Kafkas Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
Kafkas University Faculty of
Divinity Review
www.dergipark.org.tr

Hanefîlerde Istıslah Ve Makâsıdla İlişkisi

Istıslah And Its Relatıonship With Maḳāṣid İn The Hanafis

Ümmügülsüm DAKKAK

Doktora Öğrencisi, 2. Hassan Üniversitesi Kazablanka, Edebiyat ve İnsani İlimler Fakültesi, İslâmi İlimlerde Bahisler ve Araştırmalar Bölümü, İslam Hukuku, Kazablanka, Fas.

Phd. Student, Hassan II University of Casablanca, Faculty of Art and Humanities, Department of Studies in Islamic Sciences, Islamic Law, Casablanca, Morocco.

ates.ummugulsum@gmail.com

Orcıd: 0000-0002-8752-168X

Atıf/©: Dakkak, Ümmügülsüm (2023). Hanefîlerde Istıslah ve Makâsıdla İlişkisi, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,

Sayı 10-20, ss. 403-430.

Citation/©: Dakkak, Ümmügülsüm (2023). Istıslah And Its Relatıonship With Maḳāṣid İn The Hanafis*, Kafkas University Faculty of Divinity Review.*

Issue 10-20, pp. 403-430.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : *10.17050/kafkasilahiyat.1263294*
Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 10 March / Mart 2023
Accepted / Kabul Tarihi: 26 March / Mart 2023
Published / Yayın Tarihi: 28 July / Temmuz 2023
Volume / Cilt: 10; **Issue / Sayı:** 20; **Pages / Sayfa:** 403-430.
Suggested ISNAD Citation: Ümmügülsüm Dakkak, "Hanefîlerde Istıslah ve Makâsıdla İlişkisi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/*20 (Temmuz- July 2023), 403-430.

Notlar/Notes

Bu makale "el-İmam Ebî Bekr el-Cessas el-Hanefî (ö.370) ve el-İmam Ebî Bekr İbn el-Arabî (ö.543)'nin Ders el-Makâsıd Mukâyesesi" adlı doktora tezinden üretilmiştir. 2. Hassan Üniversitesi Kazablanka, Devam ediyor.

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/Intihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by ***Turnitin/Ithenticate/Intihal***

Licenced by CC-BY-NC ile lisanslıdır

الاستصلاح الحنفي ومعالمه المقاصدية

الملخص

استهدف هذا البحث إثبات أن الحنفية يأخذون بالاستصلاح ويقولون به وأنه جزء من أصولهم وإن لم يكونوا قد أفردوا ذلك في مبحث خاص من مباحث كتبهم أو مؤلفاتهم، وكذلك من أهداف البحث تبيين معالم مقاصدية الاستصلاح الحنفي وعمق صلة الاستصلاح الحنفي بمقاصد الشرع ومدى الارتباط بينهما، وهذا البحث خطوة أوليَّة في وضع أُسس نظرية التقصيد الحنفي في مقابل نظرية التقصيد المالكي، خاصَّةً مع ما اشتهر من سَبْق نظرية المالكية في المقاصد على نظرية الحنفية من خلال ما نُسِب إليهم من تقدُّم مقالتهم في الاستصلاح، وقد عملت على تحقيق تلك الأهداف من خلال تبيين مفاهيم البحث وهي المصلحة والمقاصد، ثم تحدثت عن حجِّيَّة الاستصلاح في المذهب الحنفي وخَّصت ما ذُكِر من الأقوال في هذا المجال لقدماء الأصوليين ومعاصريهم، ثم تحدثت عن مظاهر الاستصلاح عند الحنفية من خلال ست نقاط (الملائم المرسل، والاستحسان، والعرف أو العادة، وسد الذرائع، وتخصيص النصوص بالمصلحة، والقواعد الفقهية)، وكانت هذه النقاط المركز الذي استبانت من خلاله نظرية الحنفية في الاستصلاح وتماثلها مع نظرية المالكية، وبعد أن بانت معالم الاستصلاح الحنفي أوضحت موضع اتصال هذه المظاهر بمقاصد الشريعة، وختمت البحث بذكر أمثلة من فروع الحنفية الفقهية تبيَّن من خلالها الاستصلاح الذي عمل به الحنفية ومدى صلته بمقاصد الشرع.

الكلمات المفتاحيَّة: الفقه الإسلامي، المذهب الحنفي، الاستصلاح، المصالح، الاستصلاح الحنفي، المقاصد، صلة المصالح بالمقاصد.

Istıslah and Its Relatıonship with Maḳāṣid in The Hanafis

Ümmügülsüm Dakkak

Abstract

This article, aims to meaning of istıslah and the relation of istıslah with maḳāṣid in the Hanafi Sect, even if Hanafi scholars did not consider the relation between istıslah and maḳāṣid as a private matter, there are evidences showing the existence of this relationship and even a part of their methods in the works related to the sect. First of all, the meanings of the terms maslahah and maḳāṣid, and their relationships are stated. Later, the main use of istıslah in the Hanafi sect was mentioned, and the words of methodologists were expressed. Afterword, according to the Hanafi sect are emphasized, based on the six items (Mülâimu'l-mursel, Istihsan, Orf or adeh, seddi zerai, allocation of nass with maslahah and kawaidi'l-fiqhiyye.) mentioned in various Hanafi books. These six items are the center of the Hanafi theory of reform and its similarity with the Maliki theory. The research was concluded by citing examples from Hanafi furu fiqh, which showed the compatibility of the istıslah and maḳāṣid es-shari'a that the scholars of the sect were working on.

***Keywords*:** *Fıqh, Istıslah, Maslahah, Maḳāṣid, Hanafi Sect.*

Hanefîlerde Istıslah ve Makâsıdla İlişkisi

Ümmügülsüm Dakkak

Öz

Hanefî Mezhebi'nde ıstıslah ve ıstıslahın makâsıd ile ilişkisini ortaya koymayı amaçlayan bu makalede, Hanefî âlimleri ıstıslah ve makâsıd ilişkisini özel bir mesele olarak ele almamış olsalar bile mezhebe dair eserlerde bu ilişkinin varlığını hatta Hanefî ulemasının usûllerinin bir parçası olduğunu gösteren deliller mevcuttur. Hanefî Mezhebine mensup âlimlerin ıstıslah delilini kullanırken aynı zamanda makâsıda da riayet ettiği anlaşılmaktadır. Bu çalışmada öncelikle maslahat ve makâsıd

terimlerinin anlamları ve birbiriyle olan ilişkilerinden ve Hanefî Mezhebi'nde ıstıslahın asıl olarak kullanılmasından bahsedilerek, bu alanda bazı usûl alimlerinin görüşleri dile getirilmiştir. Mezhebin kitaplarında bahsi geçen, tamamı ıstıslahla ilgili ve ıstıslaha dair araştırmalardan oluşan altı maddeden (Mülâimu'l-mürsel, istihsan, örf veya âdet, sedd-i zerâ'i, nassın maslahat ile tahsisi ve kavâidi'l-fıkhiyye.) yola çıkılarak Hanefî Mezhebi'ne göre ıstıslahın tecellileri üzerinde durulmuştur. Ayrıca bu altı madde Hanefî ıstıslah teorisinin ve Mâliki teorisi ile olan benzerliğinin kurulduğu merkezdir. Son olarak, Hanefî furu fıkhından ıstıslahın ve makâsıdü'ş-şerî'anın birbiri ile uygunluğunun gösterildiği örnekler zikredilerek araştırma tamamlanmıştır.

Anahtar kelimeler: *Fıkıh, Istıslah, Maslahat, Makâsıd, Hanefî Mezhebi.*

المدخل

لما كان الحديث عن الاستصلاح عند الحنفية داعيًا إلى الاطلاع على هذا المفهوم من خلال مصادرهم، كان لا بدَّ من القول بأن الحنفية لم يُفرِدوا الحديث عن الاستصلاح في باب أو مبحث خاص، حيث لم يذكروه كمصدر من مصادر التشريع أو كدليل من الأدلة المعتبرة، وإنما كان الحديث عنه من خلال إشارات جاءت في مواضع مختلفة.

والمعروف أن الإمام أبا حنيفة (ت150هـ/767م) رحمه الله كان في مقدِّمة القائلين بمعقول النص وروحه، وهذا ظاهر عنده من خلال أبحاث القياس والاستحسان، فالحنفية بيَّنوا بأن الشريعة معللة، وأن أحكامها مبنيَّة على علل هي مظان لمصالح مقصودة في الشرع، وأصَّلوا مفهوم الاستحسان واحتجوا له وأظهروا أقسامه وأنواعه، ودشَّنوا بذلك طريقة يعالج من خلالها غلو اطراد القواعد العامة القياسية ومشكلاتها من خلال نظام مستمد من أساليب الشرع في معالجة المساوئ والطوارئ، معتمدًا هذا النظام على تحقيق مقاصد الشرع العامة في الإصلاح والعدل.

ولا بدَّ أن يكون من يقول بالتعليل والاستحسان يقول بالاستصلاح، إذ مبنى التعليل والاستحسان إنما هو الاستصلاح واعتبار المصلحة، وكذلك من البعيد أن يكون الحنفية غير قائلين بالاستصلاح، إذ كانوا من أوائل قضاة وفقهاء دولة العباسيين ومن بعدهم العثمانيين وغير هاتين الدولتين، ولا شكَّ أن فقه الدولة وإدارتها يستند في كثير من جوانبه إلى المصلحة، ولذلك كان قولهم بالاستصلاح لا شكَّ فيه، ونحن هنا سنحاول أن نظهر قول الحنفية بالاستصلاح وصلة ذلك بمقاصد الشرع من خلال نقاط ست.

يختلف ما جاء في هذا المقال عمَّا جاء في بعض الرسائل العلمية والمقالات الأخرى التي تناولت بالبحث آراء السادة الحنفية في الاستصلاح والمقاصد بأنها حاولت التأسيس لنظرية الاستصلاح وعلاقته بالمقاصد عند الحنفية، فنجد في أطروحة علمية أُعِدت لنيل درجة الدكتوراه – بعنوان "مفهوم المقاصد عند الأصوليين الحنفية المتقدِّمين"، تم إعدادها في جامعة سكاريا في شهر نيسان/أبريل من العام 2022م – قد حدد الباحث أطروحته بالبحث في آراء أربعة أئمة فقط من الحنفية، ولم يفصِّل البحث في الاستصلاح عند الحنفية، بل اقتصر فيه على ذكر بعض النصوص التي تشير إلى المصالح

والمقاصد، بينما حاول هذا المقال البحث عن الاستصلاح الحنفي من خلال ست نقاط أدَّعي أنها جماع باب الاستصلاح عند أبرز علماء الحنفية من المتقدِّمين والمتأخرين.

وكذلك فإن المقال هذا يختلف في أطروحاته عما جاء في مقالة علمية بعنوان: "الفكر المقاصدي في المدرسة الحنفية"، من إعداد علي بكجان، ورسالة علمية أخرى أُعدَّت لنيل درجة الماجستير بعنوان: "الاستصلاح والمصالح المرسلة عند الحنفية والمالكية" من إعداد عزَّت سارغين، تم إعدادها في جامعة أتاتورك سنة 1992م، حيث لم يتناول هذا البحثان موضوع علاقة الاستصلاح الحنفي بالمقاصد بالصورة التي تناوله بها هذا المقال.

وتماشيًا مع طبيعة هذا البحث، فإن المنهج الذي يتناسب معه هو المنهج الاستقرائي والوصفي والتحليلي، ولذلك فقد كانت هذه هي المناهج المتبعة في بحث هذه النظرية عند الحنفية.

1. المصلحة في اللغة والاصطلاح:

في اللغة: المصْلَحة: واحدة المصالح، وأَصْلَح الشيء بعد فساده: أَقامه[1]، والإصلاح: نقيض الإفْساد، والاستصلاح: نقيض الاستفساد[2].

في الاصطلاح: الناظر في تعاريف الأصوليين للمصلحة يجد أنهم قد اختلفوا في تعريفها، وهذا الاختلاف في تحديد المراد منها مردُّه إلى الاختلاف في النظر إلى طبيعة المصلحة، فمن نظر إلى المصلحة بمعناها المطلق كالعز بن عبد السلام (ت660هـ/1262م) فنجد أنه قد عرَّفها بقوله: "المصالح أربعة أنواعٍ: اللَّذَّات وأسبابُها، والأفراح وأسبابها"[3]، فجعل اللذات والأفراح وأسبابهما هو المصلحة[4].

ونجد كذلك من العلماء من قصر المصلحة على اللذة وأسبابها ولم يذكر الأفراح، فعرَّفها بأنها: "ما يكون لذَّةً أو وسيلةً إليها.... سواءٌ كان ذلك نفسيًّا أو بَدَنيًّا، دنيويًّا أو أُخرويًّا"[5]، لكنه إذ قصرها على اللذة وأسبابها فقد بيَّن شمولها للدنيا والآخرة والنفس والبدن.

