

الفصل الخامس

المصلحة

obeyikan.com

تمهيد:

من الآفات التي شاعت عند الأصوليين - وخاصة منهم المتكلمين - غلبة التنظير الذهني والسير مع تسلسله ولزومياته، بغض النظر عن التطبيق الفقهي ومساراته العملية. وهكذا كثيراً ما نجد التنظير الأصولي في وادٍ، والتطبيق الفقهي - في المسألة نفسها - في وادٍ آخر. وتحديداً أعني أننا نجد النظر الأصولي يتسم بالتشديد والتضييق، ونجد العمل الفقهي يتسم بالتوسعة والمرونة.

ف نجد آيات الأحكام قليلة مضيقة عند الأصوليين، وكذلك أحاديث الأحكام، في حين أن الفقهاء يستدلون على الأحكام بأضعاف ما قدره الأصوليون منها.

ونجد جمهور الأصوليين ينكرون شرع من قبلنا، في حين أن الفقهاء يستدلون بالآيات والأحاديث جميعها، التي تحكي شرع من قبلنا.

ونجد شروط انعقاد الإجماع المعتبر، ثقيلة وشبه مستحيلة، ولكن الإجماع عند الفقهاء متحقق وكثير التحقق.

ونجد شروطاً أصولية عسيرة للاجتهاد والمجتهدين، أما الأمر فمتيسر ومعتدل عند الفقهاء.

ومنع الأصوليون - أو بعضهم - إجراء القياس في أبواب فقهية عدة، كالرخص والعبادات، والحدود والكفارات، ولكن القياس فيها شائع معمول به عند نظرائهم من الفقهاء، حتى من المذهب نفسه.

ومن هذا الباب قضية المصلحة، التي ضيق عليها الأصوليون حتى كادوا يجهزون عليها، أما الفقهاء فلا يقومون ولا يقعدون إلا بها. وحتى الإمام المؤسس محمد بن إدريس الشافعي، لا نجد مكاناً للمصلحة في تنظيراته الأصولية، وأما صنوها الاستحسان فقد قال فيه ما قال... مع أنها جزء أساسي من قواعده في الفقه والاجتهاد، كما سيأتي بيانه بعد قليل.

أولاً: المصلحة: تعريفات وتقسيمات

دأب الأصوليون منذ الإمام الغزالي على تقسيم المصلحة من حيث موقعها في الشرع إلى أنواع ثلاثة:

- المصلحة المعتبرة: وهي كل مصلحة شهد الشرع لها بالاعتبار، بتنصيبه عليها صراحة أو ضمناً، فالمهم أن يكون لها أصل خاص يشهد لمشروعيتها واعتبارها.

- المصلحة الملغاة: وهي كل مصلحة جاءت على خلاف مقتضى الشرع، كالمحرمات والبدع التي لا أصل لها، فهي ساقطة الاعتبار.

- المصلحة المرسلة: وهي كل مصلحة لا تنافي الشرع، لكن الشرع لم يشهد لها لا نصاً ولا قياساً، فهي مصلحة مسكوت عنها، لم يرد فيها شاهد بالاعتبار ولا شاهد بالإلغاء، فبقيت مرسلة.

هذا التقسيم الثلاثي يحتاج إلى بعض التوضيح والاستدراك، خروجاً من اللبس الذي قد يجر إليه. فقد يظهر من خلاله أن الشرع عمد إلى مصالح العباد، فجعل قسماً منها معتبراً، وجعل قسماً آخر مهدراً، وجعل قسماً ثالثاً مرسلًا لا حكم له فيه.

ولرفع هذا اللبس، نوضح حقيقة المقصود بالمصلحة الملغاة والمصلحة المرسلة.

ففيما يخص "المصلحة الملغاة"، يجب التنبيه على أنها في حقيقتها أو في مآلها ليست مصلحة، وإنما هي مفسدة. فالشرع الذي تتلخص مقاصده في جلب المصالح وتكثيرها وحفظها، لا يمكن أن يلغي أي مصلحة حقيقية للناس. فتسمية ما ألغاه الشرع مصلحة، إنما هو بالنظر إلى ظاهر الأمر وعاجله، أو بالنظر إلى جانب واحد دون سائر جوانبه. أما ما كان مصلحة في حقيقته وغالب شأنه وعاقبة أمره، فهو حتماً معتبر ومحفوظ في الشرع.

وفيما يخص "المصلحة المرسلّة" التي يقال عنها: لم يرد نص بشأنها، لا بالاعتبار ولا بالإلغاء، فهذا إنما يصدق على النص الجزئي الخاص بها. أما النصوص الكلية والقواعد الشرعية، فإنها تشمل بعوموماتها ومقتضياتها جميع المصالح دون استثناء، فهي مصالح معتبرة بهذا المعنى.

وعلى أساس هذا التوضيح، يمكن القول: ليس هناك مصلحة حقيقية ملغاة، وما ألغاه الشرع لا يكون مصلحة إلا عند الضرورات التي تبيح المحظورات. وكذلك ليس هناك مصلحة مرسلّة كل الإرسال، بل هي مرسلّة من وجه معتبرة من وجه، كما سنوضحه في مبحث حجية المصلحة.

فإذا كانت المصالح كلها معتبرة في الشرع، فما هو مفهوم هذه المصلحة وما مضمونها؟

١- مفهوم المصلحة وأنواعها

اشتهر عند الأصوليين تعريف المصلحة -وكذلك ضدها المفسدة- بما قاله الفخر الرازي: "المصلحة لا معنى لها إلا اللذة أو ما يكون وسيلة إليها، والمفسدة لا معنى لها إلا الألم أو ما يكون وسيلة إليه."^(١) وهو التعريف الذي تممه ووضحه عز الدين بن عبد السلام بقوله: "المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها. والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها. وهي منقسمة إلى دنيوية وأخروية."^(٢)

ومع هذا التفصيل الزائد في تعريف ابن عبد السلام، يظل مفهوم المصلحة والمفسدة بهذا التعريف مجملاً شديداً للاختصار. فهو بحاجة إلى شيء من التفصيل والبيان. لذلك نقرر ما يلي:

(١) الرازي، المحصول في علم الأصول، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٤٠. وانظر كذلك:

- الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٢٧.

(٢) السلمي، قواعد الأحكام في إصلاح الأنام "القواعد الكبرى"، مرجع سابق، ج ١، ص ١٠

أ- المصلحة شاملة لما هو ديني وما هو دنيوي، كما قال الرازي: "المصلحة هي الوصف الذي يتضمن صلاحاً، ثم قد يكون عقلياً، وقد يكون شرعياً. وقد يكون دينياً، وقد يكون دنيوياً. ثم قد يكون مصلحة بذاته وأوصافه، كوجود الشمس والقمر، وقد يكون مصلحة بمعنى اشتماله على أوصاف تدعو إلى ترتيب ما كان صلاحاً عليه. والمصلحة الشرعية: هو الوصف الذي يتضمن -في نفسه أو بواسطة- حصول مقصود من مقاصد الشرع، دينياً كان ذلك المقصود أو دنيوياً." (١)

ب- والمصلحة تشمل مصالح الخلق في هذه الحياة الدنيا، وكذلك مصالحهم في الدار الآخرة، كما قال الشاطبي: "وَضَعُ الشَّرَائِعَ إِنَّمَا هُوَ لِمَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الْعَاجِلِ وَالْآجِلِ مَعاً." (٢)

والعاجل والآجل من المصالح، وإن كان في الغالب مقصوداً بهما ما هو دنيوي وما هو أخروي، فهما يمكن التعبير بهما عما هو أي أو قريب من المصالح، وما هو مآلي بعيد. فمفهوم المصلحة يشمل ذلك كله؛ يشمل ما هو واقع قائم، وما هو متوقع قادم. ومن عادة الناس وآفاتهم أنهم يركزون نظرهم وطلبهم على ما هو عاجل وقريب، ويغفلون عما هو آجل وبعيد. ولذلك اعتنت الشريعة بالتنبيه على المصالح والمآلات الآجلة البعيدة، والبناء عليها.

ت- والمصلحة الشرعية شاملة لما هو حسي مادي بدني، ولما هو نفسي معنوي روحي، كما يشير إليه ابن عبد السلام بتفريقه بين اللذات والأفراح، وبين الآلام والغموم. بل هو مضمن كذلك في تعريف المصلحة باللذة وتعريف المفسدة بالألم. فاللذات المعنوية -كلذة العلم

(١) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، تحقيق: أحمد حجازي السقا، بيروت: دار الجيل، ط. ١، ١٤١٣هـ، ص ٥٢ - ٥٣.

(٢) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦.

والفكر والعبادة وسلامة القلب والشعور بالأمن والطمأنينة النفسية- لا تقل أهمية واعتباراً عن اللذات الحسية، من أكل وشرب ودفع ونوم وعافية بدنية، بل قد تكون أعلى وأولى. وكذلك شأن الآلام المعنوية مع الآلام الحسية.

ث - وهي شاملة للمصالح ذاتها، ولما يكون وسيلة وسبباً إليها؛ أي شاملة للمقاصد ووسائلها وأسبابها، كما هو مصرح به في التعريفات المذكورة آنفاً. فوسائل المصالح وأسبابها تُعدُّ من جملة المصالح، مثلما أن وسائل المفساد وأسبابها معدودة من جملة المفساد. وهذا راجع إلى الطبيعة العملية للشريعة وأحكامها؛ إذ يُنظر إلى الأشياء والتصرفات ويُحكم عليها، بحسب نتائجها وآثارها ومآلاتها. ذلك أن الأسباب والوسائل قد لا تكون -في ذاتها- لا مصلحة ولا مفسدة، ولكنها تعدّ مصلحة إذا كانت تفضي إلى المصلحة، وتعدّ مفسدة إذا كانت تفضي إلى المفسدة.

ج - والحديث عن المصلحة يتضمن ضدها وهي المفسدة، "فالمصلحة نقيض المفسدة"،^(١) ولذلك فكل ما يقال في المصلحة يقال مثله أو ضده في المفسدة. ومعلوم أن درء المفسدة يعدّ مصلحة، وأن تفويت المصلحة يعدّ مفسدة، واجتناب الشر خير، وتفويت الخير شر. ولما تحدث الغزالي عن المقاصد الضرورية الخمسة قال: "فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يُفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعه مصلحة."^(٢)

ومن هنا جاءت قاعدة سد الذرائع، المخصّصة للوقاية من المفساد وسدّ أبوابها. وهي قاعدة مجمع عليها عند فقهاء المذاهب، باستثناء الظاهرية. فسُدّ الذرائع إنما هو وجه من وجوه حفظ المصالح، كَوْن أن كل ما يدرأ

(١) الرازي، الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، مرجع سابق، ص ٥٣.

