

الحيل الشرعية.. ومشروعيتها

العلامة الشهيد الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي

ما هو المقصود بالحيل الشرعية؟

وإنما قيدنا الحيل بالشرعية، لنعلم أن حديثنا هنا ليس عن أي شكل أو نوع من الحيل وإنما هو عن تلك التي أجازها جمهور العلماء، فكانت بذلك شرعية. أما التي اتفق على بطلانها فليس لنا غرض بها لأنه لا إشكال فيها. ولكن ربما التبست هذه بتلك، لمن لم يتصور حقيقة الحيلة الجائزة ومحترزاتها، فلا بد إذن من إيضاح هذه الحقيقة والكشف عن محترزاتها.

الحيلة الشرعية هي: قصد التوصل إلى تحويل حكم لآخر بواسطة مشروعة في الأصل.

فخرج بقصد التوصل ما لو توصل إلى تحويل الحكم بواسطة مشروعة ولكن دون قصد منه إلى ذلك فلا يعتبر ذلك حيلة مطلقاً. كما لو تزوجت المطلقة ثلاثاً بزواج آخر ثم صادف أن طلقها دون تواطؤ بينهما أو بين الزوج الثاني والأول على قصد التحليل، فهذا وما يشبهه إنما تحول الحكم فيه بناء على تأثير شرعي محض دون أي شائبة أخرى.

وخرج بقيد "بواسطة مشروعة" ما لو قصد تحويل الحكم بواسطة غير مشروعة في أصلها أي بواسطة محرمة، فمثل ذلك تحايل محرم فلا تسقط الحرمة به ولا يجوز أن يتوصل به إلى أي غرض شرعي صحيح باتفاق المسلمين وإن ترتب عليه الوصول إلى غرضه في ظاهر الحكم. كما لو قصد الجماع في نهار رمضان التهرب من وجوب الكفارة عليه بأن يأكل أو يشرب الخمر أولاً ثم يجامع، أو أن ينوي قطع الصوم قبل الجماع، فلا يكون بذلك قد أفسد صيامه به. ومثله ما لو كان مطالباً عند الحاكم بحق لغيره عليه، وحيء بشاهد يشهد عليه بذلك صادقاً، فاختلف خصومة معه لكي لا تصح شهادته عليه، ومثله أيضاً أن ترتد الزوجة عن الإسلام لتفسخ نكاحها فتتخلص بذلك من زوجها. ومن هذا القبيل حيلة بني اسرائيل في التخلص من مسؤولية تحريم صيد السبت، وحيلتهم في التخلص من حرمة استعمال الشحوم بإذابتها حتى يتغير اسمها. ذلك لأن الوسيلة في المثالين غير مشروعة. إذ هي في المثال الأول أنهم حفروا حياضاً وأشرعوا إليها الجداول، فكانت الحيتان تدخلها يوم السبت بفعل الأمواج فلا تقدر على الخروج لبعده العمق وقلة الماء فيتلقفونها يوم الأحد، وكانت

الحيتان لا تظهر إلا يوم السبت. فحقيقة الاصطياد إنما هي في يوم السبت وإن أخرجوا تناولها بعد الإستيثاق منها والاطمئنان عليها إلى اليوم الثاني، فمناطق التحريم لم يتغير. وفي المثال الثاني لم يزدوا على أن أدخلوا الشحم تحت اسم آخر في العرف أو اللغة مع بقاء الحقيقة التي هي مناطق التحريم. وقد علمنا فيما سبق أن العرف اللغوي لا يقضي على العرف الشرعي المستند إلى حكم متعلق به، فلو حلف لا يصلي لم يحنث إلاً بذات الركوع والسجود وإن كان لها معنى لغوي آخر.

فهذه الأمثلة وأشباهاها خارجة عن مسمى "الحيل الشرعية" التي قال بها جمهور العلماء، ومن ثم فهي غير متعلقة ببحثنا هذا إذ لم يقع أي خلاف في حرمتها بين العلماء.

ومن هنا تعلم أن ابن القيم رحمه الله لم يكن دقيقاً فيما كتب، حينما أطال في الإنكار الشديد على الحيل والقائلين بها، واستدل على مدعاه بفيض من هذه الأمثلة، إذ هي محل وفاق في إنكارها والحكم بتحريمها، فهي لا تنفع في إلزام الجمهور، لأن مسمى الحيلة التي هي محل البحث عندهم غير هذا. ولو أن ابن القيم رحمه الله حرر مقصوده من الحيل المحرمة أو الجائزة تحريراً واضحاً منضبطاً ثم بنى كلامه على ذلك، لا تضح أنه لا يخالف الجمهور في أصل هذه المسألة، بل دليل أنه ساق بعد ذلك ما ينوف على مائة مثال للحيل الجائزة في نظره.

فكما أن أمثله المائة هذه، هي بنظره مختلفة عن حيل بني إسرائيل الباطلة والأمثلة المتشابهة لها مما احتزنا عنه في التعريف، فكذلك الأمثلة التي يقصدها الجمهور، هي غير هذه الحيل المحرمة ومختلفة عنها أيما اختلاف.

وإنما قيدنا الوسطة المشروعة بكلمة "في الأصل" إشارة إلى أن العبرة في مشروعية الوسطة وعدمها، هي فرض الأخذ بها بحد ذاتها بقطع النظر عن التوصل بها إلى تبديل حكم شرعي، أما بعد استعمالها في ذلك فهو مجال البحث هنا، وهو ما سنتناوله عند تحرير المقدمة الثانية.

فإذا اتضحت محترزات هذا التعريف وما يخرج بقيوده، اتضح ولا ريب إلى جانبها القدر المقصود من الحيل في بحث الأئمة والفقهاء، وسهل ربطها بما صدقاتها من الأمثلة الكثيرة المختلفة.

فمن أمثلتها في باب الطهارات والعبادات، أن يقصد صاحب الجنباء إلى وضع يده مثلاً في الماء الذي يريد الاغتسال به دون أن يصبح بذلك مستعملاً، وذلك بأن ينوي الاغتراف. ومن ذلك أن يقصد التوصل إلى قراءة شيء من القرآن دون أن يأثم بها وذلك بأن ينوي مجرد الذكر. ومن أمثلتها في المعاملات والعقود، أن يكون عند الرجل تمر رديء يريد أن يستبدل به أجود منه،

ويمنع من ذلك عدم جواز التفاوت في التبادل بين المثلين من الأطعمة، فيتوصل إلى ذلك بأن يبيع الرديء لصاحب الجيد بالنقد ثم يعود فيشتري منه الجيد بالثمن الذي أخذه منه، ومن ذلك أن يريد الرجل دابته لآخر وإلزامه بعلفها، وذلك غير جائز لأن العلف مجهول، فيتوصل إلى ذلك بأن يجعل ما يظن أنها تحتاج إليه، من الأجرة نفسها، ثم يوكله في انفاق ذلك القدر عليها. ومن ذلك أن يعلق الرجل طلاق امرأته ثلاثاً على فعل معين يصدر منها ثم يقصد التوصل إلى أن لا تبين منه بذلك ولا يقع تحت مشكلة التحليل، وذلك بأن يخالعه فإذا بان من فعلت ما علق طلاقها عليه ثم يعقد نكاحه عليها ثانية، ومن ذلك أن تقصد المرأة المطلقة ثلاثاً العودة إلى زوجها أو يقصد زوجها ذلك، فتتزوج من آخر قاصدةً ذلك، ثم يطلقها فتعود إلى الأول بشرط أن لا يدخل أي شرط للتحليل أو التطليق في صلب العقد، وإلاً انقلبت الوسطة غير مشروعة لأن الشرط المنافي لطبيعة العقد يبطله، أللهم إلا عند الحنفية حيث يبطلون الشرط ويصححون العقد. ومن ذلك أن يكون للرجل على آخر دين وقد عجز عن أدائه له، فيعطيه صاحب الدين الواجبة في ماله واستحصال الحق الذي له على صاحبه.