---

[1] جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، *لسان العرب*، (دار صار، الطبعة 3، 1414هـ)، حرف الحاء، فصل الصَّاد، مادة: صلح، 2:516-517.

[2] أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، (تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة 4، 1407هـ/1987م.)، باب الحاء، فصل الصاد، مادة صلح، 1:383-384.

[3] أبو محمد عزالدين عبدالعزيز بن عبدالسلام، *قواعد الأحكام في مصالح الأنام*، (تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1414هـ/1991م)، 1:11.

[4] Algül, Adnan. İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın Maslahat Anlayışı, EKEV Akademi Dergisi, Kış 21/69, (2017) 2-3.

[5] شمس الدين محمد بن محمد أمير الحاج، *التقرير والتحبير*، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 2، 1403هـ/1983م)، 3:141.

ونجد كذلك من عرَّف المصلحة بمعناها المطلق أيضًا ولكنه أضاف إليها بعدًا شموليًا أكثر فقال في تعريفها: "وصف للفعل يحصل به الصلاح – أي: النفع منه – دائمًا أو غالبًا للجمهور أو للآحاد"[6]، فصاحب التعريف وهو ابن عاشور (ت1393هـ/1973م) قد أضاف إلى تعريفه بعدًا شموليًا آخر وهو البُعْد الجماهيري والفردي، ونجد أنه كذلك قد أضاف إلى المصلحة البُعْد الدوامي والأغلبي، ولكنه يؤخذ على تعريفه أيضًا أنه عرَّف الشيء بنفسه، حيث جعل المصلحة هي الصلاح.

وهناك من العلماء من نظر إلى المصلحة من جانب اعتبار الشرع لها فعرَّفها من هذا الجانب، ومن هؤلاء الغزالي إذ عرَّفها بقوله: "نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة"[7]، فالغزالي ربط المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع عمومًا، ثم خصَّها بالكليات الخمسة التي حُفظت في كل الشرائع.

ونجد أيضًا من أصحاب الاتجاه الشرعي في تعريف المصلحة من عرَّفها فقال: "وأما حدُّها بحسب الشرع هي السبب المؤدِّي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة"[8]. فجعل المصلحة هي الوسيلة إلى تحقيق مقاصد الشرع.

والذي يظهر أنَّ الاختلاف في تعريف المصلحة إنما هو راجع إلى اختلاف الاعتبارات التي عُرِّفت به المصلحة، وكذلك إلى توسيع دائرة التعريف أو تضييقها، ويظهر أيضًا من خلال تعاريف من نظر إليها من جانب الاعتبار الشرعي عمق الصلة بين المصلحة والمقاصد وكونها المؤسِّسة للمقاصد.

وفي سياق تعريف المصلحة وقبل البدء بالاطلاع على حجِّيَّة ومظاهر الاستصلاح عند الحنفية لا بدَّ لنا من أن نقف على معنى الاستصلاح وقد عرَّفه شيخ حنفية زمانه مصطفى الزرقا (ت1420هـ/1999م) بقوله: "الاستصلاح: هو بناء الأحكام الفقهية على مقتضى المصالح المرسلة"[9]، فالاستصلاح إذًا إنما هو عملية تتجلَّى في اجتلاب المنافع، واجتناب المضار، والمقصود بالمنافع المصالح، والشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق هذه المصالح والمنافع للإنسان بوجه عام، وقد دلَّت نصوصها وأصولها على لزوم مراعاتها والنظر إليها في تنظيم سائر نواحي الحياة[10]، فمن هنا كانت علاقة الاستصلاح

---

[6] محمد الطاهر بن عاشور، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، (تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1425هـ/2004م)، 3:200.

[7] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، *المستصفى*، (تحقيق: محمد عبدالشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، مجلد 1، الطبعة 1، 1413هـ/1993م)، 174.

[8] سليمان بن عبدالقوي الطوفي، *التعيين في شرح الأربعين*، (تحقيق: أحمد حاج محمد عثمان، بيروت: مؤسسة الريان – مكة: المكتبة المكية، الطبعة: 1، 1419هـ/1998م)، 239.

[9] مصطفى الزرقا، *المدخل الفقهي العام*، (دمشق: دار القلم، الطبعة 2، 1425هـ/2004م)، 1:100.

[10] المصدر نفسه، والمكان نفسه.

بالمقاصد الشرعية علاقة تكامل، إذ الاستصلاح هو عبارة عن طريق يقوم من خلاله الفقيه برعاية المصالح التي قصد الشرع جلبها لحياة الناس من خلال الفتاوى والنوازل والأحكام.

2. المقاصد في اللغة والاصطلاح:

في اللغة: المقاصِد في اللغة جمع مَقْصَد ومَقْصِد بالفتح وبالكسر، ومقصد مصدر ميمي للفعل قصد، والقصد في لغة العرب يطلق على عدّة معانٍ منها: الاعتماد، والأَمُّ، والاعتزام والتوسُّط، والطريق، وطلب الشيء وإتيانه[11]، يقول ابن فارس: "القاف والصاد والدال أصول ثلاثة، يدل أحدها على إتيان شيء وأمّه، والآخر على اكتناز في الشيء"[12].

في الاصطلاح: المقاصد كمصطلح لقبي لا يوجد لها تعريف حدّي أوّل مدوّن لعلم المقاصد وهو الشاطبي، ولعلَّ السبب في ذلك أنه كان ممن لا يتكلَّفون ذكر الحدود والإطالة فيها، لأن المعاني كانت عندهم واضحة ومتمثلة في أذهانهم[13].

وأوّل تعريف للمقاصد نجده عند المنظِّر الثاني لعلم المقاصد وهو ابن عاشور فقد عرَّفها بقوله: "أما علم مقاصد الشريعة فهو عبارة عن الوقوف على المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظَمِها"[14]، ويؤخذ على تعريفه أنه عبَّر عن المقاصد بالمعاني والحِكَمة، والمعنى يخالف المقصد من حيث أن المعنى هو التفسير والمقصد غاية الشيء، وكذلك فإن الحكمة أشمل من المقصد، والتعريف هذا أيضًا يقتصر على تعريف المقاصد العامة، حيث لم يشتمل على ذكر المقاصد الخاصة والجزئية.

ونجد علال الفاسي (ت1394هـ/1974م) قرين ابن عاشور قد عرَّف المقاصد فقال: "المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[15]، وتعريفه وإن كان شاملًا للمقاصد العامة والخاصة إلا أنه قد عبَّر المقاصد بالأسرار، والأسرار أوسع من المقاصد وأشمل.

وقد كثُرت التعاريف بعد ذلك من المعاصرين، ومنهم نور الدين الخادمي فقد عرَّف المقاصد بقوله: "المقاصد هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكماً جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية

---

[11] ابن منظور، *لسان العرب*، حرف الدال المهملة، فصل القاف، 353:3 وما بعدها؛ وأبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، *القاموس المحيط*، (تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة 8، 1426هـ/2005م)، باب الدال، فصل القاف، مادة: قصد، 310:1؛ ومجموعة من المؤلفين، *المعجم الوسيط*، (القاهرة: مجمع اللغة العربية)، باب القاف، مادة: قصد، 738:2. والزبيدي، *تاج العروس*، فصل القاف مع الدال المهملة، 35:9 وما بعدها.

[12] أبو الحسين أحمد بن فارس، *مقاييس اللغة*، (تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الفكر، 1399هـ/1979م)، كتاب القاف، باب القاف والصاد وما يثلثهما، مادة: قصد، 95:5.

[13] يوسف أحمد البدوي، *مقاصد الشريعة عند ابن تيمية*، (الأردن: دار النفائس، 1420هـ/2000م)، 45.

[14] ابن عاشور، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، 21:2 و121.

[15] علال الفاسي، *مقاصد الشريعة ومكارمها*، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة 5، 1993م)، 7.

وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين"[16]. إلا أنه يؤخذ عليه ما يلي: التكرار، حيث لا داعي لقوله: "المترتبة عليها" إذ المعاني مترتبة على الأحكام بالأصل، وكذلك الاستطراد والتطويل في التعريف، وهذا لا يناسب التعاريف[17].

ويمكن القول بأنَّ المقاصد هي: الغايات والأهداف التي أنزل الله من أجلها الشريعة إجمالًا وتفصيلًا، لتحقيق مصالح الناس في الدارين.

3. حجيَّة الاستصلاح عند الحنفية

إن الناظر في كتب الحنفية[18] يجد أنهم يرفضون اعتبار المصالح التي ليس لها شاهد من الشارع، أي أنهم يرون عدم اعتبار ما يظهره العقل من المصالح للمجتهد، بل لا بدَّ حتى تكون المصالح معتبرة عندهم من أن تكون وردت في الشرع أو شهد على اعتبارها شاهد من الشرع وهو ما يسمُّونه بالمرسل الملائم أو شهد الشارع على عدم إلغائها، وأما المصالح المرسلة وهي التي لم يرد بها الشرع بالاعتبار أو بالإلغاء ولم يشهد لها شاهد من الشرع على اعتبار جنسها فهذه المصلحة مردودة عند الحنفية وغير حجة، إذا لا دليل على اعتبار الشرع لها، ولو كانت حجة وأصبحت دليلًا شرعيًّا لكانت دليلًا من غير اعتبار من الشارع لها، ويكون عند ذلك الترجيح من غير مرجِّح، وهو باطل.

وقد احتجَّ على الحنفية من يقول بالمصالح المرسلة بأن النصوص محدودة، والوقائع التي يبتلى بها المكلف كثيرة، فيحتاج إلى معرفة حكم الله فيها للعمل، وإن لم تسع النصوص وسعت المصلحة[19]. وأجاب الحنفية بأنه لا ملازمة بين قلة النصوص وبين خلو الوقائع من الأحكام، وذلك لأن الشرع قد أتى على جميع المصالح المعتبرة فلم يترك منها شيئًا إلا وقد بيَّنه، فـ "العمومات من الكتاب والسنة والأقيسة شاملة لجميع الوقائع، وبتقدير عدمه؛ أي عدم الشمول، فنفي كل مدرك خاص حكمه الإباحة الأصلية، يعني إذا انتفى في حادثة وجود مأخذ من الأدلة الأربعة فعمل بموجب أصل كلي مقرر في الشرع اتفاقًا وهي الإباحة الأصلية، فإنه الأصل في الأشياء على ما عرف في محله، فلم تخل عن حكم الشرع واقعة، وهو المبطل أي: الخلو عن الحكم هو المبطل للرد المذكور"[20].

وإذا أطلقنا النظر في كتب الأصوليين من المذاهب الأخرى، نجد أنَّ المتقدِّمين منهم ينسبون إلى الحنفية القول بالاستصلاح، ومن هؤلاء الإمام الجويني (ت478هـ/1085م)، حيث يرى أن معظم أصحاب أبي حنيفة يقولون بتعليق

---

[16] نور الدين بن مختار الخادمي، *الاجتهاد المقاصدي*، (مكتبة العبيكان، الطبعة 1، 1421هـ/2001م)، 52-53.

[17] يوسف البدوي، *مقاصد الشريعة عند ابن تيمية*، 50.

[18] ينظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير على التحرير، 151:3؛ ومحمد أمين المعروف بأمير باديشاه، تيسير التحرير على كتاب التحرير، (مصر: مصطفى البابي الحلبي، 1351هـ/1932م)، 314:3؛ وعبدالعلي محمد بن نظام الدين الأنصاري اللكنوي، *فواتح الرحموت بشرح مسلَّم الثبوت*، (ضبطه وصححه: عبدالله محمود محمد عمر، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1423هـ/2002م)، 281:2.

[19] ينظر: محمد أمين المعروف بأمير باديشاه، *تيسير التحرير على كتاب التحرير*، 315:3.

[20] المصدر نفسه، والمكان نفسه.

الأحكام بالمصالح إذا كانت شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقًا، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول قارَّة في الشريعة[21]، ونقل الشاطبي (ت790هـ/1388م) هذا المعنى عن الجويني وأكَّده[22].

وأطلق القرافي (ت684هـ/1285م) القول بالمصالح المرسلة على جميع المذاهب، وبيَّن أن قصرها على مذهب مالك ليس بصحيح، فقال: " يحكى أن المصلحة المرسلة من خصائص مذهب مالك، وليس كذلك، بل المذاهب كلها مشتركة فيها؛ فإنهم يعلقون، ويفرقون في صور النقوض، وغيرها، ولا يطالبون أنفسهم بأصل يشهد لذلك الفارق بالاعتبار؛ بل يعتمدون على مجرد المناسبة، وهذا هو عين المصلحة المرسلة"[23].