(٢) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ج ١، ص ٤١٧.

مفسدة محققة أو راجحة الوقوع، وَيُحُول دون وقوعها، فهو مصلحة. ولدرء المفسدات كذلك جاءت القاعدة المروية عن الخليفة عمر بن عبد العزيز والإمام مالك: "تَحْدُثُ لِلنَّاسِ أَقْضِيَّةٌ بِقَدْرِ مَا أَحْدَثُوا مِنَ الْفُجُورِ". ولذلك قال ابن فرحون "للقاضي تحليف الشاهد بالطلاق إن اتهمه؛" ^(١) أي لقاعدة "تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور"، وهو من كلام عمر ابن عبد العزيز، استحسنته مالك، لأن من قواعد مذهبه مراعاة المصالح العامة. ^(٢)

٢- اعتبار المصلحة والمفسدة بحسب ما غلب

المصالح والمفسدات في الواقع المَعِيش لا تكاد توجد متمحضة ومنفصلة بعضها عن بعض. بل ما من مصلحة إلا وهي ممتزجة أو متلازمة مع قدر من المفسدة والضرر، قَلَّ أو كَثُر. وما من مفسدة إلا وفي ضمنها قدر من المصلحة والنفع قل أو كثر.

وأوضح شاهد على ذلك قوله تبارك وتعالى ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا آكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩]. فالآية قررت بصريح العبارة أن في الخمر والميسر منافع للناس، لكنها نهت على أن ما فيها من إثم وفساد هو أكبر من تلك المنافع. فمن هنا صار الخمر والميسر من جملة المفسدات المحرمة، وأما منافعهما فلا تنكر، ولكنها مغمورة لا يُؤَبَّ لها.

ومن هنا فالمصلحة تعدّ مصلحة وتسمى مصلحة متى كان صلاحها ونفعها غالباً، أو كانت عاقبة أمرها خيراً. والمفسدة تعدّ مفسدة وتسمى مفسدة متى كان ما فيها من فساد وضرر غالباً، أو كانت عاقبة أمرها شراً. وهذا مُطَّرِد في جمهرة المصالح والمفسدات، بحيث إن المصالح الخالصة والمفسدات الخالصة عزيزة

(١) يعني: إن شك في صدقه.

(٢) الدردير، أحمد أبو البركات. الشرح الكبير، مع حاشية الدسوقي، وتقريرات الشيخ محمد عlish، تحقيق: محمد عlish، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج ٤، ص ١٧٤.

الوجود. بل من العلماء من يميل إلى أن الامتزاج بين المصالح والمفاسد مطرد في جميعها دون استثناء، كما يظهر في قول القرافي: "استقراء الشريعة يقتضي أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة، ولو قلَّت على البعد، ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة، وإن قلَّت على البعد..."^(١)

وعلى هذا النحو سار الشاطبي، فلم يستثن من مصالح الدنيا ومفاسدها شيئاً. فكلها في نظره إنما تُعدُّ مصالح أو مفاسد على أساس التغليب لا غير. قال: "فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا، إنما تُفهم على مقتضى ما غلب: فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المفهومة عُرفاً. وإذا غلبت الجهة الأخرى، فهي المفسدة المفهومة عُرفاً. ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجعة، فإن رجحت المصلحة فمطلوب، ويقال فيه إنه مصلحة. وإذا غلبت جهة المفسدة فمهرب عنه، ويقال إنه مفسدة..."^(٢)

٣- المصالح والمفاسد درجات

اختلاف المصالح والمفاسد وتفاوتها في أوزانها ومراتبها أمر قد لا يجهره ولا يجادل فيه أحد من حيث المبدأ. ولكن الإشكال والجدال يقع في الترتيب الفعلي للمصالح والمفاسد، وتمييز راجحها من مرجوحها، وفضلها من مفضلها، ومُقدِّمها من مُؤخِّرها.

قال ابن تيمية: "فتفطن لحقيقة الدين وانظر ما اشتملت عليه الأفعال من المصالح الشرعية والمفاسد، بحيث تعرف ما ينبغي من مراتب المعروف ومراتب المنكر، حتى تُقدِّم أهمها عند المزاخمة، فإن هذا حقيقة العمل بما جاءت به

(١) القرافي، شرح تنقيح الفصول، مرجع سابق، ص ٧٨.

(٢) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٦، وانظر مزيد بيان لهذه المسألة في:

- الريسوني، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، مرجع سابق، ص ٦٣ وما بعدها.

الرسَل، فإن التمييز بين جنس المعروف و جنس المنكر، و جنس الدليل و غير الدليل، يتيسر كثيراً، فأما مراتب المعروف والمنكر، و مراتب الدليل، بحيث تُقدَّم عند التزاحم أعرفَ المعروفين فتدعو إليه، و تُنكِرَ أنكر المنكرين، و ترجح أقوى الدليلين، فإنه هو خاصة العلماء بهذا الدين.^(١)

ولذلك قيل: ليس العاقل الذي يعلم الخير من الشر، وإنما العاقل الذي يعلم خير الخيرين و شر الشرين.

وأنشد بعضهم:

إن اللبيب إذا بدا من جسمه مرضان مختلفان داوى الأخطار^(٢)

ولضبط هذا الأمر عَمِلَ العلماء على بيان رتب المصالح و معايير ترتيبها و قواعد المفاضلة و الترجيح بينها، عند التعارض و تعدُّد الجمع. ولأجل ذلك:

- قسموا المقاصد و المصالح الشرعية إلى ثلاث مراتب: ضروريات و حاجيات و تحسينيات. و ثمة التقسيم هي أن الضروريات مقدمة على الحاجيات، و هما معاً مقدمتان على التحسينيات.

- و قسموا هذه المصالح كلها إلى مصالح عامة و خاصة، و كلية و جزئية، و ينتج عن هذا تقديم العام منها على الخاص و الكلِّي على الجزئي.

- و قسموا الضروريات إلى خمس كليات جامعة هي: الدين و النفس و النسل و العقل و المال. و نصوا على أنها ليست على وِزان واحد، و أن بعضها مُقدَّم على بعض. فاتفقوا على أن الدين في المرتبة الأولى، و أن النفس في المرتبة الثانية، و أن المال في المرتبة الخامسة. و اختلفوا في النسل و العقل، فبعضهم يقدم هذا و بعضهم يقدم هذا.

(١) الحراني، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية. اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج ١، ص ٢٩٨.

(٢) الحراني، مجموع فتاوى ابن تيمية، مرجع سابق، ج ٢٠، ص ٥٤.

ومن هذا الباب -على سبيل المثال- قولُ الفخر الرازي: "فسعادة البدن أشرف من السعادة المالية. فإذا كانت السعادة العلمية (العقل) راجحةً على السعادة الجِسْمانية، فأولى أن تكون راجحة على السعادة المالية." (١)

ومما يجدر التذكير به أن التعبير عن مفهوم المصلحة والمفسدة، أو عن بعض جوانبهما، كثيراً ما يقع بألفاظ أخرى، مثل المعروف والمنكر، والحسن والقبح، والمنفعة والمضرة ... وقال ابن عبد السلام: "ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر، والنفع والضرر، والحسنات والسيئات، لأن المصالح كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات، وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح، والسيئات في المفاسد." (٢)

ومن أكثر الألفاظ المستعملة في القرآن الكريم للتعبير عن مختلف أنواع المصالح والأفعال المصلحية، التعبير بالصالحات أو بالعمل الصالح، مثل قوله جل وعلا: ﴿وَالْعَصْرِ (١) إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (٢) إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ (٣)﴾ [العصر: ١ - ٣]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا (٥١)﴾ [المؤمنون: ٥١].

فهذه هي المصلحة التي نتحدث عنها وعن مراعاتها والعمل بمقتضاها، سواء سميت مرسلة أو معتبرة، وسواء روعيت وعُمل بها فيما لا نص فيه، أو روعيت مع النص وغيره من أدلة الشرع.

ثانياً: حجية المصلحة

مبحث الحجية يتعلق -بالدرجة الأولى- بما يعرف عند الأصوليين باسم "المصلحة المرسلة"، ويسمونها "المناسب المرسل"، و"الاستدلال المرسل"،

(١) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. التفسير الكبير "مفاتيح الغيب"، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، ج ١، ص ٣٤٢.

(٢) السلمي، قواعد الأحكام في إصلاح الأنام "القواعد الكبرى"، مرجع سابق، ج ١، ص ٤.

وتسمى كذلك "الاستصلاح"، كما عند الغزالي وغيره. "وأطلق إمام الحرمين وابن السمعاني عليه اسم الاستدلال."^(١)

ومحل كلامنا -أو محل النزاع- هو: هل المصلحة بذاتها حجة في الشرع؟ بمعنى هل تُبنى عليها وتُستنبط منها الأحكام الشرعية؟ بعبارة أخرى: هل المصلحة دليل شرعي كبقية الأدلة الشرعية أم ليست كذلك؟

الناظر في عدد من كتب الأصول يجد أن حجية المصلحة المرسلّة مختلف فيها، وأن القائلين بها هم الإمام مالك وأتباع مذهبه، خلافاً للجمهور.

فمن ذلك أن أبا حامد يقول في آخر القطب الثاني المخصص لأدلة الأحكام: "الأصل الرابع من الأصول الموهومة: الاستصلاح. وقد اختلف العلماء في جواز اتباع المصلحة المرسلّة ..."^(٢) ثم يؤكد في النهاية "أن الاستصلاح ليس أصلاً خامساً"^(٣) برأسه، بل من استصلاح فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع."^(٤) وذكر الرازي أن "مذهب مالك رحمه الله أن التمسك بالمصلحة المرسلّة جائز،"^(٥) وهو كلام يشير إلى أن التمسك بهذا الأصل خاص بمالك، ولا يصح عند غيره.

وأبعد سيف الدين الأمدّي حتى قال: "وقد اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك به، وهو الحق، إلا ما نُقل عن مالك أنه يقول به، مع إنكار أصحابه لذلك عنه ..."^(٦)

(١) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٧٧.

(٢) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ج ١، ص ٤١٤.

(٣) أي: بعد الأصول الأربعة المعتمدة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

(٤) المرجع السابق، ج ١، ص ٤٣١.

(٥) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٢٢.

(٦) الأمدّي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٦٠.