فهذه الأمثلة وما شابهها داخله في تعريف الحيل الذي ذكرناه، لأن فيها توسطاً إلى استحلال حرام أو إسقاط وجوب بواسطة مشروعة في أصلها. وهذا القدر هو الذي تعلق به بحث الأئمة والفقهاء عند حديثهم عن الحيل وقبولها.

وإذ قد انتهينا من تحديد المقصود بالحيل الشرعية وهو ما يتعلق بالمقدمة الأولى وتحريرها، فلنتقل إلى بيان حكمها وهو الصحة، ثم تحديد معنى الصحة فيها والدليل على ذلك، وهو ما يتعلق بالمقدمة الثانية وتحريرها.

حكم الحيل ودليل ذلك:

حكم هذه الحيل الصحة، والدليل على ذلك كل من القواعد الفقهية المتفق عليها وما صح من الكتاب والسنة.

الدليل الفقهي: اعلم أن أثر النية والقصد في تصحيح الأحكام أو افسادها، يختلف حسب اختلاف الأحكام، فمنها ما لا بد لصحته من توفر النية الصحيحة إلى جانب الأركان والشروط الضرورية كالصلاة والصوم وعامة أنواع العبادات. ومنها ما يكفي لصحته توفر الأركان والشروط الظاهرة فيه دون نظر إلى ما في أعماق القلب من النية والقصد، كعقود البيع والشراء وعامة

المعاملات. وضابط ذلك أن كل حكم كانت الصلة فيه بين العبد و ربه، بحيث لا يتوخى من ورائه فائدة عاجلة، بل المقصود فيه نيل المثوبة من الله عز وجل، فالنية مشترطة فيه كعامه أنواع العبادات. وكل حكم كانت الصلة فيه بين العبد وأخيه، بحيث تشيع به فائدة عاجلة بينهما، فالعمدة فيه على الظاهر دون أن يكون للنية أثر في التصحيح أو الفساد.

قال ابن حجر في فتح الباري عند شرحه لحديث (إنما الأعمال بالنيات) ما نصه: "وقد ذكر ابن المنير ضابطاً لما تشترط فيه النية مما لا تشترط، فقال: كل عمل لا تظهر له فائدة عاجلة بل المقصود به طلب المثوبة، فالنية مشترطة فيه. وكل عمل لا تظهر له فائدة عاجلة بل المقصود به طلب المثوبة، فالنية مشترطة فيه. وكل عمل ظهرت فائدته ناجزة وتعاطته الطبيعة قبل الشريعة لملائمة بينهما فلا تشترط النية فيه إلا لمن قصد بفعله معنى آخر يترتب عليه الثواب، قال: وإنما اختلف العلماء في بعض الصور من جهة تحقيق مناط التفرقة".

والحكمة من هذا التفريق ظاهرة، فالتعامل القائم بين العبد وربه لا بد وأن يكون القلب هو المحكم في أمره، لأن الله عز وجل مطلع على كوامن القلوب فهو لا يحتاج إلى دلائل الصيغ والعقود التي تعبر عما فيها، وما يطلب من ذلك إنما يطلب ويشترط تبعاً. أما التعامل الجاري بين الإنسان وأخيه، فلا يمكن أن يناط إلا بالدلائل الظاهرة؛ إذ هي وحدها السبيل إلى معرفة المقاصد والنيات. وبما اشتمل القلب في بعض الأحيان على غير ما يدل عليه ظاهر الصيغ والألفاظ ولكن الشريعة لو أوقفت صحة هذه العقود والمعاملات إلى أن ينقطع كل احتمال مخالف لما هي عليه في الظاهر، لتعطلت معظم المعاملات ولعادت بذلك على الناس أضعاف المفاصد التي يمكن أن تعود عليهم من جراء الاحتمالات المحجوبة عن الظاهر، عدا ما في ذلك من المشقة والعسر في تمييز المقاصد السليمة من غيرها. ولذلك أناطت الشريعة صحة هذه الأحكام بأركانها وشروطها الجلية الواضحة ووكل قلوب الناس ومقاصدهم إلى من لا تخفى عليه خافية.

فالوسائل المشروعة التي يراد التوصل بها إلى تغيير حكم شرعي، لم يطرأ عليها سوى قصد استعمالها لغير ما شرعت من أجله في عموم الأحوال. وما دامت هذه الوسائل من الأمور التي لا يتحكم القصد في صحتها وبطلانها، فهذا الذي طرأ عليها لا أثر له في بطلانها، إذا كانت كاملة الأركان والشروط. هذا على فرض أن قصد التحايل كان ظاهراً وجلياً في عمله أو قوله، أما إذا لم يظهر ولم يتجاوز الأمر عن كونه تهممة أو احتمالاً وهذا هو الغالب فإن مسمى الحيلة نفسها غير

متوفر حينئذ كما مر بيانه في تعريف الحيلة وتحديد المقصود فيها، ويكون الحكم القضائي هو الصحة، دون أي إشكال.

وكأني بك تستعجل قائلاً: ولكن أفلا يعلم صاحب الحيلة قصد نفسه؟ غير أنني أستمهلك في الجواب عن هذا إلى أن يأتي مكان الجواب عنه، وذلك عند بيان مرادنا بالصحة وتحقيق القصد منها. ثم لا يغيبن عن البال أن الأحكام التي لا تؤثر النية فيها تصحيحاً أو فساداً قد تؤثر فيها من ناحية أخرى، كتنقيد مطلق وتخصيص عموم، وتوضيح كناية وتعيين أحد مسميات المشترك. فلو حلف ليكرمن رجلاً ونوى به زيداً، فإن هذه النية تؤثر في تقييد المطلق، وهو "رجل" فلا يبر بإكرام غيره. ومثله ما لو حلف ليضر بن أسداً ونوى به رجلاً شجاعاً أو أقسم لينظرن إلى عين وأراد بها العين الباصرة مثلاً، فإنه لا يبر بيمينه إلاً بفعل ما قصده من لفظه. ومثل ذلك أيضاً ما لو قضى عن غيره ديناً ونوى به التبرع فليس له الرجوع بالبدل، أو اشترى متاعاً ونوى أن ذلك لموكله الذي وكله بذلك، كان له ولم يجز له التصوف فيه.

وذلك لأن ما قد يوجد في صيغ العقود وألفاظها من الاحتمالات بسبب عوارض الألفاظ المختلفة لا يمكن أن يتحكم في تعيينها سوى القصد فيعمل بأظهر الاحتمالات إن لم يكشف صاحب العقد عن قصده، وإلا روعي ما أراده مما يعتبر جائز القصد في اللغة والعرف، ولذا فإن من أقر قائلاً "لفلان علي ألف" ولم يفسر مراده بالألف حُمِّل على أكثر ما يقصد عادة، وإلا روعيت نيته وحكم للمدين بموجب ذلك.

غير أن هذا النوع من تأثير النية، لا دخل في إبطال الحيلة التي عرفناها، لأن تأثيرها ليس من حيث تفسيره وتعيينه، بل دليل أن هذا التأثير يصبح لاغياً أمام النصوص الصريحة التي لا احتمال فيها. أقول هذا، لأن ابن القيم رحمه الله مهد لحديثه الطويل عن تحريم الحيل بكلام عن أثر النيات والمقاصد في الأحكام، حيث أطلق القول بأن النيات لها تأثير في صحة العقود وبطلانها، فقد قال ما نصه: "وقد تظاهرت أدلة الشرع وقواعده على أن القصد في العقود معتبرة، وأنها تؤثر في صحة العقد وفساده وفي حله وحرمة بل أبلغ من ذلك، وهي أنها تؤثر في الفعل الذي ليس بعقد تحليلاً وتحريماً فيصير حلالاً تارة وحراماً تارة باختلاف النية والقصد".

