

فقه الحج في ضوء فقه الأولويات وفقه المقاصد

جاسر عودة

مقدمة

الترجيح بين الأقوال المختلفة في المسائل الفقهية من الحاجات المتكررة للمشتغلين بالفقه الإسلامي. وإذا كانت المقارنة بين الخيارات المختلفة بوجه عام انعكاساً لترتيب الأولويات ومعايير الأفضلية عند الإنسان، فالاختيار بين الأقوال الفقهية المختلفة لا يخرج عن ذلك المثال. ولكن من نعم الله تعالى على المسلمين أن مراتب الأعمال والأحوال وأفضلية بعضها على بعض ليست متروكة للهوى أو التشهي، ولكن لها نظام محكم دلت عليه نصوص الذكر الحكيم وسنة سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم، مما اصطحح على تسميته بفقه الأولويات، ومما ينبغي أن يكون نبراساً للفقيه ومعياراً في اختياراته بين الأقوال المختلفة التي تعرض له في مسألة ما. وفي هذا البحث مناقشة لمفاهيم أصولية هي في نظرنا أسس لفقه الأولويات، وتطبيق لها على مسائل اختلفت فيها الأقوال واحتجنا فيها إلى ترجيح قول منهم.

أما اختلاف الأقوال نفسه فليس غريباً على الفقه الإسلامي بل هو من طبيعته اللازمة التي لا مفر منها. ويعلم أهل هذا العلم أن الشريعة مبناه وأساسها على مجموعة من الثوابت المحكمات التي أجمع عليها العلماء قديماً وحديثاً. ولكن في ما دون المحكمات فإن المسائل الفقهية التفصيلية يرد فيها دائماً شكل أو آخر من أشكال الخلاف بين العلماء سواء حول ثبوت أدلتها أو دلالات ألفاظها، مما يؤدي إلى تعدد الأقوال فيها.

والبحث في معايير الترجيح والاختيار بين الأقوال الفقهية المختلفة - وهو موضوع هذا البحث - يتعلق في نظرنا أولاً بالبحث في أسباب اختلاف تلك الأقوال من الناحية الأصولية المنهجية. وفهم سبب الخلاف - أصولياً - يعين على تحديد معايير الترجيح ومنهج الاختيار السديد بين الأقوال. ويحضرني هنا كلام أبي الوليد بن رشد رحمه الله عن أهمية "فهم أصول الأسباب التي أوجبت خلاف الفقهاء" في صحة الاجتهاد في النوازل - على حد تعبيره، فقد كتب يقول عن كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد:

قصدا في هذا الكتاب هو إثبات المسائل المشهورة التي وقع الخلاف فيها بين فقهاء الأمصار مع المسائل المنطوق بها في الشرع المتفق عليها والمختلف فيها ... فإن معرفة هذين الصنفين من المسائل هي التي تجري للمجتهد مجرى الأصول في المسكوت عنها وفي النوازل التي لم يشتهر الخلاف فيها بين فقهاء الأمصار سواء نقل فيها مذهب عن واحد منهم أو لم ينقل ويشبه أن يكون من تدرب في هذه المسائل وفهم أصول الأسباب التي أوجبت خلاف الفقهاء فيها أن يقول ما يجب في نازلة من النوازل".¹

والأسباب المنهجية التي تؤدي إلى خلافات فقهية كثيرة ومتنوعة، ولكننا لغرض هذا البحث اخترنا الأسباب الثلاثة التالية، والتي نظنها تغطي -منهجياً- أغلب مساحات اختلاف الأقوال في الفقه الإسلامي:

الحالة الأولى: اختلاف الأقوال في النوازل المسكوت عنها:

في هذه الحالة تكون المسألة نازلة نزلت بالمسلمين في عصرنا لم تعرف في الأزمنة السابقة وليس فيها نصوص، مما يعتبر "مسكوت عنه" في الشرع على حد تعبير كثير من أهل العلم، ويقصدون بذلك أنه ليس هناك فيما يعلمون نصوصاً شرعية تفصيلية توجهت إلى المسألة توجهاً مباشراً. ولكن هذا لا يعني الغياب التام للنصوص الشرعية عن الحكم في المسألة وإنما يعني الرجوع إلى العموميات والكليات من تلك النصوص. ويدرس هذا البحث معايير هذا الرجوع في ضوء فقه الأولويات.

الحالة الثانية: اختلاف الأقوال في دلالات النص الشرعي المتفق عليه:

في هذه الحالة يتفق العلماء على ثبوت النص أو النصوص الشرعية المتعلقة بالمسألة، ولكن تختلف مذاهبهم في تحديد دلالات تلك النصوص على الأحكام. ورغم أن هذا الخلاف يعود إلى اختلاف مشارب النظر العقلي بين المجتهدين، إلا أن لفقه الأولويات اعتبار في معايير اختيار الرأي الراجح - سواء كان من داخل المذهب الذي ينتمي إليه الفقيه أو من خارجه.

الحالة الثالثة: اختلاف الأقوال بسبب تعارض الأدلة:

في هذه الحالة يكون هناك أكثر من نص شرعي في المسألة وتختلف الأقوال نظراً لما يسمى بالتعارض بين تلك النصوص، وتختلف المسالك في ذلك في باب "حل التعارض". وهذا البحث يتناول تعريف "التعارض" قبل تحديد معايير التعامل معه في ضوء فقه الأولويات.

ونتناول لاحقاً الحالات المذكورة بشيء من التفصيل مع التمثيل للأثر الفقهي لهذه الأسباب لاختلاف الأقوال على مسائل تطبيقية تتعلق بباب الحج تحديداً، ونناقش إن شاء الله تعالى على كل سبب من أسباب الخلاف

¹ الوليد بن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ، ج 2، ص 290.

المذكورة أمثلة تدل على ما وراءها من مسائل تتشابه معها، وتبنى في هذه المسائل الأقوال الأكثر توافقاً مع فقه الأولويات.

وأما فقه الأولويات نفسه فنركز في هذا البحث على ثلاثة مفاهيم متعلقة به نعتبرها أساساً لهذا الفقه، ونرى أن لها أثراً مباشراً على الترجيح بين الأقوال، كما يظهر ذلك في الأمثلة المتعددة التي تأتي لاحقاً، وهذه المفاهيم هي مفهوم المصلحة، ومفهوم التيسير، ومفهوم التعبد.

المفهوم الأول: المصلحة:

ليس هناك خلاف على أهمية جلب المصلحة ودرء المفسدة في الاجتهاد الفقهي، ولكن تعريف المصالح نفسها وما يقابلها من مفسد لا بد له من منهجية أصيلة حتى لا ينحرف بهذين المفهومين كل من أراد أن يحرف الكلم عن مواضعه ويدخل هواه في الحكم الشرعي باسم جلب المصلحة أو درء المفسدة. فالسؤال الذي نجيب عنه في المبحث التالي هو: كيف نعرف المصلحة؟

المفهوم الثاني: التيسير:

مفهوم التيسير من المفاهيم الأساسية للترجيح بين الأقوال خاصة في فقه الحج. ونجيب تالياً على الأسئلة التالية: ما هي أصول التيسير في شريعة الله تعالى؟ وما هي الضوابط التي تحكم الأخذ بهذا المفهوم؟

المفهوم الثالث: التعبد:

وهذا مفهوم آخر مهم في الترجيح بين الأقوال خاصة في فقه الحج، إذ تستند أقوال العلماء في مسائل كثيرة على اعتبارها "تعبديات"، أي مقصودة في ذاتها ولا تدور مع حكمها ولا تتغير لاعتبارات تغير الظروف. فما هي التعبديات؟ وكيف نفرق بينها وبين غيرها؟

المفهوم الأول: المصلحة:

لا بد من ربط تعريف المصلحة بالنصوص الشرعية من كتاب الله وسنة رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم، حتى لا يكون تعريف ما هو "مصلحة" في مهب الأهواء. والطريقة المثلى لربط المصلحة بثوابت النصوص الشرعية في نظرنا هي ربطها بمقاصد الشريعة الإسلامية، إذ أن مقاصد الشريعة هي معان تواترت في النصوص الشرعية وتعرف عليها العلماء عن طريق الاستقراء، أي استفاضة المعنى الكلي في التفاصيل الجزئية. ومقاصد الشريعة مرتبة ترتيب أولويات عند أهل هذا العلم، مما يعين على بناء فقه الأولويات المنضبط المنشود.

ومقاصد الشريعة والمصالح الشرعية مصطلحان يعبران عن معنى واحد عند كثير من الأصوليين. ولو أننا رجعنا إلى تاريخ مصطلح مقاصد الشريعة نفسه، لوجدنا الإمام الجويني -إمام الحرمين وأحد المؤسسين الأوائل لعلم مقاصد الشريعة كما نعرفه اليوم- يعبر عن مقاصد الشريعة بلفظ "المصالح العامة"، واستخدم مصطلح

"المقاصد" و"المصالح العامة" في ما كتبه في علم الأصول على أنّهما مصطلحان مترادفان.² ثمّ جاء تلميذه أبو حامد الغزاليّ فبنى على كلام الجوينيّ في تصنيف المقاصد وفي الحديث عن مفهوم "الحفظ" لهذه المصالح،³ ثمّ جعلها كلها تحت ما يسمّى عند الشافعية بالمصالح المرسلّة. ثمّ نجد بعده أن فخر الدّين الرّازي والآمدي اتّبعوا الغزاليّ في مصطلحاته وفي ترادف معنى المقصد الشرعيّ والمصلحة الشرعية عندهم.⁴ وعرف نجم الدّين الطّوّفيّ المصلحة على أنّها: "السبب المؤديّ إلى مقصود الشارع"⁵. وأمّا القرّائيّ فقد وضع قاعدة فقال: "قاعدة: لا يعتبّرُ الشرعُ من المقاصد إلا ما تعلق به غرضٌ صحيح، محصلٌ لمصلحة، أو دارئٌ لمفسدة".⁶ إذن فسوف نبيّن تعريف المصلحة في فقه الأولويات المنشود على تعريف المقصود الشرعيّ عند الأصوليين.

أما القصد والمقصد لغة فهما مشتقان من الفعل قصد، والقصد هو استقامة الطريق والاعتماد والعدل والتوسط وإتيان الشيء يقال قصده وإليه يقصد يعني الاعتزام والتوجه نحو الشيء، ومن هنا جاء المعنى الاصطلاحيّ للمقاصد الشرعية أي المعاني التي قصد الشارع إلى تحقيقها من وراء تشريعاته وأحكامه،⁷ والتي قسمها العلماء إلى مستويات ثلاثة حسب أولويتها وأهميتها: عامة وخاصة وجزئية.⁸ فالمقاصد العامة هي المعاني التي لوحظت في جميع أحوال التشريع أو أنواع كثيرة منها، كمقاصد السماحة والتيسير والعدل ومراعاة الفطرة والمساواة وغيرها.⁹ وتشمل المقاصد العامة في تقسيمات العلماء المصالح الخمسة المعروفة، والتي استهدفتها الشريعة بما

² انظر مثلاً: عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي الجويني. غياث الأمم في التياث الظلم. تحقيق: عبد العظيم الديب، دولة قطر: وزارة الشؤون الدينية، 1400، ص 253.

³ أبو حامد الغزاليّ، المستصفى في علم الأصول، تحرير محمّد عبد السّلام عبد الشّافي، الطّبعة الأولى (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1413 هـ) المجلّد الأوّل، ص 172.

⁴ أبو بكر المالكي بن العربيّ، المحصل في أصول الفقه، تحرير حسين علي البديري وسعيد فوده، الطّبعة الأولى (عمّان: دار البيارق، 1999) المجلّد الخامس، ص 222، والآمديّ، علي أبو الحسن، الإحكام في أصول الأحكام. (بيروت: دار الكتاب العربي، 1404 هـ)، ص 286.