غير أن فريقاً آخر من الأصوليين كان أكثر تثباً في المسألة وأوضح رؤية لها. بداية ذلك نجدها عند إمام الحرمين، الذي ذكر أن إنكار حجية المصلحة ينحصر في بعض متكلمي الأشاعرة، في حين أن القول بها شائع ومشترك بين المالكية والشافعية والحنفية، مع تفاوت في ذلك ما بين إفراط وبعْد يراه واقعاً عند مالك، واعتدال وقرب يراه عند غيره، وخاصة عند الإمام الشافعي.

قال إمام الحرمين: "ذهب القاضي^(١) وطوائف من متكلمي الأصحاب إلى رد الاستدلال وحضر المعنى فيما يستند إلى أصل.

وأفراط الإمام إمام دار الهجرة مالك بن أنس في القول بالاستدلال، فرئي يُثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة والمعاني المعروفة في الشريعة.

وذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنهما إلى [اعتماد] الاستدلال، وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل، ولكنه -أي: الشافعي- لا يستجيز النَّأي والبعد والإفراط، وإنما يُسوِّغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتمدة وفاقاً، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول قارة في الشريعة.^(٢)

على أن مسألة الإفراط والنأي، أو التوسط والقرب، مسألة تقديرية نسبية، فليس قول أحد فيها حجة على غيره من العلماء. ففي حين نجد إمام الحرمين يصف مالكا بالإفراط والاسترسال والبعد، ويصف الشافعي بخلاف ذلك، نجد غيره يقول: "لا تظهَر مخالفة الشافعي لمالك في المصالح، فإن مالكا يقول: إن المجتهد إذا استقرأ موارد الشرع ومصادره أفضى نظره إلى العلم برعاية المصالح في جزئياتها وكلياتها، وأن لا مصلحة إلا وهي معتبرة في جنسها، لكنه استثنى من هذه القاعدة كل مصلحة صادَمها أصل من أصول الشريعة. وما حكاها

(١) يقصد القاضي أبا بكر بن الطيب الباقلاني.

(٢) الجويني، البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٦١ - ١٦٢.

أصحاب الشافعي عنه لا يعدو هذه المقالة.^(١)

وقد يكون ابن دقيق أكثر دقة في قوله عن العمل بالمصلحة: "الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع، يليه أحمد بن حنبل. ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال على غيرهما."^(٢)

وبهذا نصل إلى كلمة فصل وعدل للزركشي، وهي قوله: "والمشهور اختصاص المالكية بها، وليس كذلك، فإن العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة، ولا معنى للمصلحة المرسلة إلا ذلك."^(٣)

١- مسلطان جامعان في بيان حجية المصلحة المرسلة

أورد الفخر الرازي بياناً جامعاً للاستدلال على حجية المصلحة المرسلة، نسبه إلى الإمام مالك، قال فيه: "ومذهب مالك رحمه الله أن التمسك بالمصلحة المرسلة جائز. واحتج عليه بأن قال: كل حكم يُفرض: فإما أن يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة، أو مفسدة خالية عن المصلحة، أو يكون خالياً عن المصلحة والمفسدة بالكلية، أو يكون مشتملاً عليهما معاً.

وهذا على ثلاثة أقسام: لأنهما إما أن يكونا متعادلين، وإما أن تكون المصلحة راجحة، وإما أن تكون المفسدة راجحة.

فهذه أقسام ستة.

(١) نقله الزركشي عن البغدادي في "جنة الناظر"، انظر:

- الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج ٧، ص ٣٥١.

(٢) نقله الزركشي في:

المرجع السابق، ج ٧، ص ٣٥١.

(٣) المرجع السابق، ج ٤، ص ١٩٤. والزركشي هنا إنما يقرر ويكرر ما قاله القرافي في شرح تنقيح الفصول.

أ- أن يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة، وهذا لا بد وأن يكون مشروعاً، لأن المقصود من الشرائع رعاية المصالح.

ب- أن يستلزم مصلحة راجحة، وهذا كذلك لا بد وأن يكون مشروعاً، لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شرٌ كثير.

ت- أن يستوي الأمران، فهذا يكون عبثاً فوجب أن لا يشرع.

ث- أن يخلو عن الأمرين، وهذا كذلك يكون عبثاً، فوجب أن لا يكون مشروعاً.

ج- أن يكون مفسدة خالصة، ولا شك في أنها لا تكون مشروعة.

ح- أن يكون ما فيه من المفسدة راجحاً على ما فيه من المصلحة، وهو كذلك غير مشروع، لأن المفسدة الراجحة واجبة الدفع بالضرورة.

وهذه الأحكام المذكورة في هذه الأقسام الستة كالمعلوم بالضرورة أنها دين الأنبياء، وهي المقصود من وضع الشرائع. والكتاب والسنة دالان على أن الأمر كذلك، تارة بحسب التصريح، وأخرى بحسب الأحكام المشروعة على وفق هذا الذي ذكرناه.

غاية ما في الباب أنا نجد واقعة داخلية تحت قسم من هذه الأقسام ولا يوجد لها في الشرع ما يشهد لها بحسب جنسها القريب، لكن لا بد وأن يشهد الشرع بحسب جنسها البعيد على كونه خالص المصلحة أو المفسدة أو غالب المصلحة أو المفسدة. فظهر أنه لا توجد مناسبة إلا ويوجد في الشرع ما يشهد لها بالاعتبار، إما بحسب جنسه القريب، أو بحسب جنسه البعيد.^(١)

وللشيخ ابن عاشور مسلك خاص به لإثبات حجية المصلحة المرسلة من غير تردد، وهو قياسها على حجية القياس وجعلهما معاً من باب واحد، بل يرى أن حجية المصلحة أولى بالثبوت من حجية القياس، وأن العمل بالمصلحة

(١) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، مرجع سابق، ج٦، ص ٢٢٢ - ٢٢٤.

أقوى من العمل بالقياس، "لأننا إذا كنا نقول بحجية القياس الذي هو إلحاق جزئي حادث لا يعرف له حكم في الشرع، بجزئي ثابت حكمه في الشريعة، للمماثلة بينهما في العلة المستنبطة، وهي مصلحة جزئية ظنية غالباً، لقلة صور العلة المنصوصة، فَلَا نَقُولُ بحجية قياس مصلحة كلية حادثه في الأمة لا يعرف لها حكم، على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة، الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي، أولى بنا وأجدر بالقياس وأدخل في الاحتجاج الشرعي." (١)

فالعمل بالمصلحة المرسله قياس كلي، فحجيتها لذلك أولى وأحق من القياس الجزئي.

٢- شروط وضوابط لاعتبار المصلحة المرسله

بقي أن نقف قليلاً مع الانتقاد الموجه للأخذ بالمصالح المرسله، وهو يتلخص في تصويره وكأنه مجرد استصلاح مزاجي أو عرفي أو عقلي، ليس له رابط ولا ضابط. ثم يعود هؤلاء المنتقدون -أو بعضهم- لفتح باب الأخذ بالمصلحة بشروط تتأرجح عندهم بين اشتراط أن تكون المصلحة كلية ضرورية قطعية، أو الاقتصار على اشتراط رجوعها إلى المحافظة على مقاصد الشرع، أو الاكتفاء بالألا تكون من المصالح الغريبة عما عُلم من المصالح الشرعية المعتمدة.

وقد انتهى الإمام الغزالي إلى القول: "فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مُطَرَّحة. ومن صار إليها فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع. وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي عُلم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع، فليس خارجاً من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياساً، بل مصلحة مرسله؛ إذ القياس أصل معين، وكون هذه المعاني مقصودةً عرفت لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٤٥.

وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات، فتسمى لذلك مصلحة مرسلة. وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع، فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة.^(١)

والحق أن كل هذا الكلام لا غبار عليه ولا يناع فيه أحد، لا من أهل الاستصلاح ولا من أهل الاستحسان. وما هو الشاطبي -أحد أبرز المدافعين عن المصالح المرسلة- يحدد ماهيتها ونطاقها في جملة شروط:
"أحدها: الملاءمة لمقاصد الشرع، بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله ولا دليلاً من دلائله.

والثاني: أن عامة النظر فيها إنما هو فيما عُقل منها وجرى على وفق المناسبات المعقولة، التي إذا عُرضت على العقول تلتقتها بالقبول، فلا مدخل لها في التعبدات ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعية، لأن عامة التعبدات لا يعقل لها معنى على التفصيل، كالوضوء والصلاة والصيام في زمان مخصوص دون غيره، والحج ونحو ذلك.

والثالث: أن حاصل المصالح المرسلة يرجع إلى حفظ أمر ضروري ورفع حرج لازم في الدين. وأيضاً مرجعها إلى حفظ الضروري من باب ما لا يتم الواجب إلا به، فهي إذاً من الوسائل لا من المقاصد.^(٢)

وختاماً نقول مع الفقيه المالكي أبي العباس الشماخ: "ليس كل مصلحة يجب اعتبارها. والذي يجب اعتباره منها له شرائط لا يعرفها إلا من أتعب نفسه في تحصيل الشريعة وفهم أسرارها."^(٣)

(١) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٣٠.

(٢) الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٢٩.

(٣) الهنتاتي، أبو العباس أحمد الشماخ. مطالع التمام ونصائح الأنام ومنجاة الخواص والعوام في رد القول بإباحة إغرام ذوي الجنايات والإجرام زيادة على ما شرع الله من الحدود والأحكام، تحقيق: عبد الخالق أحمدون، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٣م، ص ٢٨٦.

٣- حجية المصلحة من نصوص الشرع

أ- من القرآن الكريم:

الآيات القرآنية المتضمنة رعاية مصالح العباد، إرشاداً إليها، وترغيباً فيها، وحثاً عليها، وأمرأً بتحصيلها وحفظها، وتحذيراً من تضييعها ومن الوقوع في أضدادها، هي أظهر من أن تخفى، وأكثر من أن تحصى. ولذلك قال ابن عبد السلام: "ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة، لعلمنا أن الله أمر بكل خير دقّه وجلّه، وزجر عن كل شر دقه وجله، فإن الخير يعبر به عن جلب المصالح ودرء المفاسد، والشر يعبر به عن جلب المفاسد ودرء المصالح، وقد قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (٧) ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (٨) [الزلزلة: ٧ - ٨].^(١)

وهذه الآية التي ذكرها ابن عبد السلام - ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (٧) ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (٨) [الزلزلة: ٧ - ٨] - كافية وحدها للقول: ما من مصلحة إلا وهي مطلوبة مأمور بها في الشرع، فحفظها والأخذ بها إنما هو عمل بالشرع. وما من مفسدة إلا وهي مذمومة منهي عنها فيه، فدرؤها وحفظ الناس منها، إنما هو عمل بالشرع.

