



مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا
مؤتمر الأئمة الحادي والعشرون
دالاس – أمريكا

Weighing Between Evils and Goods

Scriptural Foundations for Moral Prioritization in Public Engagement

A Translation and Analytical Commentary on:

فَضْلُ جَامِعٍ فِي تَعَارُضِ الْحَسَنَاتِ أَوْ السَّيِّئَاتِ أَوْ هُمَا جَمِيعًا

A Comprehensive Chapter on the Conflict Between Good Deeds, Evil Deeds, or Both Together

By

Imām Taqī al-Dīn Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyyah
(d. 728 AH / 1328 CE)

Translated Annotated and Presented by

Dr. Hatem al-Haj

AMJA Member of Resident Fatwa Committee

الموازنة بين الحسنات والسيئات

المرتكزات الشرعية لترتيب الأولويات في العمل العام

ترجمة وتحرير وتعليق على:

فَضْلُ جَامِعٍ فِي تَعَارُضِ الْحَسَنَاتِ أَوْ السَّيِّئَاتِ أَوْ هُمَا جَمِيعًا

تأليف:

الإمام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ / ١٣٢٨ م)

ترجمة وتحرير وتعليق:

الدكتور حاتم الحاج

عضو لجنة الفتوى الدائمة، مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا (AMJA)

"الآراء في هذا البحث تعبر عن رأي الباحث وليس بالضرورة عن رأي أمجا"

Opinions in this research are solely those of the author and do not represent AMJA.



فهرس المحتويات

PREFACE BY THE EDITOR AND ANNOTATOR	4
مقدمة المُحرّر والمعلق.....	4
[INTRODUCTION TO THE JURISPRUDENCE OF BALANCING AND PRIORITIZATION]	8
[مدخل إلى فقه الموازنات]	8
[GOOD AND EVIL: THEIR NATURE, DIVINE SOURCE, AND THE CONDITIONS OF RELIGIOUS OBLIGATION]	10
[الحسنات والسيئات: حقيقتها ومصدرها الإلهي وشروط التكليف بها]	11
[TYPES OF CONFLICT AND METHODS OF PRIORITIZATION]	16
[أنواع التعارض وطرق الترجيح]	16
[WHEN AN EVIL IS TOLERATED AND A GOOD IS FORGONE: PRINCIPLES FOR BALANCING CONFLICTING BENEFITS AND HARMS]	23
[متى تحتل السيئة وتترك الحسنة: ضوابط الترجيح بين المصالح والمفاسد]	23
[BETWEEN RELIGIOUS AND WORLDLY PRIORITIZATION: WHERE THE SHARĪ AHS ALIGN AND DIVERGE]	24
[بين الموازنات الدينية والمصالح الدنيوية: ما تتفق فيه الشرائع وتختلف]	24
[THE VALIDITY OF ASSUMING OFFICE DESPITE THE OCCURRENCE OF INJUSTICE]	26
[صحة التولي رغم حصول الظلم]	26
[WHAT MATTERS IS THE INTENTION OF THE OFFICEHOLDER]	29
[العبرة بنية المتولي]	29
[CASES OF POLITICAL PARTICIPATION UNDER NON-ISLAMIC AUTHORITY: YŪSUF'S GOVERNANCE UNDER THE KING OF EGYPT]	31
[صور من التولي في ظل حكم غير إسلامي: تولي يوسف لملك مصر]	31
[DO OBLIGATION AND PROHIBITION REMAIN APPLICABLE IN CASES OF CONFLICT?]	34
[هل الوجوب والحرمة باقيان عند التزاحم؟]	34
[CONFLICTING DUTIES IN TIMES OF RELIGIOUS ESTRANGEMENT: A CAUSE OF FITNAH AMONG MUSLIMS]	35
[كثرة حصول التعارض في أزمنة غربة الدين سبب للفتنة بين المسلمين]	35
[THE FIQH OF THE SCHOLAR IN SITUATIONS OF CONFLICT]	37
[فقه العالم في مقام التعارض]	37
[RELIGIOUS RESPONSIBILITY IS CONDITIONAL UPON KNOWLEDGE AND ABILITY]	39
[التكليف مشروط بالعلم والقدرة]	39
[GRADUALISM IN CONVEYING THE MESSAGE: THE PROPHET'S WAY AND THE METHOD OF REFORMERS]	40
[التدرج في التبليغ: سنة النبي ومنهج المصلحين]	40
[WHEN IJTIHĀDS DIVERGE: ONE DOES NOT INVALIDATE THE OTHER]	42
[عندما تختلف الاجتهادات: لا ينقض بعضها بعضًا]	42
[ملحق: في فلسفة الأخلاق]	43
BIBLIOGRAPHY	48
المراجع	49

Preface by the Editor and Annotator

مقدمة المحرر والمعلق

In a time when moral discourse is often flattened into partisanship or performance, the need to return to our legal and theological heritage is more urgent than ever. My aim in this presentation is to offer a carefully translated and annotated study of a crucial chapter by Imām Ibn Taymiyyah—*"Fi Ta'arūḍ al-Ḥasanāt wa al-Sayyi'āt"*—on the conflict between good and evil actions, and how this foundational discussion intersects with our contemporary challenges in political and social activism.

في زمانٍ غلبت عليه التحيزات الحزبية والأهواء الشخصية على الخطاب الأخلاقي، تشتد الحاجة إلى الرجوع الواعي لتراثنا الفقهي والعقدي، أكثر من أي وقت مضى. ومقصدي من هذا العرض أن أقدم قراءة مترجمة ومشروحة لنص من أهم نصوص الإمام ابن تيمية، رحمه الله، وهو الفصل المعنون: "فصل جامع في تعارض الحسنات أو السيئات أو هما جميعاً"، والذي يبحث في موازنة الأعمال الصالحة والطالحة عند تزامهما، وما يتفرع عن ذلك من إشكالات تتصل اتصالاً وثيقاً بتحديات واقعنا المعاصر، لاسيما في ميدان العمل السياسي والنشاط الاجتماعي.

This is not a call to Machiavellian realism, nor to a cold utilitarian calculus. Islamic law does not permit the abandonment of first principles in pursuit of political expediency. Yet neither does it ignore the realities on the ground and consequences of actions when evaluating conflicting duties. *Where the greater good cannot be attained except through a lesser harm, and where the harm of neglect outweighs the harm of commission, responsibility shifts accordingly—without violating the red lines drawn by revelation.*

وليس هذه دعوة إلى واقعية ميكافيلية، ولا إلى حسابٍ نفعيٍّ مجرد؛ فإن الشريعة الإسلامية لا تبيع هدم الأصول باسم المكاسب العارضة، ولكنها لا تتجاهل في الوقت ذاته الواقع ومآلات الأفعال عند تقدير المصالح والمفاسد. فإذا لم تُدرَك مصلحة راجحة إلا بارتكاب مفسدة أدنى، أو كانت المفسدة الناتجة عن الترك أعظم من تلك المترتبة على الفعل،

As Imām Ibn Taymiyyah and the scholars before him made clear, Islamic ethics is neither strictly deontological nor wholly teleological. It is grounded in obedience to the Moral Lawgiver (*al-Hākim*)—with room for measured discretion, human insight, and calibrated prioritization. It affirms that while some acts are categorically impermissible—like murder or rape even under duress—others, such as drinking wine or uttering a lie, may become permissible—or even obligatory—when weighed against a greater harm.

Man, Imām Ibn Taymiyyah argues, has the God-given capacity to discern the gradation of good and evil. This discernment is guided by Shar‘ and perfected by spiritual insight (*ilhām*).

In light of this, Islamic ethics is not merely a system of do’s and don’ts, but a principled framework that harmonizes the inviolability of divine command with a conscientious regard for outcomes (*ma‘ālāt*) and the welfare of both individuals and communities—core objectives of the Shari‘ah—all within the overarching pursuit of spiritual and moral excellence.

تغيّر وجه التكليف، ما لم يُفض ذلك إلى تجاوز حدود الوحي الثابتة والقطعية.

وقد بين الإمام ابن تيمية، ومن تقدّمه من الأئمة، أن الأخلاق في الإسلام لا تقتصر على أخلاق الواجب المرتبطة بالأوامر والنواهي الجزئية، ولا هي نفعية محضة تقوم على مآلات الأفعال فحسب، بل هي منظومة شاملة، أساسها امتثال أمر الله تعالى بوصفه الحاكم الحق، مع فسحة معتبرة للاجتهاد الراشد، والتقدير المتزن، وترتيب الأولويات وفق المقاصد الشرعية والوقائع الميدانية. فهي تفرّق بين المحرّمات التي لا تبيحها الضرورات—كالقتل والاغتصاب—وبين ما قد يُباح، بل يُصبح واجباً أحياناً، كالكذب أو شرب الخمر، إذا اندفعت بذلك مفسدة أعظم.

ويرى الإمام ابن تيمية أن الله قد أودع في الإنسان قدرة على إدراك مراتب الخير والشر، تهدي بنور الشرع، وتكتمل ببصيرة الإيمان وإلهام الرحمن.

ومن هنا، فإن الأخلاق الإسلامية ليست مجرد منظومة من الأوامر والنواهي، بل هي إطارٌ مبدئي متكامل، يوفّق بين قدسية الأمر الإلهي، وبين مراعاة المآلات ومصالح الأفراد والمجتمعات الدينية والدنيوية، وهي المقاصد العليا للشريعة، ضمن مسارٍ متّزنٍ يسعى إلى بلوغ الكمال الروحي والسمو الخُلقي.

In our present time—when, as Imām Ibn Taymiyyah already observed in his own era, the traces of Prophethood have faded—the conflicts between competing obligations and harms have only multiplied. Political and social engagement in the modern world is fraught with moral ambiguity.

In Muslim-majority contexts, activism demands a spiritual and juristic maturity that neither sanctifies chaos nor legitimizes tyranny. And for Muslim minorities in the West, the challenge is often greater still: the delicate balancing of competing interests is made more difficult by the pressures facing our communities and a widespread shortage of both scholarly erudition and situational awareness.

In preparing this presentation, I have undertaken a careful editing of the original text, drawing attention to scribal errors or slips of the pen, organizing it into categories, inserting bracketed headings [], sourcing the ḥadīths, explaining technical terms that may be obscure, and adding a commentary that includes reflections relevant to our contemporary context. I relied primarily on the words of the author himself—not because no one else has perceived these meanings, but because I wished to interpret his speech through his own words. I concluded this effort by adding an appendix on contemporary approaches to moral philosophy, given their relevance to the subject of this study. All of this was done in service of the text, to allow the timeless insights of the Imām to

وفي زماننا هذا—وقد نبّه الإمام، رحمه الله، على نظيره في زمانه، حين قال إن آثار النبوة قد خفّت—ازدادت صُورُ التزاحم بين الواجبات والمنهيات والحسنات والسيئات، وتكاثرت تعقيداتها، فإن الخوض في ميادين الشأن العام، سياسياً أو اجتماعياً، قد أضحى محفوفاً بكثير من الضبابية القيمية والإشكالات الأخلاقية. ففي سياق المجتمعات المسلمة، يتطلب العمل العام وعياً روحياً وفقهياً لا يمجّد الفوضى ولا يبرر الاستبداد. وأما في واقع الأقليات المسلمة بالغرب، فإن التحديّ أشدّ وأثقل؛ إذ تزداد صعوبة الموازنة بين المصالح المتعارضة تحت وطأة الضغوط المتنوعة، ومع قلة الراسخين في العلم وضعف الوعي بالواقع ومآلاته.

وقد اجتهدتُ في إعداد هذا العرض بتحرير النص تحريراً علمياً، مع التنبيه على ما وقع فيه من سبق قلم أو تصحيف، وتقسيمه إلى أنواع واضحة، وإدراج عناوين داخل معقوفات []، وتخريج الأحاديث الواردة فيه، وشرح ما قد يشكل من المصطلحات، وإضافة تعليقاتٍ تتضمن إسقاطاتٍ على واقعنا المعاصر، جعلت النقل فيها جله عن الإمام المؤلف، لا لأنه لم يتفطن لهذه المعاني أحد غيره، ولكن لأنني أحببت أن أفسر كلامه بكلامه. وختمت عملي بإضافة ملحق عن

be engaged with more clearly and fruitfully in our time.

It is in that spirit that this presentation is offered—not as a comprehensive methodology, but as an attempt to shed light on Imām Ibn Taymiyyah’s exposition of how to weigh competing considerations with clarity and integrity, take outcomes seriously, remain faithful to the higher objectives of the Sharī’ah, and avoid moral paralysis in the face of complex realities. And if we must disagree—as we surely will—may this framework help ensure that our differences do not fracture our unity, that our passions outlive our slogans, and that our sincerity outlives our passions.

التوجهات المعاصرة في فلسفة الأخلاق، لما لها من
تعلق بموضوع البحث.

وقد كان ذلك كله خدمة للنص، وتمهيداً لتلقي بصائر
الإمام ابن تيمية بوضوح أوفى وفهم أعمق، لحصول
الانتفاع الأوسع في زماننا هذا.