⁵ نجم الدّين الطّوّفيّ، التعيين في شرح الأربعين (بيروت: دار الرّيان، 1419 هـ)، ص 239.

⁶ شهاب الدّين القرّافيّ، الدّخيرة (بيروت: دار العرب، 1994)، المجلّد الخامس، ص 478.

⁷ محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الميساوي، دار الفجر (كوالا لامبور) ودار النفائس (عمّان)، الطبعة الأولى، 1999 م ص: 183

⁸ انظر: نعمان جعيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، 2002 م ص: 26-35، وفيه تقسيمات متعددة تبعاً لاعتبارات مختلفة

⁹ مقاصد الشريعة الإسلامية - محمد الطاهر بن عاشور ص: 183

يعود على العباد بالخير في دنياهم وأخراهم، مثل حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال،¹⁰ والتي شاع عند العلماء تسميتها بالضرورات الخمسة والتي تمثل مرتبة من المصالح لا تقوم الحياة إلا بها، وشاع عندهم كذلك أنها يليها في الأهمية والترتيب مرتبة الحاجيات، وهي المصالح التي يؤدي فقدانها إلى حرج ومشقة دون فوات الحياة نفسها كالزواج والتجارة وطرق النقل، ويلي ذلك المصالح التي تقع تحت التحسينيات، وهي الشكليات والجماليات التي يمكن للإنسان أن يستغني عنها بسهولة.¹¹

والمقاصد الخاصة هي معان مهمة ولكنها أقل أهمية وألوية من المصالح العامة، وهي المعاني التي لوحظت في باب واحد فقط من أبواب التشريع المخصصة، مثل مقصد عدم الإضرار بالمرأة في باب الأسرة، ومقصد الردع في باب العقوبات، ومقصد منع الغرر في باب المعاملات المالية، وهكذا.

وقد تكون المقاصد جزئية بمعنى الحكم والأسرار التي راعاها الشارع في حكم بعينه متعلق بالجزئيات،¹² كمقصد توكي الصدق والضبط في مسألة عدد الشهود وأوصافهم، أو مقصد رفع المشقة والحرج في الترخيص بالفطر لمن لا يطيق الصوم، أو مقصد التكافل بين المسلمين في عدم إمساك لحوم الأضاحي بعد ثلاث، أو مقصد الحفاظ على سلامة الناس في الأمر بقتل الكلاب العقورة، أو مقصد النظافة في غسل النجاسات، وهكذا.

إذن، فالمقاصد الشرعية قد تصورها العلماء هرمياً منتظماً من الأهداف على رأسه المقاصد العامة (وبداخلها الضرورات والحاجيات والتحسينيات على الترتيب)، وتتفرع عنها بدورها المقاصد الخاصة والجزئية، وهي بالتالي تمثل نظاماً مستمداً من النصوص الشرعية ومرجعية لتحديد الأولويات التي يحتاج إليها الفقيه.

ثم إن الإمام أبو حامد الغزالي قد فصل في ترتيب الضرورات الشرعية ترتيباً اشتهر بعد ذلك وتابعه عليه كثير من الفقهاء، ألا وهو: حفظ الدين ثم النفس ثم العقل ثم النسل ثم المال.¹³ ثم بنى على ذلك الترتيب منهجاً للترجيح بين الأقوال في الفقه. كتب يقول: "عند تعارض مصلحتين ومقصودين .. يجب ترجيح الأقوى"، ومثل لذلك بإباحة شرب الخمر تحت الإكراه وهو متوافق مع تقدم حفظ النفس على حفظ العقل، إلى غير ذلك من الأمثلة.¹⁴ والآمدني قد ناقش كذلك بعض الأولويات الفقهية العملية مثل تقديمه لحفظ الدين على النفس،

10 يوسف العالم، المقاصد العامة للشرعية الإسلامية (أصله رسالة دكتوراه في جامعة الأزهر كلية الشريعة)، المعهد العالي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الطبعة الأولى، 1991 م ص: 80

11 راجع: الموافقات في أصول الفقه، أبو إسحاق الشاطبي الغرناطي، تحقيق: عبد الله دراز، محمد عبد الله دراز، عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية- بيروت، ب ت. الجزء الثالث.

12 طرق الكشف عن مقاصد الشارع - نعمان جعيم ص: 28

13 محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، المستصفي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، 1413 هـ ج: 1 ص: 258

14 نفس المصدر السابق ص: 265

وتأخيره لمقصد حفظ المال عما سواه.¹⁵ ومبدأ ترتيب الأولويات بناء على ترتيب المقاصد الشرعية اتفق عليه العلماء ونقرؤه بوضوح في كلام الشاطبي،¹⁶ والرازي،¹⁷ والقراقي،¹⁸ والبيضاوي،¹⁹ وابن تيمية، وغيرهم.²⁰ كما أضاف بعض العلماء حفظ العرض للضرورات الخمس كابن فرحون والقراقي،²¹ واعتبر ابن تيمية الضرورات كلها قسماً من دفع المضار ووقدم عليها في الأولوية ما سماه: جلب المنافع في الدين والدنيا كالوفاء بالعهد وصللة الأرحام وحقوق المسلمين بعضهم على بعض.²² وهذا الاعتبار للمصالح الاجتماعية العامة وإعطاؤها أولوية في النظر لم ينفرد به ابن تيمية رحمه الله، بل ذكره كثير من العلماء قديماً وحديثاً. فقد نوه الشاطبي على أهمية ما سماه "مصالح أهل الأرض"²³ كأصل قطعي وإن لم يدخلها في الضرورات الخمس في نظريته، ونبه ابن فرحون على أولوية المقاصد "التي شرعت للسياسة" وإن لم يعتبرها في الضرورات الخمس كذلك.²⁴ أما ابن عاشور فأولى المقاصد الاجتماعية اهتماماً خاصاً، وجعل المقصد العام من التشريع هو أولاً وقبل كل المقاصد العامة الأخرى ما سماه: حفظ نظام الأمة،²⁵ واعتبر مقاصد أساسية تأتي في ما يلي ذلك من أولوية كالتيسير ومراعاة الفطرة والسماحة والمساواة، وجعل لكل من هذه المقاصد جانباً خاصاً بالفرد وآخر خاصاً بالأمة، وقدم ما هو خاص بالأمة كأولوية على ما هو خاص بالأفراد.²⁶ وهذه الأولويات كلها في ترتيب مقاصد الشريعة هي الأولويات التي بنى عليها اعتبار المصلحة في فقه الأولويات في الترجيح بين الأقوال، كما سيأتي.

15 علي بن محمد الأمدي أبو الحسن، الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1404 هـ ج: 3 ص: 288

16 إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ ج: 1 ص: 38، ج: 2 ص: 10، ج: 3 ص: 47
17 محمد بن عمر بن الحسين الرازي، المحصول، تحقيق: طه جابر العلواني، جامعة الإمام محمد، الرياض، الطبعة الأولى، 1400 هـ ج: 2 ص: 612

18 شهاب الدين أحمد بن إدريس أبو العباس القراقي، شرح تنقيح الفصول، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1997 م ص: 391

19 القاضي البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، مطبعة محمود صبيح، بدون تاريخ ص: 59

20 أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، بدون تاريخ ج: 32 ص: 234

21 شرح تنقيح الفصول - القراقي ص: 391

22 كتب ورسائل ابن تيمية في الفقه - ابن تيمية ج: 32 ص: 235

23 الموافقات - الشاطبي ج: 2 ص: 177

24 نحو تفعيل مقاصد الشريعة - جمال الدين عطية ص: 95

25 مقاصد الشريعة - محمد الطاهر بن عاشور ص: 183

26 نفس المصدر السابق ص: 189 وما بعدها

وهناك مجموعة من القواعد الفقهية المكتملة لاعتبار المصلحة وأولويات المقاصد المذكورة، إذ أنه قد تتعارض المصالح والمفاسد على نحو مركب يستدعي تقدير حجم المصلحة أو المفسدة والمقارنة قبل الحكم. والقواعد الجامعة في هذا الباب تشمل التالي: درء المفسدة أولى من جلب المصلحة، وتغتفر المفسدة القليلة لجلب مصلحة كبيرة، وتفوت أدنى المصلحتين، وتدرأ أكبر المفسدتين.

المفهوم الثاني: التيسير:

دلت النصوص الكثيرة من كتاب الله وسنة المصطفى صلى الله عليه وسلم أن التيسير والتخفيف على الناس أولى من التشديد. قال تعالى: (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)، وقال: (يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفاً)، وقال: (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج). وقال صلى الله عليه وسلم: "خير دينكم أيسره"، و"أحب الأديان إلى الله الحنيفية السمحة"، وقال جابر بن عبد الله: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر، فرأى زحاما ورجلاً قد ظلل عليه، فقال: "ما هذا؟" فقالوا: صائم، فقال: "ليس في البر الصيام في السفر". وحين بعث صلى الله عليه وسلم أبا موسى ومعاذ إلى اليمن أوصاهما بقوله: "يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا، وتطاوعا". وروى عن أنس أنه صلى الله عليه وسلم قال: "يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا".

وكان صلى الله عليه وسلم يشدد النكير على من يرهق الناس ويشدد عليهم، فعن أبي مسعود الأنصاري: أن رجلاً قال: والله يا رسول الله، إني لأتأخر عن صلاة الغداة من أجل فلان، مما يطيل بنا. قال: فما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في موعظة أشد غضبا منه يومئذ! ثم قال: "إن منكم منفرين، فأياكم ما صلى بالناس، فليتحوز فإن فيهم الضعيف، والكبير، وذا الحاجة". ويقول خادمه وصاحبه أنس: ما صليت وراء إمام قط أخف صلاة، ولا أتم صلاة من النبي صلى الله عليه وسلم، وإن كان ليسمع بكاء الصبي، فيخفف، مخافة أن تفتن أمه. وعنه أنه . صلى الله عليه وسلم . قال: "إني لأدخل في الصلاة، وأنا أريد إطالتها، فأسمع بكاء الصبي، فأتجوز في صلاتي، مما أعلم من شدة وجد أمه من بكائه". وعن ابن هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا، وأبشروا، واستعينوا بالغدوة والروحة، وشيء من الدلجة".²⁷

وإذا كان مبدأ التيسير قد تقرر، فالسؤال الآن هو: ما هو الضابط الذي يمنع أن يتحول التيسير إلى تسبب وانحراف لا قدر الله؟ ونجد الجواب في حديث عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها: "ما خير رسول الله

²⁷ راجع: يوسف القرضاوي، فقه التيسير، موقع القرضاوي، ملف أضيف في 25-12-2004.

يتوسعون في التعليل ولا القياس تورعاً، فلا يخالفون ظواهر النصوص بحال، ولا يكادون يقيسون إلا ما ثبت علته نصاً.

