: «ليتنهين أقوام عن ودعهم الجمعات، أو ليختمن الله على قلوبهم، ثم ليكونن من الغافلين»^(٢)، رواه مسلم.

ففي حضور الجمعة وأدائها امتثال أمر الله والظفر بثوابه؛ كما أن تفويتها عصيان لله ومخالفة لأمره وسبب لعقابه، فتركها وتفويتها مفسدة نهى الشارع عنها، وإن مما يساعد على تفويتها أعمال قد تكون مباحة في نفسها كالبيع بعد النداء الثاني للجمعة فإنه مباح، ولكنه لما كان ذريعة يكثر تشاغل الناس بها عن أداء ما فرض عليهم كصلاة الجمعة منع الشارع منه، لاسيما وأن البيع مما يكثر

(١) بلوغ المرام (ص ١٠٠).

(٢) بلوغ المرام (ص ٥١).

تعاطيه وهو مهنة الناس التي لا يستغنون عنها، فمنعه الشارع لأنه مشغلة عن الصلاة وذريعة قوية إلى تفويتها، ولا شك أن منع البيع في هذا الوقت هو مما تقضي به قاعدة سد الذرائع التي تضافرت الأدلة على اعتبارها.

والخلاصة: أن بيع السلاح أيام الفتن، ومن الكفار، وقطاع الطرق، وبيع الخمر ممن يتخذة خمرًا، والبيع وقت نداء الجمعة؛ هو ذريعة إلى مفسدة، وذرائع المفساد يجب سدها وحسمها.

وليس هذا خاصًا ببيع ما ذكر؛ بل هو عام في كل ما أدى إلى معصية فإنه يأخذ حكم المعصية في التحريم، يدل لهذا ما أوردناه من أدلة هنا وما أوردناه من أدلة وأمثلة عند بحثنا لقاعدة سد الذرائع والأدلة على اعتبارها مصدرًا من مصادر التشريع الإسلامي، ويتأكد تحريم بيع ما ذكر إذا علمنا أن البيع هذا - وهو الذريعة - يعتبر إعانة على الإثم والعدوان، وهذا محرم بنص الآية الكريمة: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢]، فبيع السلاح والخمر والبيع وقت النداء للجمعة هو من التعاون على الإثم والعدوان؛ كما أن ترك هذا البيع هو إعانة على البر والتقوى، والأول ممنوع منه والثاني مطلوب^(١).

والمقصود: أن ما ذكرناه يزيدنا اقتناعًا أن قاعدة سد الذرائع هي من القواعد التي قامت عليها الشريعة واستمدت منها كثيرًا من الأحكام، وناهيك بقاعدة هي بمنزلة الحارس اليقظ الذي يمنع كل من أراد اللولج إلى الأماكن المحرمة فيمنع الشر قبل وقوعه، ويحسم الفساد قبل استفحاله، إنها

(١) ينظر هذا المبحث في الكتب الآتية: بدائع الصنائع للكاظمي (٢٣٣/٥)، ومختصر الخرقى مع المغني لابن قدامة، والشرح الكبير (٢٨٤/٤)، والمجموع شرح المذهب للنووي (٣٥٣/٥)، وفتح القدير للكميا بن الهمام مع شروحه (٢٤٠/٥).

قاعدة سد الذرائع التي زادت الشريعة كمالاً مع كمالها، وشمولاً مع شمولها، مما جعل هذه الشريعة موردًا عذبًا يتجدد بتجدد الأزمان والحوادث.

(د) من سافر لمعصية لا يباح له الترخيص سداً للذريعة:

يباح للمسافر أن يتمتع برخص رخص الشارع له فيها تخفيفاً عليه ورأفة به، لأن شأن السفر المشقة والخرج، فمن سافر فإنه يباح له أن يقصر الرباعية ويجمع بين الصلاتين ويمسح على الخفين ثلاثاً ويفطر في نهار رمضان، كل ذلك رخصة من الله سبحانه وتعالى لرفع الضيق والخرج عن هذه الأمة: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

غير أن جمهور الفقهاء اشترطوا لجواز ترخيص المسافر بما ذكر أن يكون السفر مباحاً؛ لأن الترخيص شرع للإعانة على المقصود المباح كالسفر للتجارة ونحوها.