وفي هذا السياق، أقدم هذا العرض المتواضع لا على أنه
منهج شامل، بل محاولة لإلقاء الضوء على فقه الإمام
ابن تيمية في موازنة التكاليف عند التضاحم، برؤية تجمع
بين وضوح المنهج، ونزاهة المقصد، وفهم الواقع،
واعتبار المآلات، والالتزام بمقاصد الشريعة
وقواعدها، وذلك لتحرير النفس من شلل الحيرة أمام
تعقيدات الواقع. وإن كنا لا بد أن نختلف—وذلك مما
لا مناص منه—فلنختلف من غير أن نمزق نسيج
وحدتنا أو نفت في عضد عزيمتنا، ولتكن هممنا أصدق
من أقوالنا، وعواطفنا أرسخ من شعاراتنا، يُنقيها
التجرد ويقودها الإخلاص.

[Introduction to the Jurisprudence of Balancing and Prioritization]

[مدخل إلى فقه الموازنات]

[قال فارس القلم واللسان، والسيف والسنان، العالم العامل، والناسك العابد، شيخ الإسلام، الإمام المجدد تقي]

الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیة - رحمه الله، ونفعنا بعلومه وبصائره: ¹

[Said the knight of the pen and the tongue, and of the sword and the spear; the erudite scholar and devout worshiper; Shaykh al-Islām, the reviver Imām Taqī al-Dīn Abū al-Abbās Aḥmad ibn Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyyah—may Allah have mercy on him and benefit us through his knowledge and insights:]²

A Comprehensive Chapter on the Conflict Between Good Deeds, Evil Deeds, or Both Together: When they coincide and cannot be disentangled—such that the only possibilities are to perform both or to forgo both.³

فَصُلِّ جَامِعٌ فِي تَعَارُضِ الْحَسَنَاتِ أَوْ السَّيِّئَاتِ أَوْ هُمَا جَمِيعًا: إِذَا اجْتَمَعَا وَلَمْ يُمْكِنْ التَّفْرِيقُ بَيْنَهُمَا، بَلِّ الْمُمْكِنُ إِمَّا فِعْلُهُمَا جَمِيعًا، وَإِمَّا تَرْكُهُمَا جَمِيعًا.⁴

I have previously addressed similar matters in *Qā'idat al-Imārah wa-l-Khilāfah*, explaining that the *Sharī'ah* came to realize benefits (*maṣāliḥ*) and perfect them, to nullify harms (*mafasid*) and reduce them, and that it prefers the greater of two benefits and the lesser of two harms. It seeks the greater

وَقَدْ كَتَبْتُ مَا يُشَبِّهُ هَذَا فِي "قَاعِدَةِ الْإِمَارَةِ وَالْخِلَافَةِ"، وَفِي أَنَّ الشَّرِيعَةَ جَاءَتْ بِتَحْصِيلِ الْمَصَالِحِ وَتَكْمِيلِهَا، وَتَعْطِيلِ الْمَفَاسِدِ وَتَقْلِيلِهَا، وَأَنَّهَا تُرْجِّحُ خَيْرَ الْخَيْرَيْنِ

¹ هذا الفصل من كتاب "مجموع الفتاوى" لابن تيمية (٤٨:٢٠-٦١).

² This chapter is taken from *Majmū' al-Fatāwā* by Ibn Taymiyyah (20:48-61).

³ These conflicts are far from abstract—they are part of daily life for many Muslims, especially those active in the public sphere. Attending events that voice Muslim concerns, whether foreign or domestic, often entails tolerating some level of moral compromise. Those working to build alliances across communities frequently encounter situations that fall short of the ideal or involve violations of religious boundaries. This challenge is not limited to activists: pursuing higher education, entering the workforce, or simply navigating public life often requires enduring, or even engaging in, acts that conflict with Islamic norms. As always, people oscillate between extremes—but as the imām later outlines, the path to moral clarity lies in thoughtful deliberation: a principled weighing of competing interests, rooted in the proportionality and priorities of the Shar'ah.

⁴ هذه ليست من باب الفرضيات أو التصورات الذهنية، بل هي واقعٌ معاشٌ لكثيرٍ من المسلمين، لا سيما من كان منهم منخرطاً في الشأن العام. فحضور المجالس التي تُطرح فيها قضايا المسلمين، سواء كانت محلية أو عالمية، كثيراً ما يقتضي التفاوض عن شيءٍ من المنكرات. ومن يسعى إلى مدّ جسور التواصل مع سائر المجتمعات، لا يكاد يسلم من الوقوع في أمور تخالف الكمال المرجو من الدعاة والناشطين، أو تتضمن نوعاً من المخالفة لتعاليم الدين. وهذه الحال لا تختصّ بالناشطين، بل تشمل من يسعى إلى الالتحاق بالتعليم العالي، أو الدخول في سوق العمل، أو مجرد الانخراط في المجتمع العام؛ إذ قد يتعرض في كل ذلك لتحمل ما لا يرضاه الشرع في أحوال الاختيار، بل وربما الوقوع فيه. وكالعادة، ينقسم أكثر الناس بين طرفين من الإفراط والتفريط؛ غير أن الإمام ابن تيمية—كما سيبيّن لاحقاً—يقرر أن السبيل إلى الفعل الأخلاقيّ الراشد إنما يكون بالتبصّر والتروي، وموازنة المصالح والمفاسد على ضوء مقاصد الشريعة وموازنها.

benefit at the cost of a lesser one and repels the greater harm by bearing the lesser.⁵

وَشَرَّ الشَّرَّيْنِ، وَتَحْصِلُ أَكْثَرُ الْمَصْلَحَتَيْنِ بِتَفْوِيتِ
أَدْنَاهُمَا، وَتَدْفَعُ أَكْثَرُ الْمَفْسَدَتَيْنِ بِأَحْتِمَالِ أَدْنَاهُمَا.⁶

⁵ This is a legal maxim upon which there is consensus. If you ask: What is the difference between this and absolute utilitarianism? We reply: There are indeed distinctions—clearly articulated by the author himself—among them:

1. That reason is not independently sufficient to weigh all benefits and harms:

The Imām said: "Reason is a condition for acquiring knowledge, and for the perfection and soundness of deeds. By it, knowledge and action are perfected; yet it is not independently sufficient. Rather, it is an instinct within the soul, and a potency within it, like the potency of sight in the eye. If joined with the light of faith and the Qur'an, it is like the eye when exposed to the light of the sun or fire. If left to itself, it cannot perceive matters that exceed its capacity. And if removed entirely, then speech and action in its absence are animalistic behaviors—there may be affection, experience, and sensation, as may occur in beasts. Thus, states occurring without reason are deficient, and views that contradict reason are false. The messengers came with what reason is incapable of comprehending, not with what reason knows to be impossible." (*Majmū' al-Fatāwā, Ibn Taymiyyah, 3:338.*)

And perhaps you noticed his statement: "If joined with the light of faith and the Qur'an"—he did not suffice with "revelation," but alluded by "the light of faith" to what he extensively affirmed in his works: the importance of spiritual discipline and the rectification of the heart, as a way of restoring one's innate disposition (fiṭrah) and attaining worthiness for guidance. He offers a detailed treatment of inspiration (*ilhām*) when properly bound by the Shari'ah—one in which he demonstrated exceptional insight and balance—and we present part of it here due to its relevance to the topic of weighing between competing options in complex cases. He said—may Allah sanctify his soul and illuminate his grave:

"Whoever's heart is overcome by the will to seek what Allah loves and hatred for what He detests—yet does not know, in a particular matter, whether it is beloved to Allah or detested—and then finds his heart loving or hating it, that is a form of weighing for him... Those who denied that inspiration (*ilhām*) could ever be a valid guide erred, just as those who considered it a binding source of law in all cases. But if a seeker exhausts his effort in reviewing the outward legal evidences and finds no basis for preference, and is then inspired toward one of the two actions—while maintaining genuine sincerity and a heart inhabited by taqwā—then such inspiration is a valid indicator for him."

He cited the saying of the Prophet ﷺ: "And the caller atop the bridge is the admonisher of Allah in the heart of every believer," and the ḥadīth of Wābiṣah: "Righteousness is what your soul finds rest in and your heart is at ease with, and sin is what wavers in your soul—even if the people give you legal opinions and legal opinions." (*Majmū' al-Fatāwā, Ibn Taymiyyah, 10:472*)

2. And though benefit and harm may be traced back to pleasure and pain, as the Imām said:

"Deeds may be beautiful or ugly (good or evil). The good is that which is suitable and beneficial, and the evil is that which is contrary and harmful. A thing becomes complete, beautiful, and good by what suits and benefits it, and brings pleasure, just as it becomes corrupted and ugly by what contradicts and harms it, and brings pain. Righteous deeds are those that suit the human being, and corrupt deeds are those that conflict with him." (*Al-Istiqāmah, Ibn Taymiyyah, 1:364.*)

But for us, pleasure is not limited to the material, nor pain; rather, spiritual and moral pleasure is the greatest of pleasures, and likewise pain. The Imām said:

"Among them is intoxication through foods and intoxicating drinks; for the consumer experiences pleasure and joy by it—that is what drives most people to drink it. His mind becomes absent, and his worries and grief vanish in that moment. Some people seek bodily benefit, but harm comes to them from the acts and words that arise due to intoxication, and they are prevented from benefit such as remembrance of Allah and prayer and the like—what is greater in sin and harm than its benefit. For the pleasure found in remembrance of Allah and prayer is lasting, repelling grief and sorrow—not just during prayer time." (*Al-Istiqāmah, Ibn Taymiyyah, 2:145.*)

3. Among the differences also is that God, out of His mercy and wisdom, permitted for us some prohibitions and forgave some obligations for the sake of achieving worldly benefits and repelling harms. But our concern is not limited to worldly interests—rather, religious interests are greater, and the foremost objective of the Shari'ah is the preservation of religion, and the pleasure of the hereafter is the lasting bliss and the greatest reward. Among the clearest examples is the legislation of jihād, despite its cost in lives and wealth, to prevent tribulation and the loss of faith. The Imām said:

"Souls are killed when they cause tribulation that drives people away from faith, for the harm of disbelief is greater than the harm of killing a soul." (*Majmū' al-Fatāwā, Ibn Taymiyyah, 20:52.*)

This principle was affirmed by the verifying scholars before and after Imām Ibn Taymiyyah, among them Imāms al-Izz, al-Qarāfi, and others. And this statement by Imām Ibn Daqīq al-ʿId is one that, as scholars often say, deserves to be written in gold. He said:

[Good and Evil: Their Nature, Divine Source, and the Conditions of Religious Obligation]

"Seventy-second: Among the general legal maxims, when benefits and harms conflict and it is not possible to combine both in attainment or avoidance, the higher of the two benefits is preferred, and the lesser one left aside; and the greater of the two harms is averted, and the lesser one borne. In some cases, the preference is apparent, either by evaluating worldly benefits and harms according to habit and experience, or by considering the legal principles that demand preferring one over the other. Among them are cases that can be understood independently, and others that remain hidden and are only known through the Shar'ī preference of one over the other. The reason for this is that knowing the number, magnitude, and ranking of benefits and harms is not something reason can do independently; rather, preference may come in the Shar' even when the soul feels that the two matters are apparently equal." (*Sharḥ al-Ilmām bi-Aḥādīth al-Aḥkām, Ibn Daqīq al-ʿId, 4:497.*)
See Appendix: On Moral Philosophy at the end of this paper.