- ومثلها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ (٩٠) [النحل: ٩٠].

- وكذلك قوله سبحانه: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (١٠٤) [آل عمران: ١٠٤].

- وقوله: ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (٧٧) [الحج: ٧٧].

فمقتضى كل واحدة من هذه الآيات أن لا تبقى مصلحة إلا وهي داخلية تحت الطلب والأمر والاعتبار، ولا تبقى مفسدة إلا وهي داخلية تحت الذم النهي والإهدار.

(١) السلمي، قواعد الأحكام في إصلاح الأنام "القواعد الكبرى"، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٨٨.

- ومثل هذا يقال فيما ورد من آيات تتحدث عن عمل الصالحات أو العمل الصالح، وهي في نحو مائة موضع في القرآن الكريم. فهي عامة شاملة لكل عمل صالح؛ أي لكل عمل يتضمن أو يجلب مصلحة ونفعاً.

- ومن الآيات الجامعة لأدلة الشرع، قوله جل وعلا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

فقد أمرت الآية بطاعة الله، وذلك هو اتباع القرآن الكريم، وأمرت بطاعة رسول الله، وذلك هو اتباع السنة النبوية، وأمرت بطاعة أولي الأمر منا، وهذا هو محل الشاهد لمسألتنا. والمراد بأولي الأمر العلماء والأمراء، على القول الأصح عند المفسرين.

ومعلوم أن أكثر أوامر الولاية ونواهيهم، بل أكثر وظائفهم وأعمالهم واجتهاداتهم، إنما تتعلق بجلب المصالح ودرء المفسد، وخاصة منها المصالح المرسلة. وفي هذا الباب قرر الفقهاء قاعدتهم الشهيرة: "التَصَرُّفُ عَلَى الرِّعْيَةِ مَنْوُطٌ بِالمَصْلَحَةِ" أي إن تصرفات الولاية على رعاياهم وفي شؤونهم، لا بد وأن تكون بما يحقق مصالحهم ويحفظها، وإلا كان التصرف غير صحيح ولا مشروع. ومعنى هذا أن الأمر بطاعة أولي الأمر يؤول في غالبه إلى أن يكون أمراً بما يحقق المصالح الخاصة والعامة ويحفظها.

وهكذا يمكن أن نقول: إن الآية الكريمة اشتملت على الأمر باتباع الكتاب، والسنة، والمصلحة.

وأورد فيما يلي ثلاثة أمثلة تطبيقية لرعاية المصالح في القرآن الكريم:

المثال الأول: ما حكاه الله تعالى على لسان نبيه يوسف عليه السلام في قوله لأهل مصر: ﴿قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا نَأْكُلُونَ﴾ (٤٧) ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ هُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَحْصِتُونَ (٤٨) ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعَصِرُونَ (٤٩) [يوسف: ٤٧ - ٤٩].

ففي الآيات -كما لا يخفى- تدبير مصلحي، آنِيّ ومستقبلي، عظيم النفع بعيد الأثر، يتعلق بحفظ ضرورة المال، ويضمن الأمن الغذائي لشعب بكامله. ولذلك قال القرطبي في تفسيره: "هذه الآية أصل في القول بالمصالح الشرعية التي هي حفظ الأديان والنفوس والعقول والأنساب والأموال؛ فكل ما تضمن تحصيل شيء من هذه الأمور فهو مصلحة، وكل ما يُفوّت شيئاً منها فهو مفسدة، ودفعه مصلحة. ولا خلاف أن مقصود الشرائع إرشاد الناس إلى مصالحهم الدنيوية، ليحصل لهم التمكن من معرفة الله تعالى وعبادته الموصلتين إلى السعادة الأخروية." (١)

المثال الثاني: ما حكاه الله تعالى في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام؛ إذ قام الخضر بخرق سفينة مملوكة للغير، مع أن ذلك في ظاهره عدوان وفساد، مما جعل موسى ينكر عليه فوراً، قال الله سبحانه: ﴿فَأَنْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾ [الكهف: ٧١].

وبيان ذلك أن الخضر خرق السفينة لكي تصبح مَعيبة، فينقذها ويبقيها بذلك على أصحابها، حتى لا تُغصب منهم. وهذا ما حكاه الله تعالى من قول الخضر مبيناً سبب خرقه للسفينة: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ [الكهف: ٧٩].

فقد علم الخضر أن السفينة كانت معرضة للغصب من قبل قراصنة الملك الذين كانوا يجوبون البحر ويأتونه بكل سفينة جيدة صالحة، فوجد ألا مفر من إعطاب السفينة، حتى يزهد فيها قراصنة الملك ويتركوها لأصحابها المساكين.

المثال الثالث: ما ورد في قصة هارون حين استخلفه موسى -عليهما الصلاة والسلام- وكلفه بتدبير أمر بني إسرائيل في أثناء غيابه، ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلُقْنِي فِي قُوًى وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٢]، فإذا بالسامري يفتنهم ويضلهم بعجله الذهبي، فما كان من هارون -بعد أن جادلهم وحاول ثنيهم-

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج ١١، ص ٣٦٧.

إلا أن اجتهد اجتهداً مصلحياً عالج به المشكلة مؤقتاً إلى حين رجوع موسى. والقصة المذكورة في مواضع من القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِنْ قَبْلُ يَقَوْمُ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِيَ﴾ (٩٠ - ٩١)، فلما رجع موسى ووجد قومه في فتنتهم وشركهم التفت إلى هارون يلوّمه ﴿قَالَ يهٰرُونَ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا أَلا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِيَ﴾ (٩٢) قَالَ يَبْنَؤُمْ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَءِيلَ وَلَمْ تَرْفَعْ قَوْلِي﴾ (٩٤) [طه: ٩٢ - ٩٤].

ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي ۖ أَعَجَلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمِّ إِبْرَاهِيمَ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّوكُنِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (١٥٠) [الأعراف: ١٥٠].

والمصالح المرعية هنا هي أن هارون عليه السلام لما رأى الافتتان تمكن من قلوب بني إسرائيل، وأن مواجعتهم وثنيهم عن فتنه السامري وعجله، سيجر إلى انقسام واقتتال فيما بينهم، اختار المهادنة وترك الأمر على ما هو عليه، إلى أن يرجع موسى فيعالج هذا الضلال بما له من قوة ومكانة. وكذلك كان، فقد انتهت هذه الفتنة بما أعلنه موسى عليه الصلاة والسلام قائلاً للسامري ومن تبعه من بني إسرائيل: ﴿وَأَنْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا﴾ (٩٧) إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (٩٨) [طه: ٩٧ - ٩٨].

قال ابن عاشور يشرح الوجه الاستصلاحي في اجتهد هارون: "وهذا اجتهد منه في سياسة الأمة؛ إذ تعارضت عنده مصلحتان: مصلحة حفظ العقيدة ومصلحة حفظ الجامعة من الهرج، وفي أثنائها حفظ الأنفس والأموال والأخوة بين الأمة، فرجح الثانية، وإنما رجحها لأنه رآها أدوم، فإن مصلحة حفظ العقيدة يُستدرك فواتها الوقتي برجع موسى وإبطاله عبادة العجل حيث غيَّوا عكوفهم على العجل برجع موسى، بخلاف مصلحة حفظ الأنفس والأموال واجتماع

الكلمة إذا انثلمت عسر تداركها. وتضمن هذا قوله: ﴿إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾ (طه: ٩٤).^(١)

ثم أعرب ابن عاشور عن رأيه المتحفظ على هذا الاجتهاد بقوله: "وكان اجتهاده ذلك مرجوحاً، لأن حفظ الأصل الأصيل للشرعية أهم من حفظ الأصول المتفرعة عليه، لأن مصلحة صلاح الاعتقاد هي أم المصالح التي بها صلاح الاجتماع."^(٢)

والحقيقة أننا لا نجد في هذه القصة القرآنية شيئاً يفيد خطأ هارون في اجتهاده أو مرجوحية هذا الاجتهاد. وإنما نجد أنه جادل المبطلين بالتالي هي أحسن وبأبلغ ما يمكن. قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِنْ قَبْلُ يَقَوْمُ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِيَ﴾ (طه: ٩٠).

قال الفخر الرازي: "واعلم أن هارون عليه السلام سلك في هذا الوعظ أحسن الوجوه، لأنه زجرهم عن الباطل أولاً بقوله: ﴿إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ﴾ (طه: ٩٠)، ثم دعاهم إلى معرفة الله تعالى ثانياً بقوله: ﴿وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ﴾ (طه: ٩٠)، ثم دعاهم ثالثاً إلى معرفة النبوة بقوله: ﴿فَاتَّبِعُونِي﴾ (طه: ٩٠)، ثم دعاهم إلى الشرائع رابعاً بقول: ﴿وَأَطِيعُوا أَمْرِيَ﴾ (طه: ٩٠). وهذا هو الترتيب الجيد، لأنه لا بد قبل كل شيء من إمطة الأذى عن الطريق وهو إزالة الشبهات، ثم معرفة الله تعالى، فإنها هي الأصل، ثم النبوة، ثم الشريعة. فثبت أن هذا الترتيب على أحسن الوجوه."^(٣)

وكل ما يمكن أن يقال في اجتهاد هارون هو أنه لم يلجأ إلى القوة والقتال لمنع المتهافتين على العجل الذهبي وتأليهه وعبادته، كما أنه لم يبادر بالحق بموسى لإبلاغه بما جرى. وقد بين حجته وعذره في ذلك.

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج ١٦، ص ٢٩٣.

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٣) الرازي، التفسير الكبير "مفاتيح الغيب"، مرجع سابق، ج ٢٢، ص ٩٢.

وقد قرر الشاطبي قاعدة جلية في فقه القصص القرآني قال فيها: "كل حكاية وقعت في القرآن فلا يخلو أن يقع قبلها أو بعدها -وهو الأكثر- ردُّ لها أو لا، فإن وقع ردُّ فلا إشكال في بطلان ذلك المحكي وكذبه، وإن لم يقع معها رد، فذلك دليل صحة المحكي وصدقه." ^(١) ومعنى هذا أن ما حكاه القرآن عن هارون حق وصواب.

ثم لا ننسى أن هارون نبي من أنبياء الله المهيدين المحسنين الذين أمرنا بالاعتداء بهم. قال تعالى: ﴿وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ (٨٤) ... ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ أَفْتَدَ﴾ (٩٠) [الأنعام: ٨٤ - ٩٠].