أما حين يكون السفر محرماً كسفر الآبق وقاطع الطريق والمتاجر بالخمر والناشز من زوجها والغريم القادر على الأداء ونحو ذلك من سفر المعصية، فإن هذه الرخص لا تباح حينئذ؛ لأن سبب الترخيص هو السفر وهو هنا معصية، وترتيب الترخيص على المعصية سعي في تكثير تلك المعصية بالتوسعة على المكلف بسببها، وهذا ذريعة يجب سدها لئلا يستعين أصحاب الأسفار المحرمة بها على مواصلة إجرامهم، فمنع ترخيصهم هو من أقوى ما يردهم ويذكرهم بفحش ما سافروا من أجله.

وهذا القول - وأعني به منع المسافر من الترخيص - هو ما ذهب إليه جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة^(١).

(١) ينظر في هذه البحث الكتب الآتية: الفروق للقرافي (٣٣/٢)، ومنهاج الطالبين للنووي مع حاشيتي قليوبي وعميرة (٢٦١/١)، والمقنع لابن قدامة مع حاشيته (٢٢٢/١).

أما عند الحنفية: فالعاصي والمطيع في سفرهما في الرخصة سواء - كما ذكر صاحب الهداية -؛ لأن النصوص الواردة بالترخيص مطلقة ولأن نفس السفر ليس بمعصية، وإنما المعصية ما يكون بعده أو يجاوره فصلح متعلقًا للرخصة^(١). أ.هـ.

وسند الجمهور في منع العاصي بسفره من الترخيص قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣]، خص إباحة الأكل بغير الباغي والعادي فدل على أنه لا يباح للعادي والباغي، وهذا - أي: محل النزاع - في معناه.

ولأن الترخيص شرع للإعانة على المقصود المباح موصلاً إلى المصلحة فلو شرع ههنا لكان إعانة على المحرم المؤدي إلى مفسدة والشرع منزه عن هذا. ومما يرجح مذهب الجمهور في هذا هو الاستناد إلى قاعدة سد الذرائع فلو لم يكن ثمة دليل سواها لكفت لأن العاصي بسفره لو أبيح له الترخيص لتمادي في غيه وأكثر من الإفساد في الأرض، أما حين يمنع من هذا الترخيص فإن رقيماً عليه من نفسه يؤنبه ويوبخه ويذكره كلما نسي أن عمله هذا مسخط لله موجب لعقابه، وعندئذ يثوب إلى رشده ويراجع نفسه ويتوب إلى بارئه.

فقاعدة سد الذرائع هنا تقي بمنع المسافر سفر معصية من الترخيص لأن إباحتها سعي في تكثير المعاصي، وهو مما تأباه الشريعة أيما إباء.

(١) الهداية شرح البداية للمرغيناني (٥٧/١) بتصرف.

ثامناً: أمثلة من المعارض والحيل الجائزة:

في كلام سابق ذكرنا أن المعارض أنواع، فمنها ما هو محذور، ومنها ما هو جائز، وذلك عند كلامنا على المعارض وأقسامها والفرق بينها وبين الحيل. وهنا نريد أن نذكر بعضاً من المعارض الجائزة إتماماً للفائدة إضافة إلى ما سبق ذكره هناك، فمن ذلك ما يلي:

١- دعي أبو هريرة رضي الله عنه إلى طعام فقال: «إني صائم، ثم رأوه يأكل، فقالوا: ألم تقل: إني صائم؟ فقال: ألم يقل رسول الله ﷺ: «صيام ثلاثة أيام من كل شهر صيام الدهر؟».

٢- كان محمد بن سيرين إذا اقتضاه غريم له ولا شيء معه، قال: أعطيك في أحد اليومين إن شاء الله، فيظن أنه يريد يومه والذي يليه، وإنما أراد يومي الدنيا والآخرة.