⁶ وهذه قاعدة فقهية محل اتفاق. فإن قلت: فما الفرق بينها وبين الشفعية المطلقة؟ قلنا: بل هناك فروق أوضحها الإمام المؤلف نفسه، منها:

١ - **إن العقل لا يستقل بترجيح المصالح والمفاسد:** قال الإمام: "العقل شرط في معرفة العلوم، وكما صلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل؛ لكنه ليس مستقلاً بذلك، بل هو غريزة في النفس، وقوة فيها بمنزلة قوة البصر التي في العين؛ فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن، كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار. وإن انفرد بنفسه، لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها. وإن غُزل بالكلية، كانت الأقوال والأفعال، مع عدمه، أموراً حيوانية، قد يكون فيها محبة ووجد وذوق، كما قد يحصل للبهيمة. فالأحوال الحاصلة مع عدم العقل ناقصة، والأقوال المخالفة للعقل باطلة. والرسل جاءت بها يعجز العقل عن دركها، لم تأت بها يُعَلِّم بالعقل امتناعه." (مجموع الفتاوى، تقي الدين ابن تيمية، ٣: ٣٣٨، ٤)

ولعلك لاحظت قوله: "فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن"؛ فلم يكتف بالوحي، بل أشار بـ "نور الإيمان" إلى ما توسع في تقريره في مؤلفاته من أهمية رياضة الروح وإصلاح القلب، لإعادة تأهيل الفطرة واستحقاق الهداية. وله تفصيل في الإلهام المقيد بالشرع، أصاب فيه كبد الحقيقة، فنعرض لبعضه لمناسبته لمقام الترجيح في المشكلات. قال - قدس الله روحه ونور ضريحه: "فمن غلب على قلبه إرادة ما يحبه الله، ويُبغض ما يكرهه الله، فإذا لم يدرك في الأمر المعين: هل هو محبوب لله أو مكروه، ورأى قلبه يحبه أو يكرهه، كان هذا ترجيحاً عنده... والذين أنكروا كون الإلهام طريقاً على الإطلاق أخطؤوا، كما أخطأ الذين جعلوه طريقاً شرعياً على الإطلاق. ولكن إذا اجتهد السالك في الأدلة الشرعية الظاهرة، فلم يرَ فيها ترجيحاً، وألهم حينئذ رجحان أحد الفعلين، مع حسن قصده، وعمازة قلبه بالتقوى، فإلهام مثل هذا دليلٌ في حقه"... وقد استدلل بقول رسول الله ﷺ: "والداعي فوق الصراط: واعظ الله في قلب كل مؤمن"، وبحديث ابوصة: "البر ما اطعنات إليه النفس، وسكن إليه القلب، والإثم ما حاك في نفسك، وإن أفتاك الناس وأفتوك". (راجع مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ١٠: ٤٧٢)

٢ - **وإنه وإن كان مرد المصلحة والمفسدة إلى اللذة والألم، كما قال الإمام:** "الأفعال تكون حسنة وتكون قبيحة، وإن كان الحسن هو الملائم النافع، والقبيح هو المنافي المضار؛ فالشيء يكمل ويجمل ويمسح بها يناسبه ويلائمه وينفعه ويكذب به، كما يفسد ويقبح بما ينافيه ويضره ويتألم به، والأفعال الصالحة هي التي تناسب الإنسان، والأعمال الفاسدة هي التي تنافيه." (الاستقامة، تقي الدين ابن تيمية، ١: ٣٦٤، ٤)
لكن اللذة عندنا ليست مادية فقط، ولا الألم، بل اللذة الروحية والأخلاقية أعظم اللذات، وكذلك الألم. قال الإمام: "فمنه السكر بالأطعمة والأشربة المسكرة؛ فإن طاعمها يحصل له بذلك لذة وسرور، وهو الحامل لأكثر الناس على شربها، ويغيب عقله، فتغيب عنه الهموم والأحزان تلك الساعة. ومن الناس من يقصد المتعة للبدن، ولكن يحصل له من المضرة بالأفعال والأقوال التي تتولد عن السكر، ويمنع عن المتعة من ذكر الله والصلاة وغيرها، ما هو أعظم إلّا من منفعتها؛ فإن اللذة الحاصلة بذكر الله والصلاة باقية، دافعة للهموم والأحزان، ليس دفعها إياه وقت الصلاة فقط." (الاستقامة، تقي الدين ابن تيمية، ٢: ١٤٥، ٢)

٣ - ومنها أن الله برحمته وحكمته أجاز لنا بعض المحظورات، وتجاوز لنا بعض الواجبات لدفع مفاسد دنيوية أو تحصيل مصالح، ولكن الاعتبار عندنا لا يقتصر على المصالح الدنيوية، بل المصالح الدينية أعظم، وأول مقاصد الشريعة حفظ الدين، واللذة الأخروية هي النعيم المقيم والجائزة الكبرى. ومن ذلك تشريع الجهاد، على ما فيه من إزهاق للأرواح وبذل للأموال، منعاً للفتنة وضياح الدين. قال الإمام: "فقتل النفوس التي تحصل بها الفتنة عن الإيمان، لأن ضرر الكفر أعظم من ضرر قتل النفس." (مجموع الفتاوى، تقي الدين ابن تيمية، ٢٠: ٥٢، ٤)
وهذه القاعدة قد قررها المحققون من قبل الإمام ابن تيمية ومن بعده، ومن أشهر هؤلاء الأئمة: العز والقرافي وغيرهم، وهذا كلام للإمام ابن دقيق العيد يُكتب بهاء الذهب، قال - رحمه الله: "الثانية والسبعون: من القواعد الكلية عند تعارض المصالح والمفاسد، وعدم إمكان الجمع في التحصيل والرفع، ترجيح أعلى المصلحتين وترك أخفها، ودفع أعظم المفسدتين واحتياط أخفها. لكن من ذلك ما يظهر فيه الترجيح، إما بالنظر إلى المصالح والمفاسد الدنيوية على ما تقتضيه العادة والوجود، وإما بالنظر إلى القواعد الشرعية التي تقتضي الترجيح لأحد الأمرين على الآخر. ثم من ذلك ما يظهر ويستقل الفهم به، ومنه ما يخفى، ولا يُعلم إلا من جهة تقديم الشرع لأحد الأمرين على الآخر. والسبب في ذلك أن معرفة أعداد المصالح والمفاسد، ومقاديرها، والترجيح بين المقادير، لا يستقل العقل به، بل قد يرد الترجيح في الشرع لأحد الأمرين على الآخر، مع شعور النفس بالتساوي ظاهراً." (شرح الإلهام بأحاديث الأحكام، ابن دقيق العيد، ٤: ٤٩٧، ٤)
انظر ملحق: في فلسفة الأخلاق في آخر هذا البحث.

[الحسنات والسبيئات: حقيقتها ومصدرها الإلهي وشروط التكليف

[بها]

So we say: Indeed, Allah and His Messenger ﷺ have commanded actions

that are *wājib* (obligatory) and *mustaḥabb* (recommended)—even though what is *wājib* is also *mustaḥabb*, and more—and they have prohibited actions that are *muḥarram* (forbidden) or *makrūh* (disliked).

Religion (*dīn*) is to obey Him and to obey His Messenger ﷺ. It is *dīn*, and *taqwā*

(reverent fear of God), and *birr* (moral excellence), and righteous deeds (*ʿamal ṣāliḥ*), and the revealed law (*shirʿah*), and the revealed way (*minhāj*)—even if there are distinctions between these names.

God has praised deeds that are good (*ḥasanāt*) and promised reward for them, and condemned deeds that are evil

فَنَقُولُ: قَدْ أَمَرَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ ﷺ بِأَفْعَالٍ وَاجِبَةٍ وَمُسْتَحَبَّةٍ،
وَإِنْ كَانَ الْوَاجِبُ مُسْتَحَبًّا وَزِيَادَةً، وَنَهَى عَنْ أَفْعَالٍ مُحَرَّمَةٍ أَوْ
مَكْرُوهَةٍ.

وَالدِّينُ هُوَ طَاعَتُهُ وَطَاعَةُ رَسُولِهِ، وَهُوَ الدِّينُ، وَالتَّقْوَى،
وَالْبِرُّ، وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ، وَالشَّرْعَةُ، وَالْمِنْهَاجُ، وَإِنْ كَانَ بَيْنَ
هَذِهِ الْأَسْمَاءِ فُرُوقٌ.

وَكَذَلِكَ حَمْدُ أَفْعَالٍ هِيَ الْحَسَنَاتُ، وَوَعْدٌ عَلَيْهَا، وَذَمٌّ
أَفْعَالًا هِيَ السَّيِّئَاتُ، وَأَوْعَدَ عَلَيْهَا⁸.

⁸ وهل تكون حسنة لمجرد أن الله أمر بها، أم أنها حسنة في ذاتها حتى قبل ورود الأمر؟ وهل يدرك العقل حسناتها وقبحها من غير خطاب شرعي؟ إن الحديث عن قاعدة الترجيح بين المصالح والمفاسد المتفق عليها لا يستقيم إلا إذا كانت للأفعال صفات حقيقية من الحسن والقبح يدركها العقل السليم، وإن كان لا يستقل بكمال إدراكها، كما قدمنا. فما موقف الإمام ابن تيمية من هذه المسألة القديمة، والتي تعرف في الفلسفة بمعضلة يوثيفرو؟

في مجموع الفتاوى، يُقرّر الإمام ابن تيمية أن الأفعال في باب الحسن والقبح تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

- منها ما هو حسن أو قبيح في ذاته، لما يتضمنه من مصالح أو مفاسد، كالعدل والظلم، وهذا يُدرك بالعقل والشرع معًا.
- لكنه يُبيّن أن مجرد قبح الفعل لا يوجب العقاب في الآخرة حتى تقوم الحجة بالرسالة، مستشهداً بقوله تعالى: "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً" [الإسراء: 15]
- ومنها ما يكتسب وصفه بخطاب الشارع؛ فإذا أمر به صار حسناً، وإذا نهى عنه صار قبيحاً.
- ومنها ما يؤمر به ابتلاء واختباراً، لا لذات الفعل، كما في قصة ذبح إبراهيم لابنه.

ويرد على من زعم أن الأفعال لا تحمل صفات ذاتية، وأن الله يُمكن أن يأمر بالشرّ لمحض الإرادة، محتجاً بقوله تعالى: "يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَهُمْ عَلَىٰ نَهْيِهِ الْحَيَاتِ".

[الأعراف: 157] ويقول: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْقَحْشَاءِ" [الأعراف: 28]

ويؤكد أن هذه الصفات حقيقية في الأفعال، وأن الله تعالى "عليم حكيم علم بما تتضمنه الأحكام من المصالح فأمر ونهى لعلمه بما في الأمر والنهي والمأمور والمحظور من مصالح العباد ومفاسدهم وهو أثبت حكم الفعل وأما صفته فقد تكون ثابتة بدون الخطاب". (مجموع الفتاوى، تقي الدين ابن تيمية ٨: ٤٣٣-٤٣٦)

(*sayyi'āt*) and threatened punishment for them.⁷

He has also conditioned legal responsibility upon ability (*qudrah*), capacity (*istiṭā'ah*), latitude (*wus'*), and strength (*tāqah*),⁹ as He the Exalted said:

"So fear Allah as much as you are able."

And He said: "Allah does not burden a soul beyond its capacity. It will have what it has earned, and it will bear what it has committed."

And He said: "Let he whose provision is constrained spend from what Allah has given him. Allah does not burden a soul beyond what He has given it."

Though all of these verses are general in scope, the context of the first concerns *accountability for what lies within the soul*, which pertains to the category of inward actions (*a'māl al-qulūb*), whereas the context of the second pertains to *the obligation of financial giving*.

وَقَيَّدَ الْأُمُورَ بِالْقُدْرَةِ وَالْإِسْطَاعَةِ وَالْوُسْعِ وَالطَّاقَةِ،¹⁰
فَقَالَ تَعَالَى:

{فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ}،

وَقَالَ تَعَالَى: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} لَهَا مَا
كَسَبَتْ • وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ}،

وَقَالَ تَعَالَى: {وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ • فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ
اللَّهُ • لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا}.

⁷ Are they good merely because Allah has commanded them, or are they inherently good even before the command? Can reason perceive their moral value without the guidance of revelation? The discussion of the **widely accepted principle of weighing benefits and harms** cannot stand unless actions possess real moral qualities that sound reason is capable of discerning, even though it cannot fully grasp them independently, as previously noted. What, then, is Imām Ibn Taymiyyah's position on this ancient matter, known to philosophers as the Euthyphro dilemma?

In *Majmū' al-Fatāwā*, Imām Ibn Taymiyyah classifies actions in terms of moral value into three types:

- Some are **inherently good or evil**, based on the benefit or harm they contain—like justice and injustice—and this can be known through **both reason and revelation**. However, he emphasizes that the mere rational recognition of evil **does not entail divine punishment** unless the proof of revelation has been established. He cites: "**We do not punish until We send a messenger**" [al-Isrā' 17:15].
- Other actions gain their moral status **through divine command**: if Allah commands it, it becomes good; if He forbids it, it becomes evil.
- A third category involves **commands issued as a test**, not because the act itself is desired—such as Allah's command to Ibrāhīm to sacrifice his son.

Imām Ibn Taymiyyah refutes the view that actions have no real attributes and that divine commands are arbitrary. He invokes the verse: "**He commands them with what is right, forbids them from what is wrong, permits for them the good things, and prohibits the impure**" [al-A'rāf 7:157], as well as: "**Indeed, Allah does not command immorality**" [al-A'rāf 7:28].

He affirms that these terms—right, wrong, pure, impure—refer to real moral qualities, and concludes that: "Allah, the Exalted, is All-Knowing and Wise—He knew what the rulings entail of benefits, so He commanded and prohibited based on His knowledge of what is in the command and prohibition of benefit and harm to His servants. He affirmed the ruling of the act, but as for its moral quality, it may be established even without the divine command." (*Majmū' al-Fatāwā*, Ibn Taymiyyah, 8:433–436)

⁹ "Obligation is conditional upon ability" is an agreed-upon legal maxim. Among the other expressions of the maxim by Imām Abū al-'Abbās are: "Everything Allah has commanded or prohibited is to be fulfilled according to one's ability" (*Majmū' al-Fatāwā*, Taqī al-Dīn Ibn Taymiyyah, 31:39), and: "Obligation is conditional upon the ability to know and the ability to act" (*Majmū' al-Fatāwā*, Taqī al-Dīn Ibn Taymiyyah, 21:634).