ثم راح يستشهد على كلامه هذا بأمثلة بعضها من النوع الأول للأحكام، وهو ما ضبطناه بكونه عملاً بين الإنسان وربه وليس عقداً ومعاملة بين فردين من الناس كتذكية الأنعام عند الذبح، وكتحريم الصيد للمحرم وكعامة العبادات. وقد علمت أن التحايل في ذلك غير جائز عند أحد فهو ليس محل

بحث. وبعضها تأثير النية فيه خاص بالتفسير والتحديد، لا بالصحة والفساد، كالأمثلة الذي ذكرناها الآن.

فليس فيما استشهد به أي دليل على ما ادعاه من أن النيات تؤثر في العقود صحة وفساداً، بل هو شاهد على عكس ذلك، لأن أحداً لم يقل بأن المشتري إذا اشترى السلعة من البائع وهو قاصد استعمالها في محرم فالعقد باطل وعلى البائع أن يسترد سلعته ويعطيه الثمن، بل الكل متفق على أنه عقد صحيح ما دامت أركانه وشروطه كاملة متوافرة وأن البائع متلبس بكسب شرعي صحيح، ولذلك قال الفقهاء إن بيع الذهب والفضة صحيح وإن نوى المشتري استعمال الإناء، ذلك لأن الذهب والفضة مقصودان لذاتهما في عامة العصور والبلدان. قال النووي في المجموع: "فرع: بيع إناء الذهب أو الفضة صحيح قطعاً لأن المقصود عين الذهب والفضة".

على أن ابن القيم عاد هو نفسه بعد ذلك يقول عكس هذا، وراح يرجع إلى ما هو معروف من قواعد الفقه المتفق عليها، وهي أن العقود يلاحظ فيها الظاهر دون أن يكون للنية تأثير في الصحة والإبطال. فقد قال في ج ٣ ص ١٣٢ ما نصه:

"وهذه الأقوال إنما تنفيذ الأحكام إذا قصد المتكلم بها حقيقة أو حكماً ما جعلت له، وإذا لم يقصد بها ما يناقض معناها. وهذا فيما بينه وبين الله تعالى، فأما في الظاهر فالأمر محمول على الصحة وإلا لما تم عقد ولا تصرف؛ فإذا قال: بعته أو تزوجت، كان هذا اللفظ دليلاً على أنه قصد معناه المقصود به، وجعله الشارع بمنزلة القاصد وإن كان هازلاً... إلى أن قال: "فإن المتكلم، عليه أن يقصد بتلك الألفاظ معانيها، والمستمع عليه أن يحملها على تلك المعاني، فإن لم يقصد المتكلم بها معانيها بل تكلم بها غير قاصد لمعانيها أو قاصداً لغيرها، أبطل الشارع عليه قصده؛ فإن كان هازلاً أو لاجباً لم يقصد المعنى، ألزمه الشارع المعنى".

ولكنه ما لبث أن رجع عن هذا بعد ذلك بصحيفة واحدة، حيث جاء بمثال من ألفاظ الطلاق، فجعل القصد مؤثراً فيه آناً وغير مؤثر فيه آناً آخر دون أي موجب للتفريق. وهذا هو نص كلامه فانتبه إلى ما يقول: فإن قصد ما يجوز له قصده، نحو أن يقصد بقوله "أنت طالق" من زوج كان قبلي أو يقصد بقوله "أمي أو عبدي حر" أنه عفيف عن الفاحشة، أو يقصد بقوله "امرأتي عندي مثل أمي" في الكرامة والمنزلة ونحو ذلك، لم تلزمه أحكام هذه الصيغ فيما بينه وبين الله تعالى وأما في الحكم فإن اقترن بكلامه قرينة تدل على ذلك لم يلزمه أيضاً، لأن السياق والقرينة بينة تدل على صدقه، وإن لم يقترن بكلامه أصلاً وادعى ذلك دعوى مجردة لم تقبل منه.

فتأمل كيف يبعد القصد في آخر هذا النص عن مجال الحكم وهو مقصودنا بالصحة والبطلان_ إلا إذا كان نصيب من دلالة اللفظ وقربته. ثم اسمع تنمة كلامه: "وإن قصد بها ما لا يجوز قصده، كالتكلم بنكحت وتزوجت بقصد التحليل، وبعث واشترت بقصد الربا، وبخالعتها بقصد الحيلة على فعل المحلوف عليه، وتملكت بقصد الحيلة على إسقاط الزكاة أو الشفعة وما أشبه ذلك، فهذا لا يحصل له مقصوده الذي قصده وجعل ظاهر اللفظ والفعل وسيلة إليه، فإن في تحصيل مقصوده تنفيذاً للمحرم".

وهنا أسقط اللفظ والصيغة عن الاعتبار، وتمسك بناصية القصد وجعله هو المحكم!!.. فما الفرق بين الحالتين؟ ومن أين جاء أثر نوع القصد في اعتباره أو عدم اعتباره حتى يقال: إن كان قصداً جائزاً فالعبرة في الحكم باللفظ والقصد لا قيمة له؛ وإن كان غير جائز فالعبرة بالقصد واللفظ لا قيمة له؟. والحقيقة أنه في كلامه عن المقصود وأثرها في الأحكام وهو التوطئة التي مهد بها لتحريم ما يسمى بالحيل_مشى على أساس مضطرب ونسق غير واضح، فقد خلط بين الصحة في معناها القضائي والصحة بمعناها الخاص بين العبد والله تعالى. وهما معنيان مختلفان لا نريد أن نشوش البحث بالحديث عنهما قبل أن ذلك فجاء كلامه بسبب ذلك مناقضاً بعضه لبعضه في ذلك، ومن ثم جاء كلامه بعد ذلك عن الحيل مطبوعاً بهذا التناقض ذاته كما ستجد فيما بعد.

ولنعد الآن إلى ما كنا فيه من تقرير الدليل الفقهي:

فإذا ثبت أن الأحكام التي تتوخى منها فائدة عاجلة تشيع بين الناس، لا أثر للقصد فيها من ناحية الصحة والبطلان وإنما الأثر لأركانها وشروطها المنصوص عليها، وجميعها أمور ظاهرة فإن الوساطة المشروعة التي يتوصل بها الفرد إلى حكم شرعي، لم يطرأ عليها ما يفسدها من نقص الأركان أو الشروط ما دامت مشروعة، وإنما الذي طرأ عليها هو القصد فقد أراد بها غير ما شرعت له في أعم الأحوال، وما دامت هذه الوساطة مما لا أثر للقصد فيه صحة وبتلاناً، فإن هذا الطارئ لا يمكن أن يفسد صحيحاً. وأما إذا كانت مما للقصد أثر فيه، كالعبادات، فلا ريب أن تغيير النية عن وجهتها الصحيحة يفسدها ويبطلها، ولم يقل أحد من المسلمين أنها يجوز أن تستعمل حيلة لشيء، فهذا هو الدليل الأول.

دليل الكتاب والسنة: أما الكتاب فقولُه سبحانه وتعالى لأيوب عليه السلام: **(وَخُذْ بِيَدِكَ ضِعْفًا فَأَضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْتَسِبْ)** إذ كان قد أقسم أثناء مرضه أن يضرب زوجته مائة ضربة لسبب اختلاف المفسرون فيه، وكأنما أخذته الرحمة لها بعد ذلك، فقد كانت تحسن خدمته وكان راضياً عنها، فرخص

الله سبحانه وتعالى له ولها، وأمره أن يبر بقسمة بأن يأخذ بيده ضعفاً وهو حزمة من حشيش ونحوه فيضربها به ضربة واحدة، فتلك وسيلة شرعها الله لنبيه ليتحلل بها عن يمينه عوضاً عن أن يضربها مائة ضربة مستقلة كما هو العرف والمتبادر عند الاطلاق، وقد استدل بهذه الآية جمهور العلماء على أن للإنسان أن يتخذ مما شرعه الله أو أباحه وسيلة للترخص والتخفيف. قال ابن كثير: "واستدل كثير من الفقهاء بهذه الآية الكريمة على مسائل في الأيمان وغيرها وقد أخذوا بمقتضاها".