وأكَّد القرافي هذا المعنى في موضع آخر وبيَّن أن كتب بقية المذاهب غير المالكية تشهد بقولهم بالمصالح فقال: " وأما المصلحة المرسلة فالمنقول أنها خاصة بنا، وإذا افتقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا وجمعوا وفرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا وفرقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة، فهي حينئذ في جميع المذاهب"[24].

ونقل الزركشي (ت794هـ/1392م) هذا المعنى عن القرافي أيضًا وأكَّده بنقول أخرى عن علماء آخرين كابن دقيق العيد (ت702هـ/1302م) الذي يرى بأن مالكًا (ت179هـ/795م) رضي الله عنه وإن كان أكثر الفقهاء استخدامًا للمصالح المرسلة، ويليه في ذلك الإمام أحمد بن حنبل (ت241هـ/855م)، إلا أن بقية المذاهب لا تخلو عن استخدام المصالح المرسلة بالجملة[25].

فإذن؛ كثير من الأصوليين المتقدِّمين ينسبون القول بالمصالح إلى المذهب الحنفي، وهذه النسبة وإن لم تكن عند بعضهم بشكل مباشر، لكن المعهود من كلامهم أنَّ المذهب الحنفي داخل ضمن دائرة المذاهب المقصودة.

وأما في المتأخرين أو المعاصرين من الأصوليين فنجد أن كثيرين منهم نسب القول بالاستصلاح إلى الحنفية، ومن هؤلاء الشيخ عبدالوهاب خلَّاف (1355هـ/1956م)، حيث بيَّن أن قول المتقدِّمين من الحنفية بعدم اعتبار الاستصلاح دليلًا شرعيًّا فيه نظر، ذلك أن الحنفية هم في مقدِّمة فقهاء العراق القائلين بأن أحكام الشرع مقصود بها المصالح، ومبنية

---

[21] أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني، *البرهان في أصول الفقه*، (تحقيق: صلاح بن محمد عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية، مجلد 2، الطبعة 1، 1418هـ/1997م)، القول في الاستدلال، 161:2.

[22] أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، *الاعتصام*، (تحقيق ودراسة: محمد الشقير وآخرون، دار ابن الجوزي، الطبعة 1، 1429هـ/2008م)، 6:3.

[23] شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، *نفائس الأصول في شرح المحصول*، (تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود – علي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة 1، 1416هـ/1995م)، 4095:9.

[24] شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، *شرح تنقيح الفصول*، (تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة 1، 1393هـ/1973م)، 394.

[25] أبو عبدالله محمد بن عبدالله الزركشي، *البحر المحيط في أصول الفقه*، (دار الكتبي، الطبعة 1، 1414هـ/1994م)، 84:8.

على علل هي مظان تلك المصالح، وهم الذين يأخذون بمعقول النص وروحه، وكثيرًا ما أوَّلوا ظواهر النصوص استنادًا إلى معقولها، والمصلحة المأخوذة منها.

وكذلك أن الحنفية قالوا بالاستحسان، وجعلوا من أنواعه ما يستند إلى العرف والضرورة والمصلحة، وما هذا إلا استناد إلى المناسب الملائم وأخذ بالاستصلاح، فمن البعيد أن يكون الحنفية لا يقولون بالاستصلاح[26].

وكذلك من المعاصرين الذين نسبوا إلى الحنفية القول بالاستصلاح شيخ حنفية بلاد الشام مصطفى الزرقا، فإنه نسب إليهم الأخذ بالمصالح بطريق الأولى ما داموا يقولون بالاستحسان، وفي ذلك يقول: "فإذا كان الحنفية يقولون باعتبار المصلحة، والخروج لأجلها استحسانًا عن القواعد القياسية إذا عارضتها، فإنهم يوجبون اعتبار المصلحة المرسلة وبناء الأحكام على مقتضاها بطريق الأولوية عندما لا تعارضها القواعد القياسية، وهذا هو معنى الاستصلاح ... فلا يعقل أن من يقول بالاستحسان لا يقول بالاستصلاح، لأن الاستحسان هو نهاية الشوط؛ فمن بلغها فقد اجتاز ما دونها حتمًا"[27].

وكذلك من المعاصرين القائلين بنسبة الحنفية إلى القول بالاستصلاح الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي (ت1434هـ/2013م)، فبيَّن أن عدم تعرض الإمام أبي حنيفة في أصوله لدليل الاستصلاح لا يدل على أنه لا يأخذ بالاستصلاح ولا يقول به، إذ هو زعيم أصحاب الرأي وأسبقهم في مضماره، ورد مكامن القول بالاستصلاح في المذهب الحنفي إلى الاستحسان والعرف[28].

وكذلك الدكتور وهبة الزحيلي (ت1436هـ/2015م) نسب إلى الحنفية الأخذ بالمصالح، وعقد لذلك مباحث في كتابه، بيَّن من خلالها أن الحنفية يأخذون بأهم تطبيقات نظرية المصلحة من خلال ثلاثة مواضع: الملائم المرسل، والاستحسان، واعتبار المناسبة أو الإخالة[29].

وكذلك الشيخ يوسف القرضاوي (ت1444هـ/2022م) نسب الحنفية إلى القول بالمصالح، وقد ذكر بعد نقله لقول الإمام القرافي المتقدِّم – القائل بأن الأخذ بالمصالح لا يقتصر على المالكية بل شامل لجميع المذهب – أنه هو التحقيق، إذ كتب المذاهب الأخرى يوجد فيها عشرات بل مئات المسائل التي يكون فيها الدليل المصلحة، وهذا عند الحنفية والحنابلة أكثر من الشافعية[30]، فجعل الحنفية هم أكثر العاملين بالاستصلاح بعد المالكية.

ومن المعاصرين أيضًا الذين نبَّهوا إلى الاستصلاح عند الحنفية الدكتور الريسوني، حيث بيَّن عند حديثه عن الاستحسان بأن الحنفية قد استندوا في ذلك إلى الاستصلاح، وقد قال: "والاستحسان الحنفي إنما هو قبس من نظرية

---

[26] عبدالوهاب خلّاف، *مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصَّ فيه*، (عمَّان: دار القلم، الطبعة 6، 1414هـ/1993م)، 89-90.

[27] مصطفى أحمد الزرقا، *المدخل الفقهي العام*، 1:126.

[28] محمد سعيد البوطي، *ضوابط المصلحة*، (مؤسسة الرسالة)، 380-381.

[29] وهبة مصطفى الزحيلي، *أصول الفقه الإسلامي*، (دمشق: دار الفكر، الطبعة 1، 1406هـ/1986م)، 2:775.

[30] يوسف القرضاوي، *السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصد*، (القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة 4، 1432هـ/2011م)، 98.

المصلحة في الشريعة الإسلامية، ولست أعني – بالضرورة – أنه مأخوذ من مذهب معين أو اجتهاد معين، بل الظاهر أنه فهم أوتيه الإمام الأعظم، مباشرة لنصوص الشريعة وأحكامها"[31].

والحاصل أن الحنفيَّة الأقدمين وإن لم يقولوا بالمصالح المرسلة التي لم يرد عليها شاهد من الشارع بالاعتبار والإلغاء، إلا أنهم قالوا بالمرسل الملائم، وهو المصالح المقاربة للمصالح المعتبرة من قبل الشارع، وقولهم في هذا الجانب وفي جوانب أخرى هو ما دعا علماء المذاهب الأخرى من متقدِّمين ومتأخرين إلى أن ينسبوهم إلى القول بالاستصلاح، ومظاهر الاستصلاح عند الحنفية هي سنبحثه تاليًا.

4. مظاهر الاستصلاح عند الحنفية

بعدما ظهر أنَّ الاستصلاح حجَّة عند الحنفية وأنهم يقولون به، فإن مظاهر الاستصلاح عندهم كثيرة، وهذه المظاهر لها مكانة كبيرة ضمن أصولهم، ويكمن ملاحظتها في أبحاث ستة وهي تخصيص النصوص بالمصلحة، والملائم المرسل، والاستحسان، والعرف، وسد الذرائع، والقواعد الفقهية، ونبدأ بالتفصيل بها واحدًا تلو الآخر.

1.4. تخصيص النصوص بالمصلحة:

من المواضع التي يظهر فيها أيضًا قول الحنفية بالاستصلاح مسألة النص الظني إذا تعارض مع المصلحة في حالة جزئية، فالحنفية في هذه المسألة يرون أن المصلحة تخصص النص الظني إذا كانت المصلحة قطعية، وكانت من ملائمة للمصالح التي أقرها الشارع، وفي هذا يقول الدكتور وهبة الزحيلي: "المالكية ومثلهم الحنفية عند التحقيق يعتدُّون بالمصلحة في مقابلة النص، ويخصصون بها النص الظني في دلالته أو في ثبوته إذا كانت المصلحة قطعية ومن جنس المصالح التي أقرتها الشريعة، وبناء عليه فإنهم يخصصون عام القرآن إذا كان ظنيًا بالمصلحة، ويردون خبر الآحاد إذا عارض المصلحة القطعية؛ لأنه إذا تعارض ظني وقطعي فيقدم القطعي"[32].

لكن بعض متأخري الحنفية نازعوا في مسألة تخصيص النص بالمصلحة، وجعلوا من قواعد المذهب أنَّ "المشقة والحرج، إنما يعتبران في موضع لا نص فيه، وأما مع النص بخلافه فلا"[33]، ويرى شلبي أن القول بعدم تخصيص النص بالمصلحة تصرف من بعض المتأخرين من الحنفية استنادًا إلى مسألة واحدة، وإلا فإن ما نقل عن الإمام أبي حنيفة من اعتبار الحرج والحاجة، أو المصلحة ودفع المفسدة في مقابل النصوص أكثر بكثير[34].

---

[31] الريسوني، *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي*، (الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الطبعة 2، 1412هـ/1992م)، 70.

[32] وهبة الزحيلي، *أصول الفقه الإسلامي*، 2:802-803.

[33] ابن نجيم، *الأشباه والنظائر*، (وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1419هـ/1999م)، 72.

[34] محمد مصطفى شلبي، *تعليل الأحكام*، (مطبعة الأزهر، 1947م)، 363-364.

ومن الأمثلة التي تبيّن تقديم الحنفية للمصلحة على النص أو لنقل تخصيص النص بالمصلحة ما نقلوه عن أبي حنيفة رحمه الله في مسألة دفع الزكاة لبني هاشم، حيث نقل عن أبي حنيفة أنه قال: "لا بأس بالصدقات كلها على بني هاشم"[35]، مع أن قول أبي حنيفة هذا مخالف لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله: (إنا أهل بيت لا يحلُّ لنا الصدقة، أو لا نأكل الصدقة)[36]، يقول الإمام الطحاوي بعد أن ذكر عددًا من الأحاديث التي تبيّن عدم جواز أخذ بني هاشم للصدقة: "فهذه الآثار كلها قد جاءت بتحريم الصدقة على بني هاشم، ولا نعلم شيئًا نسخها ولا عارضها إلا ما قد ذكرناه في هذا الباب، مما ليس فيه دليل على مخالفتها"[37].

والسؤال إذن؛ إذا كانت الصدقات محرمة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى سائر بني هاشم فما هو دليل أبي حنيفة حتى يقول قوله المتقدِّم؟ يجيب الإمام الطحاوي على ذلك فيقول: "وذهب في ذلك عندنا إلى أن الصدقات إنما كانت حرمت عليهم من أجل ما جعل لهم في الخمس من سهم ذوي القربى، فلما انقطع ذلك عنهم ورجع إلى غيرهم، بموت رسول الله صلى الله عليه وسلم، حل لهم بذلك ما قد كان محرمًا عليهم من أجل ما قد كان أحل لهم"[38].

نلحظ في فتوى الإمام أبي حنيفة رحمه الله في هذه المسألة تخصيصه للنصوص بمصلحة بني هاشم[39]، فإنهم في الزمن الذي يمنعوا فيه من أخذ حقوقهم في سهم ذوي القربي، يجوز لهم أن يأكلوا الصدقات، حتى ينقطع ضرر الفقر عنهم، وأيضًا فإن أخذهم للزكاة أهون من قيامهم بخدمة الكفرة والفجار، إذ حكمة منعهم من أخذ أموال الصدقات أنها أوساخ الناس، وفي ذلك إهانة لهم، فحمل إهانة أخذ أموال الزكاة أهون من إهانة عملهم في خدمة الكفرة والفجرة.

2.4. الملائم المرسل:

عند النظر في مباحث العلة عند الحنفية نجد أنَّ شروط العلة كلها ترجع عندهم إلى أمرين: الأول: مناسبة العلة للحكم، والثاني: أن تكون العلة مؤثرة، وشبَّهوا ذلك بالشهادة، فالمناسبة هي الشاهد وحتى يكون أهلًا للشهادة لا بدَّ أن

---

[35] محمد بن أحمد بن سلامة الطحاوي، *شرح معاني الآثار*، (تحقيق: محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق ويوسف المرعشلي، عالم الكتب، الطبعة 1، 1414هـ/1994م)، كتاب الزكاة، باب الصدقة على بني هاشم، 2:10 ر2986.