وهناك العلماء الذين يعللون الأحكام - على اختلاف مسالكهم في التعليل - إلى حيث انتهت مدارك عقولهم، فإن قصرت عقولهم عن إدراك علة الحكم ردوا الأمر إلى الله تعالى إيماناً وتصديقاً واعتبروا التكليف عبادة محضة، أي المقصود منها الاتباع والتعبد، وهذا رأي أغلب الأئمة المجتهدين.³⁰ فمثلاً، يقول الشافعي: "التعبد وجهان، فمنه تعبد لأمر أبان الله عز وجل أو رسوله سببه فيه أو في غيره من كتابه أو سنة رسوله فذلك الذي قلنا به وبالقياس فيما هو في مثل معناه، ومنه ما هو تعبد لما أراد الله عز شأنه مما علمه ... ولم نعرف في شيء له معنى فنقيس عليه وإنما قسنا على ما عرفنا".³¹

وهذه الطائفة من الأحكام التي قُصد بها التعبد المحض لها أولوية في التنفيذ بصرف النظر عن الظروف والمستحجات، ولا يجوز تبديلها بالرأي باتفاق العلماء. يقول ابن العربي مثلاً: "الأقوال المنصوص عليها في الشريعة لا يخلو أن يقع التعبد بلفظها أو يقع التعبد بمعناها، فإن كان التعبد وقع بلفظها فلا يجوز تبديلها، وإن وقع التعبد بمعناها جاز تبديلها بما يؤدي ذلك المعنى ولا يجوز تبديلها بما يخرج عنه".³²

ولكن السؤال هنا هو كيف نفرق بين الأحكام التي قصد بها التعبد المحض والأحكام التي يجوز فيها التعليل والقياس على المعنى؟ فالكثير من أحكام الشريعة مشكّل لا نستطيع القطع إذا كان الأصل فيه الاتباع المحض أو التعليل بالعلل والمقاصد، مثل العديد من عقود البيع ومسائل الزكاة.³³ والرجوع إلى ما أدخله الفقهاء على اختلاف مذاهبهم في باب العبادات المحضة يكشف عدم وجود منهجية ثابتة لتحديد هذه الأحكام، حتى إن أبا الوليد ابن رشد اتهم بعض الفقهاء بادعاء التعبد في بعض الأحكام كوسيلة للانتصار في المناظرات، فقال: "وإنما يلجأ الفقيه إلى أن يقول عبادة إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم فتأمل ذلك فإنه بين من أمرهم في أكثر المواضع".³⁴

³⁰ انظر مثلاً: محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، الأم، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1393 هـ ج: 5 ص: 235، والمستصفي - الغزالي ج: 1 ص: 300، وبداية المجتهد - ابن رشد ج: 1 ص: 61، والموافقات - الشاطبي ج: 1 ص: 285، وأبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر للطباعة، لبنان، بدون تاريخ ج: 1 ص: 35، و عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، الكافي في فقه ابن حنبل، المكتب الإسلامي، بيروت، بدون تاريخ ج: 3 ص: 200، و عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403 هـ ج: 1 ص: 479، والمغني - ابن قدامة ج: 6 ص: 206، وشرح الزرقاني على الموطأ ج: 2 ص: 65، وأصول السرخسي ج: 2 ص: 283، وإعلام الموقعين - ابن القيم ج: 3 ص: 155، وغيرهم

31 الأم - الشافعي ج: 5 ص: 235

32 أحكام القرآن - ابن العربي ج: 1 ص: 35

33 راجع: فقه الزكاة - يوسف القرضاوي، وفيه أمثلة كثيرة لما اختلف العلماء في وقوع التعبد فيه من عدمه

34 بداية المجتهد - ابن رشد ج: 1 ص: 61

وقد حاول الشاطبي في موافقاته تحديد هذه المسائل نظرياً بالتفريق بين ما صُنّف تحت أبواب العبادات وما صُنّف تحت أبواب العاديات أو المعاملات، فقال: "الأصل فيها (أي العبادات) التعبد دون الالتفات إلى المعاني والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات فكذلك ما يتعلق بها من الشروط، وما كان من العاديات يكتفي فيه بعدم المنافاة لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبد والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه".³⁵

وهذا التفريق ليس على إطلاقه، فبعض الأحكام التي صُنفت تحت باب العبادات - مثل أحكام الزكاة - مجالها العباد، وهو ما يقتضي أن تدور مع متغيراتهم وظروفهم لتحقيق المقاصد الاجتماعية المنشودة، وبعض الأحكام التي صُنفت تحت باب المعاملات أو العاديات - مثل مهر الزوجة وعدة المطلقة وحرمة الربا وغيرها - لا يعللها العلماء بل يعتبرونها أشكالاً من العبادات المحضة.

وقد اقترح الشاطبي في نفس السياق وسيلة أخرى للتفريق بين العبادات المحضة وغيرها، فقال: "وإذا كان معلوماً من الشريعة في مواطن كثيرة أن ثمّ مصالح آخر غير ما يدركه المكلف لا يقدر على استنباطها ولا على التعدي بها في محل آخر إذ لا يعرف كون المحل الآخر وهو الفرع وجدت فيه تلك العلة ألبتة، لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل فبقية موقوفة على التعبد المحض"،³⁶ ويقول في موضع آخر: "التعبد راجع إلى عدم معقولية المعنى وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس وإذا لم يعقل معناه دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حده لا يتعدى .. وأيضاً فلو فرضنا أن عدم معقولية المعنى ليس بدليل على أن قصد الشارع الوقوف عندما حده الشارع فيكفي في ذلك عدم تحقق البراءة منه وعدم تحقق البراءة موجب لطلب الخروج عن العهدة بفعل مطابق لا بفعل غير مطابق".³⁷ وهو ما يعني أن الجهل هو وسيلة العلم هنا، فجهلنا بالعلة و"عدم معقولية المعنى الذي يقاس عليه" هو الذي يرشدنا إلى العبادات المحضة.

وللقرافي تفريق إضافي بين حكم المعاملات الذي هو حق خالص لله تعالى وهو بالتالي تعبدية، وبين غيره من الأحكام، فقال إنه الحكم الذي "ليس للعباد حق إسقاطه"،³⁸ مثل حرمة الربا وإن تراضى الطرفان، وأداء الزكاة وإن لم يوجد فقير، ودفع المهر ولو الشيء اليسير وإن تنازلت الزوجة، وهكذا.

والخلاصة أن الأصل فيما أورده العلماء تحت أبواب العبادات التعبد خاصة ما لا يعقل معناه ولم يتعلق بالعباد، والأصل فيما ورد تحت أبواب المعاملات الدوران مع العلل والمقاصد إلا ما لا يعقل معناه مما قصرت عنه أفهام

35 الموافقات - الشاطبي ج: 1 ص: 285

36 الموافقات - الشاطبي ج: 2 ص: 314

37 نفس المصدر السابق ص: 319

38 الفروق - القرافي - الفرق الحادي والعشرين

المستتبطين، أو عُقِلَ معناه ثم دلت النصوص على أنه ليس للعباد حق إسقاطه والتنازل عنه. فإذا غلب على ظن الفقيه أن حكماً ما المقصود منه هو التبعيد المحض، فإنه لا يحلّ له إلا أن يثبت الحكم مع هذا المقصد بصرف النظر عن ما يظن هو أنه أيسر على العباد أو يحقق مصالحهم أو يدرأ المفاسد عنهم. وبعد هذه التطوافة مع مفاهيم رأينا أهميتها في وضع إطار نظري لفقه الأولويات وتحديد ضوابطه، نعرض فيما يلي للحالات الثلاثة التي ذكرناها آنفاً في اختلاف الأقوال ونقدم أمثلة توضيحية عليها.

الحالة الأولى: اختلاف الأقوال في النوازل المسكوت عنها

مصطلح "المسكوت عنه" يقصد به أهل العلم المسائل التي ليس فيها نص تفصيلي يتناولها بشكل مباشر، لا في كتاب الله تعالى ولا في سنة الحبيب صلى الله عليه وسلم. وأصل هذا المصطلح ما ورد عن أبي ثعلبة الخشبي رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله حدّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تضيعوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وترك أشياء من غير نسيان من ربكم ولكن رحمة منه لكم فاقبلوها، ولا تبحثوا عنها».³⁹

والحديث يفيد أيضاً أن القصد الإلهي من هذا الترك أو السكوت عن هذه الأشياء هو الرحمة بنا، وذلك في عدة صور، منها أن لا يؤدي سؤال الصحابي للنبي صلى الله عليه وسلم أن يحرم في دين الله شيء أو يفرض بسبب مسألته. ففي الحديث المتفق عليه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إنَّ أعظم المسلمين في المسلمين جرماً، من سأل عن شيء لم يُحرم على المسلمين، فحُرِّم عليهم من أجل مسألته».⁴⁰ وفي الحديث الذي رواه مسلم عن أبي هريرة، قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «أيها الناس إن الله قد فرَضَ عليكم الحج فحجوا» فقال رجل: أفي كل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم» ثم قال: «ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه».⁴¹

³⁹ رواه الحاكم في المستدرک (7266)، وسكت عنه الذهبي في التلخيص، ولم يعقب السيوطي عليه في الجامع الكبير، ج 1 ص 166. وحسنه النووي والسمعاني.

⁴⁰ رواه البخاري ومسلم عن سعد بن أبي وقاص؛ البخاري (7289) ومسلم (2358). والجزم في هذا الحديث. في أصح قولي العلماء. هو الإثم.

⁴¹ صحيح مسلم (1337) والرجل السائل في هذا الحديث هو الأقرع بن حابس كما قال النووي في شرحه على مسلم.

ومثله قوله صلى الله عليه وسلم: «لو يعلم الناس ما في النداء والصف الأول، ثم لم يجدوا إلا أن يستهموا عليه لاستهموا، ولو يعلمون ما في التهجير لاستبقوا إليه، ولو يعلمون ما في العتمة والصبح لأتوهما ولو حبواً».⁴²

وللسكوت التشريعي مقاصد أخرى متعددة ذكرها العلماء،⁴³ منها تجنيب السائل سماع ما يكرهه، كما في حديث أنس بن مالك أن رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم: مَنْ أَبِي؟ قال: «أبوك فلان»، فنزلت {يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تُبَدَّ لكم تسؤُكم}.⁴⁴ ومنها أن الصحابة ربما شقوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم بكثرة أسئلتهم كما في حديث أنس أن الناس سألوا نبي الله صلى الله عليه وسلم حتى أحقوه بالمسألة،⁴⁵ ومنها منع المشقة ورفع الحرج كما في حديث تأخير رسول الله صلى الله عليه وسلم لصلاة العشاء يوماً حتى نام النساء والولدان، فخرج وهو يمسح الماء عن شقه يقول: «إنه للوقت لولا أن أشق على أمتي»، وفي رواية مسلم: «لولا أن يثقل على أمتي لصليت بهم هذه الساعة».⁴⁶ ومنها التخفيف عن الأئمة بعده كمثل قوله صلى الله عليه وسلم كما روى أبو هريرة أنه قال: «لولا أن أشق على أمتي ما قعدت خلف سرية ولوددت أني أقتل ثم أحيأ ثم أقتل ثم أحيأ ثم أقتل».⁴⁷

ومن أهم مقاصد السكوت التشريعي -وأكثرها تعلقاً بهذا العصر وبموضوع هذا البحث في الترجيح بين أقوال العلماء- ترك الحرية للمسلمين في تنظيم شؤونهم العملية مع تغير الأحوال وتبدل الأعصار حسب المعاني والمقاصد والمصالح. كتب الدكتور محمد سليم العوا في بحث له عن مقاصد السكوت التشريعي يقول:

السكوت التشريعي هنا يكون محققاً لمقصد حرية المسلمين في تنظيم شؤونهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها، تنظيمًا توائم به بين ثوابت الإسلام وبين متغيرات العصور التي لا تتوقف عن دعوة العلماء إلى اجتهادات جديدة تستجيب لحاجات الناس المتجددة... إن المقرر عند علمائنا أن النصوص متناهية، فقد توقف الوحي وتحددت موارد السنة، بانتقال الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى. وأن النوازل أو الوقائع غير متناهية، بل هي متجددة دائماً... والذي يظهر للمتابع

42 متفق عليه من حديث أبي هريرة؛ البخاري (615) و(654) و(721) و(2689)؛ ومسلم (437).

43 كتب الدكتور محمد سليم العوا في هذا الموضوع رسالة صغيرة جامعة. راجع: محمد سليم العوا، مقاصد السكوت التشريعي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، لندن، 2007.

44 متفق عليه، البخاري (93) و(4621) و(6486) و(7295)؛ ومسلم (2359). سورة المائدة آية 110.

45 متفق عليه من حديث أنس بن مالك. البخاري (6362) و(7089)؛ ومسلم (2359).