¹⁰ التكليف مشروط بالقدرة "من القواعد الفقهية المتفق عليها، ومن تعبيرات الإمام أبي العباس الأخرى عن القاعدة: "كل ما أمر الله به أو نهى عنه، فإن طاعته فيه بحسب الإمكان." مجموع الفتاوى، تقي الدين ابن تيمية، ٣١: ٣٩. وكذلك قوله: "التكليف مشروط بالتمكن من العلم والقدرة على الفعل." (مجموع الفتاوى، تقي الدين ابن تيمية، ٢١: ٦٣٤).

وَكُلُّ مِنَ الْآيَاتِ وَإِنْ كَانَتْ عَامَّةً، فَسَبَبُ الْأُولَى الْمُحَاسَبَةُ عَلَى مَا فِي النُّفُوسِ، وَهُوَ مِنْ جِنْسِ أَعْمَالِ الْقُلُوبِ، وَسَبَبُ الثَّانِيَةِ الْإِعْطَاءُ الْوَاجِبُ.

And He said: **"So fight in the way of Allah; you are responsible only for yourself."**

And He said: **"Allah intends ease for you, and does not intend hardship for you."**

And He said: **"Allah intends to lighten your burden."**

And He said: **"Allah does not intend to place hardship upon you."**

And He said: **"He has not placed upon you in the religion any hardship."**

And He said: **"O you who believe, you are responsible for your own selves."**

And He said: **"And if someone is in hardship, then let there be deferment until ease."**

And He said: **"Pilgrimage to the House is owed to Allah by those who are able to make their way to it."**

And He said: **"There is no blame upon the weak, or the sick, or those who do not find anything to spend—if they are sincere to Allah and His Messenger."**

He has elaborated on this in various rulings concerning fasting, *ihrām*, purification, prayer, and *jihād*.

وَقَالَ: {فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ • لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ}،

وَقَالَ: {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ • وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ

الْعُسْرَ}،

وَقَالَ: {يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ}،

وَقَالَ: {مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ}،

وَقَالَ: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ}،

وَقَالَ: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ}،

وَقَالَ: {وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ • فَنظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ}،

وَقَالَ: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ

سَبِيلًا}،

وَقَالَ: {لَيْسَ عَلَى الضَّعَفَاءِ • وَلَا عَلَى الْمَرْضَى • وَلَا

عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ • إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ

وَرَسُولِهِ}.

وَقَدْ ذَكَرَ فِي الصِّيَامِ وَالْإِحْرَامِ وَالطَّهَارَةِ وَالصَّلَاةِ وَالْجِهَادِ

مِنْ هَذَا أَنْوَاعًا.

And concerning prohibitions, He said:

"He has explained to you in detail what He has forbidden you—except what you are compelled to."

And He said: **"Whoever is compelled, without rebellion or overstepping — there is no sin upon him."**

"Whoever is compelled, without rebellion or overstepping—Allah is

وَقَالَ فِي الْمُنْهَيَّاتِ:

{وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ

إِلَيْهِ}،

وَقَالَ: {فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ • فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ}،

Forgiving, Merciful."

"Our Lord, do not hold us accountable if we forget or err."

"You will not be blamed for any unintentional mistakes you make."

"Had Allah willed, He would have made it difficult for you."

And the Exalted said: **"They ask you about the sacred month..."** — [to the end of the verse].¹¹

And He said, concerning matters that involve conflict:

"They ask you about wine and gambling. Say: In them is great sin and [some] benefit for people—but their sin is greater than their benefit."

And He said: **"Fighting has been prescribed for you, though you dislike it. It may be that you dislike something while it is good for you, and it may be that you love something while it is bad for you. Allah knows, and you do not know."**

And He said: **"There is no blame upon you if you shorten the prayer, if you fear that those who disbelieve may harm you."**

And He said: **"And fitnah is worse than killing."**

And He said: **"If you fear danger, then [pray] on foot or mounted."**

And He said: **"And when you are among them and lead them in prayer, let a group of them stand with you..."** — until His saying: **"...and there is no blame upon you if you**

{فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ ۖ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ}،

{رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا}،

{وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ}،

{وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَبْتَكُمْ}،

وَقَالَ تَعَالَى: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ} الآية¹².

وَقَالَ فِي الْمُتَعَارِضِ:

{يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ

وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ ۚ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا}،

وَقَالَ: {كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ ۖ وَعَسَى أَنْ

تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ ۖ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا

وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ}،

وَقَالَ: {فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ

خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا}،

وَقَالَ: {وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ}،

وَقَالَ: {فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا}،

{وَإِذَا كُنْتُمْ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ

مَعَكُمْ}

¹¹ Since the Shaykh often addresses scholars in his writings, he at times suffices with allusion. The full verse is:

"They ask you about fighting in the sacred month. Say: Fighting in it is grave, but hindering others from the path of Allah, disbelief in Him, the expulsion of its people from al-Masjid al-harām are graver in the sight of Allah—and persecution [to drive people away from faith] is graver than killing..." (al-Baqarah: 217).

Within the verse—through its mention of what is grave and what is graver, and the comparison between them—is clear evidence for what the Shaykh affirms regarding the necessity of weighing between competing obligations and prohibitions, rather than falling into inaction when commands and prohibitions overlap.

¹² ولأن الشيخ، في أكثر كتاباته، يخاطب أهل العلم، فإنه يكتفي أحياناً بالإشارة، وتتمه الآية: "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَتُفْرِيهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۚ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ ۗ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ..." (البقرة: ٢١٧).

وفي الآية من ذكر الكبير والأكبر، والموازنة بينهما، ما يشهد لما يقرره الشيخ من ضرورة الترجيح وعدم الشلل عند تراحم المأمورات والمنهيات.

are suffering from rain or are ill that you lay down your weapons.”

And He said: “And We have enjoined upon man [goodness] toward his parents... — until His saying: “...but if they strive to make you associate with Me that of which you have no knowledge, then do not obey them, but accompany them in the world with kindness, and follow the path of those who turn to Me.”¹³

إِلَى قَوْلِهِ: {وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ}،

وَقَالَ: {وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا} إِلَى قَوْلِهِ: {وَإِنْ

جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا

تَطِعُهُمَا} وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا} وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ

أَتَانِي إِلَيْكَ}.¹⁴

¹³ Also, al-Bukhārī narrates from Umm Kulthūm bint ‘Uqbah (rA) that she heard the Messenger of Allah ﷺ say:

“The one who reconciles between people is not a liar—he conveys good or says good.”

In some versions of the ḥadīth, there is an additional phrase, but its meaning is acted upon:

“I never heard him permit lying in anything people say—except in three cases: during war, reconciliation between people, and a man’s speech to his wife or a woman’s to her husband.”

The Ḥanbalī jurists extended this principle to include any praiseworthy objective that cannot be attained except through lying.

In *Kashshāf al-Qinā’*: “**Ibn al-Jawzī said: Every praiseworthy and good objective that cannot be attained except through it [i.e., lying] is permissible. And it is said in al-Ḥadī: It is permissible for a person to lie to himself or to others, provided that no harm results from it, if he is using the lie to attain a rightful claim. ... But whenever ta’rīd (indirect speech) is possible, lying becomes prohibited.**” (*Kashshāf al-Qinā’*, al-Buhūtī, 15:289)

This view is not exclusive to the Ḥanbalīs. Imām Al-Ghazālī states in *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*:

“Speech is a means to achieve goals. So, if a praiseworthy goal can be attained through both truth and lying, then lying remains prohibited. But if it can only be attained through lying, then lying becomes permissible if the goal is permissible—and obligatory if the goal is obligatory.” (*Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, 3:137)

Imām al-Nawawī affirms similar principles in *Riyāḍ al-ṣāliḥīn* and *al-Adhkār*. Also, those scholars who prohibited lying entirely still permitted ta’rīd (indirect or suggestive speech) in such contexts.

The broader point here is that speech has purposes beyond the exact transmission of information.

The one who lies to reconcile between people may be truer in his servitude to God than the one who tells the truth to create division.

This may seem strange to those shaped by Kantian deontological ethics, which elevates truth-telling as a moral absolute even at the cost of other values.

Such an approach, while noble in aspiration, fails to account for the complexity of lived moral life.

One might imagine a person who refuses to lie to protect someone hiding from torture or death—this reveals a kind of moral reductionism that has long been critiqued in both theology and moral philosophy.

It is for this reason that later forms of **consequentialist ethics**—especially those grounded in a richer understanding of virtue—have gained traction.

The truth is that Islam, as we established in the introduction, brings together the rigor of deontological ethics and the flexibility of consequentialist reasoning—yet it governs both with boundaries and principles that prevent moral chaos. Among these principles: a person may not ransom himself by sacrificing another, nor protect his own wealth by giving away someone else’s. Moreover, Islam encases all of this within the framework of **virtue ethics**. Allah says:

{He has indeed succeeded who purifies it} [Sūrat al-Shams 91:9].

Without this inner purification, one may read what we have stated regarding the permissibility of lying and turn it into a tool for vile intentions. **“They seek to deceive Allah, but it is He who deceives them.”** [Sūrat al-Baqarah 2:9]

Ultimately, all of this draws its legitimacy from *‘ubūdiyyah*—servitude to the Divine Lawgiver.

¹⁴ ومن المتعارض ما عند البخاري عن أم كلثوم بنت عقبة رضي الله عنها أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: “ليس الكذاب الذي يضلح بين الناس، فينهي خيرا أو يقول خيرا”.

وفي بعض روايات الحديث زيادة معمول بها: “ولم أسمعنه يترخص في شيء مما يقول الناس إلا في ثلاث: في الحزب، والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته، وحديث المرأة زوجها”.

[Types of Conflict and Methods of Prioritization]

[أنواع التعارض وطرق الترجيم]

And we say: If it is established that good deeds (*ḥasanāt*) bring benefit—and if they are obligatory—then their omission entails harm,¹⁵ and evil deeds (*sayyi'āt*) inherently involve harm, and some disliked acts (*makrūhāt*) may contain a degree of good.¹⁶ Thus, when there is a conflict, it may be:

وَنَقُولُ: إِذَا ثَبَتَ أَنَّ الْحَسَنَاتِ لَهَا مَنَافِعُ، وَإِنْ كَانَتْ وَاجِبَةً، كَانَ فِي تَرْكِهَا مَضَارٌّ،^{١٥} وَالسَّيِّئَاتِ فِيهَا مَضَارٌّ، وَفِي الْمَكْرُوهِ بَعْضُ حَسَنَاتٍ.^{١٦} فَالْتَّعَارُضُ:

وقد ذهب الحنابلة إلى القياس على هذه الثلاثة في كل مقصد محمود لا يُتوصل إليه إلا بالكذب. وفي كشف القناع: «(قال ابن الجوزي: وكل مقصد محمود حسن لا يتوصل إليه إلا به [الكذب]).» وقال في "المهدي": يجوز كذب الإنسان على نفسه وغيره، إذا لم يتضمن ضرر ذلك، إذا كان يتوصل بالكذب إلى حقه... ومهما أمكن المعارض حرم. (كشف القناع، البهوتي، ١٥: ٢٨٩)

وليس هذا خاصاً بالحنابلة، بل قال الإمام الغزالي في إحياء علوم الدين: "الكلام وسيلة إلى المقاصد، فكل مقصد محمود يمكن التوصل إليه بالصدق والكذب جميعاً، فالكذب فيه حرام، وإن أمكن التوصل إليه بالكذب دون الصدق، فالكذب فيه مباح إن كان تحصيل ذلك المقصد مباحاً، وواجب إن كان المقصد واجباً". (إحياء علوم الدين، ٣: ١٣٧)

وللإمام النووي نصٌّ مشابه في رياض الصالحين والأذكار. ومن منع ذلك من العلماء، أجاز التعريض بدلاً عن الكذب الصريح. والمقصود من الكلام ليس مقصوداً على الدقة الإخبارية، بل له مقاصد أعلى، فالذي يكذب ليصلح بين الناس، أقرب إلى الصدق في عبوديته لله من الذي يقول الحق ليفسد. وقد يستنكر هذا من نشأ على أخلاق الواجب الكاتبة الحديثة، التي تُضخم الصدق كقيمة مطلقة على حساب غيره من القيم.

وهذا الموقف، رغم ظاهره النبيل، يغفل عن تعقيدات الواقع، وقد يدفع بمن يمنع الكذب في كل حال إلى ترك الكذب حتى في مثل حال من يُخفي عنده مظلوماً مهدداً بالقتل أو التعذيب، وهذا من صور أحادية النظر التي تُقَدِّت كثيراً، ولأجل ذلك، اكتسبت أخلاق المصلحة (الغاية) —خاصة في نسخها المتأخرة المتأثرة بأخلاق الفضيلة— مؤيدين.