[36] أخرجه الطحاوي في *شرح معاني الآثار*، من حديث عبدالرحمن بن أبي ليلى عن أبيه، في كتاب الزكاة، باب الصدقة على بني هاشم، 2:10 ر2983.

[37] أخرجه الطحاوي في *شرح معاني الآثار*، من حديث عبدالرحمن بن أبي ليلى عن أبيه، في كتاب الزكاة، باب الصدقة على بني هاشم، 2:10 ر2986 .

[38] أخرجه الطحاوي في *شرح معاني الآثار*، من حديث عبدالرحمن بن أبي ليلى عن أبيه، في كتاب الزكاة، باب الصدقة على بني هاشم، 2: 10 ر2986.

[39] ينظر: مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي، (تعليق وعناية الدكتور محمد يسري، مصر: دار اليسر للطباعة والنشر)، 33؛ وأحمد موافي، الضرر في الفقه الإسلامي، (السعودية: دار ابن عفان للنشر والتوزيع، الطبعة 1، 1418هـ/1997م)، 1:465.

يوجد فيه ما يعتبر به أهلًا للشهادة، والتأثير هو العدالة، فالشاهد حتى تعتبر شهادته لا به أن يكون عدلًا، والمعدِّل له شهادة الشرع باعتباره[40].

ومعنى المناسبة عندهم هو كون العلة وصفًا يجلب نفعًا ويدفع ضررًا، أي أن المناسب هو المصلحة، ولهذا قالوا: "المصالح المرسلة يرجع معناها إلى اعتبار المناسب"[41]، والتأثير عندهم قيام النص أو الإجماع على أن وصفًا بعينه مناط لحكم بعينه، أو أن وصفًا من جنس هذا الوصف مناط لحكم من جنس هذا الحكم، فلهذا تداخلت أبحاث الاستصلاح مع أبحاث المناسب.

والمناسب مقسَّم بحسب اعتبار الشارع له إلى ثلاثة أقسام: معتبر، وملغى، ومرسل، أما المعتبر فقسمه الحنفية باعتبار المؤثِّر إلى قسمين: مؤثِّر وهو ما ثبت اعتباره بنص أو إجماع، وملائم: وهو ما ثبت بترتيب الحكم عليه في صورة فقط إن ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم، أو جنسه في عين الحكم، أو جنسه في جنس الحكم[42]. وتقدَّم أيضًا أن الملغى والمرسل مردودان عند الحنفية، لكن من الحنفية من قسَّم المرسل إلى قسمين: مرسل ملغى، ومرسل ملائم، فردَّ المرسل الملغى، وقال باعتبار المرسل الملائم لوجود التأثير فيه، وفي هذا يقول الكمال بن الهمام: "فظهر اشتراط لفظ الغريب والملائم بين ما ذُكِر من الأقسام الأول للمناسب، والثواني للمرسل، وسنذكر أنه يجب من الحنفية قبول القسم الأخير من المرسل"[43].

فالملائم المرسل إذن هو الوصف الذي لم يثبت الحكم معه في أصل ما، ولم يثبت بنص ولا إجماع اعتبار عينه في عين الحكم، ولكن قام النص والإجماع على اعتبار وصف من جنسه في حكم جنس الحكم الذي يوجهه، وكان اعتبار الشارع للوصف الذي من جنسه في جنس الحكم الذي من جنس حكمه اعتبارًا لجنس الوصف في جنس الحكم[44]، فإذن هو الوصف الذي اعتبر فيه الشارع جنسه بجنس الحكم البعيد فيه، والتأثير فيه يأتي من هذا الاعتبار، ويحقق بذلك ما اشترطه الحنفية في اعتبار العلة من المناسبة والتأثير، فيكون معتبرًا لذلك وحجة في بناء الأحكام، وهذا ما دفع ابن الهمام للقول بأنه يجب من الحنفية قبوله؛ لأنه موافق لقواعدهم.

---

[40] ينظر: عبيد الله بن عمر أبو زيد الدبوسي، *تقويم الأدلة في أصول الفقه*، (تحقيق: خليل محيي الدين الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1421هـ/2001م)، 311؛ وعبدالعزيز البخاري، *كشف الأسرار*، (دار الكتاب الإسلامي)، 352:3 وما بعدها.

[41] الشاطبي، *الاعتصام*، 5:3؛ وسعد الدين التفتازاني، *شرح التلويح على التوضيح*، (مصر: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر، 1377هـ/1957م)، 127:2 – 128؛ أمير باديشاه، تيسير التحرير، 12:4.

[42] ابن أمير الحاج، *التقرير والتحبير*، 150:3.

[43] كمال الدين محمد بن عبدالواحد بن الهمام، *التحرير*، (مصر: مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمباشرة محمد أمين عمران، 1351هـ)، 438؛ ابن أمير الحاج، *التقرير والتحبير*، 151:3؛ وقد نقل ذلك أيضًا وشرحه أمير باديشاه في تيسير التحرير، 315:3. وكذلك عبدالعلي اللكنوي *صاحب فواتح الرحموت بشرح مسلَّم الثبوت*، 281:2.

[44] ابن أمير الحاج، *التقرير والتحبير*، 150:3.

وقد بيَّن بعض المعاصرين ممن درسوا مفهوم المصلحة، إلى أن المقصود بالمصلحة المرسلة في نظر الفقهاء هي ما كانت بمعنى الملائم المرسل، أي ما كان فيها اعتبار جنسها من قبل الشارع، فبيَّن أن المصلحة من حيث نظر الشرعيين لها بالاعتبار إما من حيث إنها لذة موافقة لهوى النفوس، محصلة لرغباتها، أو من حيث إن الحياة الدنيا مقدِّمة للآخرة، بمعنى أن المصلحة شرعت لانتظام أمر الدنيا، بدفع العدوان والظلم فيها، وتقييد النفوس بكبح جماحها والحد من شهواتها، فبيَّن أن الفقهاء اختلفوا في اعتبار المصلحة المرسلة من حيث المفهوم الثاني، أما المفهوم الأول فحكى الإجماع على عدم اعتباره؛ وذلك لأن الأخذ بمفهوم المصلحة بالمعنى الأول يؤدي إلى هدم الشريعة من أساسها، حيث إن كثيرًا من النفوس تتلذذ بترك المأمورات وفعل المنهيات، وذلك مناقض لمقاصد الشارع التي جاءت لإخراج النفوس عن هواها، وكذلك لنسبية المصالح في الدنيا، واختلاف أغراض الناس[45].

فإذا كانت المصلحة المرسلة ليست هي مطلق المصلحة كما يُفهم من بعض عبارات بعض المذاهب، وكانت هي بمعنى الملائم المرسل، كان الحنفية قائلين بالمصلحة المرسلة، وهذا ما نجده عند المتأخرين من الحنفية كابن الهمام (ت861هـ/1457م) وشرَّاحه: "فالتعليل بالمرسل تعليل بمصالح خاصة ابتداء اعتبرت في جنس الحكم الذي يراد إثباته أو جنسها أي: المصالح في عينه أي: الحكم أو جنسه، لكن تشترط الضرورية والكلية فيها على ما تقدم عند قائله أي: المرسل وهو الغزالي، فإن قلت: المثال حنفي وهو أي: الحنفي يمنع المرسل! فكيف يتم على قوله؟ قلنا: سبق أنه يجب القول بعملهم ببعض ما يسمى مرسلًا عند الشافعية، ويدخل ذلك في المؤثر عندهم أي: الحنفية"[46].

وكذلك نجده عند بعض المعاصرين من الأصوليين، وفي ذلك يقول الدكتور أحمد موافي: "المصلحة المرسلة: هي المصلحة الملائمة لجنس تصرفات الشرع، وذلك بأن تدخل تحت جنس اعتبره الشارع في الجملة من غير أن يدل عليه دليل معين... وهذا معنى يكاد أن يكون متفقًا على الأخذ به من قبل المذاهب الأربعة، الثلاثة التي ذكرت بالإضافة إلى المذهب الحنفي"[47]، وقد استدلَّ على قوله هذا بالفتاوى الكثيرة التي وردت في المذهب الحنفي ودليلها رعاية المصلحة فقط.

وقد اختلف فقهاء الحنفية في نوع الاستدلال بالملائم المرسل بعد أن أثبتوا مناسبته وتأثيره، فهل هو قياس حذف منه الأصل، أم هو علة شرعية ثابتة بالرأي بمنزلة النص؟ فقال فريق منهم هو "قياس، واختاره الإمامان شمس الأئمة وفخر الإسلام.... وقيل: ليس هذا بقياس، بل علة شرعية ثابتة بالرأي مثبتة للحكم، فيكون بمنزلة نص لا يحتاج إلى أصل ليقاس عليه"[48]، لكن مجال الرأي ليس في إنشاء العلة ابتداء، إنما في استنباطها من خلال تتبع تصرفات الشارع، وهذا يتوافق مع نظرية الشاطبي في الاستقراء التي نقدر من خلالها أن نصل إلى كليات الشريعة، وبهذا الرأي تظهر صلة الملائم المرسل أو المصالح المرسلة بالمقاصد، فالمقاصد الشرعية تستند في كثير من مواضع تحقُّقها إلى الملائم المرسل أو المصالح المرسلة.

---

[45] محمد مصطفى شلبي، *تعليل الأحكام*، 279-280.

[46] ابن أمير الحاج، *التقرير والتحبير*، 3:156.

[47] أحمد موافي، *الضرر في الفقه الإسلامي*، 1:464.

[48] الأنصاري، *فواتح الرحموت*، 2:283.

فهذا كله يؤكِّد لنا أن الحنفية يقولون بالمصالح المرسلة الملائمة التي قال بها بقية المذاهب، وأنهم يبنون عليها الكثير من المسائل، ولا شك أن المصالح المرسلة ما دامت ملائمة فهي خادمة لمقاصد الشرع، جارية في ركابها.

3.4. الاستحسان:

الاستحسان في اللغة هو استفعال من حَسُنَ، وهو يدلُّ على الحُسْن والجمال ضدَّ القبح، فالاستحسان هو عدُّ الشيء واعتقاده حسنًا، ويكون بطلب ما فيه حُسن وجمال، والانصراف عن كلِّ قبيحٍ وسيءٍ[49].

أما مفهوم الاستحسان عند الحنفية فخلاصته أنه: عبارة عن عدول المجتهد عن اطراد القواعد العامة لتشريع الأحكام إلى رعاية مقاصد الشرع المتمثلة في العدل والمصلحة. وقد حاول السرخسي (ت483هـ/1090م) أن يشير إلى أسباب هذا العدول بقوله: "الاستحسان: ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس، وقيل: الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يبتلى فيه الخاص والعام، وقيل: الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة، وقيل: الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة، وحاصل هذه العبارات أنه ترك العسر لليسر وهو أصل في الدين"[50]، فهذه الأسباب كلها ترجع إلى جلب المصالح للناس ودفع المفاسد عنهم.

وإذا نظرنا في أنواع الاستحسان التي وردت عند الحنفية[51] فكلها ترجع إلى اعتبار المصالح، فالاستحسان الذي يستند إلى النص إنما هو مبيِّن لطريقة الشرع في الالتفات إلى مصالح الناس واعتبارها، والاستحسان المستند إلى الإجماع إنما حصل الإجماع فيه رعيًا لمصالح يحتاجها عامة الناس قاطبة باتفاق جميع مجتهدي الأمة، والاستحسان بالضرورة إنما كان لرعاية مصلحة ضرورية أو حاجية، والاستحسان بالعرف يرجع إلى مصلحة يحتاجها قسم كبير من الناس بحسب زمانهم ومكانهم، والاستحسان بالقياس الخفي إنما هو استثناء من اطراد لقواعد الشرع أو من عموم قاعدة أو نص لموجب قوي التأثير محقق لمصلحة في الواقع، أو لدفع حرج ورفع مشقة[52].

والخلاصة أن "الاستحسان الحنفي إنما هو قَبس من نظرية المصلحة في الشريعة الإسلامية، ولست أعني –بالضرورة– أنه مأخوذ من مذهب معين أو اجتهاد معين، بل الظاهر أنه فهم أوتيه الإمام الأعظم، مباشرة لنصوص الشريعة وأحكامها"[53].

---

[49] ابن فارس، *مقاييس اللغة*، كتاب الحاء، باب الحاء والسين وما يثلثهما، مادة: حسن، 2:57–58. والفيروزآبادي، *القاموس المحيط*، باب النون، فصل الحاء، مادة الحسن، 1189–1190. وابن منظور، *لسان العرب*، حرف النون، فصل الحاء المهملة، مادة: حسن، 13:114 وما بعدها.

[50] شمس الأئمة محمد بن أحمد السرخسي، *المبسوط*، (بيروت: دار المعرفة، بدون طبعة، 1414هـ/1993م)، كتاب الاستحسان، 10:145.