46 البخاري عن ابن عباس (571)، وعن عبد الله بن عمر (7239)؛ ومسلم عن عبد الله بن عمر (639) وعن عائشة (638).

47 البخاري، الحديث رقم (36).

لمواضع التشريع، ومستجدات الواقع، أنه لولا السكوت التشريعي لتعذر، أو تعسر، بناء نظم الحياة على أساس من الشريعة الإسلامية، واستصحاب فقهاها.⁴⁸

وبالتالي فالمنهج الأمثل للتعامل مع تلك القضايا المسكوت عنها في النصوص الشرعية هو الرجوع للمعاني العامة والمقاصد العليا والمصالح المعتبرة، وهذه أمثلة ثلاثة تقع تحت هذا الصنف نضربها هنا لبيان أهمية فقه الأولويات في هذا الباب.

المثال الأول: مسألة توسيع المسعى بين الصفا والمروة

هذه مسألة تقع تحت مساحة "السكوت التشريعي" إذ لم يرد فيها نص شرعي في الكتاب ولا السنة على صاحبها الصلاة والسلام، ولم تستدع الظروف في الزمان السابق بحثها. وقد دعت إلى تلك التوسعة كثرة أعداد الذين يسعون في عصرنا هذا وتضرر الناس بالزحام ضرراً زادت معه احتمالات الكوارث لا قدر الله، وأدى بأولي الأمر إلى سؤال العلماء في هذا. وقد اختلف العلماء في التوسيع الجديد الذي صنعه المملكة العربية السعودية مؤخراً بين مجيز ومانع، فالذين منعوا رأوا الاقتصار على السعي بين الجبلين عرضاً وطولاً كما كان معروفاً إلى هذا العقد، وأن العرض لا يتسع ليشمل المسعى الجديد، وغالبية هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية إضافة إلى علماء آخرين كانوا من المانعين، منهم الشيخ صالح بن فوزان الفوزان، والشيخ عبدالله بن عبد الرحمن الغديان، والشيخ صالح بن محمد اللحيدان، الشيخ عبدالعزيز بن عبد الله آل الشيخ، والشيخ عبد العزيز بن باز، والشيخ عبد الرحمن البراك، والشيخ عبدالكريم الخضير، غيرهم. وكانت حجة المانعين أنه ثبت تاريخياً أن عرض المسعى ستة وثلاثون ذراعاً تقريباً وهو عرض المسعى الحالي بعد آخر توسعة حصلت له منذ عقود، وأن الجدار القائم وضع بفتوى من مفتي المملكة آنذاك الشيخ محمد بن إبراهيم بعد أن كلف لجنة عاينت الموقع وحددت عرض الصفا.⁴⁹ كتب الشيخ محمد بن إبراهيم رحمه الله يقول:

لا بأس بالسعي في بعض دار آل الشيباني والأغوات المهذومتين هذه الأيام توسعة، وذلك البعض الذي يسوغ السعي فيه هو ما دفعه الميل الموجود في دار آل الشيباني إلى المسعى فقط وهو الأقل، دون ما دفعه هذا الميل إلى جهة بطن الوادي مما يلي باب الصفا وهو الأكثر؛ فإنه لا يسوغ السعي فيه، فبعد الوقوف على هذا الموضوع في عدة رجال من الثقات رأيت هذا القرار صحيحاً، وأفتيت بمقتضاه ...

⁴⁸ محمد سليم العوا، مقاصد السكوت التشريعي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، لندن، 2007. ص 30-35.

⁴⁹ مجموعة من العلماء، بحوث ودراسات حول توسعة المسعى، موقع صيد الفوائد، المكتبة الألكترونية، ملف أضيف في 27-4-1429.

ولو فتحت أبواب الاقتراحات في المشاعر لأدى ذلك إلى أن تكون في المستقبل مسرحاً للآراء، وميداناً

50

للاجتهادات، ونافذة يوجب منها لتغيير المشاعر وأحكام الحج، فيحصل بذلك فساد كبير.⁵⁰ وهذه الفتوى تقصر المسعى على العرض المذكور وترفض كل توسيع آخر مستندة على الحكم بالذرائع، أي سد ذريعة تغيير المشاعر وأحكام الحج إذا فتح الباب للاجتهاد في المشاعر، وهو اعتبار مهم وتحسب مشكور للحفاظ على معالم الشريعة وشعائر الإسلام.

ولكن الذرائع كما تسد تفتح، وليس السد بأولى من الفتح على إطلاقه ولا العكس، وإنما الأولى هو تحقيق التوازن بين سد الذرائع لدرء المفسد وفتحها لتحقيق المصالح، وذلك حسب مقارنة حجم وعظم المفسد المحذورة والمصالح المرجوة - كما مرّ. وحينما طرح المالكية مفهوم فتح الذرائع كإضافة إلى مفهوم سدّ الذرائع،⁵¹ قسم الإمام القراني رحمه الله الأحكام إلى وسائل ومقاصد ورأى أن الوسائل التي تؤدّي إلى مقاصد محرّمة يتعين سدّها كما هو مستقر في علم الأصول، كما أن الوسائل التي تؤدّي إلى مقاصد حسنة يتعين فتحها ويكون هو الأولى شرعاً إذا اقتضت الظروف ذلك.⁵² وهكذا فإنّ القراني ربط الحكم على الوسائل بالحكم على مستوى ما تؤدّي إليه من مقاصد، واقترح ثلاثة مستويات من المقاصد، وهي أقبح، وأحسن، ووسط أو مستوى حيادي من القبح والحسن. وطبق ابن فرحون المالكي مبدأ فتح الذرائع على عدد من الأحكام.⁵³

ولكن نقل المانعون للتوسعة أقوال عدد من العلماء، منها ما ذكره النووي في المجموع:

قال الشافعي والأصحاب: لا يجوز السعي في غير موضع السعي فلو مر وراء موضع السعي في زقاق العطارين أو غيره لم يصح سعيه لأن السعي مختص بمكان فلا يجوز فعله في غيره كالطواف، قال أبو علي البندنجي في كتابه (الجامع): موضع السعي بطن الوادي، قال الشافعي في القلم: فإن التوى شيئاً يسيراً أجزأه وإن عدل حتى يفارق الوادي المؤدي إلى زقاق العطارين لم يجزئه.

ولكن الذين أجازوا التوسعة لاحظوا سكوت النبي صلى الله عليه وسلم عن هذه المسألة وعن بيان ما أطلق عليه المانعون "موضع السعي" تحديداً، ورأوا أنه سكوت مقصود بغرض التوسعة على المسلمين والتيسير عليهم ولفتوا النظر إلى مصلحة الحفاظ على أرواح الحجاج أي حفظ نفوسهم، وهي مصلحة في أعلى سلم الأولويات - كما مرّ. فمثلاً، كتب الشيخ سلمان العودة يقول:

50

نفس المرجع السابق.

51

- القراني، الذخيرة، المجلد الأول، ص. 153، القراني، الفروق (مع حواشيه)، المجلد الثاني، ص. 60، برهان الدين بن فرحون، تبشيرات الحكماء في أصول

القضية ومناهج الأحكام، تحرير جمال مرعشلي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، المجلد الثاني، ص. 270.

52

- القراني، الذخيرة، المجلد الأول، ص. 153، القراني، الفروق (مع حواشيه)، المجلد الثاني، ص. 60.

53

- راجع: ابن فرحون، تبشيرات الحكماء، المجلد الثاني، ص. 270 وما يليها.

عندما حج النبي صلى الله عليه وسلم كان معه أزيد من مائة ألف وهؤلاء إذا سعوا بين الصفا والمروة فلا شك أنهم سينتشرون في الوادي في مساحة هي أوسع من المسعى الحالي ولم يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم نهاهم عن تجاوز حد معين، ولم يكن ثم بناء أو جدار يحجزهم ... ولأن الضرورة داعية إلى هذه التوسعة ولا يلزمنا انتظار كارثة تقع داخل المسعى ككارثة نفق المعيصم أو حوادث الجمرات حتى نبحث المسألة ... وقد اختار ولي الأمر أحد الاجتهادين للمصلحة العامة للحجاج والمعتمرين وهو اجتهاد لا يصادم نصاً صريحاً، ولذا فإن الناس في سعة في إتباع هذا الرأي، ولا ينبغي تشكيكهم في صحة حجهم وعمرتهم في أمر هو من أمور الاجتهاد، أو نهيمهم عن أداء المناسك مما يفضي إلى تعطيلها تحت ذريعة التشكيك في المسعى الجديد.

54

وعلى هذا فمقتضى فقه الأولويات هنا هو طاعة ولي الأمر في اختياره لهذا الاجتهاد لمصلحة حفظ نفوس المسلمين في نازلة لا نص فيها على أي حال، والجريان على ما أصبح عليه الواقع الملموس في المسعى نفسه، وذلك لتجنب الفتن وتفريق أمر المسلمين في شعائرهم.

المثال الثاني: مسألة إحرام ركاب الطائرة إلى جدة منها:

اختلف أهل العلم المعاصرين في اعتبار مدينة جدة ميقاتاً مكانياً. فبعض العلماء قال إن جدة تعتبر ميقات مكاني للقادمين إليها من البحر أو بالطائرة، كالشيخ محمد الطاهر بن عاشور، والدكتور محمد الحبيب بن الخوجة، والشيخ عبد الله الأنصاري، ولجنة الفتوى بالأزهر الشريف في تصحيحها لفتوى جعفر بن أبي اللبني الحنفي بجواز تأخير إحرام الآفاقي إلى جدة. وبعض العلماء قالوا إنَّ جدة ليست ميقاتاً إلا للقادم من غربها مباشرة وهم أهل السواكن في جنوب مصر وشمال السودان، كالشيخ عبد الله بن حميد، والشيخ عبد العزيز بن باز، والشيخ صالح بن محمد اللحيدان، والشيخ عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، وغيرهم. ولكن مجمع الفقه

55

الإسلامي في الدورة الثالثة وصل إلى أن جدة ليست ميقاتاً مطلقاً. وإننا إذا اعتبرنا أدلة المجيزين والمانعين جميعاً وجدنا أن أصل الخلاف هو عدم وجود نص في المسألة وأنها بالتالي تدخل تحت مساحة السكوت التشريعي التي تقصد إلى الرحمة وتجنب المشقة ومراعاة الزمان - كما مرّ، إذ أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعين مواقيت في الجو أصلاً لأن الطائرات لم تكن متصورة آنذاك، ولا يصدق على أهل الطائرات أنهم أتوا ميقاتاً محدداً لكون الإتيان هو الوصول للشيء حقيقة، ولم يرد ما يمكن أن يعتبر نص في المسألة إلا ما ورد في صحيح البخاري عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه لما شكوا إليه أهل العراق أن قرن

54 مجموعة من العلماء، بحوث ودراسات حول توسعة المسعى، موقع صيد الفوائد، المكتبة الإلكترونية، ملف أضيف في 27-4-1429.

55 عبد الله الغفيلي، توضيح المبهّمات في مسألة كون جدة ميقات، موقع المسلم، الموقع العلمي، ملف أضيف في 13-11-1430.

المنازل التي وقتها رسول الله صلى الله عليه وسلم لأهل نجد جَوْرٌ عن طريقهم (أي مائلة عن الطريق)، قال رضي الله عنه: انظروا إلى حدوها من طريقكم.⁵⁶ وقول من قال إن "المحاذاة" تكون أرضاً أو جواً بلا فرق هو قول اجتهادي كذلك لم يبيني على نص واضح حتى يكون ملزماً للجميع.