ولا يخدش هذا الدليل أنه متعلق بشرع غيرنا، لأننا إن جرينا على القول بأن شرع من قبلنا لنا ما لم يرد ما يخالفه فذاك، وإن جرينا على أنه ليس بشرع لنا، فإنما ذلك عند عدم وجود ما يؤيده ويدعمه في شرعنا، وما ثبت في شرع أيوب عليه السلام جاءت السنة بمثله في شرعنا أيضاً. قال أبو حيان في تفسيره: "وقد وقع مثل هذه الرخصة في الإسلام، أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمخدج قد حَبَثَ بأمة، فقال خذوا عُنْكَالاً فيه مائة شمراخ فاضربوه بها، وقال بذلك بعض أهل العلم في الأيمان" وسنذكر حديث العنكال هذا بعد قليل.

كما لا يخدشه ن تكون كفارة الأيمان غير مشروعة في ذلك العهد، كما قال ابن القيم في رده لهذا الدليل، بل الآية تصبح حينئذ أقوى دلالة، إذ لا محيص عندئذ عن البر باليمين كما أقسم وأراد، وليس ثمة أي موجب أن ينقلب اليمين بذلك نذراً، لأن الكفارة ليست هي الفارق الوحيد بين اليمين والنذر كما هو معروف. وإذا انحصر المخرج من اليمين بفعل ما أقسم عليه فإن أيوب عليه السلام لم يفعل عين ما أراده بالقسم، بل توسل إلى التخفيف على نفسه وزوجه من ذلك بما شرعه الله وهداه إليه، وهو عين ما تصدق عليه الحيلة التي شدد ابن القيم في إنكارها.

وأما السنة، فمن ذلك ما رواه البخاري عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمل رجلاً على خيبر فجاءه بتمر جنيب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أكلت تمر خيبر هكذا؟ قال لا والله يا رسول الله، انا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين، بالثلاثة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا تفعل، بع الجميع بالدرهم ثم ابتع بالدرهم جنياً).

فقد أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتوسط إلى ما أراده من أخذ الجيد من التمر الرديء بالطريق المشروع في الأصل، وهو أن يبيع الرديء بالدرهم مثلاً، ثم يعود فيشتري بتلك الدرهم التمر الجيد، فيكون بذلك قد وصل إلى بغيته دون أن يتورط في عمل ربوي وهو مبادلة المطعوم بمثله متفاضلين.

فهذه الوساطة التي أرشد إليها رسل الله صلى الله عليه وسلم، لا تتخذ عند ممارستها لذاتها، أي لعين ما شرعت له في الأصل، وهو ما شرع له البيع عادة، وإنما تتخذ لغرض آخر توقف نيته عليها، ورسول الله صلى الله عليه وسلم هو نفسه الذي أرشد إلى هذه الوساطة وإلى قصد هذا الغرض بها كما هو واضح في قوله: (...ثم ابتع بالدرهم جنيباً).

وهذه نفسها هي العلة التي يحرم ابن القيم الحيل من أجلها، فقد جعل أساس دليبه أولاً، أن المقاصد المستكنة في النفس محكّمة في الصحة والفساد، ثم ظل يعيد ويكرر أثناء كلامه هذا الدليل، فأسمعه يقول مثلاً: "ان المقصود الذي شرع الله تعالى له البيع وأحلّه لأجله، هو أن يحصل ملك الثمن للبائع، ويحصل ملك المبيع للمشتري، فيكون كل منهما قد حصل له مقصوده للبيع، هذا ينتفع بالثمن، وهذا بالسلعة. وهذا إنما يكون إذا قصد المشتري نفس السلعة للانتفاع بها أو التجارة فيها، وقصد البائع نفس الثمن".

ونحن نقول لا.. لم يقل أحد أن مقصود البيع الذي لا يصح إلا بقصده هو أن ينتفع هذا بالثمن ليس إلا، وذلك بالسلعة ليس إلا، بل أن هذا الحديث الصحيح واضح صريح بعكس هذا، ثم من قال إن وجوه الانتفاع بالثمن ضيقة إلى هذا الحد بحيث لا تتسع لأن يشتري بها البائع مثل السلعة التي باعها به أو أجود منها خروجاً من الربا بطريقة شرعها الله؟.

وهذه الحجة الواضحة في هذا الحديث، ثابتة سواء قلنا إن كلمة "بع" في الحديث عامة أو مطلقة، بل الحق أن الكلمة من قبيل المطلق كما قال ابن القيم، ولكن وجه الاحتجاج بالحديث غير ناظر إلى عموم الكلمة ولا إلى إطلاقها، لأن المطلق لا بد له من فرد يصدق عليه في الخارج وأياً كان هذا الفرد، فهو مشتمل على قصد التوصل بمشروع لغير ما شرع له بحسب الظاهر، وذلك بدلالة نص الحديث كما ذكرنا.

ولقد تحيل ابن القيم أن خصمه إنما يستدل بهذا الحديث على صحة بيع العينة وهو لا يمكن أن يدل إلا إذا اعتبرنا "بع" كلمة عامة فراح يطيل في إثبات أن الأمر هنا بمطلق البيع لا بعموم ما يسمى بيعاً، ولأن الإذن بمطلق البيع ليس إذناً بكل صورته وأنواعه. وكلامه في ذلك صحيح لو كان النقاش حول صحة البيع أو أي بيع معين آخر، والاستشهاد بهذا الحديث على ذلك. ولكن الكلام في مطلق بيع يقصد منه التوصل إلى تبادل مطعمين متفاضلين، والحديث نص في الإرشاد إليه، وسيان في ذلك أن يقع البيع والشراء من رجل واحد أم رجلين مختلفين، ما دام القصد هو هذا. قال ابن حجر في فتح الباري عند شرح هذا الحديث: "استدل به على جواز بيع العينة وهو أن يبيع

السلعة من رجل بنقد ثم يشتريها منه بأقل من الثمن، لأنه لم يخص بقوله ثم اشتر بالدراهم جنيهاً غير الذي باع له الجمع، وتعقب بأنه مطلق والمطلق لا يشمل ولكن يتبع فإذا عمل به في صورة سقط الإحتجاج به فيما عداها".

وبعد أن نقل عن القرطبي نحو هذا الكلام قال ما نصه:

"واستدل أيضاً بالاتفاق على أن من باع السلعة التي اشتراها ممن اشتراها منه بعد مدة فالبائع صحيح، فلا فرق بين التعجيل في ذلك والتأجيل، فدل على أن المعتبر في ذلك وجود الشرط في أصل العقد وعدمه، فإن تشارطاً على ذلك في نفس العقد فهو باطل، أو قبله ثم وقع العقد بغير شرط فهو صحيح ولا يخف الووع. وقال بعضهم ولا يضر إرادة الشراء إذا كان بغير شرط، وهو كمن أراد أن يزني بامرأة ثم عدل عن ذلك فخطبها وتزوجها فإنه عدل عن الحرام إلى الحلال بكلمة الله التي أباحها وكذلك البيع والله أعلم.

فأنت ترى أن الكلام عن الإطلاق والعموم إنما هو في معرض البحث عن بيع العينة، وهو بيع خاص له قيود سبق بيانها فيما مضى، وقد استدلل الذين منعهوه بالسنة وبمبدأ سد الذرائع، فإطلاق هذا الحديث لا يتناوله إذ هو يتقيد بما لم يرد النهي عنه، وهو كلام لا يمس دلالة الحديث على موضوعنا الذي نحن بصددده إطلاقاً.