٣- وذكر الأعمش عن إبراهيم أنه قال له رجل: إن فلاناً أمرني أن آتي مكان كذا وكذا، وأنا لا أقدر على ذلك المكان فكيف الحيلة؟ فقال له: قل: والله ما أبصر إلا ما سددي غيري، يعني: إلى ما بصرك ربك.

٤- وذكر هشام ابن حسان عن ابن سيرين: أن رجلاً كان يصيب بالعين، فرأى بغلة شريح فأراد أن يعينها ففطن له شريح، فقال: إنها إذا ربضت لم تقم حتى تقام، فقال الرجل: أف أف، وسلمت بغلته؛ وإنما أراد أن الله سبحانه وتعالى هو الذي يقيمها.

٥- وقال الأعمش عن إبراهيم: أنه سئل عن الرجل يبلغه عن الرجل الشيء يقوله فيه فيسأله عنه، فقال: قل: والله إن الله ليعلم ما من ذلك من شيء، يعني: بـ(ما) الذي.

٦- وكان حماد رحمه الله إذا جاءه من لا يريد الاجتماع به، وضع يده على صدره، ثم قال: ضرسى ضرسى.

هذه أمثلة من المعاريض الجائزة التي كان السلف رضي الله عنهم يستعملونها، وهي المعاريض التي قال عنها عمر رضي الله عنه: إن في معارضض الكلام لمندوحة عن الكذب، والتي قال عنها ابن عباس رضي الله عنهما: ما يسرني بمعارضض الكلام حمر النعم وسودها^(١).

وبهذه الأمثلة أكتفي هنا وأحيل من أراد استيفاء ما جاء من المعاريض عن السلف إلى كتاب المخارج في الحيل لمحمد بن الحسن، والمخارج للخصاف وكتاب إغاثة اللهفان لابن القيم.

بعض من الحيل الجائزة:

١- ادعت امرأة على رجل نكاحه فأنكر، ولا بينة ولا يمين عند الإمام أبي حنيفة عليه، فلا يمكنها التزوج، ولا يؤمر بتطليقها لأنه يصير مقرًا بالنكاح؛ فالحيلة أن يأمره القاضي أن يقول: إن كنت امرأتي فأنت طالق ثلاثًا^(٢).

٢- إذا استأجر أرضًا أو بستانًا أو دارًا سنين من آخر ثم لا يأمن مكره إذا صلحت الأرض والبستان بنوع من أنواع المكر والغدر؛ فالحيلة في أمته من ذلك أن يسمي لكل سنة أجرًا معلومًا ويجعل أجره السنين المتأخرة معظم الأجرة وأقلها للسنين الأول، فلا يسهل عليه المكر بعد ذلك.

(١) هذه الأمثلة ذكرها محمد بن الحسن في كتابه المخارج في الحيل (ص ٥) وما بعدها، وابن القيم في كتابه إغاثة اللهفان (١/ ٣٨٢).

(٢) الأشباه والنظائر.

٣- وعكس هذه: إذا خاف المؤجر مكر المستأجر وغدره في المستقبل جعل معظم الأجرة في السنين الأول وأقلها في الأواخر.

٤- إذا آجره دابة أو دارًا مدة معلومة وخاف أن يجسها عنه بعد انقضاء المدة، فطريق التخلص من ذلك: أن يقول: فإذا انقضت المدة فأجرتها بعد لكل يوم دينار، أو نحوه فلا يسهل عليه حبسها بعد انقضاء المدة.

٥- إذا أعسر الزوج بنفقة المرأة ملكت الفسخ؛ فإن تحملها عنه غيره لم يسقط ملكها للفسخ لأن عليها في ذلك منة، كما إذا أراد قضاء دين عن الغير فامتنع ربه من قبوله لم يجبر على ذلك، وطريق الحيلة في إبطال حقها من الفسخ أن يحيلها بما وجب لها عليه من النفقة على ذلك الغير فتصح الحوالة، وطريق صحة الحوالة: أن يقر ذلك الغير للزوج بقدر معين لنفقتها سنة أو شهرًا أو نحو ذلك، ثم يحيلها الزوج عليه.