ومقتضى فقه الأولويات في هذه المسألة هو التيسير على الناس، والذي هو أولى من التشديد ومقتضى حديث عائشة رضي الله عنها في اختيارات الرسول صلى الله عليه وسلم، ما لم يكن ثمة إثم. وبما أنه ليس في المسألة نص يفيد أن الناس جميعاً من خارج المذكورين في الحديث ممن أطلق عليهم "الآفاقيين" - أنهم لا بد أن يلتزموا بالمواقيت المحددة أو بمحاذاتها المكانية الدقيقة حتى ولو كانوا في مسار هوائي وعلى ارتفاع سحيق - وهي إذن ليست من مسائل التعبديات المقدرة. هذا بالإضافة إلى أن الإحرام في الطائرة مثلاً قد لا يتيسر في الطائرات الصغيرة ولا الكبيرة، والتي لا تتوفر فيها إلا عدد محدود من دورات المياه نسبة للمسافرين، بالإضافة إلى ضيق تلك الدورات في الدرجة الاقتصادية خاصة لأصحاب البدانة أو الطول من الناس - ضيق فيه صعوبة في أن يخلع المرء ملابسه أو أن يستخدم الحوض الصغير الحجم المتوفر فيها لوضوء أو غسل، مما يسبب حرجاً تنتزه عنه الشريعة.

المثال الثالث: مسألة حكم طواف الحائض مع نازلة قوانين التأشيرات في الدول الوطنية:

في العصر الحديث ظهر مفهوم الدولة الوطنية، وأصبح هو النظام السائد الذي نراه في الواقع السياسي في عالمنا المعاصر. والدولة الوطنية تقوم على شروط ثلاثة تعرّف تلك الدولة، ألا وهي: الأرض ذات الحدود والشعب والسيادة، مما يتطلب من الذي يسافر من دولة ذات حدود وسيادة إلى دولة أخرى - بما فيها السعودية لأداء مناسك الحج - أن يحصل على تأشيرة سفر وأن يخضع للقوانين المنظمة لذلك. وتضع المملكة العربية السعودية كل عام ضوابط على منح تلك التأشيرات لتنظيم السفر إليها في موسم الحج وضمان التوزيع العادل لفرص الحج بين البلاد التي يفد منها المسلمون أغلبية كانوا أم أقليات. ولذلك فالذين يسعدهم الحظ بالسفر إلى المملكة لأداء فريضة الحج لا تيسر للغالبية العظمى منهم - قانوناً - لا البقاء في المملكة بعد الموسم، ولا العودة إليها متى شاءوا.

هذا النظام السياسي الجديد له أثر على عدد من المسائل في فقه الحج، منها عدم قدرة المرأة التي تحيض في موسم الحج - وهو عدد كبير من النساء يصل إلى عشرات الألوف في كل موسم حج - عدم قدرتها على أن تقيم في المملكة حتى تؤدي الطواف بعد انتهاء حيضها ولو أرادت ذلك، ولا أن تعود لاحقاً لأدائه ولو أرادت ذلك، لأن الأمر يتطلب تلك التأشيرات والإجراءات والتكاليف التي أشرنا إليها. وعلى هذا فالمسألة هنا هي

عدم إمكانية الأخذ بالحلّ الذي تدل عليه النصوص الشرعية لإشكالية عدم طواف الحائض، ألا وهو الاحتباس أو الإقامة إلى أن تطهر، أو حتى العودة لأداء الطواف لاحقاً. والسؤال إذن يكون: كيف نتعامل مع الطواف في هذه الحالة رغم أنه أمر تعبدي لازم في ضوء نهي النبي صلى الله عليه وسلم للحائض أن تطوف بالبيت؟ كيف يمكن أن نطبق فقه الأولويات حتى نيسر على هذا العدد الهائل من النساء كل عام إتمام المناسك دون حرج أو تأثم أو إحباط بسبب شيء مكتوب على بنات آدم لا تملك المرأة له دفعاً؟

وعلى الرغم من أن نظام التأشيرات والسفر عبر الحدود الوطنية جديد، إلا أن من علماء السلف من بحث مسألة عدم تمكن المرأة التي حاضت من الاحتباس حتى تطهر، وفصل في هذه المسألة بإسهاب الإمام ابن القيم رحمه الله في كتابه الشهير إعلام الموقعين، ونقل هنا بعض ما ذكره هناك لبيان فقه الأولويات في ما ذهب إليه من رأي. كتب رحمه الله يقول:

النبي صلى الله عليه وسلم منع الحائض من الطواف بالبيت حتى تطهر وقال اصنعي ما يصنع الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت، فظن من ظن أن هذا حكم عام في جميع الأحوال والأزمان ولم يفرق بين حال القدرة والعجز ولا بين زمن إمكان الاحتباس لها حتى تطهر وتطوف وبين الزمن الذي لا يمكن فيه ذلك، وتمسك بظاهر النص، ورأى منافاة الحيض للطواف كمنافاته للصلاة والصيام، إذ نهى الحائض عن الجميع سواء ومنافاة الحيض لعبادة الطواف كمنافاته لعبادة الصلاة. ونازعهم في ذلك فريقان: أحدهما صحح الطواف مع الحيض ولم يجعلوا الحيض مانعاً من صحته بل جعلوا الطهارة واجبة تجبر بالدم ويصح الطواف بدونها كما يقوله أبو حنيفة وأصحابه وأحمد في إحدى الروايتين عنه وهي أنصهما عنه، وهؤلاء لم يجعلوا ارتباط الطهارة بالطواف كارتباطها بالصلاة ارتباط الشرط بالمشروط بل جعلوها واجبة من واجباته وارتباطها به كارتباط واجبات الحج به يصح فعله مع الإخلال بها ويجبرها الدم، والفريق الثاني جعلوا وجوب الطهارة للطواف واشترطها بمنزلة وجوب السترة واشترطها بل بمنزلة سائر شروط الصلاة وواجباتها التي تجب وتشترط مع القدرة وتسقط مع العجز قالوا وليس اشتراط الطهارة للطواف أو وجوبها له بأعظم من اشتراطها للصلاة فإذا سقطت بالعجز عنها فسقوطها في الطواف بالعجز عنها أولى وأحرى. قالوا: وقد كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين تحتبس أمراء الحج للحيض حتى يطهرن ويظفن، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم في شأن صغية وقد حاضت: أحابستنا هي؟ قالوا: إنها قد أفاضت، قال: فلتنفر إذاً. وحينئذ كانت الطهارة مقدورة لها يمكنها الطواف بما فأما في هذه الأزمان التي يتعذر إقامة الركب لأجل الحيض فلا تخلو من ثمانية أقسام

57 ...

ثم ذهب ابن القيم رحمه الله يفصل بإسهاب في الحالات المنطقية الثمانية لتصرف الحائض في هذا المقام حيث تغير الزمان وتعذرت "إقامة الركب"، وهو الحال الذي نجد في عصرنا حيث تتعذر الإقامة لفترة أطول لغير المواطنين في دول مجلس التعاون الخليجي بل ويتعذر الرجوع إلى الحج في المستقبل عند أغلب الحجاج نظراً لظروف السفر والتأشيرة والتكاليف المتعلقة بهما وغيرها من الاعتبارات المعاصرة التي لا مفر منها، كما ذكر. ولهذا فقد انتهى ابن القيم رحمه الله إلى اختيار الرأي الذي يسمح للحائض في هذه الحالة تحديداً بالطواف. كتب يقول:

تطوف بالبيت والحالة هذه وتكون هذه ضرورة مقتضية لدخول المسجد مع الحيض والطواف معه، وليس في هذا ما يخالف قواعد الشريعة بل يوافقها كما تقدم إذ غايته سقوط الواجب أو الشرط بالعجز عنه ولا واجب في الشريعة مع عجز ولا حرام مع ضرورة... وسر المسألة ما أشار إليه صاحب الشرع بقوله إن هذا أمر كتبه الله على بنات آدم، وكذلك قال الإمام أحمد: هذا أمر بليت به نزل عليها ليس من قبلها. والشريعة قد فرقت بينها وبين الجنب كما ذكرناه فهي أحق بأن تعذر من الجنب الذي طاف مع الجنابة ناسياً أو ذاكراً فإذا كان فيه النزاع المذكور فهي أحق بالجواز منه فإن الجنب يمكنه الطهارة وهي لا يمكنها فعذرهما بالعجز والضرورة أولى من عذره بالنسيان فإن الناسي لما أمر به من الطهارة والصلاة يؤمر بفعله إذا ذكره بخلاف العاجز عن الشرط أو الركن فإنه لا يؤمر بإعادة العبادة معه إذا قدر عليه فهذه إذا لم يمكنها إلا الطواف على غير طهارة وجب عليها ما تقدر عليه وسقط عنها ما تعجز عنه كما قال تعالى: (فاتقوا الله ما استطعتم)، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم". وهذه لا تستطيع إلا هذا وقد أتقت الله ما استطاعت فليس عليها غير ذلك بالنص وقواعد الشريعة. 58

وهذا الاجتهاد الجديد من ابن القيم رحمه الله هو مقتضى فقه الأولويات في هذه المسألة المسكوت عنها في الشرع. فالنصوص الشرعية كانت لحالة غير الحالة وظروف غير الظروف ولم تتصور حالة من لا تستطيع الإقامة أياماً معدودة ولا حتى العودة على الإطلاق، واعتبار الطهارة من الحيض شرطاً لازماً للطواف في هذه الحالة تحديداً فيه حرج واضح. وفي عصرنا هذا تأخذ بعض النساء بفتوى تجيز لهن أخذ حبوب فيها هرمونات صناعية لتأخير الحيض - على الرغم من الاحتمال المرتفع لأن تتأثر صحة المرأة سلباً بهذه الحبوب أو أن يحدث لها نزيف غزير وطويل الأمد بسببها، كما هو معروف عند النساء. ولهذا فالتيسير أولى وهذا مقتضى فقه الأولويات في أولوية التيسير والتخفيف على التعسير والتشديد.

كانت هذه أمثلة على الحالة الأولى التي ناقشها في هذا البحث، والتي تتعلق بالسكوت التشريعي، ولكن أحياناً يكون النص وارداً ومتفق على صحته ولكن تختلف الأقوال في دلالاته، وهو ما ناقشه تالياً.

الحالة الثانية: اختلاف الأقوال في دلالات النص الشرعي المتفق عليه

وأما في حالة اختلاف الأقوال رغم الاتفاق على النصوص الشرعية الواردة في المسألة، ففقه الأولويات يقتضي أن يفتح العلماء المعاصرون الباب لاختيار القول الذي هو أوفق - كذلك - بالتيسير وتحقيق المصلحة ودرء المفسدة في حدود عدم المساس بالتعدييات الثابتة، ولو كان من خارج المذهب المعين الذي ينتمي إليه الفقيه. وهاك مثالان توضيحيان يقعان تحت هذا الصنف.