ومن ذلك أيضاً ما رواه أبو أمامه بن سهيل عن سعيد بن سعد بن عبادة قال:

كان بين أبياتنا رويجل ضعيف مخدج، فلم يُرغ الحمي إلا وهو على أمة، من إمائهم يخبث بها، فذكر ذلك سعد بن عبادة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وكان ذلك الرجل مسلماً، فقال: (اضربوه حدّه)، فقالوا يا رسول الله إنه أضعف مما تحسب، لو ضربناها مائة قتلناه، فقال: (خذوا له عثكالاً فيه مائة شمراخ ثم اضربوه به ضربة واحدة)، قال ففعلوا. رواه أحمد وابن ماجه، وروى أبو داود بمعناه. وأخرجه أيضاً الشافعي في كتابه الأم.

ومحل الشاهد في هذا الحديث أن الضرب بالعثكال ليس هو الحد الواجب في الأصل، بدليل أنه عليه الصلاة والسلام قال لهم قبل أن يرشدهم إلى هذا: اضربوه حدّه، وإنما هو واسطة شرعها الله تعالى للتوصل إلى إسقاط الحد في حق مثل هذا الرجل، فقد صدق عليه حد الحيلة السابق ذكره. ولا ينافيه أنه خاض بمن كان جسمه لا يطبق الحد، لأن هذه الواسطة بخصوصها مشروعة عند الضرورة فقط، فاستعمالها في غير ذلك توصل إلى الغرض بما لم يشرع، وهو خارج عن محل بحثنا كما سبق بيانه.

وليس صحيحاً أن يقال: إن علة سقوط الحد الأصلي في الحديث إذن هي الضرورة، بل العلة هي الضرب بالعتكال، أما الضرورة فسبب، لا علة. وإلاً لما احتيج إلى ضربه بالعتكال. ذلك لأن تأثير الضرورة في الإسقاط غير مباشر، بل بالواسطة التي أمر بها الرسول عليه الصلاة والسلام. نعم لو ثبت أن عدم تحمل الجسم مسقط للحد بدون أي واسطة، لصدق أن الضرورة هي وحدها العلة، ولا نظر إلى غيرها، كالكذب حينما يلجأ الإنسان إليه ضرورة ولا مجال لتورية أو تعريض. ولكن الحديث ينص على الضرورة استعمال هذه الواسطة، وعليه اتفق علماء الفقهاء من الشافعية والحنفية والحنابلة.

على أن أي واسطة مشروعة تتخذ لإسقاط حكم أو تغييره، لا بد أن تكون مستندة إلى ضرورة أو حاجة وإلاً لما كانت مشروعة، فالنبي صلى الله عليه وسلم لم يرشد إلى بيع التمر بالدرهم ثم شراء الجنيب بها، إلا استجابة لحاجة الناس في الحصول على الأجود من الطعام دون أن يقعوا في إثم الربا، ولم يرشد السلف إلى المعارض للإحتراز بها عن الكذب إلا استجابة لحاجة الناس في كثير من الأحيان إلى ستر الحقائق أمام من يبحث عنها. ولذلك كانت المعارض التي يُتغى بها أكلحق للغير أو أخذ مال له، محرمة قطعاً، حتى وإن كان ذلك مع الزوجة التي أجاز الرسول صلى الله عليه وسلم الكذب عليها، قال النووي: "وأما كذبه لزوجته وكذبها له فالمراد به في إظهار الود والوعد بما لا يلزم ونحو ذلك، فأما المخادعة في منع ما عليه أو عليها أو أخذ ما ليس له أو لها فهو حرام بإجماع المسلمين". وقال الغزالي في الإحياء بعد أن تحدث عن المعارض وجواز استعمالها: "...فأما إذا لم تكن حاجة أو ضرورة فلا يجوز التعريض ولا التصريح جميعاً، ولكن التعريض أهون".

فهذا الحديث أيضاً مما استشهد به الجمهور على صحة الحيل الشرعية: قال في نيل الأوطار: "وهذا العمل من الحيل الجائزة شرعاً وقد جوز الله مثله في قوله: **(وَأَخْذُ يَدِكَ ضِعْفًا)** وقال ابن قدامة في المغني: "...فإن خيف عليه من ذلك، جمع ضغث فيه مائة شمرخ فضرب به ضربة واحدة، وبهذا قال الشافعي، وأنكر مالك، وقال: قد قال الله تعالى: **(فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ)** وهذه جلدة واحدة.

ثم ساق هذا الحديث مستدلاً به على المالكية، وقال ما نصه:

"وقولهم هذا جلدة واحدة، فلنا يجوز أن يقام ذلك في حال العذر مقام مائة كما قال الله تعالى في حق أيوب: **(وَأَخَذَ بِيَدِكَ ضِغْتًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُثْ)** وهذا أولى من ترك حده بالكلية أو قتله بما لا يوجب القتل".

وقال القاضي زاده في حاشيته على فتح القدير ما نصه: "ولو كان المرض لا يرجى زواله كالسل أو كان خدجاً ضعيف الحلقة، فعندما وعند الشافعي يضرب بعثكال فيه مائة شراخ فيضرب به دفعة".

ومن ذلك أيضاً ما تواتر عن السلف من قولهم: إن في المعارض لمدوحة عن الكذب وما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال: أما في المعارض ما يكفي الرجل عن الكذب، وما صح عنه صلى الله عليه وسلم من استعماله المعارض في المزاح والملاطفة، وفي الحروب وسبلها، مما لا نريد الإطالة بسرده وتفصيله. فهو كله ليس إلاً توطأً بما هو مشروع لتحويل ما هو كذب في الظاهر إلى الصدق وعدم التأثم به.

ولا ينفع في رد هذا الدليل قول ابن القيم رحمه الله: "وإنما تجوز المعارض إذا كان فيها تخلص من ظالم كما قال الخليل هذه أختي" لأننا نقول كما قلنا في الدليل السابق، لو لم يمكن في المعارض تحقيق ضرورة أو حاجة أو ما هو مكمل لأحدهما، لما كانت واسطة مشروعة مع ما فيها من الإيهام والخداع وتحويل الذهن عن المقصود، ولأننا نقول أيضاً: إذا كان مناط الصحة هو رفع الظلم أو تحقيق الضرورة أو الحاجة فلماذا لم يجز الكذب في ذلك رأساً دون التجاء إلى المعارض؟ مع العلم أن الراجح هو عدم جواز الكذب حتى عند الحاجة إذا أمكن اللجوء إليها، وأن ترخيص النبي صلى الله عليه وسلم في الكذب في ثلاث حالات: الإصلاح بين الناس، والرجل يكذب لامرأته، والكذب في الحرب إنما هو محمول على أن يكون ذلك بواسطة المعارض، بدليل أنه عليه الصلاة والسلام كان يستعمل هذه الوسيلة أثناء الحرب مع ترخيصه في الكذب فيها.

فقد ثبت بهذه الأدلة أن استباحة أمر كان محرماً، أو إسقاط حكم كان واجباً بواسطة هي مشروعة في الأصل، أمر صحيح لا غبار عليه، ولا يضر أن تكون هذه الوسطة مشروعة لغير ذلك في عموم الأحوال، إذا كانت مما لا مدخل للنية فيه صحة وفساداً، لأن العبرة حينئذ بتوفر مالها من أركان وشروط فقط.

فإذا خالغ الرجل زوجته لتبين منه فتحلل بذلك من الطلاق الثلاث الذي علقه على صدور فعل منها إذا فعلته، ثم أعاد نكاحه عليها، فكل من الخلع والنكاح الثاني صحيح، ولا أثر لوقوع المعلق

عليه بعد ذلك، وإذا طلقها ثلاثاً ثم تزوجت بآخر، وطلقها بعد الدخول بها، حلت لزوجها الأول ما لم يدخل شرط الطلاق أو التحليل في صلب العقد، وإذا أراد استبدال ذهب بذهب الثاني فالعقدان صحيحان، وإذا ارتكب الفاحشة وقصد التخلص من حدها بالتستر وعدم الإقرار والإعتراف فهو تخلص جائز صحيح. وإذا أراد استثمار مال عنده دون أن يقع في إثم الربا فأعطاه لمن يضارب بالتجارة فيه، أو وضعه أسهماً في شركة وافية بشروط الشركة وأركانها فذلك عمل صحيح، وإذا أراد بيع ما ليس متوافراً عنده فتوصل إلى ذلك بعقد السلم فهو عقد صحيح.. إلى آخر ما هنالك من الأمثلة المنطبقة على ما ذكرناه. ولن نجد لدى التأمل أي فرق فيما بينها. إذ كلها لا يعدو أن يكون توطئاً بشيء مشروع في الأصل، للوصول إلى أمر كان محرماً في الأصل، لولا هذه الوسطة.