[51] ينظر: الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 405. و*أصول السرخسي*، (حققه: أبو الوفا الأفغاني، الهند: دار إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد، وعنها صورته دار المعرفة، بيروت)، 2:202. والبخاري، *كشف الأسرار*، 4:5.

[52] وهبة الزحيلي، *أصول الفقه الإسلامي*، 2:780.

[53] أحمد الريسوني، *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي*، 70.

4.4. العرف أو العادة:

العُرْف في اللغة: هو أصل مكوَّن من العين والراء والفاء ويدلُّ على معنيين، الأول: يدل على تتابع الشيء متصلًا بعضه ببعض، والآخر: على السكون والطمأنينة، والعرف: هو المعروف، وسمي بذلك لأن النفوس تسكن إليه[54]، والظاهر أن العرف يضم المعنيين، إذ الشيء إذا تتابع وتواصل ألفته النفوس وسكنت إليه.

والعادة في اللغة: أصلها عود، والعين والواو والدال أصلان صحيحان، يدلُّ أحدهما على تثنية في الأمر، والآخر جنس من الخشب، والعادة المرادة هنا هي بالمعنى الأول، وهو تثنية الأمر عودًا بعد بدء[55].

أما في الاصطلاح: فالعرف والعادة بمعنى واحد من حيث المصدق وإن اختلفا من حيث المفهوم[56]، ولذلك عرَّفوا العادة فقالوا: "هي الأمر المتكرر ولو من غير علاقة عقلية"[57]، أخذوها من المعاودة، فعند تكررها ومعاودتها مرة بعد أخرى تصير معروفة مستقرة في النفوس والعقول، متلقاة بالقبول من غير علاقة ولا قرينة[58].

وبيَّن معنى العُرف أحد المعاصرين من الحنفية بقوله: "العرف هو: عادة جمهور قوم في قول أو عمل"[59]، وبيَّن أيضًا أنه يسمى عادة وتعاملًا.

والعرف هو حجة عند الحنفية، وقد بيَّن فقهاء الحنفية حجيته ومكانته في مواضع كثيرة، وبيَّنوا أن الأخذ بخلاف العوائد المعتبرة فيه حرج على الناس، قال السرخسي: "وفي نزع الناس عن عادتهم حرج"[60].

وتبيينًا لحجية العرف ومكانته أفرد محقق مذهب الحنفية ابن عابدين رسالة في العرف، بيَّن فيها حجِّية العرف وأنواعه[61]، استدلَّ بها على حجية العرف بأدلة من الكتاب والسنة وأقوال العلماء، فمن ذلك قوله تعالى: {خذ العفو وأمر بالعرف} [سورة الأعراف، من الآية: 199]، وقوله صلى الله عليه وسلم: (ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن)[62]، وقول ابن نجيم – وهو من علماء الحنفية – في سياق شرحه لقاعدة: "العادة محكمة": "واعلم أن اعتبار العادة والعرف يرجع

---

[54] ابن فارس، *مقاييس اللغة*، كتاب العين، باب العين والراء وما يثلثهما، مادة: عرف، 281:4.

[55] المصدر نفسه، كتاب العين، باب العين والواو وما يثلثهما، مادة: عود، 181:4.

[56] محمد أمين بن عمر بن عابدين، *مجموع رسائل ابن عابدين*، (بدون ناشر وطبعة وتاريخ)، 114:2.

[57] أمير باديشاه، *تيسير التحرير*، 317:1.

[58] ابن عابدين، *مجموع رسائل ابن عابدين*، 114:2.

[59] مصطفى الزرقا، *المدخل الفقهي العام*، 141:1.

[60] السرخسي، *المبسوط*، 197:12.

[61] ابن عابدين، *مجموع رسائل ابن عابدين*، 114:2 وما بعدها.

[62] أخرجه الإمام أحمد في مسنده، (جمعية المكنز الإسلامي – دار المنهاج، الطبعة 1، 1431هـ/2010م)، في مسند عبدالله بن مسعود رضي الله عنه، 837:2 ر3651.

إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلًا، فقالوا في الأصول في باب ما تترك به الحقيقة: تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة، كذا ذكر فخر الإسلام"[63]، فهذه أدلة تثبت حجّية العرف في مذهب الحنفية.

والعرف والعادة يعد في نظر القانونيين مصدرًا مهمًا للقانون، والشريعة كذلك أقرت كثيرًا من التصرفات التي كانت معروفة عند العرب، ولذلك أقام الفقهاء وزنًا كبيرًا للعرف، واعتبروا العرف أصلًا هامًا ومصدرًا واسعًا في تثبيت الحقوق بين الناس[64].

وأسباب الأعراف كثيرة منها: ما يرجع إلى ضرورة اجتماعية تُلجئ مجتمعًا من المجتمعات إلى سلوكٍ يصبح عرفًا وعادة، يحقق المجتمع من خلالها مطالب حياته.

وقد يكون سبب العرف حاجة ماسة تؤدي عدم مراعاتها إلى وقوع الناس في الحرج والمشقة، وعند ذلك يكون العرف حاجة، والحاجات تتجدد بتجدد العصر وتتطور بتطوره. وقد تكون أسباب الأعراف وراثية أو من وضع سلطات دولة أو نظام ما[65].

والأعراف تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة متأثرة بظروف الناس ومصالحهم وحاجاتهم، فما يكون عادة أو عرفًا في زمان من الأزمان أو في أمكنة من الأمكنة، يمكن أن يختلف في أزمنة وأمكنة مختلفة، ولهذا قال الحنفية في بعض المسائل التي اختلفت أحكامها بتغيُّر الأعراف: "هذا اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان"[66].

وينبغي التفريق بين الاستحسان بالعرف وبين دليل العرف، ذلك أن الاستحسان بالعرف يكون عند العدول عن دليل عام إلى العرف لمصلحة، أي: هو استثناء من النصوص العامة أو القواعد العامة رعاية لمصلحة تتعلق بالعرف، أما المقصود بالعرف هنا فهو برأسه دليل مؤسِّس للأحكام كالنصوص والإجماع والقياس، وليس عدولًا عن دليل عام.

وقد ذكر الحنفية العرف في أبواب تخصيص العام وقسموه إلى عرف قولي وعملي، فالقولي: كتعارف الناس إطلاق لفظ لمعنى بحيث لا يتبادر عند سماعه غيره، والعملي كتعارف قوم أكل البر ولحم الضأن، وكلا القسمين مخصص للعام عند الحنفية[67].

---

[63] زين الدين بن إبراهيم بن نجيم، *الأشباه والنظائر*، 79.

[64] مصطفى الزرقا، *المدخل الفقهي العام*، 1:142 وما بعدها.

[65] محمد جمال علي، *العرف وأثره في الأحكام*، (مصر: دار لقمان)، 27-28.

[66] محمد أمين بن عمر بن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار* "حاشية ابن عابدين"، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة 2، 1386هـ/1966م)، 6:129.

[67] ابن عابدين، *مجموع رسائل ابن عابدين*، 2:114-115.

ثم العرف ينقسم أيضًا إلى عرف عام منتشر بين جمهور الناس، وعرف خاص منتشر بين فئة من الناس أو في بلد أو مكان دون آخر[68].

وهذه الأقسام كلها تختلف بين الصحة والفساد بحسب مخالفتها وموافقتها للشروط التي وضعها الفقهاء لاعتبار العرف دليلًا أو عدم اعتباره.

فالحنفية في أخذهم بالعرف كدليل وعملهم به تسهيل كبير على الناس في تحقيق مقاصدهم التي جاءت الشريعة في جلبها وتحقيقها، وهذا التسهيل يكون في ناحية التشريع أولًا، إذ العرف يغني عن كثير من نصوص الأحكام التشريعية التفصيلية، فيمكن للناس أن يرجعوا إليه بسهولة، وأن يحقّقوا مقاصدهم ومصالحهم، وثانيًا في إدارة الواقع والتحكُّم في الجزئيات والتفاصيل، ولذلك كان العرف عندهم معتبرًا في كل أبواب الفقه، إذ قلَّما يوجد باب من أبواب الفقه لا يكون للعرف مدخل في أحكامه، ولذلك كان سلطانه واسع المدى في توليد الأحكام وتجديدها، وتعديلها وتحديدها، وإطلاقها وتقييدها[69].

والحاصل؛ أن العرف له صلة كبيرة بالمصلحة، إذ ترك العمل بالعرف فيه حرج عظيم، والحرج مرفوع بالشريعة؛ لأنه يعاكس مصالح الناس وحاجياتهم، وكذلك العرف هو موضع يدل على المصلحة، إذ المصلحة سبب في نشأة العرف، ولذلك يتغير بتغيُّر الأزمنة والأمكنة، أي بتغيُّر المصالح والحاجات، والشريعة جاءت جالبة للمصالح دافعة للمفاسد، ولذلك رُوعي العرف في المذهب الحنفي وبقية المذاهب؛ نظرًا لمصالح الناس الجماعية واحتياجاتهم في تسكين كثير من الأمور في قوالب تكون معهودة للإنسان، فينطلق من خلال هذه المعروفات والمعهودات إلى تحقيق مصالحه واحتياجاته، ولهذا كله كان العرف مدخلًا من مداخل الاستصلاح عند الحنفية.

5.4. سدُّ الذرائع:

سدَّ في اللغة: أصل مؤلف من السين والدال، يدل على معنى واحد وهو ردم الشيء ملاءمته، ومن ذلك سد الثلمة، والحجز بين شيئين[70].

الذريعة في اللغة: من ذرع، والذال والراء والعين أصل واحد يدل على امتدار وتحرك إلى أمام، والذريعة هي الناقة التي يستتر بها الصياد عند الصيد[71].

---

[68] مصطفى الزرقا، *المدخل الفقهي العام*، 877:2 وما بعدها.

[69] المصدر نفسه، 879:2 وما بعدها.

[70] ابن فارس، *مقاييس اللغة*، كتاب السين، باب ما جاء في كلام العرب وأوله سين في المضعف والمطابق، مادة: سدَّ، 66:3.

[71] المصدر نفسه، كتاب الذال، باب الذال وما معها في الثنائي والمطابق، مادة: ذرع، 350:2.

وسد الذريعة في الاصطلاح: "منع الجائز لئلا يتوسَّل به إلى الممنوع"[72].

والناظر في كتب أصول الحنفية يجد أنهم لا يذكرون سدَّ الذريعة ضمن أصولهم، لكن عدم ذكرهم لها لا يعني عدم اعتبارهم لصحة العمل بها؛ فقد وردت في كتبهم بعض العبارات التي تفيد بقولهم بسدِّ الذرائع وعملهم بها، من ذلك ما ذكره الكاساني (ت587هـ/1191م) عند مسألة إعطاء العبد المحجور عليه للأمان، حيث بيَّن أن الضعف إذا كان بالمسلمين فيكون إعطاؤه للأمان جائز، ووجه هذا المذهب المقابل للمذهب المانع؛ أنَّ في إعطاء الأمان معنى القتال، وفي ذلك رعاية لمصلحة المسلمين ورعاية للأصل أيضًا وهو القتال، إذ الأمان في حال الضعف وسيلة لمواصلة القتال، و"الوسيلة إلى الشيء حكمها حكم ذلك الشيء"[73]، فالوسيلة عندهم معتبرة، ويمكن فتحها وسدُّها بحسب المصلحة كما يفهم من هذه العبارة هنا ومن عبارات أخرى، وقد لاحظ هذا الموقف للحنفية الإمام الشاطبي فقال مقارنًا بين موقف الحنفية والمالكية من سدِّ الذريعة: "وأما أبو حنيفة فإن ثبت عنه جواز إعمال الحيل؛ لم يكن من أصله في بيوع الآجال إلا الجواز، ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع، وهذا واضح؛ إلا أنه نقل عنه موافقة مالك في سد الذرائع فيها، وإن خالفه في بعض التفاصيل، وإذا كان كذلك؛ فلا إشكال"[74].

وكذلك فإن الحنفية قائلون بالاستحسان، والاستحسان – كما تقدَّم – ما هو إلا رعاية للمصالح والعدل، وسدُّ الذريعة تعتبر من وجوه العمل بالمصالح[75]، إذ هي نظر في مآل الأمور، يقول الشاطبي: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعًا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك"[76]. وكذلك فالاستحسان عدول عن القواعد العامة لمصلحة، وسدُّ الذريعة أيضًا هو عدول عن حكم الجواز إلى حكم الكراهة والتحريم، وسبب العدول أيضًا مصلحة، فهناك تشابه وظيفي بين عمل الاستحسان وسدِّ الذريعة.