المثال الأول: مسألة توسيع توقيت رمي الجمار:

هنا يتفق العلماء على النصوص الشرعية التي يرجعون إليها في المسألة، والتي تبين أن النبي صلى الله عليه وسلم رمى الجمار بعد الزوال، ولكن الأقوال اختلفت في تعبدية - وبالتالي حتمية - التوقيت، وقد أثيرت المسألة في عصرنا بإلحاح بسبب الزحام الشديد والضرر الذي يترتب عليه، والذي وصل إلى إزهاق الأرواح في كوارث بشرية متتابة. وللشيخ يوسف القرضاوي بحث مستوعب للمسألة بناه على فقه الأولويات وبني عليه فتوى بجواز الرمي قبل الزوال ننقل منها جزءاً للفائدة. كتب حفظه الله يقول:

ما دام العدد كبيراً، والمكان محدوداً، فليس أمامنا إلا توسيع الزمان، وهو: إجازة الرمي من الصباح إلى ما شاء الله تعالى من الليل. وقد أجاز الإمام أبو حنيفة الرمي يوم النفر من منى من الصباح، فيرمي، ثم يحزم أمتعته لينزل إلى مكة. وإذا كان معظم الناس يتعجلون في يومين، كما قال تعالى: {فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه، ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى} البقرة: 203 فلم يبق إلا يوم واحد، هو اليوم الثاني من أيام النحر. وقد قال ثلاثة من كبار الأئمة بجواز الرمي قبل الزوال في الأيام كلها، وهم: عطاء فقيه مكة وفقيه المناسك وأحد فقهاء التابعين، وطاووس فقيه اليمن وأحد فقهاء التابعين، وهو وعطاء من تلاميذ خير الأمة عبد الله بن عباس، وكذلك هو رأي أبي جعفر الباقر من أئمة أهل البيت وفقهاء الأمة المعترين. بل قال هذا بعض المتأخرين من فقهاء المذاهب من الشافعية والمالكية والحنابلة، وهو رواية عن الإمام أحمد. وهم لم يروا ما رأينا من الزحام، وموت الناس تحت الأقدام، فكيف لو شهدوا ما شهدنا؟ لقد قرر المحققون من علماء الأمة: أن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان وحال الإنسان، وكلنا يؤمن بهذه القاعدة ويردها، ويعدها من محاسن هذه الشريعة، فما لنا لا نطبقها، وهذا أوانها؟ ومما يؤكدنا: أن هذه الملة حنيفية سميحة، وأنها قامت على اليسر لا على العسر، ولم يجعل الله في هذا

الدين من حرج ... وقد استدل بعض العلماء بقوله تعالى: (واذكروا الله في أيام معدودات، فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه)، قالوا: واليوم باتفاق يبدأ من الصباح، بعد الفجر، أو بعد الشمس. وقد رمى النبي صلى الله عليه وسلم يوم النحر جمرة العقبة في الصباح، ورمى بعد ذلك بعد زوال الشمس، وهو خارج لصلاة الظهر. ولهذا كان الرمي بعد الزوال سنة عنه، ولكن لم يأت نهي منه عليه الصلاة والسلام عن الرمي قبل ذلك. على أن الرمي ليس من أساسيات الحج، فهو يتم بعد التحلل الثاني من الإحرام بالحج، وتجوز فيه النيابة للعذر، وأجاز فقهاء الحنابلة أن يؤخر الرمي كله إلى اليوم الأخير. وكل

59 هذا يدل على التسهيل فيه، وعدم التشديد.

وهذه الفتوى نرى فيها تطبيقاً حسناً لفقهاء الأولويات خاصة أولوية التيسير على الناس وأولوية حفظ النفوس في منظومة المصالح الشرعية، ذلك لأن التوقيت في حد ذاته ليس تعديلاً ولم يرد نهي شرعي عن الرمي في وقت آخر، وبالتالي فتجنب المشقة ورفع الضرر هو المعيار السليم للحكم في هذه المسألة.

المثال الثاني: مسألة ركنية السعي بين الصفا والمروة:

وهذه مسألة أخرى النص الشرعي فيها لا خلاف عليه. قال تعالى: (إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما)، ولكن اختلف العلماء في الحكم نفسه للسعي بين الصفا والمروة، وكان الخلاف على ثلاثة آراء.⁶⁰ الرأي الأول ذهب إليه ابن عمر وجابر وعائشة رضي الله عنهم، ومالك والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين عنه - ذهبوا إلى أن السعي ركن من أركان الحج، بحيث لو ترك الحاج السعي بين الصفا والمروة بطل حجه ولا يجبر بدم ولا بشيء. واستدلوا بما رواه البخاري من حديث عروة قال: سألت عائشة رضي الله عنها فقلت لها: أرأيت قول الله تعالى: (إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما)، فوالله ما على أحد جناح أن لا يطوف بالصفا والمروة؟ قالت: بثما قلت يا ابن أخي، إن هذه لو كانت كما أولتها عليه، كانت لا جناح عليه أن لا يطوف بهما، ولكنها أنزلت في الانصار، كانوا قبل أن يسلموا يهلون لمناة الطاغية التي كانوا يعبدونها عند المشلل، فكان من أهل يتحرج أن يطوف بالصفا والمروة، فلما أسلموا سألو رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك، قالوا: يا رسول الله إنا كنا

59 يوسف القرضاوي، فتوى حول الكوارث المتكررة في رمي الجمرات، موقع القرضاوي، ملف أضيف في 25-12-2004.

60 راجع التفاصيل ومراجع إضافية في: السيّد سابق، فقه السنّة (القاهرة: دار الفتح للإعلام العربي، 1994)، ص 710-713.

نتخرج أن تطوف بين الصفا والمروة، فأنزل الله تعالى: (إن الصفا والمروة من شعائر الله) - الآية. قالت عائشة رضي الله عنها: وقد سن رسول الله صلى الله عليه وسلم الطواف بينهما فليس لاحد أن يترك الطواف بينهما. وروى مسلم عن عائشة أيضاً أنها قالت: طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم وطاف المسلمون (تعني بين الصفا والمروة) فكانت سنة، ولعمري ما أتم الله حج من لم يطف بين الصفا والمروة.

وروى ابن ماجه وأحمد والشافعي عن حبيبة بنت أبي تجراه قالت: دخلت مع نسوة من قريش دار آل أبي حسين فنظر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يسعى بين الصفا والمروة وإن مئزره ليدور في وسطه من شدة سعيه، حتى إني لأقول: إني لأرى ركبتيه، وسمعتة يقول: "اسعوا، فإن الله كتب عليكم السعي".

ولكن ذهب ابن عباس وأنس وابن الزبير وابن سيرين وفي رواية عن أحمد إلى رأي ثالث مفاده أنه سنة لا يجب بتزكه شيء، واستدلوا بقوله تعالى: (فلا جناح عليه أن يطوف بهما)، ونفى الجناح دليل على عدم الوجوب والإباحة فقط، ولكن ثبتت سنته عندهم بقوله تعالى: (من شعائر الله)، وقاسوا عدم ركنيته على الرمي. ثم ذهب أبو حنيفة والثوري والحسن إلى أنه واجب وليس بركن، أي واجب ولكن لا يبطل الحج أو العمرة بتزكه، ومن تركه فعليه دم. ورجح صاحب المغني هذا الرأي فقال:

وهو أولى لأن دليل من أوجبه دل على مطلق الوجوب لا على كونه لا يتم الواجب إلا به، وقول عائشة رضي الله عنها في ذلك معارض بقول من خالفها من الصحابة، وحديث بنت أبي تجراه قال ابن المنذر يرويه عبد الله بن المؤمل وقد تكلموا في حديثه، وهو يدل على أنه "مكتوب"، وهو الواجب. وأما الآية فإنها نزلت لما تخرج ناس من السعي في الاسلام لما كانوا يطوفون بينهما في الجاهلية لأجل صنمين كانوا على الصفا والمروة.

ومقتضى الاختيار بين هذه الأقوال الثلاثة في ضوء فقه الأولويات هو اختيار الرأي الثالث. ذلك لأن النص الشرعي على أن السعي من "شعائر الله" وأنه "كتب على المسلمين" يجعله أمر تعبدية لازم لا يصح فيه النزول به إلى مرتبة "الإباحة" أو حتى "السنة" كما ظهر في بعض الآراء. ولكن مقتضى التيسير واعتبار الواقع هو الأخذ بالرأي أنه ليس ركناً لازماً للحج وأنه يجبر بالدم إذا فات، خاصة مع الزحام الشديد واحتمال أن يفوت بعض الحجاج عمداً أو سهواً أن يطوفوا بين الصفا والمروة، فالزامهم بالدم أولى من إبطال حجهم، في ضوء أن النصوص الشرعية تحتل هذا التأويل.

وننتقل إلى مناقشة الحالة الثالثة، والتي فيها نصوص شرعية تعارضت دلالاتها على نحو أدى إلى اختلاف الأقوال وتعين الترجيح بينها في ضوء فقه الأولويات.

الحالة الثالثة: اختلاف الأقوال بسبب تعارض الأدلة

السبب الثالث لاختلاف الأقوال مما ذكرناه في هذا البحث فهو ما أطلق عليه العلماء "التعارض بين النصوص". ولكن "التعارض" هذا على ضربين يختلفان في طريقة التعامل معهما، ألا وهما: التعارض الحقيقي أو التناقض المنطقي، والتعارض الظاهري أو التناقض في ذهن الفقيه لا في نفس الأمر. فالتعارض لغةً مصدر من باب التفاعل، فإذا قيل تعارض شيان، فالمعنى أنهما تشاركا في التعارض. والتعارض مأخوذ من الغرض أي الناحية أو الجهة، فالمتعارضان كأتهما يقفان كل منهما في وجه الآخر فيتمانعان، أي يمنع كل منهما ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِإِيمَانِكُمْ﴾⁶¹ أي لا تجعلوا الحلف بالله مانعاً بينكم وبين ما يقربكم إليه سبحانه وتعالى.⁶² أما في الإصطلاح، فيستخدم التعارض إذا تمنع دليلان شرعيان من الآيات أو الأحاديث أو الأقيسة.

وقد اتفق المنطقيون والأصوليون والمحدثون جميعاً على التفريق بين نوعين مختلفين من التعارض وإن اختلفت مسمياتهم لهما. النوع الأول هو: التعارض في نفس الأمر،⁶³ ويُطلق عليه أيضاً التناقض المنطقي،⁶⁴ والتعارض الحقيقي،⁶⁵ والنوع الثاني هو: التعارض في نظر المجتهد،⁶⁶ أو ذهن العالم،⁶⁷ ويطلق عليه أيضاً التعارض الظاهري،⁶⁸ والاختلاف.⁶⁹

أما التناقض المنطقي، أو التعارض في نفس الأمر، فعرفه السرخسي بقوله: "تقابل المحتجين المتساويتين على وجه يوجب كل واحد منهما ضد ما توجهه الأخرى، كالحل والحرمه، والنفي والإثبات".⁷⁰ وقد شرح الغزالي التناقض بقوله: "لكل قضية نقيض في الظاهر يخالفها بالإيجاب والسلب، ولكن إذا تقاسمتا الصدق والكذب سميتا

61 سورة البقرة: الآية 224.

62 السوسوة، عبد المجيد. منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي. الأردن: دار النفائس، الطبعة الأولى، 1997م، ص45-46.

63 الشاطبي. الموافقات. مرجع سابق. ج4، ص128.

64 الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد. المستصفي. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1413. ج1، ص279.

65 السوسوة، عبد المجيد. منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي. مرجع سابق، ص59.

66 الشاطبي. الموافقات. مرجع سابق. ج4، ص129.

67 ابن تيمية. كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه. مرجع سابق. ج19، ص131.

68 زيد، مصطفى. النسخ في القرآن الكريم. القاهرة: دار الفكر العربي، 1383، ج1، ص169.

69 السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. تدريب الراوي. تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، المدينة: المكتبة العلمية، الطبعة الأولى، 1392، ج2، ص192.

70 السرخسي، محمد، بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر. أصول السرخسي. بيروت: دار المعرفة، د.ت. ج2، ص12.

متناقضتين".⁷¹ وتقاسم الصدق والكذب معناه أنه إذا كانت قضية منهما صادقة فالأخرى كاذبة بالضرورة، وإذا كان لون المساحة الأولى أبيض فلون المساحة الثانية أسود بالضرورة وفي منطق كل ذي عقل. ثم وضع المناطقة شروطاً لهذا التناقض بين قضيتين، وهي "وحدة الزمان، والمكان، والإضافة، والقوة والفعل، والكل، والجزء، والشرط، وإجمال ذلك أن لا يغير أحد الكلامين الآخر في شيء مطلقاً إلا في النفي والإثبات، فينفي أحدهما ما يثبت الآخر بعينه من ذلك المحكوم عليه بعينه من غير تفاوت".⁷² أي أن القضيتين متحدان في كل المعاني والأبعاد المنطقية المتصورة، إلا البعد والمعنى الذي فيه يتناقضان. وإذا وقع هذا التناقض بهذه الشروط فأحد الكلامين خطأ بدهاءة.