إذا تبين هذا، فلا ريب أن استعمال لفظ الحيلة في هذه الأمور بمعنى أنها تحايل لارتكاب المحرم -تعبير غير صحيح، لأن الذي يستعمل هذه الوسائط إنما يريد من ورائها التخلص من الحرام بما شرعه الله بدلاً له من الحلال، فالذي يبيع الذهب بالعرض أو الدراهم ليشتري به ذهباً آخر، إنما يفعل ذلك ليتحصن بهذا العمل المشروع عن الوقوع في الربا المحرم، ومثل ذلك بقية الأمثلة. ولذلك قال القسطلاني ما نصه -بعد أن تحدث عن بعض هذه الأمثلة-: "ثم إن هذه الطرق ليست حيلة في بيع ربوي

بجنسه متفاضلاً لأنه حرام، بل حيلة في تملكه لتحصيل ذلك، ففي التعبير بذلك تسامح". ومن تأمل هذه الشريعة الغراء، وجد أنه ما من محرم نهى الله عنه إلا وشرع إلى جانبه مباحاً يغني عنه، وذلك حتى لا تفوت المصالح المرجوحة في المحرمات إلى غير بدل، فما من عمل مشروع يسلكه المسلم إلا وهو في الحقيقة حيلة للاستغناء بها عن الحرام والتخلص منه. قال السرخسي رحمه الله: "من تأمل أحكام الشرع وجد المعاملات كلها بهذه الصفة. فإن من أحب امرأة إذا سأل فقال ما الحيلة لي حتى أصل إليها؟ يقال له تزوجها، وإذا هوى جارية فقال ما الحيلة لي حتى أصل إليها؟ يقال له اشتريها، وإذا كره صحبة امرأة فقال ما الحيلة لي في التخلص منها؟ قيل له طلقها فإذا ندم وسأل الحيلة في ذلك، قيل له راجعها وبعدها طلقها ثلاثاً إذا تاب من سوء خلقها وطلبها حيلة، قيل لهما الحيلة في ذلك أن تتزوج بزوجة أخرى ويدخل بها. فمن كره الحيل في الأحكام فإنما يكره في الحقيقة أحكام الشرع، وإنما يقع مثل هذه الأشياء من قلة التأمل.

ومن هنا تعلم أن لفظ "الحيلة" في هذه الأمور إنما يقصد بها الوسيلة المشروعة أي يراد بها أعم معانيها التي يستعملها عامة الناس، كقولهم ما الحيلة في الخلاص من هذا الألم؟ فهي تعني باختصار

الوسائل الشرعية. وإنما يشمئز الذين لا يدققون في الحقائق والمعاني من القول بصحة ما يسمى بالحيل الشرعية، لأن كلمة الحيلة مرتبطة في عامة أذهان الناس بمعنى الخديعة والغش والمكر، لكثرة استعمالها في ذلك بين الناس. ولكن هذه الكلمة هنا ليس من ذلك في شيء كما تم بيانه.

وإذ قد انتهينا من بيان حكم ما يسمى بالحيلة الشرعية ودليل ذلك، فلنتقل إلى بيان الأمر الثالث وهو ثالث الأمور المتعلقة بتحرير المقدمة الثانية وهي "وكل حيلة شرعية صحيحة".

المقصود بالصحة:

وهذا الأمر هو أهم ما يتوقف على بيانه حل أصل الإشكال الذي دعانا إلى بحث الحيل، والذي سبق عرضه في أول هذا البحث.

فاعلم أن المقصود بالصحة هنا، بل في غالب أبحاث الأصول والفقهاء أيضاً، هو الصحة في القضاء وظاهر الفتوى، وهي ما يعبرون عنه في العبادات بكون الفعل مسقطاً للقضاء، وفي المعاملات بترتب الأثر المطلوب عليه. وثمرة هذه الصحة في كلا النوعين خاصة بالدنيا، لأن كون العبادة مجزئة ومبرئة للذمة ومسقطاً للقضاء فيما فيه قضاء، أمر متعلق بحال الدنيا؛ وكون العقود والمعاملات محصلة شرعاً للتملك واستباحة الأضباع وجواز الانتفاع ونحو ذلك، هو أيضاً أمر متعلق بالدنيا.

فإذا قلنا إن زواج المطلقة ثلاثاً من الزوج الثاني صحيح إذا لم يشترط في العقد قصد التحليل ونحوه، فمعنى ذلك أن الأثر الشرعي يترتب عليه من وجوب الصداق بالدخول، والحكم بانتفاء الإثم بالوطء، وثبوت حق إرث كل منهما من الآخر لو استمر النكاح، وحل عود الزوجة إلى الزوج الأول إذا طلقها هذا بعد الدخول.

وإذا قلنا إن الخلع الذي أريد به التحلل من تعليق الطلاق خلع صحيح، فمعناه أن الأثر الشرعي يترتب عليه من بينونة، وفسخ للنكاح، عند من يقول إنه فسخ لا طلاق واستحقاق الزوج للمال الذي علق عليه الخلع، ومن ثمراته أيضاً أنها لو فعلت ما علق عليه طلاقها لا يلحقها به شيء لأنها خلية عن الزواج، وأنها إذا عادت إليه إنما تعود بعقد جديد.

وإذا قلنا إن بيع الذهب بعروض ثم شراء ذهب آخر بذلك العروض أو بغيره صحيح رغم ما فيه من التوصل إلى تبادل ربويين متفاضلين، فمعنى ذلك أن كل عقد منهما مستتبع لثمراته من انتقال ملكية الثمن والمثمن وكون المبيع من ضمان المشتري بعد قبضه وثبوت حق خيار المجلس وما إلى

ذلك.

وإذا قلنا إن خروج النصاب أو جزء منه من ملك صاحبه قبل حولان الحول عليه بإنفاق أو هبة صحيحة أو نحو ذلك، يسقط حق الزكاة فيه، فمعنى ذلك أن جابي الزكاة لو جاء ووجد أن ماله دون النصاب من قبل أن يتم الحول، فإنه لا يملك أن يأخذ منه زكاة لأنه لا يملك نصاباً كاملاً، كالحاكم يجد الأدلة الشرعية غير متوفرة إلى جانب أحد الخصمين، فلا يملك أن يحكم له وإن كانت نفسه تسكن إلى أن الحق له.

وإذا قلنا إن بيع التاجر سلعته بمائة نسيئة يبيع صحيح إذا لم يردد في صيغة العقد ثمنين مختلفين لكل من الحال والنسيئة، فمعنى ذلك أن آثاره الشرعية تتحقق ولا يملك إمام أو حاكم أن يمنعه بحجة أنه ربا، ذلك لأنه عقد يبيع كامل الشروط والأركان... وهكذا دواليك بقية الأمثلة.

وهذه الصحة لا تتعارض كما قلنا مع الحكم بقيام أحكام الشريعة على أساس المصالح لأننا لو ذهبنا ننقب عن القصود ودخائل القلوب في أمور توافرت أركانها وشروطها الظاهرة، وأبيننا أن نحكم بصحتها إلا بعد التأكد من سلامة القصود والنيات، لأغلقت عامة الأسواق وأحجم الناس عن التعامل بعضهم مع بعضهم، لضعف حيلة الإنسان في الاطلاع على السرائر، ولفات بذلك من المصالح أضعاف ما كان يتوخى توفيره، وهذه هي الحكمة من أن الله تعالى جعل الآثار الدنيوية للأحكام معلقة على ظاهر ما شرع لها من أركان وشروط، وذلك ما عبر عنه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله في الحديث: **(فأحكم له على نحو ما أسمع)**.