وكذلك فإن كثيرًا من الفروع الفقهية التي وردت في كتب الحنفية تثبت عملهم بمبدأ سدِّ الذرائع[77]، لكن في بعض الأحيان يؤثر الحنفية القياس على سدِّ الذريعة عند تعارضهما، ومقياس الموازنة بينهما ما يرونه من وجوه تحقيق كل منهما للمصلحة[78].

---

[72] أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، *الموافقات*، (تحقيق: مشهور آل سليمان، دار ابن عفان، الطبعة 1، 1417هـ/1997م)، 3:564.

[73] علاء الدين الكاساني، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 2، 1406هـ/1986م)، 7:106.

[74] الشاطبي، *الموافقات*، 4:168.

[75] محمد هشام برهاني، *سد الذرائع في الشريعة الإسلامية*، (دمشق: المطبعة العلمية، الطبعة 1، 1406هـ/1985م)، 651.

[76] الشاطبي، *الموافقات*، 5:177.

[77] محمد هشام برهاني، *سد الذرائع في الشريعة الإسلامية*، 651.

[78] محمد بلتاجي حسن، *منهاج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري*، (مصر: دار السلام، الطبعة 2، 1428هـ/2007م)، 274.

وأيضًا فإن في أصول الحنفية ما يشابه اعتبار مبدأ سد الذريعة، حيث قسَّموا الحرام إلى قسمين، حرام لذاته وحرام لغيره، والحرام لذاته منشأ الحرمة فيه عين المحرَّم كأكل الميتة، وأما الحرام لغيره فمنشأ الحرمة فيه ليست عين المحرَّم وإنما شيء آخر كأكل مال الغير، فليست الحرمة لعين المال، وإنما لكونه ملكًا للغير، فمقصد الحرام لغيره لا يختلف عن مقصد وغرض سدِّ الذريعة[79]، حيث الأصل في الغالب هو جواز الأصل، لكن عرض عارض أدَّى إلى منعه.

ومن الأمثلة على قول الحنفية بسد الذريعة ما ذكروه في مسألة حضور النساء صلاة الجماعة، ذكر الكاساني مذهب الحنفية في هذه المسألة فقال: "وأما النسوة فهل يرخص لهن أن يخرجن في العيدين؟ أجمعوا على أنه لا يرخص للشواب منهن الخروج في الجمعة والعيدين وشيء من الصلاة؛ لقوله تعالى {وقرن في بيوتكن} [الأحزاب: 33] والأمر بالقرار نهي عن الانتقال ولأن خروجهن سبب الفتنة بلا شك، والفتنة حرام، وما أدى إلى الحرام فهو حرام"[80]، فبيَّن أن مذهب الحنفية في هذه المسألة منع النساء الشواب من حضور الجماعات، وعلل ذلك بأن في خروجهم من منازلهم وحضورهم الجماعات ذريعة لحصول الاختلاط بالرجال، وهذا يؤدي إلى الفتنة، مع أن الأصل أن خروج الإنسان رجلًا أو امرأة من منزله مباح في الشرع، فلمَّا أدى الخروج إلى مفسدة محتملة وهي الاختلاط بالرجال منعوه، وذلك جلبًا لمصلحة المرأة والمجتمع بالعيش المطمئن، ودفع لفساد الاختلاط عن المرأة ومجتمعها.

فمن خلال ما سبق يظهر أنَّ سدَّ الذريعة هو طريق من طرق الاستصلاح، والحنفية وإن لم يصرحوا به في أصولهم، لكنه منتشر في الفروع الفقهية التي وردت عنهم، والقول به مؤدٍ إلى حفظ مصالح قصد الشارع حفظها، وذلك بمنع الوسائل الجائزة التي يمكن أن يتوصَّل من خلالها إلى مقصد ممنوع، فحماية لتلك المقاصد التي أرادها الشرع، وحماية لتلك الوسائل المشروعة من سوء الاستعمال عملوا على منعها وسدِّها.

6.4. القواعد المصلحيَّة ضمن القواعد الفقهية عند الحنفية:

من الجوانب التي تظهر قول الحنفية بالاستصلاح وعملهم به أيضًا القواعد الفقهية، ومن المعلوم أنَّ للحنفية قصب السبق في جانب تقعيد القواعد الفقهية ومشهور ما نقل عن أبي طاهر الدَّبَّاس (ت——هـ) الحنفي في هذا المجال[81]، والغرض

---

[79] سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، *التلويح على التوضيح لمتن التنقيح*، 252:2.

[80] الكاساني، *بدائع الصنائع*، 275:1.

ابن نجيم، *الأشباه والنظائر*، 14 – 15.

[81] ذكر ابن نجيم في *مقدمة الأشباه حكاية أبي طاهر الدباس مع أبي سعيد الهروي* فقال: "وحكي أن الإمام أبا طاهر الدباس جمع قواعد مذهب أبي حنيفة رحمه الله سبع عشرة قاعدة ورده إليها، وله حكاية مع أبي سعيد الهروي الشافعي رحمه الله، فإنه لما بلغه ذلك سافر إليه وكان أبوطاهر ضريرًا، يكرر كل ليلة تلك القواعد بمسجده بعد أن يخرج الناس منه، فالتف الهروي بحصير وخرج الناس وأغلق أبو طاهر باب المسجد وسرد منها سبعة فحصلت للهروي سعلة فأحس به أبو طاهر فضربه وأخرجه من المسجد، ثم لم يكررها فيه بعد ذلك، فرجع الهروي إلى أصحابه وتلاها عليهم".

ابن نجيم، *الأشباه والنظائر*، 14 – 15.

هنا ليس استيعاب كل القواعد التي تؤصِّل لجانب الاستصلاح عند الحنفية، وإنما ذكر بعض الأمثلة التي تضيء لنا هذا الجانب وتوضحه.

نقول: القواعد في اللغة جمع قاعدة، والقاعدة هي الأساس[82].

والقاعدة الفقهية في اصطلاح أهل الفقه هي "عبارة عن أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكامًا تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها"[83].

والناظر في القواعد الفقهية يجد أن كثيرًا منها قد أسس على جلب المصالح ودفع المضار، إذ الفروع الفقهية الكثيرة التي جُمعت في صيغة دستورية جامعة بشكل أغلبي لهذه الفروع قد شكَّلتها المصالح المقصود جلبها شرعًا، فالمصالح إذًا قد تشابكت مع القواعد الفقهية من خلال الفروع الفقهية المؤلِّفة لتلك القواعد على أرضية المصالح المقصودة للشارع.

ومن خلال إجالة النظر في القواعد التي ذكرها علماء الحنفية، نجد أن جانب المصالح يظهر في كثير من تلك القواعد[84]، فقواعد إزالة الضرر، وقواعد التيسير ورفع الحرج، وقواعد الضرورات، وقواعد السياسة الشرعية كلها ترجع إلى المحافظة على المصالح المقصودة للشارع، إذ هذه القواعد أو الصيغ الدستورية ما توصَّل إليها الفقهاء إلا من خلال استقراء الفروع التي جمعتها تحتها بجامع، والجامع هذا هو مصلحة مقصودة للشارع، ولو لم تكن هذه المصلحة مقصودة للشرع لما التفت إليها الشرع في كل هذه الفروع.

فمثلًا؛ قواعد الضرر[85]، والقاعدة الأهم من بين تلك القواعد قاعدة "الضرر يزال"، وفرَّعوا عن هذه القاعدة ست قواعد، وهي: "الضرورات تبيح المحظورات"، و"ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها"، و"الضرر لا يزال بالضرر"، و"إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفهما"، و"درء المفاسد أولى من جلب المصالح"، و"الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة".

فهذه القاعدة وتفرَّعاتها من أركان الشريعة، والكثير من نصوص الكتاب والسنة تشهد لها، وهي أساس لمنع الفعل الضار، ومنع الضرر مصلحة، وهي وملحقاتها كلها تستند إلى الاستصلاح، إذ قوامها جلب المصالح ودرء المفاسد، وهي عدَّة الفقهاء وعمدتهم وميزانهم في طريق تقرير الأحكام[86].

---

[82] ابن فارس، *مقاييس اللغة*، كتاب القاف، باب القاف والعين وما يثلثهما، 5:108 – 109.

[83] مصطفى الزرقا، *المدخل الفقهي العام*، 2:965.

[84] ينظر في هذا الجانب رسالة علمية للباحث: شادي القدومي، بعنوان: التعليل المصلحي في المذهب الحنفي بدائع الصنائع مثالًا، (المشرف: د. صونر دومان، جامعة سكاريا، معهد العلوم الاجتماعية، 2019م)، ص93 وما بعدها.

[85] ابن نجيم، *الأشباه والنظائر*، 72 وما بعدها.

[86] مصطفى الزرقا، *المدخل الفقهي العام*، 2:990.

وكذلك قواعد التيسير ورفع الحرج[87]، مثل: "المشقة تجلب التيسير"، و"الأمر إذا ضاق اتسع، وإذا اتسع ضاق"، و"كل ما تجاوز حدَّه انعكس إلى ضدِّه"، و"يغتفر في الدوام ما لا يغتفر في الابتداء"، و"يغتفر في الابتداء ما لا يغتفر في البقاء"، فكل هذه القواعد تؤكد أمرًا واحدًا، وهي أن الشريعة التي اشتملت على مثل هذه القواعد قد بُنيت على المصالح؛ والدليل على ذلك مراعاتها حالات الضرورة والحاجة والحرج والمشقة والقيام بدفعها، لأن الشريعة لو تقم بذلك وتراعي ما تقدَّم؛ لكانت شريعة شاقة وحرجة وعسيرة وصعبة فيها من التكاليف ما لا يستطيع الإنسان أن يقوم به، وهذا ضد مصالح الإنسان، فكل ما يؤدي بالناس إلى الفساد، فالشريعة قامت بدفعه، بل قامت بتيسير جلب المصالح.

وكذلك قواعد السياسة الشرعية، إذ أعظم قاعدة وردت في باب السياسة تتضمن كلمة المصلحة، تقول القاعدة: "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"[88]، فهذه القاعدة ترسم حدود الإدارة العامة والسياسة الشرعية، وتفيد أن أعمال أصحاب الولاية يجب أن تبنى على مصلحة الجماعة وتهدف إلى خيرها، وذلك لأن أصحاب الولاية إنما هم عبارة عن وكلاء عن الأمة في القيام بأصلح التدابير، فكل عمل أو تصرف منهم يكون على خلاف المصلحة ويؤدي إلى الضرر والفساد، فهو غير جائز[89].

والحاصل؛ أن القواعد الفقهية التي هي عبارة عن صيغ دستورية تجمع تحتها الكثير من الفروع الفقهية مؤصِّلة للاستصلاح، إذ من خلالها يظهر قصد الشارع إلى رعاية المصالح عبر الفروع الكثيرة التي احتوت عليها كتب الحنفية وغيرهم.

ومن خلال ما تقدَّم في المواضع الستة، تكون معالم نظرية الاستصلاح عند الحنفية قد ظهرت، ويبقى لنا أن نستبين معالم هذه النظرية من خلال تطبيقات الحنفية أنفسهم، لنرى صلة الاستصلاح عندهم بمقاصد الشرع.

5. صلة الاستصلاح بالمقاصد عند الحنفية:

تقدَّم الكلام في إثبات حجية الاستصلاح ومظاهره عند الحنفية، وأنهم قد استوعبوا – من خلال القول بالملائم المرسل والاستحسان والعرف وسدِّ الذريعة وتخصيص النصوص بالمصلحة والقواعد الفقهية التي ترجع إلى اعتبار المصالح ودفع المفاسد – نظرية الاستصلاح التي قال بها المالكية، والاستصلاح باختصار ما هو إلا رعاية لمقاصد الشرع.

فالمقصد الأعلى من تشريع الشريعة يمكن تلخيصه في أمرين كما بيَّن ابن عاشور: الأول: حفظ نظام العالم، والثاني: ضبط تصرُّف الناس في هذا العالم على وجه يمنع من التفاسد والتهالك، وتحقيق هذين المقصدين لا يكون إلا بتحصيل المصالح واجتناب المفاسد على حسب ما يتحقق به معنى المصلحة والمفسدة، فحاصل الكلام أن مقاصد الشارع لا يجوز أن تكون غير مصلحة، ولكنه لا يلزم أن يكون مقصوداً منه كل مصلحة[90].

---

[87] ابن نجيم، *الأشباه والنظائر*، 64 وما بعدها.

[88] المصدر نفسه، 104 وما بعدها.

[89] مصطفى الزرقا، *المدخل الفقهي العام*، 2:1050.

[90] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 3:230 – 231.

فإذن؛ لا يكون تحقيق المقاصد بتحصيل كل ما يسمى مصلحة أو بدفع واجتناب كل ما يسمى مفسدة، بل بجلب المصالح التي أراد الشارع جلبها، ودفع المفاسد التي أراد الشارع دفعها، وهذا ما وجدناه عند الحنفية في رد المناسب المرسل واعتبار الملائم المرسل، إذ المصلحة حتى تكون معتبرة خادمة للمقاصد في نظرهم لا بدَّ أن تكون من جنس ما اعتبره الشارع من المصالح وعلى منوال ما اعتبره من المصالح.