ولكن من مقتضيات الإيمان أن نؤمن بأن التناقض - بالمعنى الحقيقي بين الحق والباطل - لا يجوز على النصوص الشرعية، سواءً كانت كتاب الله تعالى أو كلام رسوله صلى الله عليه وسلم. أما القرآن فنصّه بين أيدينا يشهد على خلوه تماماً من التناقض أو التعارض في نفس الأمر، وقد قال الله عز وجل: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾.⁷³ قال قتادة: "أي قول الله لا يختلف، وهو حقّ ليس فيه باطل،

وإنّ قول الناس يختلف".⁷⁴ وقال الشاطبي: "وأما تجويز أن يأتي دليان متعارضان، فإن أراد الذاهبون إلى ذلك التعارض في الظاهر وفي أنظار المجتهدين - لا في نفس الأمر - فالأمر على ما قالوه جائز. ولكن لا يقضى ذلك بجواز التعارض في أدلة الشريعة. وإن أرادوا تجويز ذلك في نفس الأمر، فهذا لا ينتحله من يفهم الشريعة".⁷⁵

وأما رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو معصوم كذلك من قول متناقض وإلا: "لأدى إلى تكليف ما لا يطاق لأن الدليلين إذا فرضنا تعارضهما [أي تناقضهما] وفرضناهما مقصودين معاً للشارع... فيقتضي افعل ولا تفعل لمكلف واحد من وجه واحد، وهو عين التكليف بما لا يطاق".⁷⁶ ولكن قد يحدث تعارض بمعنى التناقض في مرويات الحديث، وهو - قطعاً - كما يفسره أهل العلم كابن السبكي مثلاً: "بما يحصل من خلل بسبب الرواة".⁷⁷ وفي هذه الحالة فالنظرة الثنائية الحتمية مطلوبة، وليس هناك من حرج في دين الإسلام أن يخطئ راوٍ في ما يرويّه.

71 الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد. مقاصد الفلاسفة. مصر: دار المعارف، 1961م. ص62.

72 البخاري، علي الدين عبد العزيز. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1394، ج3، ص76-77.

73 سورة النساء، الآية 82.

74 الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر. تفسير الطبري. بيروت: دار الفكر للطباعة، 1405، ج5، ص113.

75 الشاطبي. الموافقات. مرجع سابق. ج4، ص129.

76 المرجع السابق، ص121.

77 السبكي وابنه، علي بن عبد الكافي وتاج الدين. الإجماع شرح المنهاج. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1404، ج3، ص218.

ويمكن أن نلاحظ حالتين لهذا النوع من التناقض بسبب الرواة، أولهما أن يكون أحد الرواة قد توهم أو سهى، وهو أمر بشري طبيعي! وبالتالي فالتعارض هنا يكون في "نفس الأمر". وأما الحالة الثانية فهي أن يكون أحد الرواة -أو أكثر- لا يرقى لأن يكون من الثقات الحفاظ، وبالتالي فأحد الدليلين يكون من الضعف بحيث لا يحتج بمثله، ويكون "مرجوحًا" بحق لا بدعوى مجردة.

وإذا تعارض دليلان في نفس الأمر -وهنا نتحدث عن حديثين لا عن آيتين- أي أن تتحقق وحدة الزمان، والمكان، والإضافة، والقوة، والفعل، والكل، والجزء، والشرط، وألا يغير أحد الحديثين الآخر في شيء مطلقا إلا في النفي والإثبات، ولا يحتمل إلا أن تصدق رواية وتكذب الأخرى، عندئذ ينبغي إعمال المرجحات على مراتبها من أجل إبطال رواية منهما. وهاك أمثلة ثلاثة تقع تحت هذا الصنف:

المثال الأول: مسألة زواج المحرم:

رجح العلماء رواية أم المؤمنين ميمونة: "تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان"، على رواية ابن عباس التي ذكر فيها أنه "نكحها وهو محرم". وقد رجح العلماء قولها "من باب كونها صاحبة القصة، لأنها المعقود عليها فهي أعرف بوقت عقدها".⁷⁸

المثال الثاني: هل اعتمر صلى الله عليه وسلم في رجب؟

رجح العلماء رواية عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يعتمر في رجب؛ على رواية ابن عمر أنه اعتمر في رجب، من باب حفظ عائشة وفقهها كذلك، ومن باب ترجيح رواية الكثرة على القلة، إذ أيدت روايتها برواية أنس. قال ابن الجوزي في مشكله: "سكوت ابن عمر [أي بعد رد عائشة لروايته] لا يخلو من حالين: إما أن يكون قد شك فسكت، أو أن يكون ذكر بعد النسيان فرجع بسكوته إلى قولها، وعائشة قد ضبطت هذا ضبطا جيدا، وقال أنس: اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أربع عمر كلها في ذي القعدة. وهذا الحديث يدل على حفظ عائشة وحسن فهمها".⁷⁹ فجزى الله ابن الجوزي خيرا على أدبه وإنصافه لأم المؤمنين عائشة.

المثال الثالث: هل تمتع صلى الله عليه وسلم بالحج أم أفرد به؟

رجح العلماء رواية البخاري عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تمتع بالحج، على رواية البخاري نفسه عن ابن عمر أنه صلى الله عليه وسلم أفرد بالحج، من باب ترجيح الرواية المتفق عليها على

78 بدران، أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها. مرجع سابق. ص131.

79 السيوطي. عين الإصابة في استدراك عائشة على الصحابة. مرجع سابق. ص56 - 57.

الرواية المختلف فيها، فأنس لم يختلف في روايته رغم أنها رويت عن ستة عشر راوياً،⁸⁰ ولكن ابن عمر ورد عنه أيضاً في البخاري رواية صحيحة -سنداً على أي حال- ولكنها مختلفة عن روايته الأولى، ألا وهي: "تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع بالعمرة إلى الحج".⁸¹ ولا اعتداد بقول من قال إن أنسا كان صغيراً وقت إهلال النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأن عمره في حجة الوداع كان عشرين سنة على أقل التقديرات، فليراجع ذلك عند أهل التحقيق.⁸²

التعارض الظاهري بمعنى اختلاف المعنى

ولكن يظهر باستقراء الأحاديث المتعارضة من مصادرها⁸³ أن التناقض في المرويات نادر الوقوع ومحدود الأثر في الفقه، وأن الغالبية العظمى من أحاديث الأحكام الشرعية التي قيل إنها متعارضة لا تخلو أن تكون مفتقدة لشروط أو أكثر من شروط التناقض، مثل أن تكون مختلفة الزمان أو المكان أو غيرها. وفي هذه الحالة يسمى التعارض "ظاهرياً" في ذهن المتلقي وليس في نفس الأمر، وناقشه بالتفصيل أهل علم مختلف الحديث.⁸⁴ وهناك مثالان على هذا النوع من التعارض مما يستوجب إعمال فقه الأولويات لحلّه:

المثال الأول: مسألة سفر المرأة دون محرم:

تعارضت الأدلة في هذه المسألة التي لها أثرها في فقه الحج، وهي سفر المرأة -للحج أو غيره- دون محرم. وحين سئل مفتي السعودية السابق الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله: هل تعد المرأة محرماً للمرأة الأجنبية في السفر، ونحو ذلك أم لا؟ كان جوابه:

80 السوسوة. منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي. مرجع سابق ص379.

81 البخاري. صحيح البخاري. مرجع سابق. كتاب الحج، باب من ساق البدن معه.

82 السوسوة. منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي. مرجع سابق ص379.

83 انظر مثلاً: الناسخ والمنسوخ، عبد الله بن حزم، والناسخ والمنسوخ، قتادة، والناسخ والمنسوخ، الكرمي، والناسخ والمنسوخ، النحاس، وناسخ القرآن ومنسوخه، ابن البرزقي، وكذلك: بدران، بدران أبو العينين. أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1974م. وحماد، نافذ حسين. مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين. المنصورة: دار الوفاء، الطبعة الأولى، 1993م، وخياط، أسامة. مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء: دراسة حديثة أصولية فقهية تحليلية أصله رسالة ماجستير في جامعة أم القرى، الرياض: دار الفضيلة، الطبعة الأولى، 2001م، والسوسوة. منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي. مرجع سابق.

84 راجع: ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. تأويل مختلف الحديث. تحقيق: محمد زهري النجار، بيروت: دار الجيل، 1393. والشافعي، محمد بن إدريس. اختلاف الحديث. تحقيق: عامر أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب، الطبعة الأولى، 1405.

الحمد لله .. ليست المرأة محرماً لغيرها وإنما المحرم هو الرجل الذي تحرم عليه المرأة بنسب، كأبيها وأخيها أو بسبب مباح كالزوج وأبي الزوج وابن الزوج، وكالأب من الرضاع والأخ من الرضاع ونحوهم. ولا يجوز للرجل أن يخلو بالمرأة الأجنبية ولا أن يسافر بها، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم) متفق على صحته، ولقوله صلى الله عليه وسلم: (لا يخلون رجل بامرأة، فإن ثالثهما الشيطان) رواه الإمام أحمد وغيره من حديث عمر رضي الله عنه بإسناد صحيح.

وقد ذهب جماهير أهل العلم إلى تحريم سفر المرأة بدون محرم لغير ضرورة وحكى بعضهم الإجماع عليه، كالقاضي عياض والبغوي، ولا يصح الإجماع لثبوت الخلاف، كما يلي.

ذهب جمع من العلماء إلى جواز السفر دون محرم بشرط أمن الفتنة وأمن الطريق، وذلك عن طريق رفقة مأمونة من النساء وما إليه من الوسائل. وهو مروى عن الحسن البصري والأوزاعي وداود الظاهري وقول عند الشافعية (كما في المجموع 342/8)، وهو قول عند الحنابلة اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية في أحد قولين عنه ذكره ابن مفلح فقال في الفروع عن ابن تيمية: "وعند شيخنا تحج كل امرأة آمنة مع عدم المحرم، وقال: إن هذا متوجه في كل سفر طاعة كذا قال ونقله الكرابيسي عن الشافعي في حجة التطوع. وقال بعض أصحابه فيه وفي كل سفر غير واجب كزيارة وتجارة " (الفروع 177/3). ولا بن تيمية قول آخر موجود في الفتاوى الكبرى (381/5). ونقل النووي في المجموع (342/8): " قال الماوردي : ومن أصحابنا من جوّز خروجها مع نساء ثقات ، كسفرها للحج الواجب ، قال: وهذا خلاف نص الشافعي. قال أبو حامد ومن أصحابنا من قال لها الخروج بغير محرم في أي سفر كان واجباً كان أو غيره وهكذا ذكر المسألة البندنجي وآخرون".

والحق أن مراعاة المصلحة التي يدور معها النهي وبالتالي التحريم هي الأصل. فحماية المرأة من الفتن ومن الخطر هو السر وراء المعنى المختلف في حديث الطعينة، وهو الذي ظن فيه كثير من العلماء "التعارض" بمعنى التناقض، رغم أنه تعارض بمعنى اختلاف الظروف - كما مرّ. وعليه، فالقاعدة من فقه الأولويات التي ينبغي إعمالها هنا هي (إعمال النص أولى من إهماله)، ومقتضاها أن المسألة ليست تعبدية لأن المعنى معقول وواضح وهو حماية المرأة، وحماية المرأة تتحقق بالتأكد من الأمان في السفر والرفقة الصالحة. وعليه، فمن الفقه السماح للمرأة بالسفر للحج دون محرم تيسيراً لأداء المناسك عليها - خاصة في عصرنا هذا وقد تيسرت فيه وسائل السفر بالطائرة أو الحافلات الكبيرة دون مخاطر تذكر، وكذلك فإن من سمات عصرنا أنه لا يتيسر لكثير من النساء أن يسافر معها ذو محرم منها، وذلك لأسباب اقتصادية واجتماعية وأسرية متنوعة، ففي ترجيح هذا الرأي على غيره مصلحة وتيسير ظاهر.