وأما غضب موسى عليه السلام فراجع أولاً إلى الحالة المزرية التي وجد قومه قد ارتكسوا فيها، ثم إنه غضب على هارون قبل سماع الأسباب التي دعت به إلى المواجهة المؤقتة لعبدة العجل الذهبي. ولذلك لما ذكر هارون عذره وقصده ﴿سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ﴾ (١٥٤) [الأعراف: ١٥٤].

قال ابن عادل الدمشقي في تفسيره: "ظاهر الآية يدل على أنه -عليه الصلاة والسلام- لما عرف أن أخاه هارون لم يقع منه تقصير، وظهر له صحة عذره، فحينئذ سكن غضبه، وهو الوقت الذي قال فيه: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِإِخِي﴾ (١٥١) [الأعراف: ١٥١]." ^(٢)

ب- من السنة النبوية:

الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم -من أولهم إلى آخرهم- هم الأئمة الأولون في الاستصلاح والسياسة المصلحية لشؤون العباد. وقد ظهر هذا جلياً فيما سبق من أمثلة قرآنية.

(١) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٥٣.

(٢) ابن عادل، أبو حفص عمر الدمشقي. اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ج ٩، ص ٣٢٩.

قال القفال الكبير: "ومما يدل على وقوع السياسة في الشرائع ما رواه البخاري وغيره من أهل السَّيَر عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء؛ كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء فيكثرون..."^(١)

فالأنبياء كانوا يسوسون الناس بما يحقق مصالحهم الدينية والدنيوية، وبما يناسب كل حال من أحوالهم. قال النووي: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء: أي: يتولون أمورهم كما تفعل الأمراء والولاة بالرعية، والسياسة: القيام على الشيء بما يصلحه."^(٢)

وأما خاتم الأنبياء محمد ﷺ فرعاية المصلحة طافحة واضحة في كل هديه وسنته، وخاصة في السيرة والسنة العملية.

وفي يلي نماذج مضيئة هادية من الاجتهاد والتشريع المصلحي في سنة رسول الله وسيرته عليه السلام:

- عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: "إن الله حرم مكة ولم تحل لأحد قبلي ولا لأحد بعدي، وإنما حلت لي ساعة من نهار، لا يُختلى خلالها ولا يُعصد شجرها ولا ينفر صيدها ولا يلتقط لقطتها إلا لمُعَرَّفٍ. وقال عباس بن عبد المطلب: إلا الإذخر لصاغتنا ولِسُقُفِ بيوتنا فقال: إلا الإذخر."^(٣)

وقد ذكر شراح الحديث تفسيرات عدة لهذه الاستجابة النبوية الفورية لطلب استثناء نبات الإذخر من محظورات الحرم المكي، بعد طلب العباس ذلك،

(١) العروسي، الحاج غلتول. "محاسن الشريعة لأبي بكر القفال الشاشي، دراسة وتحقيق" (أطروحة دكتوراه، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ج ١، ص ٩١. والنص المنقول أعلاه غير موجود في النسخة المطبوعة بدار الكتب العلمية ببيروت سنة ٢٠٠٧م.

(٢) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، مرجع سابق، ج ٦، ص ٣١٦.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ٢، ص ٧٣٦، حديث رقم: ١٩٨٤.

فاعتبره البعض نسخاً أو تخصيصاً نزل به الوحي بعد طلب العباس. واعتبر آخرون أنه استثناء كان سيأتي ذكره، لكن العباس سبق بتقديم الطلب، فأجيب طلبه على وفق ما كان محكوماً به أصلاً... وذهب آخرون إلى أن الله تعالى حرم مكة إجمالاً، وترك تفاصيل المحرمات لنبيه، فكان له أن يحدد من محرمات مكة ما يراه، ويستثني منها ما يراه، وذهب فريق منهم إلى أنه اجتهد اجتهد رسول الله برأيه وتقديره، نظر فيه إلى حاجة الناس ومصلحتهم، فهو من السنن النبوية الاجتهادية.

قال أبو محمد بن قتيبة رحمه الله: "والسنن عندنا ثلاث:

سنة أتاه بها جبريل عليه السلام عن الله تعالى كقوله: "لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها" و"يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب" و"لا تُحرّم المصّة ولا المصتان" و"الدية على العاقلة" وأشباه هذه من الأصول والسنة.

الثانية: سنة أباح الله له أن يسنها وأمره باستعمال رأيه فيها، فله أن يترخص فيها لمن شاء على حسب العلة والعذر، كتحريمه الحرير على الرجال وإذنه لعبد الرحمن بن عوف فيه لعله كانت به، وكقوله في مكة: "لا يُختلى خلالها ولا يعضد شجرها"، فقال العباس بن عبد المطلب: يا رسول الله إلا الإذخر فإنه لقيوننا^(١) فقال إلا الإذخر. ولو كان الله تعالى حرم جميع شجرها لم يكن يتابع العباس على ما أراد من إطلاق الإذخر، ولكن الله تعالى جعل له أن يطلق من ذلك ما رآه صلاحاً فأطلق الإذخر لمنافعهم.

والسنة الثالثة ما سنه لنا تأديباً، فإن نحن فعلناه كانت الفضيلة في ذلك، وإن نحن تركناه فلا جناح علينا إن شاء الله...^(٢)

ونقل ابن بطال رأي شيخه المهلب بن أبي صفرة، وهو شبيه برأي ابن قتيبة،

(١) القيون جمع قين، وهو الحداد والصائغ.

(٢) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. تأويل مختلف الحديث، تحقيق: محمد زهري النجار، بيروت: دار الجيل، ١٣٩٣هـ/١٩٧٢م، ص ١٩٦ - ١٩٨.

وَمُضَمَّنُهُ " أن الله كان قد أعلم نبيه في كتابه بتحليل المحرمات عند الضرورات، فمنها أن الله حرم الميتة والدم ولحم الخنزير وسائر ما في الآية، وأحلها لعباده عند اضطرارهم إليها بقوله: ﴿فِي مَخَصَّةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣]. فلما كان هذا أصلاً من أصول الشريعة قد أنزله الله في كتابه على رسوله ﷺ، وأخبره العباس أن الإذخر لا غنى بالناس عنه لقبورهم وبيوتهم وصاغتهم، حكم النبي عليه السلام بحكم المباحات عند الضرورات " قال ابن بطلال: "وهذا تأويل حسن." (١)

وقد رد بعض العلماء على قول المهلب بكون الداعي إلى إباحة قطع الإذخر واستعماله لا يصل إلى حد الضرورة، وأن الإباحة للضرورة لا تكون إلا عند تحققها، وترتفع الإباحة بزوالها، أما الإباحة النبوية للإذخر عامة دائمة فغير مقيدة بشيء.

قلت: الظاهر أن المرعي المعتمد هنا هو ما استنبطه العلماء وعبروا عنه بقاعدة: "الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة"، (٢) فعموم الحاجة إلى نبات الإذخر، وتعدد وجوه استعماله عند أهل مكة وحرَمِها، قد نُزل منزلة الضرورة.

- في سنن الترمذي (كتاب الحدود): باب ما جاء أن لا تقطع الأيدي في الغزو... عن بسر بن أرطاة قال: سمعت النبي ﷺ يقول: "لا تقطع الأيدي في

(١) ابن بطلال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك البكري القرطبي. شرح صحيح البخاري، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، الرياض: مكتبة الرشد، ط. ٢، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م، ج ٤، ص ٥٠٤.

(٢) هذه القاعدة أصبحت من أبرز القواعد الفقهية المعمول بها، وأول من صاغها وقعدها هو إمام الحرمين الجويني رحمه الله. انظر:

- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق: عبد العظيم الديب، جدة: دار المنهاج، ط. ٢، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ج ٨، ص ٦٨، وج ١٢، ص ٣٣٦.

- الجويني، البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٠٦.

- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. الغياثي "غياث الأمم في التياث الظلم"، تحقيق: عبد العظيم الديب، جدة: دار المنهاج، ط. ٢، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ص ٤٧٨ - ٤٧٩.

الغزو. ^(١) والحديث في سنن النسائي بلفظ: "لا تقطع الأيدي في السفر." ^(٢)

قال الترمذي: "والعمل على هذا عند بعض أهل العلم، منهم الأوزاعي: لا يرون أن يقام الحد في الغزو بحضرة العدو، مخافة أن يلحق مَنْ يقام عليه الحد بالعدو، فإذا خرج الإمام من أرض الحرب ورجع إلى دار الإسلام، أقام الحد على من أصابه. كذلك قال الأوزاعي." ^(٣)

- قوله -عليه الصلاة والسلام- لرجلين طلبا منه تأميرهما: "إنا والله لا نولي على هذا العمل أحداً سألناه ولا أحداً حرص عليه،" ^(٤) فصار هذا الحديث أصلاً عاماً في بابيه، وهو أن "طالب الولاية لا يؤلى." وهو مبني -كما لا يخفى- على درء المفساد؛ مفسد التعلق بالإمارة (السلطة) والتراحم عليها، والتهافت على مكاسبها ومغانمها... فهذه هي الحكمة والمصلحة المرعية في كون "طالب الولاية لا يؤلى."

غير أن النبي ﷺ كان له تدبير مختلف مع رئيس وفد قبيلة ضُءاء، زياد ابن الحارث الصدائي الذي قال -ضمن ما حكاه من قصة إسلام قومه وقدمهم على رسول الله ﷺ- قال: "... وكنتُ سألتُهُ قبلُ أن يُؤمّرني على قومي، ويكتب لي بذلك كتاباً، ففعل... " ^(٥)

(١) حديث صحيح رواه الترمذي، انظر:

- الترمذي، الجامع الصحيح "سنن الترمذي"، مرجع سابق، ج ٤، ص ٥٣، حديث رقم: ١٤٥٠.

(٢) حديث صحيح رواه النسائي، انظر:

- النسائي، المجتبى من السنن، مرجع سابق، ج ٨، ص ٩١، حديث رقم: ٤٩٧٩.

(٣) الترمذي، الجامع الصحيح "سنن الترمذي"، مرجع سابق، ج ٤، ص ٥٣.

(٤) القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٤٥٤، حديث رقم: ١٧٣٣.

(٥) الكلاعي، أبو الربيع سليمان بن موسى الأندلسي. الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله ﷺ والثلاثة الخلفاء، تحقيق: محمد كمال الدين عز الدين علي، بيروت: عالم الكتب، ط. ١، ١٤١٧هـ، ج ٢، ص ٢٩٠. وانظر أيضاً:

- ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، مرجع سابق، ج ٣، ص ٦٦٤.