والحق أن الإسلام، كما قررنا في المقدمة، يجمع بين أخلاق المبادئ وأخلاق الغايات، لكنه يضبط ذلك بحدود وقواعد تمنع الانفلات. ومن هذه القواعد: أن المرء لا يفدي نفسه بغيره، ولا ماله بآل غيره. ثم إن الإسلام يبقي كل هذا ضمن إطار أخلاق الفضيلة، قال تعالى: "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا" فمن غير هذه التزكية يقرأ أحدهم ما ذكرناه عن الكذب فيجعله مطية لأغراضه الخبيثة، "يُجَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ". وكل ذلك يستمد شرعيته والزاميته من العبودية لله، الشارع الحاكم وحده.

¹⁵ A good deed is either recommended or obligatory, and in all cases it is beneficial. If it is obligatory, then omitting it—along with the loss of its benefit—entails harm.

¹⁶ Accordingly, the benefit in certain makrūh acts may, in some circumstances, outweigh the usual harm for which they are ordinarily deemed disliked—such as the Prophet ﷺ drinking while standing, and likewise urinating while standing. Similarly, some scholars have stated that the dislikedness of closing one's eyes in prayer is lifted if keeping them open causes distraction—and so on.

¹⁷ فالحسنه إما أن تكون مستحبة أو واجبة، وهي في كل الأحوال نافعة؛ فإن كانت واجبة، ففي تركها—مع فوات المنفعة—ضرر.

¹⁸ ولذلك، فبعض المكروهات قد يترجح فيها جانب المنفعة أحياناً، كما ورد عن النبي ﷺ أنه شرب قاتلاً، وكذلك تبول قاتلاً، وكما أفاد بعض العلماء أن كراهة تغميض العينين في الصلاة ترتفع إذا كان فتحها يشوش عليه، وهكذا.

1. Between two good deeds that cannot be combined; in such a case, the better of the two is given precedence, even if that means forfeiting the lesser.
2. Between two harmful deeds from which it is impossible to be free; in this case, the worse of the two is repelled by enduring the lesser.
3. Between a good deed and a harmful deed that are inseparable—such that doing the good inevitably causes the evil, and avoiding the evil necessitates forfeiting the good—then the stronger of the two is preferred, based on the comparative benefit of the good and the harm of the evil.

1. إِمَّا بَيْنَ حَسَنَتَيْنِ لَا يُمَكِّنُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا، فَتَقْدَمُ

أَحْسَنُهُمَا بِتَفْوِيتِ الْمَرْجُوحِ،

2. وَإِمَّا بَيْنَ سَيِّئَتَيْنِ لَا يُمَكِّنُ الْخُلُوءُ مِنْهُمَا، فَيُدْفَعُ

أَسْوَأُهُمَا بِاحْتِمَالِ أَذَنَاهُمَا،

3. وَإِمَّا بَيْنَ حَسَنَةٍ وَسَيِّئَةٍ لَا يُمَكِّنُ التَّفْرِيقُ بَيْنَهُمَا، بَلْ

فِعْلُ الْحَسَنَةِ مُسْتَلْزِمٌ لَوْقُوعِ السَّيِّئَةِ، وَتَرْكُ السَّيِّئَةِ

مُسْتَلْزِمٌ لِتَرْكِ الْحَسَنَةِ، فَيَرْجَحُ الْأَرْجَحُ مِنْ مَنَفْعَةِ

الْحَسَنَةِ وَمَضَرَّةِ السَّيِّئَةِ.

[Type One: Conflict Between Two Good Deeds]

The first type [of conflict] is like that between an obligation (*wājib*) and a recommended act (*mustahabb*), or between a personal obligation (*farḍ ‘ayn*) and a communal obligation (*farḍ kifāyah*), such as giving priority to repaying a

[النوع الأول: التعارض بين حسنتين]

فَالْأَوَّلُ كَالْوَاجِبِ وَالْمُسْتَحَبِّ؛ وَكَفَرَضِ الْعَيْنِ وَفَرَضِ

الْكَفَايَةِ؛ مِثْلَ تَقْدِيمِ قَضَاءِ الدَّيْنِ الْمَطَالِبِ بِهِ عَلَى صَدَقَةِ

التَّطَوُّعِ.²⁰

²⁰ ومن طرق الترجيح هنا أيضًا قاعدة: "حقوق الله مبناه على المسامحة، وحقوق العباد مبناه على المشاحة." وقد ترك النبي ﷺ الصلاة على صاحب الدين المعروف، وقال: "بابان مُعْجَلَانِ عُقُوبَتُهُمَا فِي الدُّنْيَا: الْبَغْيُ وَالْعُقُوقُ". وإنه وإن كان حق الله أعظم وأكد من كل حق—بل به يثبت كل حق—فإن القاعدة صحيحة، لأن الله غني عنا، فيُسامَحُ في حقه، ويوسع على المضطر والمحتاج، والفقير للعباد وصف ذاتي، لذا تُقدَّمُ حقوقهم لفقرهم، ولتحرير الله فيها، وتقديمه إياها. ومن تطبيقات القاعدة: دفع الحدود بالشبهات، وأن العبد يُجَبَّرُ على الكسب لوفاء دينه، ولا يُجَبَّرُ عليه لتحصيل مالٍ ينجح به. (انظر تقرير القواعد وتحريم الفوائد، ابن رجب، ٥٠٢:٢) ولكن إن تهاون البعض فأهملوا حقوق الله عليهم، ذكرناهم بقول الإمام ابن القيم—رحمه الله—: "ولا تضرب سبته بعضها ببعض، ولا تأخذ منها ما سهل، وترك منها ما شق علينا؛ لكسل وضعف عزيمة، واشتغال بدنيا قد ملأت القلوب، وملكت الجوارح، وفرت بها العيون، بدل قُرَّتِهَا بالصلاة، فصارت أحاديث الرخصة في حقها شبهة صادفت شهوة، وفتورًا في الغزم، وقلة رغبة في بذل الجهد في النصيحة في الخدمة. واستسهلت حق الله تعالى، وجعل كرمه وغناه من أعظم شبهاتها في التفريط فيه وإضاعته، وفعله بالهَوْنِ تَحْلَةً للقسم، ولهجث بقولها: ما استقصى كرمي حقه قط، ويقولها: حق الله مبنئ على المسامحة والمساهلة والعفو، وحق العباد مبنئ على الشح والضيق والاستقصاء. فقامت في خدمة المخلوقين كأنها على الفرش الوثيرة، والمراكب الهنية، وقامت في حق خدمة ربها وفاطرها كأنها على الجمر المحرق، تعطيه الفضلة من قواها وزمانها، وتستوفي لأنفسها كمال الحظ..." (الصلاة، ابن القيم، ص ٣٢٨)

demanded debt over offering a voluntary charity.¹⁹

The second type²¹ [of conflict] is like preferring spending on one's family over spending on *jihād* when it is not individually obligatory; and preferring support of one's parents over *jihād*, as in the authentic ḥadīth: **"WHICH DEED IS BEST?" HE SAID: "PRAYER AT ITS PROPER TIMES." I ASKED, "THEN WHAT?" HE SAID: "THEN DUTIFULNESS TO ONE'S PARENTS." I ASKED, "THEN WHAT?" HE SAID: "THEN STRIVING IN THE WAY OF ALLAH."**

وَالثَّانِي²² كَتَقْدِيمِ نَفَقَةِ الْأَهْلِ عَلَى نَفَقَةِ الْجِهَادِ الَّذِي لَمْ يَتَعَيَّنْ،

وَتَقْدِيمِ نَفَقَةِ الْوَالِدَيْنِ عَلَيْهِ، كَمَا فِي الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ: "أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: الصَّلَاةُ عَلَى مَوَاقِيتِهَا. قُلْتُ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: ثُمَّ بِرُّ الْوَالِدَيْنِ. قُلْتُ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: ثُمَّ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ."

¹⁹ Among the tools of balancing priorities here is the well-known maxim: **"The rights of Allah are grounded in forbearance, whereas the rights of human beings are upheld with rigor and demand."** The Prophet ﷺ

refrained from performing the funeral prayer over someone who had known debts, and he said: **"There are two sins whose punishment is hastened in this world: transgression and filial impiety."**

Although Allah's right is the greatest and most emphasized of all rights—indeed, it is the foundation by which all other rights are established—this maxim remains sound. Allah is free of all need, and so He pardons His right, and grants concessions to the distressed and needy. Human beings, however, are inherently impoverished, and so their rights are prioritized due to their need, the severity of the consequences, and Allah's own emphasis on upholding them. Examples of this principle include: the suspension of ḥudūd punishments in cases of doubt, and the legal compulsion placed upon a person to earn money in order to pay off debt—but not to earn money for the sake of performing ḥajj. (See *Taqrīr al-Qawā'id wa-Tahrīr al-Fawā'id*, Ibn Rajab, 2:502).

But if some become lax and begin to neglect Allah's rights, we remind them of what Imām Ibn al-Qayyim (rA) said: "We do not set parts of the Sunnah against one another—taking what is easy and abandoning what is hard, out of laziness, weakness of resolve, and entanglement with a worldly life that has filled the heart, overtaken the limbs, and become a source of comfort to the eyes instead of the prayer.

So the hadiths of concession regarding it [i.e. prayer] become a pretext that meets desire, a sluggish will, and a lack of eagerness to strive in sincere service. The right of Allah becomes trivialized, and His generosity and self-sufficiency become the main excuses for neglecting and squandering His right, while the act is performed sluggishly, just enough to discharge the obligation—like one reluctantly fulfilling an oath only to free himself from its burden. Such a person constantly repeats: 'No generous one demands his full right,' and: 'Allah's right is built on forbearance, while people's rights are based on strictness and full restitution.' And so, one stands in the service of creatures as if reclining on soft cushions and riding luxurious mounts, but stands before the Creator, the Originator, as if on burning coals—giving Him only the remnants of one's strength and time, and reserving for the self the fullness of its share..." (*al-ṣalāh*, Ibn al-Qayyim, p. 328)

²¹ The Shaykh continues to offer examples of the first category—conflict between two good deeds—but under that heading lie subtypes. He mentioned the second of those subtypes and built upon it. What he later refers to as "the third type" is in fact the second: conflict between two evils; and what he calls "the fourth" is truly the third: conflict between a good and an evil. The Shaykh did not write as we do today—returning to revise, reorder, and polish his writings. Rather, he wrote the *al-Wāsiṭiyyah* creed in a single sitting after 'Aṣr. Imām Ibn al-Wardī said in his *Tārīkh*: "He would write, in a single day and night, about four notebooks' worth—whether in tafsīr, or fiqh, or the two fundamentals (uṣūl al-dīn and uṣūl al-fiqh), or in refuting the philosophers and the ancients. He said: And it is not unlikely that his total compilations to this day amount to five hundred volumes." (*Tārīkh Ibn al-Wardī*, Ibn al-Wardī, 2:277) (A kurrās in that context was a stitched booklet of folios, often used to measure scholarly output—roughly 16–32 pages per unit.)

²² ما زال الشيخ يضرب أمثلة للنوع الأول، وهو تعارض الحسنتين، ولكن تحته أنواع؛ فذكر ثاني نوعي الأول، ثم بنى على ذلك. فما يدعوه "النوع الثالث" بعد ذلك هو في الحقيقة "الثاني"، وهو تعارض السيئتين، و"الرابع" هو "الثالث"، وهو تعارض الحسنة والسيئة. والشيخ الإمام لم يكن يكتب مثلنا، فراجع ورتب ويزين مكنوباته، بل كتب الرسالة الواسطة في قعدة بعد العصر. وقال الإمام ابن الوردي في تاريخه: "ويكتب في اليوم والليلة من التفسير، أو من الفقه، أو من الأصول، أو من الرد على الفلاسفة والأوائل، نحوًا من أربعة كرايس. قال: وما يُبعد أن تصانيفه إلى الآن تبلغ خسائة مجلد." (تاريخ ابن الوردي، ابن الوردي، ٢: ٢٧٧)

And like preferring *jihād* over *hajj*, as is established in both the Qur'ān and Sunnah—obligatory over obligatory, and recommended over recommended.²³

Also like preferring the recitation of the Qur'ān over dhikr (remembrance) when they are equal in terms of engagement of the heart and tongue; and preferring prayer (*ṣalāh*) over both when it equally engages the heart. Otherwise, *dhikr* (remembrance of Allah)—with understanding and reverent fear—may be preferable to Qur'ānic recitation that does

وَتَقْدِيمُ الْجِهَادِ عَلَى الْحَجِّ، كَمَا فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، مُتَعَيِّنٌ عَلَى مُتَعَيِّنٍ، وَمُسْتَحَبٌّ عَلَى مُسْتَحَبٍّ.²⁴

وَتَقْدِيمُ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ عَلَى الذِّكْرِ إِذَا اسْتَوَيَا فِي عَمَلِ الْقَلْبِ وَاللِّسَانِ،

وَتَقْدِيمُ الصَّلَاةِ عَلَيْهِمَا إِذَا شَارَكَتَهُمَا فِي عَمَلِ الْقَلْبِ، وَإِلَّا فَقَدْ يَتَرَجَّحُ الذِّكْرُ بِأَلْفِهِمُ وَالْوَجَلُ عَلَى الْقِرَاءَةِ الَّتِي لَا تُجَاوِزُ الْحَنَاجِرَ، وَهَذَا بَابٌ وَاسِعٌ.²⁶

²³ This aligns well with the virtue of *jihād*, especially when it becomes obligatory due to the need to preserve the faith and protect the Muslim community.