المثال الثاني: العودة لحكم عدم إمساك لحوم الأضاحي بعد ثلاث:

ضرب الإمام الغزالي مثالين في كتابه (المستصفى) لما أطلق عليه أيضاً "التصريح بالنسخ"، فقال: "كقوله عليه السلام: كنت نهيتمكم عن ادخار لحوم الأضاحي فالآن ادخروها، وكقوله: كنت نهيتمكم عن زيارة القبور فزوروها".⁸⁵ وهذا يعني أن أبا حامد يعتبر التصريح بالنهي بعد الإباحة أو الإباحة بعد النهي كمثل قول "نسختُ حكمَ كذا"، في كونه تصريحاً من الرسول صلى الله عليه وسلم بالنسخ، وهو رأي الجمهور. ورأى الجمهور أيضاً أن هذا "التصريح" يؤيده ذكر ما يُظنُّ أنه ناسخ وما يُظنُّ أنه منسوخ في نفس السياق، كما في المثالين المذكورين وغيرهما.⁸⁶

وقد ورد التصريح بالنهي بعد الإباحة في الروايتين التاليتين: الرواية الأولى رواها مالك في الموطأ: "عن أبي سعيد الخدري أنه قدم من سفر فقدم إليه أهله لحماً، فقال: انظروا أن يكون هذا من لحوم الأضحي، فقالوا هو منها. فقال أبو سعيد: ألم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم: نهي عنها؟ فقالوا: إنه قد كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدك أمر. فخرج أبو سعيد فسأل عن ذلك، فأخبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: نهيتمكم عن لحوم الأضحي بعد ثلاث فكلوا وتصدقوا وادخروا، ونهيتمكم عن الانتباز فانتبذوا، وكل مسكر حرام، ونهيتمكم عن زيارة القبور فزوروها ولا تقولوا هجراً".⁸⁷ والرواية الثانية وردت عن أنس رضى الله عنه للحادثة نفسها، وفيها: "نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن زيارة القبور وعن لحوم الأضاحي بعد ثلاث وعن النبيذ في الدُّبَاءِ والحَنْتَمِ والمَرْقَتِ، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ثلاث: إني كنت نهيتمكم عن ثلاث ثم بدا لي فيهم: نهيتمكم عن زيارة القبور ثم بدا لي أنها تُرِقُّ القلب وتدمع العين وتذكر الآخرة فزوروها ولا تقولوا هجراً، ونهيتمكم عن لحوم الأضاحي أن تأكلوها فوق ثلاث ليال ثم بدا لي أن الناس ييقون أدمهم ويتحفون ضيفهم

85 الغزالي. المستصفى. مرجع سابق. ج 1، ص 101.

86 انظر مثلاً: الحازمي، أبو بكر. الاعتبار في النسخ والمنسوخ في الحديث. دراسة وتحقيق: أحمد طنطاوي، جوهري مسدد، مكة: المكتبة المكية، وبيروت: دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 2001 م، ج 1، ص 59. وابن حجر. فتح الباري. مرجع سابق. ج 10، ص 25، وابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري. الاستدكار. تحقيق: عبد المعطي قلعي، دمشق: دار قتيبة، ومجلب والقاهرة: دار الوعي د.ت. ج 5، ص 233، الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف. شرح الزرقاني على الموطأ. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1411. ج 3، ص 100، والسرخسي. أصول، السرخسي. مرجع سابق. ج 2، ص 77، وانظر: الأمدي. الأحكام. مرجع سابق. ج 3، ص 148، والحاج. التقرير والتحبير. مرجع سابق. ج 3، ص 77، الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر. الفصول في الأصول. تحقيق: عجيل النشمي، الكويت: وزارة الأوقاف، الطبعة الأولى، 1405، ج 2، ص 281، وابن قدامة. روضة الناظر. ج 1، ص 82، والسمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد. قواطع الأدلة في الأصول. تحقيق: محمد حسن الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418، ج 1، ص 429، وابن كثير، إسماعيل بن عمر. تحفة الطالب. تحقيق: عبد الغني الكبيسي، مكة: دار حراء، الطبعة الأولى، 1406. ج 1، ص 373، وآبادي. عون المعبود. مرجع سابق. ج 8، ص 7.

87 مالك، أنس أبو عبد الله الأصبحي. الموطأ. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مصر: دار إحياء التراث، د.ت. باب ادخار لحوم الأضاحي ج 2، ص 485، وهو صحيح. وأخرجه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه بروايات فيها اختلاف طفيف عن رواية مالك المذكورة.

ويجبسون لغائبهم فأمسكوا ما شئتم، وهيتكم عن النيذ في هذه الأوعية فاشربوا فيما شئتم ولا تشربوا مسكراً؛ من شاء أو كفي سقاه على إثم.⁸⁸

والأسئلة المطروحة هنا هي: هل يكفي هذا "التصريح" بالنهي بعد الإباحة أو الإباحة بعد النهي لكي نحكم بالنسخ أي إلغاء الحكم الأول تماماً فلا يعمل به بحال من الأحوال؟ وهل يؤثر في ذلك معرفة علة الحكم نصاً أو اجتهاداً؟ فقد وردت رواية في مسلم في باب سماه: ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه إلى متى شاء، يقول صلى الله عليه وسلم: إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت، فكلوا وادخروا وتصدقوا.⁸⁹ و"إنما" تفيد الحصر، أي أنه حصر سبب النهي في ورود الدافة، والدافة هي الجماعة، ويعني بها قوم مساكين قدموا المدينة،⁹⁰ فقد أخبرت عائشة - في رواية لها عن نفس الواقعة - أنه في ذلك العام "دفت ناس من أهل البادية"،⁹¹ وفي رواية من طريق عابس بن ربيعة قال: "قلت لعائشة: أنهي النبي صلى الله عليه وسلم أن يؤكل من لحوم الأضاحي فوق ثلاث؟ قالت: ما فعله إلا في عام جاع الناس فيه، فأراد أن يطعم الغني الفقير ... لم يكن يضحى منهم إلا القليل، ففعل ليطعم من ضحى منهم من لم يضح"،⁹² وعلى هذا فعائشة رضي الله عنها لم تر في الأمر تناقضاً ولا نسخاً، وأوضحت أن النهي لم يكن للتحريم وإنما كان القصد منه "التوسعة" ليس إلا، فقالت: "لم يكن حرماً، ولكنه أراد التوسعة على الدافة التي قد دفت عليهم".⁹³

إذن، فهذا نص صريح على أن علة النهي الأول لم تكن قضية مرور ثلاثة أيام وليس في المسألة تعبد ولا نسخ، ولكنها كانت سد جوعة بعض المسلمين المحتاجين، وهو نفسه مدار الأمر الإلهي المتعلق بالمسألة. قال تعالى: ﴿لَيْشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ [الحج:28].

ولابد - إذن - إذا عادت علة الأمر الأول وتعيّن مقصد الحكم أن يدور الحكم معه وجوداً كما دار عدماً. قال الشافعي في المعنى نفسه: "إذا دفت الدافة ثبت النهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث، وإذا لم تدف دافة

88 أبو يعلى، أحمد بن علي الموصلي التميمي. مسند أبي يعلى. تحقيق: حسين سليم أسد، دمشق: دار المأمون للتراث، 1404. ج6، ص373.

89 مسلم. صحيح مسلم. مرجع سابق. باب ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه إلى متى شاء ج3، ص1561.

90 الزرقاني. شرح الزرقاني على الموطأ. مرجع سابق. كتاب الضحايا ج3، ص99.

91 المرجع السابق.

92 ابن حجر. فتح الباري. مرجع سابق. ج10، ص25.

93 الطحاوي، أحمد بن محمد أبو جعفر. شرح معاني الآثار. تحقيق: محمد زهري النجار، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1399، ج4، ص188.

فالرخصة ثابتة بالأكل والتزود والادخار والصدقة".⁹⁴ وقد علّق الشيخ أحمد شاكر على كلام الشافعي بقوله: "وهذا معنى دقيق بديع يحتاج إلى تأمل وبعد نظر وسعة اطلاع على الكتاب والسنة ومعانيهما، وتطبيقه في كثير من المسائل عسير، إلا على من هدى الله".⁹⁵ فاختلاف المعنى هو اختلاف أحوال وليس نسخاً. وعليه، فإذا لجأ بعض الفقهاء إلى مجتمع ما - كما حدث في المدينة في ذلك العام - وجب على المضحّين في العيد إطعامهم من لحوم الأضاحي وعدم إبقاء شيء منها إلى ما بعد العيد، ومدته ثلاثة أيام، خاصة إذا وصل الأمر بمؤلاء الفقراء إلى الجوع كما حدث في المدينة في ذلك العام، وكما يحدث في كثير من أنحاء العالم في عصرنا. ولذلك فالأولى في عصرنا في فقه الأولويات وفي ضوء مراعاة الواجبات الشرعية من تكافل بين المسلمين من أجل حفظ نفوسهم وعقولهم وأنسابهم وأموالهم - الأولى هو العودة إلى الحكم الأول بعدم إمساك لحوم الأضاحي أكثر من ثلاثة أيام وسرعة توزيعها على المسلمين في كل مكان كما هو حال المشروعات السعودية في توزيع لحم الأضاحي.

خلاصة

رأينا في هذا البحث أن فقه الأولويات يقتضي مراعاة المصلحة والتيسير والتعبد في الترجيح بين الأقوال المختلفة، وأنه سواء كانت المسألة نازلة مستجدة مسكوت عنها في الشرع أو كانت من المسائل التي ورد فيها نص أو نصوص، فإنه لا بد من العودة إلى تلك الكليات ومراعاتها في واقع الناس. والأسباب المنهجية التي تؤدي إلى خلافات فقهية كثيرة ومتنوعة، ولكننا لغرض هذا البحث اخترنا أن نحللها إلى ثلاث حالات كما يلي: حالة تكون المسألة فيها مما هو "مسكوت عنه" في الشرع أي أنه ليس هناك نصوص شرعية تفصيلية توجهت إلى المسألة توجّهاً مباشراً، وحالة يتفق العلماء فيها على ثبوت النص أو النصوص الشرعية المتعلقة بالمسألة، ولكن تختلف مذاهبهم في تحديد دلالات تلك النصوص على الأحكام، وحالة يكون فيها أكثر من نص شرعي في المسألة وتختلف الأقوال نظراً لما يسمى بالتعارض بين تلك النصوص، سواء كان تعارضاً بمعنى التناقض الذي لا تحتمل الروايات الجمع فيه، أو كان اختلافاً للظروف يقتضي الفهم في ضوء المصالح والأولويات.

ورأينا في كل هذه الحالات أن الأولى هو العودة إلى ما تغيّته الشريعة السمحة من أولوية حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والعرض والمال، وما هو مرتب في المصالح من أولويات كما عرفها العلماء في باب مقاصد الشريعة وما يلحق بها من قواعد فقهية تتعلق بمقارنة المصالح والمفاسد في الواقع المعيش. وهذا البحث تناول

94 الشافعي. الرسالة. مرجع سابق. ج1، ص239.

95 الشافعي. الرسالة، طبعة دار الفكر بتحقيق أحمد شاكر، الهامش، ص 242.

الحالات والقواعد المذكورة بشيء من التفصيل مع التركيز على أثر هذه المسائل على أمثلة واقعية تطبيقية من فقه الحج.

وأخيراً فإن فقه الأولويات -خاصة في باب الحج- أساسه التيسير. كيف لا والنبي صلى الله عليه وسلم ما سئل عن شيء قدم ولا أخر إلا قال: افعل ولا حرج.