قال ابن القيم في فقه هذه الواقعة: "وفيها: جواز تأمير الإمام وتوليته لمن سألَه ذلك، إذا رآه كفتاً. ولا يكون سؤاله مانعاً من توليته. ولا يناقض هذا قوله في الحديث الآخر: "إنّا لن نولي على عملنا من أرادَه،" فإن الصداي إنما سألَه أن يؤمّرَه على قومه خاصة، وكان مطاعاً فيهم محبباً إليهم، وكان مقصودُه إصلاحَهم ودعائهم إلى الإسلام، فرأى النبي ﷺ أن مصلحة قومه في توليته فأجابَه إليها، ورأى أن ذلك السائل إنما سألَه الولاية لحظ نفسه ومصلحته هو فمنعه منها، فولّى للمصلحة ومنع للمصلحة، فكانت توليته لله ومنعه لله." (١)

- وفي غزوة تبوك، نفذت مؤونة المسلمين، فاستأذنوا رسول الله ﷺ في أن ينحروا من حمائلهم (٢) ليأكلوا منها فأذن لهم. وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة: "... فنفذت أزواد القوم، قال: حتى هم؟ أي رسول الله، بنحر بعض حمائلهم، فقال عمر: يا رسول الله لو جمعت ما بقي من أزواد القوم، فدعوت الله عليها. قال: ففعل ..."

قال أبو العباس القرطبي: "وقوله: حتى هم بنحر بعض حمائلهم، يعني النبي ﷺ. كان هذا الهم من النبي ﷺ بحكم النظر المصلحي لا بالوحي، ألا ترى كيف عرض عمر بن الخطاب عليه مصلحة أخرى ظهر للنبي ﷺ رجحانها؛ فوافقه عليها وعمل بها. ففيه دليل على العمل بالمصالح، وعلى سماع رأي أهل العقل والتجارب." (٣)

٤- العمل بالمصلحة عند العلماء

أوردنا على لسان عدد من الأصوليين أن الفقهاء من جميع المذاهب يأخذون بالمصلحة في مواضعها، ويبنون عليها اجتهاداتهم وفتاواهم. وهم في ذلك إنما

(١) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، مرجع سابق، ج ٣، ص ٦٦٥.

(٢) الحمائل جمع حمولة، وهي الدابة التي يُحمل عليها. والمراد هنا الإبل.

(٣) القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق: محيي الدين ديب مستو ومجموعة، دمشق: دار ابن كثير، ط. ٢، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ج ١، ص ١١٥.

يسيرون على النهج الاستصلاحي الذي وجدوه مبثوثاً في أنحاء الشريعة كافة؛ قرآناً وسنة. قال القرافي: "وأمر الشرع تتبع المصالح الخالصة أو الراجعة، ونواهيها تتبع المفاسد الخالصة أو الراجعة".^(١)

وقال الشاطبي: "فإننا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد. والأحكام العادية تدور معها حيثما دارت، فترى الشيء الواحد يُمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز".^(٢)

فالفقه الاستصلاحي إنما يدور مع الشرع ويتروسم خطاه ويرعى مصالحه. وهذا ما عناه الغزالي بقوله: "وكذلك الفتوى في مثل هذا تدور على المصلحة".^(٣) ونورد فيما يلي نماذج وأمثلة مختصرة من الاجتهادات الفقهية المبنية على مراعاة المصلحة، بدءاً بأمثلة شهيرة ترجع إلى عهد الصحابة، ليظهر أن هذا الأمر أصيل عريق، كما قال الشاطبي: "والمصالح المرسلّة قد عمل بمقتضاها السلف الصالح من الصحابة ومن بعدهم"،^(٤) ثم نتبعها بأمثلة أخرى لفقهاء من عصور ومذاهب مختلفة.

أ- من فقه الصحابة ﷺ ومن جاء بعدهم من أهل الاجتهاد:

- "أن أصحاب رسول الله ﷺ اتفقوا على جمع المصحف وليس ثم نص على جمعه وكتبه كذلك، بل قد قال بعضهم كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟"^(٥)

(١) القرافي، الفروق، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٢٧.

(٢) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٠٥.

(٣) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.)، ج ٢، ص ١١٠.

(٤) الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ج ١، ص ١٨٥.

(٥) المرجع السابق، ج ٢، ص ١١٥.

- "اتفاق أصحاب رسول الله ﷺ على حد شارب الخمر ثمانين، وإنما مستندهم فيه الرجوع إلى المصالح والتمسك بالاستدلال المرسل..."^(١)

- "إن الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصانع. قال علي ؓ: لا يُصلح الناس إلا ذاك. ووجه المصلحة فيه أن الناس لهم حاجة إلى الصانع، وهم يغيبون عن الأمتعة في غالب الأحوال، والأغلب عليهم التفريط وترك الحفظ، فلو لم يثبت تضمينهم مع ميسر الحاجة إلى استعمالهم لأفضى ذلك إلى أحد أمرين: إما ترك الاستصناع بالكلية، وذلك شاق على الخلق، وإما أن يعملوا ولا يضمنوا ذلك، بدعواهم الهلاك والضياع، فتضيع الأموال ويقل الاحتراز وتتطرق الخيانة، فكانت المصلحة التضمين..."^(٢)

- جاء في فتاوى ابن تيمية: "سئل الشيخ -قدس الله روحه- عن رجل متولٍّ ولاياتٍ ومُقَطَّعٍ إقطاعات، وعليها من الكُلف السلطانية ما جرت به العادة، وهو يختار أن يُسقط الظلم كله ويجتهد في ذلك بحسب ما قدر عليه، وهو يعلم أنه إن ترك ذلك وأقَطَعَهَا غَيْرُهُ وُوَلِّيَ غَيْرُهُ فَإِنَّ الظلم لا يُترك منه شيء، بل ربما يزداد، وهو يمكنه أن يخفف تلك المكوس التي في إقطاعه فيسقط النصف، والنصف الآخر جهة مصارف لا يمكنه إسقاطه، فإنه يطلب منه لتلك المصارف عوضها، وهو عاجز عن ذلك لا يمكنه ردها، فهل يجوز لمثل هذا بقاءه على ولايته وإقطاعه، وقد عُرِفَ نيته واجتهاده وما رفعه من الظلم بحسب إمكانه؟ أم عليه أن يرفع يده عن هذه الولاية والإقطاع؟ وهو إذا رفع يده لا يزول الظلم، بل يبقى ويزداد؟ فهل يجوز له البقاء على الولاية والإقطاع كما ذكر؟ وهل عليه إثم في هذا الفعل أم لا؟ وإذا لم يكن عليه إثم فهل يطالب على ذلك أم لا؟ وأيُّ الأمرين خير له: أن يستمر مع اجتهاده في رفع الظلم وتقليله، أم رفع يده مع بقاء الظلم وزيادة؟ وإذا كانت الرعاية

(١) المرجع السابق، ج ٢، ص ١١٨.

(٢) المرجع السابق، ج ٢، ص ١١٨.

تختار بقاء يده لما لها في ذلك من المنفعة به ورفع ما رفعه من الظلم، فهل الأولى له أن يوافق الرعية أم يرفع يده والرعية تكره ذلك، لعلمها أن الظلم يبقى ويزداد برفع يده؟

فأجاب: الحمد لله. نعم إذا كان مجتهداً في العدل ورفع الظلم بحسب إمكانه، وولايته خير وأصلح للمسلمين من ولاية غيره، واستيلائه على الإقطاع خير من استيلاء غيره كما قد ذكر، فإنه يجوز له البقاء على الولاية والإقطاع، ولا إثم عليه في ذلك، بل بقاءه على ذلك أفضل من تركه، إذا لم يشتغل -إذا تركه- بما هو أفضل منه.

وقد يكون ذلك عليه واجباً إذا لم يقدّر به غيره قادراً عليه، فنشُر العدل بحسب الإمكان، ورفع الظلم بحسب الإمكان، فرض على الكفاية يقوم كل إنسان بما يقدر عليه من ذلك، إذا لم يقدّر غيره في ذلك مقامه، ولا يطالب والحالة هذه بما يعجز عنه من رفع الظلم ...

والمُقَطَّع الذي يفعل هذا الخير ويرفع عن المسلمين ما أمكنه من الظلم ويدفع شر الشرين بأخذ بعض ما يُطلب منه فيما لا يمكنه رفعه، هو محسن إلى المسلمين غير ظالم لهم، يثاب ولا إثم عليه فيما يأخذه على ما ذكره، ولا ضمان عليه فيما أخذه، ولا إثم عليه في الدنيا والآخرة، إذا كان مجتهداً في العدل والإحسان بحسب الإمكان.

وهذا كوصي اليتيم وناظر الوقف والعامل في المضاربة والشريك وغير هؤلاء ممن يتصرف لغيره بحكم الولاية أو الوكالة، إذا كان لا يمكنه فعل مصلحتهم إلا بأداء بعض من أموالهم للقاهر الظالم، فإنه محسن في ذلك غير مسيء.

والذي ينهى عن ذلك لثلاث ظلم قليل، لو قبل الناس منه، تَصَاعَفَ الظلم والفساد عليهم، فهو بمنزلة من كانوا في طريقٍ وخرج عليهم قُطَاع الطريق، فإن لم يُرضوهم ببعض المال أخذوا أموالهم وقتلوهم. فمن قال لتلك القافلة: لا يحل لكم أن تعطوا لهؤلاء شيئاً من الأموال التي معكم للناس، فإنه يقصد بهذا

حفظ ذلك القليل الذي ينهى عن دفعه، ولكن لو عملوا بما قال لهم ذهب القليل والكثير، وقتلوا مع ذلك. فهذا مما لا يشير به عاقل، فضلاً أن تأتي به الشرائع. فإن الله تعالى بعث الرسل لتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان..."^(١)

- قال ابن القيم: "مصلحة المشركين ببعض ما فيه ضيم على المسلمين جائزة للمصلحة الراجحة ودفع ما هو شر منه، ففيه دفع أعلى المفسدتين باحتمال أدناهما."^(٢)

- وهذا مثال عام يشمل الكثير من الأمثلة التفصيلية لزماننا وسائر الأزمنة: قال ابن عاشور: "متى اشتملت عوائد الأمم على مصلحة ضرورية أو حاجية، أو ظهرت فيها مفسدة معتبرة لأهلها، يصار بتلك العوائد إلى الانزواء تحت القواعد التشريعية العامة من وجوب أو تحريم."^(٣)

ومعنى هذا أن ما نراه ونجده أو ينتقل إلينا من عوائد الأمم الأخرى وتجاربها، مما ليس له حكم منصوص، يتعين إخضاعه للقواعد العامة للتشريع الإسلامي، ومنها ميزان المصالح والمفاسد، الذي قد يقضي بالتحريم أو بالوجوب أو بغير ذلك، حسب درجة المصلحة أو المفسدة التي ظهرت فيه.