وأما الصحة ديانة، وهي ترتب آثار العمل عليه في الآخرة من إحراز الثواب والتجنب عن العقاب، فتلك حقيقة مناطها ما في القلوب من النيات من جهة، ومدى ما ترتبط به المصالح من جهة أخرى.

وبناء على ذلك نقول: لا يخلو صاحب الفعل إما أن يتفق قصده مع ظاهر عمله الذي اعتبر صحيحاً، وإما أن لا يتفق، وذلك بأن يضمّر قصداً آخر، وفي الحالة الثانية إما أن يكون قصده مرتبطاً بمصلحة راجحة أو لا، فالمسألة ذات أحوال ثلاثة.

فأما أصحاب الحالة الأولى، وهو من وافق قصده فعله وما شرعه الشارع من أجله، فإن عمله متصف بكلا النوعين من الصحة، ثم قد ترقى هذه الصحة في درجات أسمى حسب رقي قصده في درجات التعب، وخلوصه عن شوائب الغرض والهوى، وهذا وإن كان كما قال الشاطبي إطلافاً

غريباً لا يتعرض له علماء الفقه فقد تعرض له علماء التخلق كالغزالي وغيره وهو مما يحافظ عليه السلف المتقدمون.

وأما صاحب الحالة الثانية، وهو من أضمر قصداً آخر ولكنه مرتبط بمصلحة راجحة ف تلك الصورة خاصة، فهو أيضاً محرز للصحة بكلا معنييهما، لأن مدار الأحكام على المصالح سواء في حكم القضاء الدنيوي أو الديانة الأخروي.

وصاحب هذه الحالة غير مخالف بقصده في حقيقة الأمر لما شرع من أجله الحكم وإنما المخالفة لظاهر ما شرع من أجله في أكثر الأحوال.

مثال ذلك ما لو طلق رجل امرأته ثلاثاً، ثم جاء آخر فرأى مدى تعلق المرأة بزوجها وتعلقه بها، ورأى أنها لو عادت إليه التأم شمل قلبين متحابين وصلح بذلك حال أولادهما، فنكحها ثم طلقها بقصد تمكينها من العود إلى زوجها الأول.

وكان عقد النكاح خالياً من المفاوضة أو الإتفاق على هذا الأمر ومن اشترط قصد التحليل أو التطليق؛ فهذا القصد هو في الظاهر غير ما شرع من أجله النكاح والطلاق في أعم الأحوال، بيد أنه قصد يستند إلى مصلحة راجحة، هي الحاجة إلى لم شمل الأسرة وحفظها من الشتات، وهي مصلحة يعتبرها الشارع ويتشوف إليها، فكل من نكاحه وطلاقه صحيح قضاء وديانة، بل لعله ينال على ذلك ثواب السعي في الإصلاح. وما يقال في هذه الوسيلة يقال في وسيلة الخلع أيضاً للتحلل من الطلاق المعلق.

أما حديث **(لعن الله المحلل والمحلل له)** فلا يصح أن يكون دليلاً على عكس هذا كما قد يظن البعض، لأنه إما أن يحمل على ظاهر ما فيه من العموم، أو يقال إنه عام أريد به الخصوص، أما حمله على الظاهر فغير صحيح بالاتفاق، لأن نكاح الزوج الثاني محلل للأول بحكم الشريعة، سواء نوى ذلك أو لم ينو ولا يعقل أن يكون عمله الشرعي هذا مناط لعن له فلا بد إذن من حمله على الخصوص. وإنما يخصص العام بدليل شرعي، والذي ثبت النهي عنه بالدليل الشرعي، إنما هو إدخال اتفاق أو شرط مناف لأصل النكاح في صلب العقد، فلا بد أن يكون الحديث محمولاً على هذه الحال.

ومثاله أيضاً أن يبيع الرجل أرضه أو سلعة له أو يهبها ممن يثق به، خوفاً من تسلط ظالم، حتى إذا اطمأن وذهب خوفه، عاد فاشتراها أو استرجعها منه، فهذا توسل بعمل مشروع لأمر غير الذي شرع له في أعم الأحوال. وهو إلى جانب كونه صحيحاً قضاء صحيحاً ديانة أيضاً، لأنه قضى بذلك

مصلحة معتبرة من الشارع، وليس في استعانتها على ذلك بعقد البيع تفويت لمصلحة توازيها أو ترجح عليها. ومن هذا القبيل بيع الرجل طعاماً عنده ليعود فيشتري به من نفس الطعام الذي باعه نوعاً أجد، فوسيلة البيع لهذا الغرض ليست مشروعة لذلك في عامة الأحوال، ولكنه مع ذلك عمل صحيح ديانة إلى جانب كونه صحيحاً قضاءً لأن المصلحة التي حققها بذلك وهي الاستحصال على الجيد من الطعام أهم مما قد يترتب على استعمال عقد البيع لغير ما يستعمل من أجله في أعم الأحوال، على أن هذا القصد الخاص قد أرشد إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث السابق من أجل تحصيل هذه المصلحة فهو يدل على أنها من فوائد البيع المشروعة.

وأما صاحب الحالة الثالثة، وهو من أضمر قصداً آخر يتضمن تفويت مصلحة راجحة فإن عمله غير صحيح بينه وبين الله تعالى، أي إنه معرض بذلك لعقاب الله وغضبه. لأنه استعمل ما هو مشروع لجلب مصالح العباد في هدم تلك المصالح أو تقليلها.

مثاله، أن يهب ماله أو جزءاً منه قبل تكامل الحول، حتى ينقص عن النصاب فلا يتعلق به زكاة ثم يسترجعه بعد ذلك. فهذه الهبة إذا كانت وافية بشروطها المعروفة، صحيحة قضاءً كما قلنا بحيث تترتب عليها ثمراتها، فليس للساعي أن يأخذ زكاة ما تبقى من ماله. ولكنها هبة فاسدة بينه وبين الله عز وجل، فيظل حق الزكاة معلقاً بعنقه وماله يسأل عنه يوم القيامة. وذلك لأن المصلحة التي قضاها بوسيلة الإهداء، لا قيمة لها أمام مصلحة الفقراء التي فوقها عليهم بذلك.

ومثاله أيضاً أن يقول الرجل بعثك هذه السلعة نسيئة بمائة وعشرين، ويكون قصده أن العشرين إنما هي في مقابل الأجل. والتمن الحقيقي ليس إلا مائة. فقد قلنا إن هذا العقد في القضاء وظاهر الفتوى صحيح، لأن المائة والعشرين كلها مذكورة في مقابل السلعة، وما دام قد استعمل لغرضه صيغة صحيحة لا تدل بألفاظها على قصد الربا فإنه يحكم في الظاهر بموجب ذلك، ولكنه أمام الله تعالى متعامل بالربا ما دام قصده ذلك.

ومنه أيضاً أن يكون المرتهن طامعاً في الاستفادة من الرهن لقاء ماله على الراهن من دين، فيتوصلان إلى ذلك بأن يؤجره الراهن الرهينة بأجرة معلومة، ثم يسقطها عنه بعد ذلك. فهذا العمل صحيح قضاءً لأن عقد الرهن خال من شرط الفائدة، ولأن للراهن أن يؤجر الرهينة لقوله عليه الصلاة والسلام: **(لا يغلq الرهن من صاحبه الذي رهنه)** ولكنه غير صحيح تديناً إذا جرينا على رأي الجمهور، وهو عدم جواز الاستفادة المرتهن من الرهينة، مادام قصده بذلك، التوصل إلى فائدة مقابل الدين.