And by Allah, I sincerely hope that the callers to the dīn and activists who act with wisdom and strive to defend the interests of Muslims will have a considerable share in the reward of this form of *jihād*. For preserving the religion is not limited to military combat aimed at repelling physical aggression, protecting Muslim interests, and aiding the oppressed. **Rather, repelling intellectual aggression is among the greatest forms of *jihād*.** Allah says: "And strive against them with it [i.e., the Qur'ān] a great striving" (al-Furqān: 52). Indeed, *jihād* by way of reasoned argument and clear proof is the *obligatory* form of struggle when dealing with those who are not oppressive aggressors—even with those who cast doubt upon the religion—whether they debate us in search of truth, or in defense of what they believe to be truth. On this, Imām Taqī al-Dīn said:

"Secondly, He said: {And do not argue with the People of the Book except in the best manner—except with those who do wrong} [al-Ankabūt: 46]. The oppressor is not to be debated with kindly. So whoever is unjust, deserving of combat, and not seeking knowledge or religion, is among those not to be debated with in the best manner. In contrast, one who seeks knowledge and religion and does not show oppression—whether he seeks guidance or believes he is upon the truth and seeks to defend it—is not among the oppressors.

As for one who debates out of stubbornness, knowing he is wrong and yet defending falsehood, then such a person is not to be debated with in the best way either. Rather, he may be addressed with other methods that expose his obstinance, injustice, and ignorance—his treatment being proportionate to his behavior." (*al-Jawāb al-ṣaḥīḥ*, Ibn Taymiyyah, 1:219)

Moreover, the Imām sought to open a door to sustainable peace—where engagement is through reason and revelation, not sword and spear. He therefore affirmed the permissibility of an open-ended truce with non-Muslims, saying: "The correct view is the third opinion: that it is permissible without restriction." (*al-Jawāb al-ṣaḥīḥ*, Ibn Taymiyyah, 1:176)

²⁴ وهو وجيهٌ لما جاء في فضل الجهاد، ولأن المتعين منه فيه حفظُ الدين وبيضة المسلمين.

وإني والله لأرجو أن يكون للدعاة المستبصرين المخلصين، والناشطين بحكمة في الدفاع عن مصالح المسلمين، نصيبٌ وافٍ من فضل هذا الجهاد؛ فليس حفظُ الدين قاصراً على القتال لردِّ العدوان العسكري، وحماية مصالح المسلمين، ونصرة المستضعفين، بل ردُّ العدوان الفكري من أعظم الجهاد، وقد قال الله تعالى: "وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا" أي بالقرآن؛ بل الجهاد بالحقِّ والبرهان هو الجهادُ المتعين مع غير الظلمة المعتدين، حتى مَنْ يُشَكِّكون في الدين، سواء جادلونا مسترشدين أو منتصرين. وفي ذلك يقول الإمام تقي الدين:

"الثاني: أنه قال: {وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا} [العنكبوت: ٤٦]. فالظالم لم يُؤْمَرْ بجداله بالتي هي أحسن، فمن كان ظالماً مستحقاً للقتال غير طالب للعلم والدين، فهو من هؤلاء الظالمين الذين لا يُجَادِلُونَ بالتي هي أحسن. بخلاف من طلب العلم والدين، ولم يظهر منه ظلم، سواء كان قصده الاسترشاد، أو كان يظن أنه على حقٍّ يقصد نصر ما يظنه حقاً. ومن كان قصده الغناد، يعلم أنه على باطل، ويُجَادِلُ عليه، فهذا لم يُؤْمَرْ بمجادلته بالتي هي أحسن، لكن قد تُجَادِلُهُ بطرق أخرى تُبَيِّنُ فيها عناده وظلمه وجهله، جزاءً له بموجب عمله". (*الجواب/الصحيح*، ابن تيمية، ١:٢١٩)

وقد أراد الإمام فتح بابِ السِّلْمِ المستدام، تكون المدافعة فيه بالحقِّ والبرهان دون السيف والسُّنَّان، فاختار جواز الهدنة المطلقة مع غير المسلمين، فقال: "والصواب هو القول الثالث، وهو أنها تجوز

مطلقة". (*الجواب/الصحيح*، ابن تيمية، ١:١٧٦)

²⁶ ومن قواعد الترجيح: قاعدة "الكثرة أم الشرف".

وقد حسم الإمام أبو العباس أمره، فرجَّح الشرف على الكثرة في أكثر الأحوال، وفي المسألة خلاف في مذهبه. قال الإمام ابن رجب في القاعدة السابعة عشرة: "إذا تقابل عملان: أحدهما ذو شرف في نفسه

not go beyond the throats. And this is a vast field.²⁵

[Type Two: Conflict Between Two Harmful Acts]

The third [type of conflict] is like a migrating woman undertaking the journey of *hijrah* without a *maḥram*, instead of remaining in the land of war—as did Umm Kulthūm, for whom Allah revealed the verse of testing: {**O you who believe, when believing women come to you as emigrants...**} [al-Mumtaḥanah 60:10].

Or like preferring the killing of certain individuals over being subjected to disbelief, as Allah the Exalted said:

{**And fitnah is greater than killing**} [al-Baqarah 2:191].

Thus, Souls are killed when they cause tribulation that drives people away from

[النوع الثاني: التعارض بين سيئتين]

وَالثَّالِثُ : كَتَقْدِيمِ الْمَرْأَةِ الْمُهَاجِرَةِ لِسَفَرِ الْهَجْرَةِ بِغَيْرِ مَحْرَمٍ عَلَى بَقَائِهَا بِدَارِ الْحَرْبِ، كَمَا فَعَلَتْ أُمُّ كَلْثُومٍ، الَّتِي أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهَا آيَةَ الْإِمْتِحَانِ :

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ {

وَكَتَقْدِيمِ قَتْلِ النَّفْسِ عَلَى الْكُفْرِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى : {وَالْفِتْنَةُ

أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ}، فَتَقْتُلُ النَّفْسَ الَّتِي تَحْصُلُ بِهَا الْفِتْنَةُ

عَنِ الْإِيمَانِ، لِأَنَّ ضَرَرَ الْكُفْرِ أَعْظَمُ مِنْ ضَرَرِ قَتْلِ النَّفْسِ .

ورفعة وهو واحد، والآخر ذو تعدد في نفسه وكثرة، فأيهما يُرجح؟ ظاهر كلام أحمد: ترجيح الكثرة". ومن الأمثلة: بدنة سميئة واثنان دونها، وصلاة ركعتين طويلتين أو أربع ركعات في زمن واحد، ورجلٌ

قرأ بتدبير وتفكير سورة، وآخر قرأ في تلك المدة سوراً عديدة سرّداً. (تقرير القواعد وتحرير الفوائد، ابن رجب، ١: ١٣٢)

والخلاصة: أن الروايات قد اختلفت عن الإمام أحمد في التفضيل بين الكثرة والشرف، وأكثرها—في تقدير ابن رجب—على تفضيل الكثرة. وقد اختار الشيخ تقي الدين روايات ترجيح الشرف في أكثرها.

والجمع يظهر أن ترجيح الكثرة أو الشرف يعتمد على نوع العبادة، ومقاصدها، وبساط الحال، ومدى التفاوت في الشرف. فأحياناً تكون الكثرة أولى لزيادة الأجر، كمن كان في وسعه ست ركعات قاعداً أو

اثنان قائماً، وفي أحيان أخرى يكون الشرف أفضل لتحقيق المعنى المقصود من العبادة، كما في قراءة التذبير. وإرادة مرضاته سبحانه هي المحك الحقيقي في كل ذلك، فإنه: "لَنْ يَبَالُ اللَّهُ شُؤْمَهَا وَلَا دِمَائُهَا،

وَلَكِنْ يَبَالُهُ الْقَوِيُّ وَمَنْكُم" [الحج: ٣٦]

²⁵ Among the principles of weighing between competing religious actions is the maxim:

"Abundance or Nobility?"

Imām Abū al-‘Abbās decisively favored *nobility* (*sharaf*) over *abundance* in most cases. However, there is disagreement on this issue within our madhhab.

Imām Ibn Rajab said in the seventeenth principle:

"When two acts are compared—one being singular but noble and elevated in its nature, and the other consisting of multiple acts and greater in number—which is preferred? The apparent view from Aḥmad's statements is that abundance is preferred."

(Taqrīr al-Qawā'id wa-Taḥrīr al-Fawā'id, Ibn Rajab, 1:132)

Examples include:

a single fat sacrificial animal versus two of lesser quality;

two long units of prayer versus four shorter ones in the same span of time;

or one person reciting a single sūrah with reflection, while another reads multiple sūrahs rapidly in that same duration.

In summary, there are varying narrations from Imām Aḥmad on whether *quantity* or *nobility* is preferred, though according to Ibn Rajab, most favor *quantity*.

Shaykh Taqī al-Dīn (Ibn Taymiyyah), however, often favored the narrations that prioritized *nobility*.

A reconciliation suggests that the preference between *abundance* and *nobility* depends on the **type of worship**, its **intended purpose**, the **context**, and the **degree of superiority** in nobility.

At times, *quantity* may be preferred due to the increase in reward—such as choosing six seated units of prayer over two standing ones if one is unable to stand easily.

At other times, *nobility* may be preferred because it better achieves the intended spiritual meaning of worship, such as in the case of reflective recitation.

Ultimately, the sincere **desire for Allah's pleasure** is the true measure in all of this. As He said:

"Their meat will not reach Allah, nor their blood, but what reaches Him is your taqwā (God-consciousness)." (al-Ḥajj: 36)

faith, for the harm of disbelief is greater than the harm of killing a soul.

Or like preferring the cutting of the thief's hand, stoning the adulterer, and lashing the drinker— *over tolerating* the harm caused by theft, fornication, and drinking.

And likewise with all the prescribed punishments: they were only legislated despite being bad in their essence and harmful—because they repel something more harmful than themselves: namely, the crimes that necessitate them. Indeed, such greater corruption cannot be averted except through this lesser corruption.²⁷

And similarly, in the realm of jihād: although it is forbidden to kill those who do not fight—such as women, children, and others—when a situation arises where fighting becomes necessary in a manner that encompasses them, such as with catapulting or night raids, then it becomes permissible. This is as the Sunnah has affirmed in the siege of Ṭā'if, when they were struck with catapults, and in cases where disbelievers are

وَكَتَقْدِيمِ قَطْعِ السَّارِقِ، وَرَجْمِ الزَّانِي، وَجَلْدِ الشَّارِبِ، عَلَى
مَضَرَّةِ السَّرِقَةِ وَالزَّانَا وَالشُّرْبِ.

وَكَذَلِكَ سَائِرُ الْعُقُوبَاتِ الْمَأْمُورِ بِهَا، فَإِنَّمَا أُمِرَ بِهَا مَعَ أَنَّهَا فِي
الْأَصْلِ سَيِّئَةٌ وَفِيهَا ضَرَرٌ، لِدَفْعِ مَا هُوَ أَعْظَمُ ضَرَرًا مِنْهَا،
وَهِيَ جَرَائِمُهَا، إِذْ لَا يُمَكِّنُ دَفْعُ ذَلِكَ الْفَسَادَ الْكَبِيرَ إِلَّا
بِهَذَا الْفَسَادِ الصَّغِيرِ.²⁸

وَكَذَلِكَ فِي "بَابِ الْجِهَادِ": "وَإِنْ كَانَ قَتْلُ مَنْ لَمْ يُقَاتِلْ مِنَ
النِّسَاءِ وَالصِّبْيَانِ وَغَيْرِهِمْ حَرَامًا، فَمَتَى أُخْتِجَ إِلَى قِتَالٍ قَدْ
يُعْمَهُمْ، مِثْلُ: الرَّمْيِ بِالْمَنْجَنِيقِ، وَالتَّبْيِيتِ بِاللَّيْلِ، جَازَ
ذَلِكَ، كَمَا جَاءَتْ فِيهِ السُّنَّةُ فِي حِصَارِ الطَّائِفِ، وَرَمْيِهِمْ

²⁷ Reflect on his awareness of the harm that can result from enforcing these punishments, and that they were not legislated for the sake of vengeance, but rather to repel a greater harm. Recognizing this leads us to conceal the faults of those who commit such acts—for the Prophet ﷺ said:

"Had you covered him with your cloak, it would have been better for you."

We therefore seek to ward off the implementation of such punishments through doubts (*shubuhāt*) as much as we are able. But if their enforcement becomes necessary, we carry it out in submission to divine command—with humility and solemnity before the authority of the Almighty, the Compeller.

You will notice that there are five prescribed *ḥudūd* punishments in the Shari'ah, and they do **not** include acts like consuming usury, carrion, or swine—despite these being among the major sins.