ب- أمثلة مصلحة معاصرة:

وعلى غرار ما تقدم في فتوى ابن تيمية، هناك اليوم حالات كثيرة يتعين فيها إعمال النظر المصلحي، قبل المبادرة إلى التحريم وسد أبواب الاستصلاح، نذكر منها:

- أن بعض المسؤولين والموظفين الحكوميين، تسند إليهم وظائف وتكاليف تكون إما محرمة في أصلها، أو يدخل الحرام والفساد في بعض صورها

(١) الحراني، مجموع فتاوى ابن تيمية، مرجع سابق، ج ٣٠، ص ٣٥٦ - ٣٥٩.

(٢) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٦٧.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٦٧.

ولوازمها. فمن تولاها وهو كاره لها ولما فيها من فساد، ولكنه قبلها ليقوم بما هو مستطاع من تقليص مستمر لفسادها وضررها، مما لا يفعله غيره ممن يُثَقُّون الأمور على ما هي عليه، أو يزيّدونها فساداً على فساد، فهذا يعتبر مصلحاً ومحسناً، وهو مأجور على عمله في تقليل الحرام والفساد والظلم والضرر، معذور فيما يقع تحت يده أو يسكت عنه من فساد لا يقصده ولا يرضاه، ولكنه لا يملك تغييره.

فعلى سبيل المثال: العمل في الإدارات الحكومية التي تمنح رخص بيع الخمر أو إنتاجه أو استيراده، أو تتولى المراقبة القانونية للنشاط الصناعي والتجاري في هذا المجال. ومثلها الإدارات المكلفة والمشرفة على إنتاج التبغ (الدخان) وبيعه. وكذلك الإدارات المكلفة بالإشراف على فتح الفنادق وتسييرها، وكثير منها يكون ميداناً لرواج الخمر والمخدرات وغيرها من المحرمات.

فهذه الأمور وأمثالها عادة ما تكون لها شروط وضوابط ومراقبة قانونية، تترتب على مخالفتها عقوبات قد تصل إلى المنع والإغلاق والسجن.

وقد يتولى الإشراف عليها من يتساهل مع أصحابها ويتغاضى عنهم -لأي سبب أو دافع- فيسهّل ويوسع بذلك دائرة الحرام والفساد، ويكون بذلك مُعيناً أو شريكاً لهم.

وقد يتولى مراقبتها والإشراف عليها من يضيق الخناق في الترخيص لأصحابها، ويتشدد في مراقبتهم ومحاسبتهم وإلزامهم بكل الشروط والضوابط والتبعات والعقوبات المتعلقة بهم. وهذا في حقيقة عمله ومآله، إنما يقوم بالتضييق والتقليص لدائرة الحرام والفساد، فعمله على هذا الأساس يصبح جائزاً أو مطلوباً ومأجوراً عليه. وهو لا يحاسب على ما لا يرضاه ولا يدّ له في إيجاده وبقائه، ولا سبيل له إلى منعه وإزالته، بل يجازى ويؤجر على ما نجح في تقليصه وتقليله.

- ومن هذا الباب كذلك، تولى إدارة مؤسسة إعلامية -كإذاعة أو قناة تلفزيونية- فيها كثير من الفساد والمخالفة للشرع، ولكن بغية تكثير صلاحها ونفعها

وتقليل فسادها وضررها، على شرط أن يحصل ذلك بالفعل، لا أن يكون مجرد نية وأمنية.

ولا شك في أن هذا المسلك خطر وحرَج، لا ينبغي لكل أحد أن يغامر بولوجه، كما لا تجوز الفتوى لكل أحد بجوازه، وإنما يلجّه صاحب العزيمة والشكيمة، الذي ﴿يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ﴾ [الزمر: ٩]، على أن يكون واثقاً من إمكانية تحقيق الإصلاح المتوخى، وأن يكون على تمام القدرة والاستعداد للانسحاب إذا تعذر ذلك في ظرف من الظروف.

- ومن الاجتهادات المعاصرة ذات الآثار المصلحية البعيدة: الفتوى بجواز المساهمة أو التعامل في أسهم شركات أصل نشاطها حلال، ولكنها تودع أو تقترض بالربا في حدود قليلة. "ومستند ذلك: تطبيق قاعدة رفع الحرج، والحاجة العامة، وعموم البلوى، ومراعاة قواعد الكثرة والقلة، وجواز التعامل مع من كان غالب أمواله حلالاً، والاعتماد على مسألة تفريق الصفقة عند بعض الفقهاء. وعلى ذلك معظم هيئات الفتاوى والرقابة الشرعية للبنوك الإسلامية." (١)

والخلاصة أن معرفة المصالح المشروعة والاعتراف بحجيتها والعمل بمقتضاها كسائر أدلة الشرع، يفتح للفقهاء وأولي الأمر باباً فسيحاً لجلب المصالح وإصدار الأحكام التي تضمن حفظها. ومتى "حلت الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع، ولا لها نظائر ذات أحكام متلقاة منه، عرفنا كيف ندخلها تحت تلك الصور الكلية، فنثبت لها من الأحكام أمثال ما ثبت لكلياتها، ونظمن بأننا في ذلك مُثبتون أحكاماً شرعية إسلامية." (٢)

(١) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية. المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المنامة: هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، ٢٠٠٠م، ص ٣٩٣.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٤٤.

ثالثاً: العلاقة بين النص والمصلحة

المصلحة المرسله - كما تقدم- يراد بها المصلحة التي لم يرد فيها نص خاص يبين حكمها، ومعنى هذا أن العمل بها يكون في مجالات ومساائل لا نص فيها. وقد قدمنا من أدلتها وأمثلتها في المبحث السابق ما يفي بالمقصود.

غير أن العمل بالمصلحة لا يقتصر على ما لا نص فيه ولا حكم له في الشرع، بل هي مرعية معمول بها بجانب النص وفي ثناياه، كما هي مرعية معمول بها عند عدمه. ولهذا فكثيراً ما تتداخل وتتوارد المقتضيات النصية والاعتبارات المصلحية في المسألة الواحدة. وهذا هو المراد بيانه في هذا المبحث.

١- النص والمصلحة كلاهما شرع

إذا كان قد تقرر أن المصالح المتجانسة مع مقاصد الشرع أو الخادمة لها والحائمة حولها، هي مصالح شرعية معتبرة مرعية، فإن العلاقة بين المصلحة والنص لن تكون إلا علاقة بين أجزاء الشرع وأدلتها المعتبرة، أو هي علاقة بين شرع وشرع، وليست علاقة بين الشرع وشيء خارج عنه. فلذلك لا بد أن تكون نظرنا إلى هذه العلاقة على أنها -دوماً- علاقة تجانس وتعاضد، لا علاقة تنافٍ وتعارض.

وعلى هذا الأساس يسهل علينا تجاوز بعض الأقوال المشوشة في هذا الموضوع، كالقول بتعارض النص والمصلحة، أو القول بتقديم المصلحة على النص، أو القول بإهدار المصلحة المتعارضة مع النص.

والقولان الثاني والثالث متفرعان عن القول الأول؛ أي القول بإمكان تعارض النص والمصلحة. فالذي يتصور وقوع التعارض والتنافي بين النص والمصلحة، يختار عادة أحد أمرين: إما تقديم النص وإسقاط المصلحة، وإما تقديم المصلحة على النص. وهذا كله محل التباس لا بد من بيانه.

أ - بما أن النص مشتمل دائماً على مصلحة أو مصالح، فمن الغلط القول بتعارض النص مع المصلحة، على أساس أن النص في كفة والمصلحة في الكفة الأخرى، وأنا إذا اخترنا النص نكون بالضرورة قد أهدرنا المصلحة وضيعناها. بل التصور الصحيح هو احتمال تعارض مصلحة ما، مع نص وما فيه من مصلحة أو مصالح. فجهة النص لن تكون أبداً من دون مصلحة. ويبقى على المجتهد والمتفقه أن يديم النظر ليستبين أولاً ما في النص من مصلحة أو مصالح، ثم يضع بجانبها المصلحة المتعارضة، ثم يقارن ويوازن.

ب - بما أن المصلحة الشرعية إنما هي بنتُ النص وثمرته، فمن غير المقبول المبادرة إلى إسقاطها وإهمالها، لمجرد ظهور تعارض ما مع نص من النصوص، بل الأصل أن تصان المصالح ومتطلباتها مثلما تصان النصوص ومقتضياتها. فهذه من الشرع، وهذه من الشرع، والشرع لا يهدم بعضه بعضاً.

ت - التعارض المحتمل بين النص والمصلحة لا يمكن أبداً أن يكون تعارضاً أصلياً مبدئياً، بل هو إما أن يكون تعارضاً تطبيقياً عرضياً، مما يقع للناس في مختلف شؤون حياتهم وأحوالهم، فهو من قبيل تراحم التكاليف والمصالح، وإما أن يكون تعارضاً ناشئاً عن خلل في فهم النص وتنزيله، أو في إدراك المصلحة وتقديرها.

ث - في حال وقوع أي شكل من أشكال التعارض بين النص والمصلحة، لا يكون المخرج هو تقديم أحدهما وإسقاط الآخر، بل الحل دائماً يكمن في إعطاء كل منهما حقه، ووضع كل منهما في موضعه ووقته.

وهذه هي مدرسة الجمع بين الأدلة والمصالح الشرعية وإعمالها جميعاً، دون إلغاء لأي منها. وهي المدرسة التي تتأخى فيها النصوص والمصالح، وتندمج فيها الكليات مع الجزئيات، وينسجم فيها اللفظ والقصد، ويزدوج فيها

النقل والعقل. وهذا هو منهج الأئمة المتبعين، وهو "الذي أمّه أكثر العلماء الراسخين"،^(١) على حد تعبير الشاطبي.

٢- نماذج من فقه تأخي النصوص والمصالح وإعمالها جميعاً

وفيما يلي نماذج من فقه هذه المدرسة وهذا المنهج:

أ - عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو: "أن امرأة قالت يارسول الله إن ابني هذا كان بطني له وعاء، وثديي له سقاء، وحجري له حواء، وإن أباه طلقني وأراد أن ينتزعه مني. فقال لها رسول الله ﷺ: "أنت أحق به ما لم تنكحي".^(٢)

هذا الحديث مقبول معمول به عند جماهير الفقهاء في المذاهب المتبعة كافة. قال الشوكاني: "قوله: "أنت أحق به"، فيه دليل على أن الأم أولى بالولد من الأب ما لم يحصل مانع من ذلك كالنكاح، لتقيده ﷺ للأحقية بقوله: "ما لم تنكحي". وهو مجمع على ذلك، كما حكاه صاحب البحر، فإن حصل منها النكاح بطلت حضانتها. وبه قال مالك والشافعية والحنفية والعترة. وقد حكى ابن المنذر الإجماع عليه.