فالحنفية إذن لا يوسِّعون في اعتبار المصالح، بل يرون أن الاستصلاح يكون من خلال مقاصد الشرع المعروفة، فكل ما كان خادمًا لتلك المقاصد من مصالح فهو معتبر، وكل ما لا يتوافق مع المقاصد الشرعية من مصالح فهو مردود وغير معتبر، وبذلك تكون المصالح من وجهة نظر الحنفية خادمة للمقاصد، ووسيلة مفضية إليها.

6. تطبيقات فقهية تبيِّن صلة الاستصلاح بالمقاصد عند الحنفية:

تقدَّم الكلام على مظاهر الاستصلاح عند الحنفية، ونتج مما سبق أن الحنفية قائلون بالاستصلاح في كثير من المواضع وإن لم يجمعوا كلامهم حوله في سياق واحد، والاستصلاح له صلة كبيرة بمقاصد الشرع، إذ الشريعة قائمة على جلب المصالح ودفع المفاسد، وتأكيدًا لرؤية هذه المعاني في فقه الحنفية؛ نقف مع بعض الأمثلة التي توضِّح عمل السادة الحنفية بالاستصلاح مراعين من خلالها مقاصد الشرع.

ومن الأمثلة المشهورة التي تدلُّ على قول الحنفية بالاستصلاح وعملهم به مسألة إخراج زكاة الفطر بالقيمة، فإن الحنفية ذهبوا إلى أن الواجب إخراجه هو نصف صاع من حنطة، أو صاع من شعير، أو صاع من تمر، أو قيمة ذلك[91]، يقول السرخسي: "فإن أعطى قيمة الحنطة جاز عندنا؛ لأن المعتبر حصول الغنى وذلك يحصل بالقيمة كما يحصل بالحنطة"[92].

ومذهب الحنفية في إعطاء القيمة في زكاة الفطر لم يرد به النص، بل النص ورد بذكر أنواع محددة، فقد روي أن أبا سعيد الخدري رضي الله عنه كان يقول: (كنا نخرج زكاة الفطر صاعًا من طعام، أو صاعًا من شعير، أو صاعًا من تمر، أو صاعًا من أقط، أو صاعًا من زبيب)[93]، وجاء عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: (فرض النبي صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر، أو قال: رمضان، على الذكر والأنثى، والحر والمملوك، صاعًا من تمر، أو صاعًا من شعير، فعدل الناس به نصف صاع من بر)[94]، فالنصوص بينت جنس الواجب إخراجه، لكنها لم تذكر القيمة، ومستند الحنفية بقولهم بالقيمة هو المصلحة كما ذكر السرخسي، والمصلحة هنا هي سدُّ حاجة الفقراء في هذا اليوم بجعلهم أغنياء عن طلب ما يسدُّ حاجاتهم في يوم

---

[91] علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، *بدائع الصنائع*، الزكاة الواجبة، فصل بيان جنس الواجب وقدره وصفته في صدقة الفطر، 2:72.

[92] السرخسي، *المبسوط*، 3:107.

[93] أخرجه البخاري في صحيحه، (بيروت: دار طوق النجاة، الطبعة 1، 1422هـ)، في كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر صاع من طعام، 2: 131 ر1506.

[94] أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر على الحر والمملوك، 2: 131 ر1511.

العيد، والأخذ بالمصلحة لا يعارض النصوص، إذ النصوص نفسها محتملة أن يكون المراد منها هذه الأنواع بالتحديد، أو أن يكون المراد منها تبيين أن المذكورات أموال يحصل به الإغناء، وإلى الثاني ذهب الحنفية.

ومتأخرو الحنفية ذهبوا إلى أكثر من ذلك، حيث قالوا بأنَّ دفع القيمة أفضل من دفع العين[95]، وكان تعليلهم لمذهبهم هذا بأنَّ "العلة في أفضلية القيمة كونها أعون على دفع حاجة الفقير لاحتمال أنه يحتاج غير الحنطة مثلًا من ثياب ونحوها بخلاف دفع العروض"[96]، وهذا مذهب وجيه، حيث يستند إلى اعتبار مصالح قصد الشارع جلبها في هذا اليوم من مواساة للفقير وإغنائه عن المسألة في يوم العيد، والإغناء يحصل بكل متقوم، ورعاية هذه المصلحة هنا أيضًا ترجع إلى مقصد عظيم من مقاصد الشرع وهو رعاية أحوال الناس وحاجاتهم والرفق بهم، فحاجات الناس متبدِّلة، فقد تكون حاجة الفقير – كما أشار ابن عابدين (ت1252هـ/1836م) – إلى الثياب في ذلك اليوم أكثر من حاجته إلى الطعام، وفي دفع القيمة أيضًا رعاية لصلاحية تشريعات الإسلام لكل زمان ومكان، وهذا مقصد عالٍ من مقاصد التشريع يراعي شمولية التشريعات الإسلامية، إذ ربما لا تتوفر بعض البلدان على تلك الأصناف المذكورة في الأحاديث، فالقول بالقيمة فيه توسيع على الناس وتيسير لهم.

ومن الأمثلة التي تظهر الاستصلاح وعلاقته بالمقاصد عند الحنفية ما أوردوه في مسألة عجز جيش المسلمين عن حمل كل ما غنم في الحرب، فإن الحنفية ذهبوا في هذه المسألة إلى إتلاف بقية الغنائم، وإيصالها إلى حال لا ينتفع بها العدو، قال أبو يوسف القاضي (ت182هـ/798م): "باب ما عجز الجيش عن حمله من الغنائم، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: وإذا أصاب المسلمون غنائم من متاع أو غنم فعجزوا عن حمله ذبحوا الغنم وحرقوا المتاع وحرقوا لحوم الغنم كراهية أن ينتفع أهل الشرك"[97].

ومذهب الحنفية في هذه المسألة مخالف لبعض الآثار الواردة، ومن ذلك ما ورد أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه لما بعث جيوشًا إلى الشام أوصى بعض أمراء الجيش فقال: (وإني موصيك بعشر: لا تقتلن امرأة، ولا صبيًّا، ولا كبيرًا هرمًا، ولا تقطعن شجرًا مثمرًا، ولا تخربن عامرًا، ولا تعقرن شاة ولا بعيرًا إلا لمأكلة، ولا تحرقن نخلًا، ولا تغرقنه، ولا تغلل، ولا تجبن)[98]، فهذه الوصية من أبي بكر رضي الله عنه تبيِّن أن إتلاف الحيوانات أو تخريب ما هو صالح مخالف لتعاليم الإسلام

[95] محمد بن علي الحصكفي، *الدر المختار مع حاشية ابن عابدين*، كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر، 2:366.

[96] محمد أمين ابن عابدين، *حاشية ابن عابدين*، كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر، 2:366.

[97] أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، *الرد على سير الأوزاعي*، (تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، الهند: لجنة إحياء المعارف النعمانية، الطبعة 1)، 83.

[98] أخرجه الإمام مالك في موطئه، (أبوظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، الطبعة 1، 1425هـ/2004م)، عن يحيى بن سعيد، في كتاب الجهاد، في النهي عن قتل النساء والصبيان في الغزو، 1: 635 ر2628.

في الحرب، لكن الحنفية حملوا هذه الآثار على ما إذا آنس قائد جيش المسلمين الفتح وصيرورة البلاد دار إسلام، وكان ذلك هو المستمر في بعوث أبي بكر وعمر – رضي الله عنهما –، فإذا كان ذلك فلا يحرِّق ولا يخرب؛ لأنه إتلاف مال المسلمين[99].

فقصر الحنفية وصايا أبا بكر رضي الله عنه على زمن الفتوحات التي كانت فيها الغلبة لجيوش المسلمين، أما في زمن الانكسارات فتعاملوا مع واقع جديد، ورأوا أن بقاء الغنائم بيد العدو فيها مزيد من التقوية له على المسلمين، ولذلك قالوا بحرق وتخريب ما يمكن أن يستفيد منه جيش أعداء المسلمين في قتل المسلمين والتنكيل بهم وإخراجهم عن دينهم، ولاحظوا في ذلك مصلحة مقصودة للشرع وهي حفظ دين المسلمين وأنفسهم وأموالهم ونسلهم، لأن اجتياح العدو ديار المسلمين فيه الكثير من التقتيل والتنكيل والتهجير، فصيانة لبيضة المسلمين قالوا بإتلاف وتخريب ما يساعد عدو المسلمين في حربه على المسلمين، ودليلهم في هذا كله حفظ مصلحة المسلمين التي هي مقصود الشارع ومراده من خلال العدول عن القواعد العامة التي لو أخذنا باطراد القياس فيها لأدَّى إلى فساد حياة المسلمين.

وكذلك من الأمثلة التي ذكروها لاستصلاح الحنفية المقاصدي مسألة قتل الزنديق إذا أخذ قبل توبته، وقد فصَّل ابن عابدين في هذه المسألة فقال: "الزنديق في لسان العرب يطلق على من ينفي الباري تعالى، وعلى من يثبت الشريك، وعلى من ينكر حكمته"[100]، وحكم الزنديق بحسب حاله[101]، فإن كان غير معروف وغير داع إلى زندقته فهو على ثلاثة وجوه:

الأول: أن يكون زنديقًا من الأصل على الشرك، فهذا يترك على زندقته إن كان من العجم، أما إن كان من مشركي العرب فإنه يقتل.

الثاني: أن يكون مسلمًا فيتزندق، فهذا يقتل لأنه مرتدٌّ.

الثالث: أن يكون ذميًّا فيتزندق، فيترك على حاله.

وأما إن كان معروفًا داعيًا إلى زندقته، فهي على وجهين:

الأول: أن يتوب بالاختيار ويرجع عما فيه قبل أن يؤخذ، فهذا تقبل توبته ولا يجوز قتله.

---

[99] كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام، *فتح القدير*، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة 1، 1389هـ/1970م)، كتاب السير، باب الغنائم وقسمتها، 5:476 – 477.

[100] ابن عابدين، *حاشية ابن عابدين*، كتاب الجهاد، مطلب توبة اليأس مقبولة دون إيمان اليأس، 4:241.

[101] المصدر نفسه، 4:241-242.

الثاني: أن يؤخذ قبل التوبة، فهذا يقتل حتى لو تاب بعد الأخذ أو القبض عليه، وقد علل ابن عابدين تجويز قتله هنا وعدم قبول توبته من الناحية الدنيوية بقوله: "لأنهم باطنية يعتقدون في الباطن خلاف ذلك فيقتل ولا تؤخذ منه الجزية"[102]، وقال أيضًا: "فهذا مما لا أشك في وجوب قتله إذ ضرره في الدين أعظم"[103].

والحنفية في هذه المسألة لم يقولوا بعموم النصوص التي تفيد قبول توبة الكافر وإن ظُنَّ أنه دخل إلى الإسلام خوفًا من القتل، ولم يقيسوا أيضًا الزنديق على المنافق، إذ لم يقتل النبي صلى الله عليه وسلم المنافقين الذين أظهر الإسلام، بل ذهب الحنفية إلى القول بقتله؛ لأن إظهاره للتوبة بعد أخذه لا يدلُّ على أنه تاب حقيقة، لأن الزنادقة باطنية يظهرون عكس ما يضمرون، فلا يوثق بهم، وفيهم خطر على دين الناس، فلذلك حفظًا لنظام المجتمع ولدين الناس قالوا بقتلهم.

فقول الحنفية بقتل الزنديق المعروف الداعي إلى زندقته إذا أخذ قبل توبته هو قول يستند إلى مصلحة دفع ضرر هذا الزنديق عن المجتمع المسلم، إذ هو خطر على كلي الدين يفسد على الناس دينهم، ولهذا قالوا بقتله، وقد ذكر الدكتور البوطي أن هذه المسألة يذهب فيها المالكية مذهب الحنفية، وهي من أشهر أمثلتهم المبنية على الاستصلاح[104]، فكان في موافقة الحنفية المالكية في هذه المسألة دليل على قولهم بالاستصلاح المستند إلى مقاصد الشرع.

الخاتمة

الحمد لله أولًا وآخرًا، وفي الختام يمكننا القول بأن:

– الاستصلاح هو جزء من أصول الحنفية وإن لم يكونوا قد أصَّلوا له أو ذكروه في كتبهم من خلال أبواب أو فصول خاصة.

– كذلك فإن معالم الاستصلاح الحنفي منثور في أبحاث ستة هي: الملائم المرسل، والاستحسان، والعرف، وسدُّ الذرائع، والتخصيص بالمصلحة، وبعض القواعد الفقهية.

– الحنفية وإن لم يقولوا بالمناسب المرسل إلا أنهم قالوا بالمناسب الملائم، والقول به قول بالاستصلاح بما لا يخرج عن أجناس المصالح الشرعية.