٦- إذا حضره الموت ولبعض ورثته عليه دين وأراد تخليص ذمته: فإن أقر له به لم يصح إقراره، وإن وصى له به كانت وصية لوarith، والحيلة في خلاصه: أن يواطئه على أن يأتي بمن يثق به فيقر له بذلك الدين فإذا قبضه أو صله إلى مستحقه^(١).

٧- ما ذكر في مناقب أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن رجلاً أتاه بالليل، فقال: أدركني قبل الفجر وإلا طلقت امرأتي، فقال: وما ذاك؟ قال: تركت امرأتي الليلة كلامي، فقلت لها: إن طلع الفجر ولم تكلميني فأنت

(١) انظر: إغاثة اللهفان (١/٢) وما بعدها.

طالق ثلاثاً، وقد توسلت إليها بكل أمر أن تكلمني فلم تفعل، فقال له: اذهب فمر مؤذن المسجد أن ينزل فيؤذن قبل الفجر فلعلها إذا سمعته أن تكلمك، واذهب إليها وناشدها أن تكلمك قبل أن يؤذن المؤذن، ففعل الرجل وجلس يناشدها وأذن المؤذن فقالت: قد طلع الفجر وتخلصت منك، فقال: قد كلمتني قبل الفجر وتخلصت من اليمين، وهذا من أحسن الحيل^(١).

هذه من الحيل الجائزة، وقد سرد ابن القيم في كتابه الأعلام سبعة عشر ومئة مثال للحيل، وقال في ختام كلامه: هذه المخارج التي نذكرها دائرة بين ما دل عليه الكتاب والسنة، أو أحدهما، أو أفتى به الصحابة بحيث لا يعرف عنهم فيه خلاف، أو أفتى به بعضهم.

(١) أعلام الموقعين (١٦/٢) نفس المصدر.

تاسعًا: أمثلة من الحيل المحرمة، وحيل اليهود التي لعنوا بسببها:

١- من الحيل الباطلة ما لو حلف ألا يفعل شيئًا ومثله لا يفعله بنفسه أصلاً، كما لو حلف السلطان ألا يبيع كذا ولا يحرث هذه الأرض ولا يزرعها ونحو ذلك، فالحيلة أن يأمر غيره أن يفعل ذلك ويبر في يمينه إذا لم يفعله بنفسه؛ فهذا - كما قال ابن القيم - من أبرد الحيل وأسمجها وأقبحها، وفعل ذلك هو الحنث الذي حلف عليه بعينه، ولا يشك في أنه حانث أحد من العقلاء؛ لأنه إنما حلف على نفي الأمر والتمكين من ذلك لا على مباشرة^(١).

٢- من له نصاب أراد منع الوجوب عنه؛ فالحيلة أن يتصدق بدرهم منه قبل التهام، أو يهب النصاب لابنه الصغير قبل التهام بيوم؛ فهذه حيلة محرمة دفعًا للضرر عن الفقراء^(٢).

٣- لو حلف: لا يأكل هذا الشحم؛ فالحيلة أن يذيقه ثم يأكله، فهذه حيلة باطلة محرمة مضاهية لحيل اليهود؛ بل هي أبلغ منها، فإن اليهود لم يأكلوا الشحم بعد إذابته وإنما أكلوا ثمنه^(٣).

٤- ومن الحيل المحرمة: ما ذكر أن امرأة أرادت أن تحتلع من زوجها فأبى عليها، ففعل لها: لو ارتددت عن الإسلام لبنت من زوجك، ففعلت ذلك، فقال ابن المبارك: من كان أمر بهذا فهو كافر^(٤).

(١) الأعلام (٣/ ٢٩٣).

(٢) الأشباه لابن نجيم (٤٠٧).

(٣) الأعلام (٣/ ٣٠٦).

(٤) الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٣/ ٦٣)، ولزيادة الفائدة انظر: الأعلام (٣/ ٢٩٢) ففيه ما يشفي.