وقد ذهب أبو حنيفة والهادوية إلى أن النكاح إذا كان بذی رحم محرم للمحضون لم يبطل به حق حضانتها. وقال الشافعي يبطل مطلقاً، لأن الدليل لم يُفصّل، وهو الظاهر...^(٣)

فالاعتبارات المصلحية حاضرة مرعية في المسألة، دون أن تحتاج إلى إلغاء النص أو تعطيله.

(١) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٩٣.

(٢) حديث حسن، رواه البيهقي وأبو داود وأحمد، انظر:

- البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، مرجع سابق، ج ٨، ص ٤، حديث: رقم ١٥٥٤١.
- السجستاني، سنن أبي داود، مرجع سابق، ج ١، ص ٦٩٣، حديث رقم ٢٢٧٦.
- الشيباني، مسند الإمام أحمد، مرجع سابق، ج ١١، ص ٣١٠، حديث: رقم ٦٧٠٧.

(٣) الشوكاني، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، مرجع سابق، ج ٧، ص ٨٥.

ب - ما رواه الدارمي وغيره أن امرأة أتت إلى أبي هريرة رضي الله عنه فقالت: "إن زوجي يريد أن يذهب بولدي، فقال أبو هريرة: كنت عند رسول الله ﷺ إذ جاءته امرأة فقالت: إن زوجي يريد أن يذهب بولدي أو بابني، وقد نفعتني وسقاني من بئر أبي عنبه، فقال رسول الله ﷺ: استهما، أو قال تساهما، فجاء زوجها فقال: من يخاصمني في ولدي أو في ابني؟ فقال رسول الله ﷺ: يا غلام هذا أبوك وهذه أمك، فخذ بيد أيهما شئت ... فأخذ بيد أمه فانطلقت به." (١)

قال الشوكاني: "واعلم أنه ينبغي قبل التخيير والاستيham ملاحظة ما فيه مصلحة للصبي، فإذا كان أحد الأبوين أصح للصبي من الآخر قدم عليه من غير قرعة ولا تخيير. هكذا قال ابن القيم، واستدل على ذلك بأدلة عامة نحو قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ [التحریم: ٦]. وزعم أن قول من قال بتقديم التخيير أو القرعة مقيد بهذا. وحكى عن شيخه ابن تيمية أنه قال: تنازع أبوان صبياً عند الحاكم فخير الولد بينهما فاختار أباه، فقالت أمه: سلّه لأي شيء يختاره؟ فسأله فقال: أمي تبعثني كل يوم للكاتب والفقيه يضرباني، وأبي يتركني ألعب مع الصبيان، ففضى به للأُم. ورجح هذا ابن تيمية. واستدل له بنوع من أنواع المناسب. ولا يخفى أن الأدلة المذكورة في خصوص الحضانة خالية عن مثل هذا الاعتبار مفوّضة حكم الأحقية إلى محض الاختيار، فمن جعل المناسب صالحاً لتخصيص الأدلة أو تقييدها فذاك، ومن أبى ووقف على مقتضاها كان في تمسكه وموافقه له أسعد من غيره." (٢)

(١) حديث صحيح، رواه الدارمي والنسائي وأحمد، وغيرهما، انظر:

- الدارمي، سنن الدارمي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٢٣، حديث رقم: ٢٢٩٣.
- النسائي، المجتبى من السنن، مرجع سابق، ج ٦، ص ١٨٥، حديث رقم: ٣٤٩٦.
- الشيباني، مسند الإمام أحمد، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٣٠٧، حديث رقم: ٧٣٥٢.

(٢) الشوكاني، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، مرجع سابق، ج ٧، ص ٨٦.

قال ابن القيم: "وسمعت شيخنا رحمه الله يقول: تنازع أبوان صبيّاً عند بعض الحكام فخيرهما بينهما فاختار أباه فقالت له أمه: سلّه لأي شيء يختار أباه، فسأله فقال: أُمّي تبعثني كل يوم للكتاب والفقير يضربني، وأبي يتركني للعب مع الصبيان فقضى به للأُم قال: أنت أحق به.

قال شيخنا: وإذا ترك أحد الأبوين تعليم الصبي وأمره الذي أوجبه الله عليه فهو عاص ولا ولاية له عليه، بل كل من لم يقيم بالواجب في ولايته فلا ولاية له... (١)

ت - عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما قال: "سألت أُمّي أبي بعض الموهبة لي من ماله، ثم بدا له فوهبها لي، فقالت لا أرضى حتى تُشهد النبي ﷺ، فأخذ بيدي وأنا غلام فأتى بي النبي ﷺ فقال: إن أمه بنت راحة سألتني بعض الموهبة لهذا؟ قال: ألك ولد سواه؟ قال: نعم. قال: فأراه قال: لا تُشهدني على جور. وقال أبو حريز عن الشعبي: لا أشهد على جور." (٢)

ومع أن الحديث عدّ إعطاء ولد واحد دون سائر إخوته جوراً، فإن العلماء أجازوا مثل هذا التصرف إذا كان له من المصلحة ما يسوغه.

قال ابن قدامة: "لفظ "لا تُشهدني على جور" ... فسماه جوراً، والجور حرام، ولأن ذلك يوقع العداوة وقطيعة الرحم، فمنع منه، كنكاح المرأة على عمتها.

فإن خصّ أي الأب، بعض ولده لغرض صحيح من زيادة حاجة أو عائلة أو اشتغاله بعلم، أو لفسق الآخر وبدعته، فقد رُوي عن أحمد رضي الله عنه ما يدل

(١) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، مرجع سابق، ج ٥، ص ٤١٦.

(٢) رواه البخاري ومسلم، وغيرهما، انظر:

- البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ٢، ص ٩٣٨، حديث رقم: ٢٥٠٧.

- القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٢٤١، حديث رقم: ١٦٢٣.

على جوازه لقوله في تخصيص بعضهم بالوقف: لا بأس به إذا كان على سبيل الحاجة، وأكرهه إذا كان على سبيل الأثرة ..."^(١)

وهكذا، فلا النص يُفَوِّتُ المصلحة، ولا المصلحة تُعْطِلُ النص.

ث - حديث زيد بن خالد رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ: أنه أمر فيمن زنى ولم يُحصَن بجلد مائة وتغريب عام.^(٢) والحديث عامٌ في الزناة غير المحصنين رجالاً ونساءً، وأن حكمهم هو جلد مائة وتغريب عام. "وقد روي عن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما تغريب المرأة البكر."^(٣) ومع هذا وجدت آراء أخرى لبعض الصحابة وغيرهم من الفقهاء، تنظر إلى المفاسد المحتملة في النفي، وخاصة في نفي المرأة. فكان علي يقول: "حسبهما من الفتنة أن يُنفيا."^(٤)

وقد حكى ابن قدامة جملة من الأقوال في الموضوع نقل منها ما يلي: "قال مالك والأوزاعي: يُعَرَّبُ الرجل دون المرأة، لأن المرأة تحتاج إلى حفظ وصيانة... ولأن تغريبها بغير مَحْرَمٍ إغراء لها بالفجور وتضييع لها، وإن غُرِبَتْ بمحرم أفضى إلى تغريب من ليس بزاني ونفي من لا ذنب له، وإن كلفت أجرته ففي ذلك زيادة على عقوبتها بما لم يرد الشرع ... والعام يجوز تخصيصه، لأنه يلزم من العمل بعمومه مخالفة مفهومه، فإنه دل بمفهومه على أنه ليس على الزاني أكثر من العقوبة المذكورة فيه، وإيجاب التغريب على المرأة يلزم منه الزيادة على ذلك وفوات حكمته، لأن الحد وجب زجراً عن الزنا. وعن ابن المسيب: أن عمر غَرَّبَ ربيعة بن أمية بن خلف في الخمر إلى خير، فَلَحِقَ بهرقل

(١) ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي. الكافي في فقه الإمام المجل أحمد بن حنبل، بيروت: المكتب الاسلامي، ط. ٥، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ج ٢، ص ٤٦٥.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ٢، ص ٩٣٧، حديث رقم: ٢٥٠٦.

(٣) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مرجع سابق، ج ٩، ص ٨٨.

(٤) المرجع السابق، نفس الموضوع.

فَتَنَصَّرَ، فقال عمر: لا أُعَرِّبُ مسلماً بعد هذا أبداً." (١)

فعمر رضي الله عنه -وهو رائد النظر المصلحي- أعلن عزمه على ترك التغريب حتى للرجال، ما دام في الأمر ما فيه من المفاصد الواقعة والمتوقعة.

قال شيخنا العلامة عبد الله بن بيه: "وقد عُلم حرص الشارع على هداية الناس، وأن الإبقاء على المسلم في دائرة الإسلام أولى من تطبيق العقوبة عليه وافتتانه. ومعنى ذلك أن المجتهد اعتبر المقصد مخصصاً لعموم النص، فهو في قوة الاستثناء. فكأنَّ الشارعَ يُعَرِّبُ سنة، إلا إذا خيف كفره." (٢)

على أن عدم التغريب -إذا أخذ به- لا يمنع من إمكان تعويضه بعقوبة تعزيرية أخرى شبيهة، كالسجن سنة في غير بلدة الإقامة. وهذا كله مبني على تقدير المصالح والمفاصد، وهو موكل للمجتهدين وغيرهم من ولاة أمور المسلمين.

الخلاصة:

المصلحة ليست دليلاً موهوماً، وإنما الموهوم هو الخلاف في حجيتها. والمصلحة الشرعية أصل كبير من أصول الأحكام، وأنها لا تقل أهمية عن القياس في كثرة الأحكام الراجعة إليها، بل قد تكون أكثر وأوسع، لأن القياس إنما يستعمل في حالات معينة عند عدم النص، أما المصلحة فيعمل بها عند عدم النص، وكذلك مع وجود النص.

ثم إن القياس يبنى على النصوص في أحكامها وعللها الجزئية، والمصلحة تبنى على النصوص وعللها ومقاصدها الكلية، فلذلك عُدَّت قياساً كلياً، يتعاوض ويتكامل مع القياس الجزئي.

(١) ابن قدامة، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مرجع سابق، ج ١، ص ١٢٩.

(٢) ابن بيه، عبد الله بن الشيخ محفوظ. مشاهد من المقاصد، الرياض: دار وجوه للنشر والتوزيع، ٢٠١٠م، ص ١٤٦.