The foundational principle of the Shari'ah was articulated by Imām Taqī al-Dīn as follows:

"The rule of the Shari'ah is that what the soul desires from among the prohibited acts—like wine and fornication—carries a *ḥadd* punishment, and what it does not desire—like carrion—carries a discretionary punishment (*ta'zīr*)."

(*Majmū' al-Fatāwā*, Ibn Taymiyyah, 34:214)

Thus, when an act is among the forbidden things to which the soul is naturally drawn—such as drinking wine or engaging in fornication—the Shari'ah attaches a fixed legal punishment to it.

Likewise, acts driven by angry impulse, like false accusation, are punished to restrain the self and protect both the individual and society.

But when the act involves something the soul does **not** naturally desire—like eating carrion—the Shari'ah does not assign a *ḥadd* punishment to it. Some of these acts may carry discretionary penalties proportionate to their nature.

²⁸ تأمل إدراكه للضرر الحاصل بإفناء هذه العقوبات، وأنها لم تُشرع للانتقام، بل لدفع ضرر أعظم. فإدراكنا لذلك يجعلنا نستر على مقترفيها، وقد قال النبي ﷺ: "لو سترته برداك لكان خيرا لك".

ثم ندرؤها بالشبهات ما استطعنا، وإن تحتمت إقامتها، فعلنا ذلك بخشوع ووقار أمام سلطان العزيز الجبار.

وتجد أن الحدود في الشريعة خمسة، وليس منها أكل الربا أو الميتة أو لحم الخنزير، مع كونها من كبائر الذنوب. وقد عبّر الإمام تقي الدين عن قاعدة الشريعة في ذلك بقوله: "وقاعدة الشريعة أن ما تشتهيه

النفوس من المحرمات كالخمر والزنا ففيه الحد، وما لا تشتهيه كالهيئة فيه التعزير". (مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٣٤: ٢١٤)

فإذا كان الفعل من المحرمات التي تنجذب النفس إليها—كشرب الخمر والزنا—رتبت الشريعة عليه حداً، وكذلك ما تدفع إليه الشهوة الغضبية، كالقذف، وذلك ردعاً للنفس وحماية لها وللمجتمع. أما إذا

كان الفعل من المحرمات التي لا تميل إليها النفوس، كأكل الميتة، فإن الشريعة لم تُرتب عليه حداً، وقد تترتب على بعض هذه الأفعال عقوبات تعزيرية تتناسب مع طبيعتها.

attacked by night in their dwellings. This, too, is a case of repelling the corruption of fitnah by the incidental killing of those whom it is ordinarily impermissible to target.²⁹

And likewise, the issue of *tatarrus* (the enemy using human shields), which the jurists have discussed: since *jihād* is the repelling of the fitnah of disbelief, it sometimes involves harms that are less than the harms it seeks to prevent. For this reason, the jurists unanimously agreed that if it is not possible to repel harm from the Muslims except by means that lead to the killing of those who are being used as human shields, then that is permissible. However, if there is no direct fear of harm, but *jihād* cannot be carried out except by a means that leads to their killing, then there are two legal views on the matter. And those who deem this permissible say: their killing is justified for the benefit of combat—just like the killing of Muslim fighters who die as martyrs, or like the implementation of the *hadd* punishment upon the openly immoral, or the fighting of rebels and others like them.

Included in this also is the permissibility of marrying a slave woman out of fear of falling into hardship (*'anat*). And this, too, is a vast field.

[Type Three: Conflict Between a Good Deed and an Evil One]

As for the fourth type: it is like eating carrion in a state of starvation, because eating it becomes a *good deed* and a *duty*, though it can only be fulfilled through what is ordinarily a *bad act* (i.e., consuming something prohibited). Yet, in

بِالْمُنْجَنِقِ، وَفِي أَهْلِ الدَّارِ مِنَ الْمُشْرِكِينَ يُبَيِّتُونَ، وَهُوَ دَفْعٌ
لِفَسَادِ الْفِتْنَةِ أَيْضًا، بِقَتْلِ مَنْ لَا يَجُوزُ قَصْدُ قَتْلِهِ.³⁰

وَكَذَلِكَ "مَسْأَلَةُ التَّتَرُّسِ" الَّتِي ذَكَرَهَا الْفُقَهَاءُ؛ فَإِنَّ الْجِهَادَ
هُوَ دَفْعُ فِتْنَةِ الْكُفْرِ، فَيَحْصُلُ فِيهَا مِنَ الْمَضَرَّةِ مَا هُوَ دُونَهَا؛
وَلِهَذَا اتَّفَقَ الْفُقَهَاءُ عَلَى أَنَّهُ مَتَى لَمْ يُمَكِّنْ دَفْعُ الضَّرَرِ عَنِ
الْمُسْلِمِينَ إِلَّا بِمَا يُفْضِي إِلَى قَتْلِ أَوْلِيَاءِ الْمُتَتَرِّسِ بِهِمْ، جَازَ
ذَلِكَ؛ وَإِنْ لَمْ يُخَفِ الضَّرَرُ، لَكِنْ لَمْ يُمَكِّنِ الْجِهَادُ إِلَّا بِمَا
يُفْضِي إِلَى قَتْلِهِمْ، فَفِيهِ قَوْلَانِ. وَمَنْ يُسَوِّغُ ذَلِكَ يَقُولُ:
قَتْلُهُمْ لِأَجْلِ مَصْلَحَةِ الْجَلَادِ مِثْلَ قَتْلِ الْمُسْلِمِينَ الْمُقَاتِلِينَ
يَكُونُونَ شُهَدَاءَ وَمِثْلَ ذَلِكَ إِقَامَةُ الْحَدِّ عَلَى الْمُبَادِلِ وَقِتَالِ
الْبُعَاةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ.

وَمَنْ ذَلِكَ إِبَاحَةُ نِكَاحِ الْأَمَةِ خَشْيَةَ الْعَنْتِ. وَهَذَا بَابٌ
وَاسِعٌ أَيْضًا.

[النوع الثالث: التعارض بين حسنة وسيئة]

وَأَمَّا الرَّابِعُ: فَمِثْلُ أَكْلِ الْمَيْتَةِ عِنْدَ الْمُخْمَصَةِ؛ فَإِنَّ الْأَكْلَ
حَسَنَةٌ وَاجِبَةٌ، لَا يُمَكِّنُ إِلَّا بِهَذِهِ السَّيِّئَةِ، وَمَصْلَحَتُهَا
رَاجِحَةٌ.

²⁹ The imām **further qualifies this allowance** by stating: "For this reason, things are permitted in obligatory *jihād* that are not permitted elsewhere—even striking the enemy with a catapult, even if that leads to the killing of women and children. However, deliberately targeting them is forbidden." (Majmū' al-Fatāwā, Taqī al-Dīn Ibn Taymiyyah, 24:269)

³⁰ ويضيف الإمام قیداً آخر لهذا الاستثناء، فيقول: "ولهذا أباح في الجهاد الواجب ما لم يجره في غيره، حتى أباح رمي العدو بالمنجنق، وإن أفشى ذلك إلى قتل النساء والصبيان، وتعتمد ذلك بحرم". مجموع الفتاوى، تقي الدين ابن تيمية، ٢٤: ٢٦٩.

this case, the benefit clearly outweighs the harm.

The opposite case is that of using harmful or impure medicine: its harm outweighs its benefit, because other treatments may take its place, and because recovery through it is not certain.³¹ And likewise: drinking wine for medicinal purposes.

وَعَكْسُهُ: الدَّوَاءُ الْحَيْثُ؛ فَإِنَّ مَضَرَّتَهُ رَاجِحَةٌ عَلَى مَصْلَحَتِهِ
مِنْ مَنَفْعَةِ الْعِلَاجِ، لِقِيَامِ غَيْرِهِ مَقَامَهُ، وَلِأَنَّ الْبُرءَ لَا يَتَيَقَّنُ
بِهِ.³² وَكَذَلِكَ شُرْبُ الْخَمْرِ لِلدَّوَاءِ.

[When an Evil Is Tolerated and a Good Is Forgone: Principles for Balancing Conflicting Benefits and Harms]

[متى تحتل السيئة وتترك الحسنة: ضوابط الترجيم بين المصالح

والمفاسد]

It thus becomes clear that a *bad act* (*sayyi'ah*) may be tolerated in two situations:

فَتَبَيَّنَ أَنَّ السَّيِّئَةَ تُحْتَمَلُ فِي مَوْضِعَيْنِ:

1. دَفْعَ مَا هُوَ أَسْوَأُ مِنْهَا إِذَا لَمْ تُدْفَعْ إِلَّا بِهَا.

³¹ It is likely that what Imām Taqī al-Dīn – may Allah have mercy on him – stated was closer to correct **in his time**, but not necessarily **in ours**, as acknowledged by the majority of rational observers. This is because the effectiveness of medication in our time may, in some cases, reach a level of **predominant probability approaching certainty**—as is seen with insulin, for example, or certain antibiotics. As for the **prohibition of using impure substances for treatment**, this is the position of the Mālikīs and Ḥanbalīs. However, **later scholars** from both schools, such as Ibn ‘Āshūr and Ibn ‘Uthaymīn, permitted it **when the medicine is definitively needed and no alternative exists**. Among the earlier scholars who considered it a case of necessity was Imām Ibn Ḥazm – may Allah have mercy on him. In my view, the disagreement between **the earlier Mālikīs and Ḥanbalīs** and **their later counterparts** ultimately goes back to the **stage of *taḥqīq al-manāṭ*** in the process of issuing fatwā—namely, the effort of the jurist to ascertain whether the legal cause (*‘illah*) exists in the specific case under consideration. The cause (*‘illah*) for permitting carrion to the one in dire need is the **preservation of life**. So the question is: Does **medical treatment with a forbidden substance prescribed by a physician** serve to preserve life? The **earlier jurists** did not see it as such, due to the frequency of medical error and the limited effectiveness of medicine in their time. But the **later jurists**, informed by modern developments in the medical sciences, have found that treatment as prescribed by qualified physicians **often serves to preserve life**, and thus reaches the level of **necessity—or something very close to it**. See: *Aṭhar Taṭawwur al-Ma‘ārif al-Ṭibbiyyah ‘alā Taghayyur al-Fatwā wa-al-Qaḍā’* (*The Impact of the Advancement of Medical Knowledge on the Evolution of Fatwā and Legal Rulings*), Hatem al-Haj, p. 436.

³² ولعل ما قاله الإمام تقي الدين – رحمه الله – أقرب إلى الصواب في زمانه، وليس الأمر كذلك في زماننا، كما يقر بذلك جمهور العقلاء، فإن نفع الدواء من الداء في زماننا يصل في بعض الأحيان إلى غلبة الظن المقاربة جداً لليقين، كما هو الحال في دواء الإنسولين مثلاً أو بعض المضادات الحيوية. ومنع التداوي بالنجاسات هو قول المالكية والحنابلة، والمتأخرون منهم كابن عاشور وابن عثيمين أجازوه عند تعين الدواء وفقدان البديل، ومن اعتبره ضرورة من المتقدمين الإمام ابن حزم – رحمه الله. والذي أراه أن الاختلاف بين متقدمي المالكية والحنابلة ومتأخريهم إنما يرجع لمرحلة تحقيق المناط من صناعة الفتوى، وهو أن يحقق المجتهد وجود العلة في الفرع. والعلة في إباحة أكل الميتة للمضطر هي حفظ الحياة، فهل في التداوي بمحرم يصفه الطبيب حفظ للحياة؟ المتقدمون لم يروا ذلك لكثرة أغلاط الأطباء وقلة حيلة الطب في أزمنتهم، بينما ظهر للمتأخرين من خلال الواقع الجديد للصناعة الطبية أن في التداوي بما يصفه الطبيب حفظاً للحياة في أغلب الظن. انظر: *أثر تطور المعارف الطبية على تغير الفتوى والقضاء*، حاتم الحاج، ص ٤٣٦.

1. To repel something worse than itself, when that greater harm cannot be repelled except through it.
2. To attain something more beneficial than its avoidance, when that benefit cannot be achieved without it.

And a *good act* (*ḥasanah*) may be abandoned in two situations:

1. When performing it would forfeit something better than it.
2. When it would necessitate a *bad act* whose harm outweighs the benefit of the good.

2. وَتَحْصِيلُ مَا هُوَ أَنْفَعُ مِنْ تَرْكِهَا إِذَا لَمْ تَحْصُلْ إِلَّا بِهَا.

وَالْحَسَنَةُ تُتْرَكُ فِي مَوْضِعَيْنِ:

1. إِذَا كَانَتْ مُفَوِّتَةً لِمَا هُوَ أَحْسَنُ مِنْهَا.

2. أَوْ مُسْتَلْزِمَةً لِسَيِّئَةٍ تَزِيدُ مَضَرَّتِهَا عَلَى مَنَفَعَةِ الْحَسَنَةِ.