٥- ومن الحيل المحرمة من أشار الله إليه من حيل اليهود بقوله سبحانه: ﴿وَسَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَعًا وَيَوْمَ لَا يَسِيْرُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴿١٦٣﴾ وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعَذَرَةَ إِلَى رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿١٦٤﴾ فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴿١٦٥﴾ فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ﴿١٦٦﴾﴾ [الأعراف: ١٦٣-١٦٦].

وقد ذكر هذه القصة غير واحد من مشاهير المفسرين بمعنى متقارب، وذكرها السدي عن ابن مسعود وغيره من أصحاب رسول الله ﷺ، وقال: كانت الحيتان إذا كان يوم السبت لم يبق حوت إلا خرج حتى يخرجن خراطيمهن من الماء، فإذا كان يوم الأحد لم ير منهن شيء حتى يكون يوم السبت، فذلك قول الله سبحانه: ﴿إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَعًا وَيَوْمَ لَا يَسِيْرُونَ لَا تَأْتِيهِمْ﴾ [الأعراف: ١٦٣].

وقد حرم الله على اليهود أن تعمل شيئاً يوم السبت، فاشتغل بعضهم السمك فجعل يحتفر الحفيرة ويجعل لها نهراً إلى البحر، وإذا كان يوم السبت أقبل الموج بالحيتان يضربها حتى يلقيها في الحفيرة فيريد الحوت أن يخرج فلا يطيق من أجل قلة ماء النهر فيمكث، فإذا كان يوم الأحد جاء فأخذه فجعل الرجل يشوي السمك فيجد جاره ريحه فيخبره فيصنع مثل ما صنع جاره.

وقيل: كانوا ينصبون الحبال والشصوص يوم الجمعة ويخرجونها يوم

الأحد ففعلوا ذلك زماناً فكثرت أمواهم ولم ينزل عليهم عقوبة، فقست قلوبهم وتجرؤوا على الذنب، وقالوا: ما نرى السبب إلا أحل لنا، فلما فعلوا ذلك صار أهل القرية ثلاثة أصناف: صنف أمسك ونهى، وصنف أمسك ولم ينه، وصنف انتهك الحرمة^(١).

والمقصود هنا: أن اليهود لما حرم الله عليهم صيد السمك يوم السبت احتالوا على هذا المحرم - وهو الصيد - بأن وضعوا الشباك في البحر حتى إذا انقضى يوم السبت أخذوا ما أمسكت الشباك أو الخفائر، وقد سولت لهم أنفسهم أن هذا العمل مباح، وأنهم باحتياهم هذا قد امتثلوا النهي وحصلوا مطلوبهم من الصيد فاستحلوا ذلك ولم يروا به بأساً، وقد نسوا أو تناسوا أن الرقيب عليهم هو من يعلم السر وأخفى، ولذلك مسخهم قردة وخنازير وأخذهم بعذاب بئس بما كانوا يفسقون.

٦- ومن الحيل المحرمة ما ذكره الرسول ﷺ بقوله: «قاتل الله اليهود، حرم الله عليهم الشحوم فجملوها فباعوها وأكلوا أثمانها»، رواه مسلم^(٢)؛ فهذا الجزاء الذي عوقب به اليهود سببه الاحتيال على المحرم وهو الشحم، فإنه لما حرم عليهم توصلوا إلى الانتفاع به بحيلة خبيثة وهي إذابته وبيعه ثم أكل ثمنه.

وبهذا القدر من الحيل نكتفي، ونحيل من أراد الاستقصاء على الكتب التي ذكرنا قريباً، ففيها كثير من الأمثلة للحيل الجائزة والمحرمة ولم أذكر هنا

(١) انظر: الفتاوى الكبرى لابن تيمية (١٧/٣) وما بعدها، فقد فسر هذه الآيات وذكر ما قاله المفسرون من قصص احتيال اليهود بعيداً عن مبالغات الإسرائيليات.

(٢) صحيح مسلم مع شرحه للنووي (١١/٧).

منها إلا أمثلة توضح المقام وتزيل ما قد يكون فيه من خفاء، وليست في مقام الاستقصاء، لذا أكتفي بما ذكرت؛ لأن المقام به قد اتضح وهو ما قصدت، ومن الله نستلهم الصواب والتسديد.