– الاستحسان عند الحنفية ما هو إلا رعاية للمصالح المقصودة شرعًا عند تغوُّل القواعد القياسية العامة وجنوحها عن نهج ما قصده الشارع.

– العرف عند الحنفية هو رعاية المصالح التي تعود بالنفع على المجتمع ويرفع الحرج عنه بما لا يخالف قواعد الشريعة، فالمصلحة هي سبب نشوء الأعراف.

---

[102] ابن عابدين، *حاشية ابن عابدين*، كتاب الجهاد، فصل في الجزية، 4:199.

[103] المصدر نفسه، 4:243.

[104] سعيد رمضان البوطي، *ضوابط المصلحة*، 383-384.

– عمل الحنفية بسدِّ الذرائع عند تحقيق المناطات الخاصة للأحكام، وإن كانوا قد قدَّموا القياس عند التعارض، فعدلوا عن حكم جائز ومنعوه حتى لا يتوصَّل من خلال وسيلة مشروعة إلى مصلحة فاسدة.

– متقدِّمو الحنفية يرون أيضًا تخصيص المصلحة القطعية للنص عند تعارضها مع نص جزئي، وأما متأخروهم فنازعوا في ذلك.

– الكثير من القواعد الفقهية التي صاغها الحنفية من خلال الكثير من فروعهم الفقهية مؤسسة لجلب المصالح ودفع المفاسد.

– الاستصلاح الحنفي وثيق الصلة بمقاصد الشرع كما هو الاستصلاح المالكي، غير أن الحنفية لا يوسِّعون القول بالمصالح توسعة المالكية، بل يلتزمون القول بالمصالح التي اعتبرت أجناسها.

– في الفروع الفقهية عند الحنفية الكثير من رعاية المصالح واعتبارها بما يوافق مقاصد الشرع.

وأخيرًا، سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

KAYNAKÇA

Algül, Adnan. İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın Maslahat Anlayışı, EKEV Akademi Dergisi, Kış 21/69, (2017) 1-29.

Burhânî, Muḥammed Hişâm. *Seddi'z-Zerâ'i' fi'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyyeti.* Dımeşk: Maṭba'atu el-'İlmiyye,1406/1985.

Çelebî, Muḥammed Muṣṭafâ. *Ta'lîlu'l-aḥkâm 'arḍun ve taḥlîlun liṭarîḳati'l-ta'lîli ve taṭavvurâtihâ fî 'uṣûri'l-içtihâdi ve't-taḳlîdi.* Kahire: Maṭba'atu'l-Ezher, 1367/1947.

ed-Debûsî, 'Ubeydullah b. 'Umer Ebû Zeyd. *Taḳvîmü'l-edille fî Uṣûli'l-Fıḳh.* thk.: Ḫalil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1421/2001.

el-Bedevî, Yusuf Aḥmed. *Maḳāṣıdu'ş-Şerî'ati 'inde İbn Teymiyye.* Ürdün: Dâru'n-Nefâi's, 1421/2000.

el-Buḫârî, Ebû 'Abdullah Muḥammed b. İsmâ'îl. *Ṣaḥîḥ el-Buḫârî.* Beyrut: Dâr Ṭavḳ en-Necât, 1.Baskı, 1422/2001.

el-Bûṭî, Muḥammed Sa'îd Ramaḍan. *Ḍavâbıṭ el-Maslaḥa fi'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye.* Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, t.y.

el-Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî 'Abdu'l-Melik b. 'Abdillah. *el-Burhân fî Uṣûli'l-Fıḳh.* thk.: Ṣalâḥ b. Muḥammed 'Uveyḍa. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1.Baskı, 1418/1997.

el-Fâsî, 'Allâl. *Maḳāṣıdu'ş-Şerî'ati ve mekârimihe*. Beyrut: Dârûl-ġarbi'l-İslâmi, 5. Baskı, 1414/1993.

el-Ḥaṣkefî, Muḥammed b. ʿAlî. *Derri'l-Muḫtâr Şerḥu Tenvîri'l-ebṣâr ve Câmiʿu el-Buḥârî meʿa ḥâşiyeti İbn ʿÂbidîn.* Mısır: Maṭbaʿatu Muṣṭafâ el-Bâbî el-Ḥalebî ve evlâduhû, 1386/1966.

el-İskenderî, Kemâleddîn İbn Humam ed-Dîn ve Emir Pâdişâh el-Ḥüseynî, Muḥammed Emin. *Teysiru't-Taḥrîr ʿalâ kitâbi't-Taḥrîr fî Uṣuli'l-Fıḳh el-Câmiʿ beyne Iṣṭılâḥeyi'l-Ḥanefiyyeti ve'ş-Şâfiʿiyyeti.* Mısır: Muṣṭafâ el-Bâbî el-Ḥalebî, 1351/1932.

el-Ḳarâfî, Şihâbe'd-dîn Aḥmed b. İdrîs. *Şerhu tenḳîḥi'l-fuṣûl*. thk.: Ṭaha ʿAbdu'r-Raʾûf Saʿad. Beyrut: Şirketu eṭ-ṭıbâʿati'l-fenniyyeti el-mutteḥideti, 1. Baskı, 1393/1973.

el-Kêsânî, ʿAlâaddîn Ebû Bekr b. Mesʿûd. *Bedâ'iʿu'ṣ-Ṣanâ'iʿ*. Beyrut: Dâr el-Kutubi'l-ʿilmiyye, 1406/1986.

el-Yûbî, Muḥâmmed b. Aḥmed. *Maḳāṣıdu'ş-Şerîʿati'l-İslâmîyyeti ve ʿalâḳatuhâ bi'l-edilleti'ş-Şerʿiyyeti.* Mekke: Dâru'l-hicreti li'n-neşr ve't-tevzîʿ, 1.Baskı, 1418/1998.

er-Reysûnî, Aḥmed. *Naẓzriyyetu'l-Maḳāṣıdi ʿinde'l-İmâm eş-Şâṭıbî.* Riyad: ed-Dâru'l-ʿâlemiyye li'l-kutubi'l-İslâmî, 2. Baskı. 1412/1992.

es-Seraḫsî, Şemsu'l-Eimme Muḥammed b. Aḥmed. *el-Mebsûṭ.* Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1414/1993.

eş-Şâṭıbî, Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. Mûsâ. *el-İʿtişâm*. thk. Muḥammed eş-Şaḳîr, Saʿad Âl ḥamîd ve Hişâm es-Şînî. Mısır: Dâr ibn el-Cevzî, 1.Baskı, 1429/2008.

eş-Şâṭıbî, Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfaḳât.* thk.: Meşhûr Â'li Süleymân. Kahire: Dâr İbn ʿAffân, 1. Baskı, 1417/1997.

eṭ-Ṭahâvî, Muḥammed b. Aḥmed b. Selâme. *Şerḥu Meʿânî el-âṯâr*. thk.: Muḥammed Zehrî en-Neccâr, Muḥammed Seyyid Cêd el-Ḥak, Yûsuf el-Meraʿşilî. Ḳâhire: ʿÂlemu'l-Kutub, 1414/1994.

et-Teftâzânî, Saʿduddîn Mesʿûd b. ʿUmer. *et-Telvîḥ ʿalâ't-tavḍîḥ limetni'l-tenḳîḥ fî Uṣuli'l-Fıḳh ve meʿahu et-tavḍîḥ fî ḥalli ġavâmiḍi'l-tenḳîḥ li Ṣadri'ş-Şer'iʿa el-Maḥbûbî.* Mısır: Maṭbaʿatu Muḥammed ʿAli Ṣabîḥ ve Evlâduh, 1377/1957.

eṭ-Ṭûfî, Süleymân b. ʿAbdu'l-Ḳavî. *et-taʿyîn fî Şerḥi'l-Erbaʿîn*. thk.: Aḥmed Ḥâc Muḥammed ʿUṣmân. Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân ve Mekke: el-Mektebetu'l-Mekkiyye, 1419/1998.

ez-Zerḳâ, Muṣṭafa. *el-Medḫalu'l-Fıḳhiyyi'l-ʿâm.* Dımeşk: Dâru'l-ḳalem, 2. Baskı, 1425/2004.

ez-Zerkeşî, Ebû ʿAbdillah Muḥammed b. ʿAbdillah. *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fî Uṣuli'l-Fıḳh.* Kahire: Dâru'l-Kutubî, 1414/1994.

ez-Zuḥaylî, Vehbe Muṣṭafa. *Uṣûl el-fıḳhi'l-İslâmî*. Dîmeşḳ: Dâr el-Fikr, 1. Baskı, 1406/1986.

Ġazâlî, Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed. *el-Mustaṣfâ*. thk.: Muḥammed ʿAbduṣṣâfî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1. Baskı, 1413/1993.

Ḫilâf, ʿAbdulvehâb. *Maṣâdiru't-teşrîʿi'l-İslâmî fîmâ lâ naṣṣa fîhi.* Amman: Dâru'l-ḳalem, 6. Baskı, 1414/1993.

İbn el-Humâm es-Sîvâsî, Kemâleddîn Muḥammed b. ʿAbdi'l-Vâḥid. *et-Taḥrîr fî Uṣuli'l-Fıḳh el-Câmiʿ beyne Iṣṭılâḥeyi'l-Ḥanefiyyeti ve'ş-Şâfiʿiyyeti.* Mısır: Maṭbaʿatu Muṣṭafâ el-Bâbî el-Ḥalebî ve evlâduhû, 1351/1931.

İbn el-Humâm es-Sîvâsî, Kemâleddîn Muḥammed b. ʿAbdi'l-Vâḥid. *Fetḥu'l- Ḳâdîr.* Mısır: Maṭbaʿatu Muṣṭafâ el-Bâbî el-Ḥalebî ve evlâduhû, 1389/1970.

İbn Emîr el-Hâc, Şemseddîn Muḥammed b. Muḥammed. *et-Taḳrîr ve't-Taḥbîr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2. Baskı, 1403/1983.

İbn Fâris, Ebû'l-Ḥüseyin Aḥmed. *Muʿcem maḳâyîsu'l-luġati. thk.: ʿAbdusselâm Hârun. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.*

İbn Hanbel, el-İmâm Aḥmed. *Müsned.* Kahire: Cemʿiyyeti'l-meknezi'l-İslâmî- Dâru'l-Minhâc, 1. Baskı, 1931/2010.

İbn İbrâhîm, Ebû Yûsuf Yaʿḳûb. er-Red ʿalâ Siyeri'l-Evzâʿî. thk: Ebû'l-Vefâ el-Efġânî. Hindistan: Lecnetu İḥyâ el-Maʿârif en-Nuʿmâniyye, t.y.

İbn Necîm, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Eşbâh ve'n-naẓâir ʿalâ meẕhebi Ebî Ḥânîfe en-Nuʿmân*. Tahric ve Haşiye: eş-Şeyḫ Zekeriyya ʿUmeyrât. Beyrut: Dâr'ul-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1419/1999.

İbn ʿAbdisselâm, Ebû Muḥammed ʿIzzeddîn ʿAbdulazîz *Ḳavâʿidu'l-aḥkâm fî meṣâliḥi'l-enâm.* thk.: Ṭaha ʿAbdu'r-Ra'ûf Saʿad. Kahire: Mektebetu'l-Külliyyât el-Ezheriyye, 1414/1993.

İbn ʿÂbidîn, Muḥammed Emîn. *Reddu'l-Muḥtâr ʿalâ'd-derri'l-Muḫtâr.* Mısır: Maṭbaʿatu Muṣṭafâ el-Bâbî el-Ḥalebî ve evlâduhû, 2. Baskı, 1386/1966.

İbn ʿÂşûr, Muḥammed eṭ-Ṭâhir. *Maḳāṣıdu'ş-Şerîʿati'l-İslâmîyyeti*. thk.: Muḥammed el-Habîb b. el-Ḫûce. Katar: Vizâratu'l-evḳâf ve'ş-Şû'ni'l-İslâmiyye, 1425/2004.

Ḳaraḍâvî, Yusuf. *es-Siyâsetu'ş-Şerʿiyye fî ḍav'i nuṣûsi eş-Şerîʿati ve Maḳāṣı*d. Kahire.

Mevâfî, Aḥmed. *eḍ-Ḍarar fi'l-Fıḳhi'l-İslâmî taʿrîfuhu envâʿuhu ʿalâḳâtuhu ḍavâbiṭuhu cezâuhu.* Suudi Arabistan: Dâr ibn ʿAffân li'n-Neşr ve't-Tevzîʿ, 1418/1997.

Muṣṭafa, İbrâhîm. ez-Ziyât, Aḥmed. Ḥâmid, ʿAbdulkâdîr. en-Neccâr, Muḥammed. *el-Muʿcemu'l-vasîṭ.* Kahire: Mecmaʿu'l-luġati'l-ʿArabiyye, t.y.