ومن العجيب أن ابن القيم، وقد حمل حملته الشعواء على الحيل الشرعية والقائلين بها، بحجة أن القصد محكمة في الأعمال، راح يعدد بعد ذلك طائفة من الحيل التي لا ضير فيها بنظره، ومن بينها حيلة الرهن هذه، فإن كان يقصد بالصحة الصحة في ظاهر الفتوى فهي ليست أولى بها من الحيل الأخرى التي شدد النكير عليها، وإن كان يقصد الصحة ديانة فهي ليست بصحيحة ما دام القصد هو الاستفادة من الرهينة في مقابلة الدين.

فإذا تأملت ما ذكرته من تحرير المقصود بقولهم "الحيل الشرعية" ثم بيان حكمها ودليله من قواعد الفقه والكتاب والسنة، ثم بيان المقصود بالصحة عند قولنا هي صحيحة علمت أن هذا هو الحق، وأنه ليس فيها ما يخالف كون الأحكام قائمة على أساس المصالح.

كما أنك تأملت ذلك ورجعت إلى ما كتبه ابن القيم رحمه الله مطولاً في هذا الموضوع، رأيت في كلامه تناقضاً واضطراباً عجيبين، فإلى جاني التناقض الذي ذكرته في كلامه عن أثر المقاصد في تصحيح الأحكام وإفسادها، ناقض نفسه في بعضها لأمثلة التي ساقها للحيل، كما أنه أنكر صوراً من الحيل، ثم أجاز وصحح صوراً أخرى هي أخرى بالفساد والبطلان.

فمن الأول إنكاره التوسل بالخلع للتحلل من يمين الطلاق، فقد قال في ص ٢٩٢ من الجزء الثالث ما نصه: "وهذه الحيلة باطلة شرعاً وباطلة على أصول أئمة الأمصار" ثم أخذ يستدل على بطلانها بكلام قاس مطول. ولكنه أخذ بعد ذلك يعدد مخارج من تحليل المطلقة ثلاثاً بالزوج الثاني، ويفضلها عليه وجعل مخرج الخلع هذا واحداً منها: فقد قال في ص ١١٠ من الجزء الرابع ما نصه: "المخرج الحادي عشر خلع اليمين عند من يجوز كأصحاب الشافعي وغيرهم، وهذا وإن كان غير جائز على قول أهل المدينة وقول الإمام أحمد وأصحابه كلهم، فإذا دعت الحاجة إليه أو إلى التحليل كان أولى من التحليل من وجوه عدة" ثم أخذ يعدد عشرة أوجه يبرر بها هذه الوسيلة التي قال عنها في الجزء الثالث إنها حيلة باطلة وأن الذين نقلوها عن الأئمة لهم موقف أمام الله!!.

ومن الثاني أنه شدد النكير على طريقة تحليل المرأة لزوجها الأول بنكاح زوج آخر وإن لم يجر في صلب العقد أي كلام عن التحليل أو اشتراط للطلاق، بحجة أنه زواج لا يقصد منه ما شرع الزواج من أجله وهو دوام المعاشرة و المساكنة، بل التحليل.

فما هي الوسيلة الأخرى التي بررها ودعا إلى استعمالها لنفس هذا الغرض؟

قال في ص ٤٥ من الجزء الرابع ما نصه: "إذا وقع الطلاق الثلاث بالمرأة وكان دينها ودين وليها وزوجها المطلق أعز عليهم من التعرض لعنة الله ومقته بالتحليل الذي لا يحلها ولا يطيبها بل يزيدا

خبثاً، فلو أنها أخرجت من مالها ثمن مملوك فوهبته لبعض من تثق به، فاشترى به مملوكاً ثم خاطبها على مملوكه فزوجها منه فدخل بها المملوك ثم وهبها إياه، انفسخ النكاح، ولم يكن هناك تحليل مشروط ولا منوي ممن تؤثر نيته وشرطه وهو الزوج".

فهذه الوسيلة الثانية حيلة مركبة من ثلاثة عقود، كل عقد منها ينطبق عليه ما أنكر حيلة التحليل من أجله، وهو أن العاقد لم يقصد ما شرعه الله وإنما قصد به غيره. فالأول منها عقد هبة ثمن مملوك من الزوجة لبعض من تثق به على حد تعبيره_ كي يشتري به عبداً يزوجه منه، وهي إنما قصدت به هبة صورية محضة، وقصدت شرطاً لو صرح به في العقد لكان مفسداً له. والثاني منها عقد نكاح المرأة على المملوك، ومن الواضح أنه لا السيد المالك ولا المرأة، ولا وليها أرادوا بهذا العقد ما شرع الزواج من أجله من دوام المعاشرة والمساكنة.

أما الزوج المملوك فلا ينفعه أنه لم ينو التحليل، وذلك لأنه لا داعي لنيته، ولا لاشتراط التطليق عليه. فإن السيد الصوري الذي خطبها للمملوك والذي أذن له في نكاحها، يملك فسخ النكاح عليه قهراً عنه بالهبة المتواطأ عليها كما لو كان يملك الطلاق؛ أما العقد الثالث في هذه الحيلة فهو هبة المالك هذا المملوك لزوجته، أي لسيدته الحقيقية، ومن الواضح أن الواهب لم يقصد بهبته ما وضع الله الهبة له، وإنما قصد بها فسخ النكاح، كما أن المرأة لم تقصد بقبولها هذه الهبة إلا ذلك.

فأنت ترى أن العلة التي من أجلها أنكر ابن القيم وسيلة التحليل بنكاح الزوج الآخر، موجودة مكررة ثلاث مرات في هذه الحيلة التي أعجب بها ودعا إليها، تحرزاً من الوقوع تحت طائلة الإثم والتعرض لمقت الله بسبب التحليل.

ولعل من أهم ما جعل في كلام ابن القيم هذا الاضطراب أمرين رئيسين:

أحدهما: أنه لم يجرر ويحدد ما قصده الجمهور بالحيل الشرعية، فتسللت في غضون كلامه تلك الحيل التي لم يقل أحد بها، وهي ما استعملت فيها وسائط غير مشروعة، فاستشهد بإنكاره لها على إنكار عامة أو معظم الحيل أو الوسائل الأخرى، وأخذ المشروع بجريرة غير المشروع.

ثانيهما: أنه لم يحدد قصده من الصحة أو البطلان، فأصبح كلا المعنيين السابق ذكرهما ممتزجين في ذهنه عند حديثه عن الحيل، ونظر إلى ما قد يضمه الرجل من مقاصد غير مشروعة، وإلى أن الله عز وجل مطلع على النيات وأنه يحاسب عباده يوم القيامة على أساسها؛ وتغلبت هذه النظرة على تفكيره، فجعلها هي وحدها مناط الصحة والفساد في الأعمال. ومع ذلك فقد انجذب في معظم

الأمثلة التي ساقها للحيل السائغة في نظره والتي تربو على المائة، إلى اعتبار الصحة والفساد بمعناها في ظاهر القضاء والفتوى.

هذا، وأما المالكية فإنهم لم ينكروا أصل ما يسمى بالحيل الشرعية ولكنهم ضيقوا سبيل الأخذ بها بناء على مبدئهم الذي توسعوا في الأخذ به وهو مبدأ سد الذرائع. ولقد أوضح الشاطبي في موافقاته المحاذير التي في الحيل الشرعية من وجهة نظر المالكية ولكنه قال بعد ذلك ما نصه: "فإذا ثبت هذا فالحيل التي تقدم إبطالها ودمها والنهي عنها، ما هدم أصلاً شرعياً وناقض مصلحة شرعية، فإن فرضنا أن الحيلة لا تخدم أصلاً شرعياً ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها فغير داخله في النهي ولا هي باطلة".

فهذا الدستور الذي يقوله الشاطبي هو نفس ما اعتبره جماهير العلماء في هذا الموضوع، فالخلاف الموجود إذن إنما هو في بعض التفضيلات المرتبطة بما اختلف فيه العلماء من قواعد الفقه والأصول أو بجزئيات تطبيقية. والله تعالى أعلم.