[Between Religious and Worldly Prioritization: Where the Sharī'ahs Align and Diverge]

[بين الموازنات الدينية والمصالح الدنيوية: ما تتفق فيه الشرائع

وتختلف]

This [previous discussion] applies to matters involving balancing religious interests (*al-muwāzanāt al-dīniyyah*). As for the waiving of an obligation due to worldly harm, and the permissibility of a prohibition due to a worldly need—such as the waiving of fasting due to travel, or the allowance for violating prohibitions of *iḥrām* or leaving out certain pillars of prayer due to illness—this belongs to a different category. It falls under the ease and leniency of the religion, and the lifting of hardship, in which the revealed laws may differ.³³ This is unlike the first category, for

هَذَا فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِالْمُوازَنَاتِ الدِّينِيَّةِ.
وَأَمَّا سُقُوطُ الْوَاجِبِ لِمَضَرَّةٍ فِي الدُّنْيَا، وَإِبَاحَةُ
الْمُحَرَّمِ لِحَاجَةٍ فِي الدُّنْيَا، كَسُقُوطِ الصِّيَامِ
لِأَجْلِ السَّفَرِ، وَسُقُوطِ مَحْظُورَاتِ الْإِحْرَامِ
وَأَرْكَانِ الصَّلَاةِ لِأَجْلِ الْمَرَضِ، فَهَذَا بَابٌ
آخَرٌ، يَدْخُلُ فِي سَعَةِ الدِّينِ وَرَفْعِ الْحَرَجِ،

³³ Our religion is founded on ease and the removal of hardship. The Messenger of Allah ﷺ said, "I was sent with the upright, easy-going religion." Yet despite this, it is also "firm," and "no one overburdens himself with the religion but it will overcome him." So let us heed the advice of our Prophet ﷺ, who said, "Take on only as much as you can

its kind is of the sort in which the *sharī'ahs* cannot differ—even if they differ in particulars—because it is grounded in reason. As the saying goes: "The intelligent person is not the one who knows good from evil, but the one who knows the better of two goods and the worse of two evils." And it is also recited in poetry: *Indeed, the intelligent one—when two different ailments appear in his body—treats the more dangerous of the two.*

This principle holds true across all domains. For example, a physician may need both to strengthen the body's vital force and to repel illness—yet bloodletting (*al-fiṣād*)³⁵ is a tool that stimulates both at once. Thus, when the body's strength is abundant, the treatment may be withheld in order to weaken the illness. But when strength is diminished, the treatment is applied—because preserving both the strength and the illness is better than losing both together. For the loss of strength leads to destruction.

And for this reason, it is firmly rooted in people's minds that, during times of drought, rainfall is considered a mercy—even if what it causes to grow is used by some to strengthen their injustice. Its absence, after all, would bring even greater

الَّذِي قَدْ تَخْتَلَفُ فِيهِ الشَّرَائِعُ؛³⁴ بِخِلَافِ الْبَابِ
الْأَوَّلِ، فَإِنَّ جِنْسَهُ مِمَّا لَا يُمَكِّنُ اخْتِلَافُ
الشَّرَائِعِ فِيهِ، وَإِنْ اخْتَلَفَتْ فِي أَعْيَانِهِ. بَلْ ذَلِكَ
ثَابِتٌ فِي الْعَقْلِ، كَمَا يُقَالُ: "لَيْسَ الْعَاقِلُ الَّذِي
يَعْلَمُ الْخَيْرَ مِنَ الشَّرِّ، وَإِنَّمَا الْعَاقِلُ الَّذِي يَعْلَمُ
خَيْرَ الْخَيْرَيْنِ وَشَرَّ الشَّرَّيْنِ." وَيُنْشَدُ:
إِنَّ اللَّيْبَ إِذَا بَدَا مِنْ جِسْمِهِ مَرَضَانِ مُخْتَلِفَانِ
دَاوَى الْأَخْطَرَ

وَهَذَا ثَابِتٌ فِي سَائِرِ الْأُمُورِ؛
فَإِنَّ الطَّبِيبَ، مَثَلًا، يَحْتَاجُ إِلَى تَقْوِيَةِ الْقُوَّةِ
وَدَفْعِ الْمَرَضِ، وَالْفِصَادِ³⁵ أَدَاةٌ تَزِيدُهُمَا مَعًا؛
فَإِنَّهُ يَرْجَحُ عِنْدَ وَفُورِ الْقُوَّةِ تَرْكُهُ إِضْعَافًا
لِلْمَرَضِ، وَعِنْدَ ضَعْفِ الْقُوَّةِ فِعْلُهُ، لِأَنَّ
مَنْفَعَةَ إِثْبَاتِ الْقُوَّةِ وَالْمَرَضِ أَوْلَى مِنْ إِذْهَابِهِمَا
جَمِيعًا؛ فَإِنَّ ذَهَابَ الْقُوَّةِ مُسْتَلْزِمٌ لِلْهَلَاكِ.
وَلِهَذَا اسْتَقَرَّ فِي عُقُولِ النَّاسِ أَنَّهُ عِنْدَ الْجَدْبِ،
يَكُونُ نَزُولُ الْمَطَرِ لَهُمْ رَحْمَةً، وَإِنْ كَانَ يَتَقَوَّى
بِمَا يُنْبِتُهُ أَقْوَامٌ عَلَى ظُلْمِهِمْ؛ لَكِنَّ عَدَمَهُ أَشَدُّ

manage." And let us follow the path of the firmly grounded scholars—those who guide people toward balance, fairness, and what best suits their circumstances. They understand their context and do not impose hardship. It was reported from the two Sufyāns that they said, "True knowledge, in our view, is a dispensation from a reliable authority; as for severity—anyone can manage that."

³⁴ ودينًا مبناه على اليسر ورفع الحرج، وقد قال رسول الله ﷺ: "بُعِثْتُ بِالْخَنِيفَةِ السَّمْحَةِ"، ولكنه، مع ذلك، "متين"، و"لَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ." فَلْنُصْغِ لِنَصَحِ نَبِيِّنَا الْقَاتِلِ: "اكَفَلُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا تَطِيقُونَ"، ولنلزم غرز الراسخين من أهل العلم، الذين يدلّون الناس إلى أواست الأمور، وأعدلها، وأفقهها، ويفهمون واقعهم فلا يُعَتِّتُونَهُمْ. وقد روي عن السفينتين: "إنما العلم عندنا الرخصة من ثقة، فأما التشديد فيحسنه كل أحد".

³⁵ In the original: "wa-l-fasād" (and corruption), which is clearly a mistake.

³⁶ في الأصل: "والفساد" وهو خطأ ظاهر.

harm. And so, people prefer the existence of a ruler—despite his injustice—over the absence of any ruler, just as one of the wise once said: "Sixty years under a tyrannical ruler are better than a single night without one."³⁷

ضَرَرًا عَلَيْهِمْ، وَيَرْجَحُونَ وُجُودَ السُّلْطَانِ مَعَ
ظُلْمِهِ عَلَى عَدَمِ السُّلْطَانِ، كَمَا قَالَ بَعْضُ
الْعُقَلَاءِ: سِتُّونَ سَنَةً مِنْ سُلْطَانٍ ظَالِمٍ خَيْرٌ مِنْ
لَيْلَةٍ وَاحِدَةٍ بِلَا سُلْطَانٍ.³⁸

[The Validity of Assuming Office Despite the Occurrence of Injustice]

[صحة التولي في رغم حصول الظلم]

³⁷ What the Shaykh affirms here is the plain and manifest truth. Whoever reflects on the words of the Messenger ﷺ cannot doubt that Islam stands for civil peace and social stability—and against chaos and unrest. People need to be reminded of this—for when were they ever fully pleased with their rulers? Our Imām Aḥmad said: "This is 'Alī—may Allah have mercy on him—who could not control the people. So how much more so today, when people are in such a state... and I do not like the sword either." (al-Sunnah, al-Khallāl, 1:140)

But as with other difficult issues, people tend to fall into extremes—of negligence or excess. Each side seeks to conscript the Sunnah to justify its own stance, projecting it—and the words of the jurists—onto present realities without deliberation or depth.

Even the legacy of the author of this chapter is contested by opposing camps. Yet those most worthy of it are the moderates: those who neither encourage anarchy nor excuse tyranny; those who seek only reform and righteous governance—without ambition for worldly gain or a craving for power. They are the ones who recognize our people's need for a new social contract—one that rescues the ummah from tyranny and corruption—yet they also acknowledge that this corruption has infected the body from top to bottom. They distinguish between armed rebellion and senseless destruction on one hand, and public engagement and grassroots reform movements that are embedded in the social fabric on the other. They have learned, from history, the dangers of using religion as a political weapon. Yet at the same time, they call for the re-normalization of Islam's role in the life of the ummah—and they reject the erasure of religion from public life.

As for the sword, it too has its time. And I truly believe that if the two Aḥmads were alive today, they would be among the first to prostrate in gratitude for the liberation of Syria—if not among the liberators themselves. None who has read—thoughtfully and without bias—the history of Abū al-'Abbās, the reformist mujahid of Damascus, will be left in doubt about that.

³⁸ وما يقوله الشيخ هنا هو الحق الصَّراح، ومن طالع كلام المصطفى ﷺ لا يخالجه شك في أن الإسلام مع السلم الأهلي والاستقرار، وضد الفوضى. والناس يحتاجون إلى أن يُدكَروا بذلك؛ فمضى رضوا عن حكامهم؟ قال إمامنا أحمد—رحمه الله—: "هذا عليّ رحمه الله لم يضبط الناس، فكيف اليوم الناس على هذا الحال، ونحوه، والسيف لا يعجبني أيضًا". (السنة، الخلال، ١:١٤٠)

ولكن هذه المسألة تغيّرُها من المشكلات، يقع الناس فيها بين طرفي التفریط والإفراط، ثم يعمد كل فريق إلى استنطاق السنن ليتنصر لرأيه، ويسقطها—وكذا كلام الفقهاء—على الواقع من غير تأمل ولا روية.

وتراث الإمام المؤلف نفسه تنجاذبه أطرافٌ متقابلة، وأولى الناس به: المعتدلون، الذين لا يشجعون الفوضى، ولا يبرّون الطغيان، ولا يريدون إلا الإصلاح، وترشيد الحكم من غير تطلّع إلى دنيا يصيبونها، أو رئاسة يطلبونها. والذين يُدركون حاجة شعوبنا إلى عقد اجتماعي جديد ينتشل الأمة من الطغيان والفساد، ولكنهم يُقرّون أن ذلك الفساد مستشر في الجسد من القمة إلى القاع. والذين يُفرّقون بين الخروج المسلّح والأعمال التخريبية من جهة، والعمل العام والدعوات الإصلاحية الملتزمة مع المجتمع والمنصهرة في نسبيته من جهة أخرى. والذين يثبّون، من دروس التاريخ، خطرَ توظيف الدين في معترك السياسة، ولكنهم في الوقت نفسه يُطالبون بإعادة تطبيع دور الإسلام في واقع الأمة، ويرفضون إقصاء الدين عن الفضاء العام. وأما السياف، فله وقته أيضًا، ولا مجال هنا لبيانها؛ لكنني ما أظن إلا أن "الأحدين" لو عاشا إلى زماننا، لكانا أول الساجدين شكرًا لتحرير سورية—هذا إن لم يكونا مع المحرّرين. ومن قرأ تاريخ أبي العباس ذلك الدمشقي المصلح المجاهد بوعي وإنصاف، لا يخالجه شك في ذلك.

Then, the ruler is held accountable for the injustices he commits and the rights he neglects despite having the ability to fulfill them. However, I say here: if the one assuming general leadership—or one of its branches such as governorship, administrative authority, judiciary, or the like—cannot fully fulfill all his obligations nor entirely avoid the prohibited, yet deliberately undertakes the role with the intention of fulfilling duties and avoiding prohibitions, to the best of his ability, in a way that others would not or could not do, then assuming that position is permissible for him—and perhaps even obligatory.

This is because if leadership is among the obligations—such as safeguarding public interests through fighting the enemy, distributing war gains, enforcing punishments, and securing public safety—then undertaking it becomes a duty. So if carrying that out necessarily involves appointing some people who do not deserve it, or taking some things that are not fully lawful, or giving to those who do not fully merit it, and he cannot avoid that, then this falls under the principle of: “What is necessary to fulfill a duty or recommended act becomes obligatory or recommended,” so long as the harm involved is less than the benefit of fulfilling that duty or recommendation.

Indeed, even if assuming leadership was not obligatory in itself, and that position involved injustice, and whoever held it perpetuated injustice—yet someone then took it on with the intention of reducing the injustice within it, and repelling the greater part of it by tolerating the lesser part—then doing so with that intention would be commendable. And his performance of certain wrongful acts, done with the intention of repelling something

ثُمَّ السُّلْطَانُ يُؤَاخِذُ عَلَى مَا يَفْعَلُهُ مِنَ الْعُدْوَانِ،
وَيُقَرِّطُ فِيهِ مِنَ الْخُفُوقِ مَعَ التَّمَكُّنِ.
لَكِنْ أَقُولُ هُنَا: إِذَا كَانَ الْمُتَوَلَّى لِلْسُّلْطَانِ الْعَامِّ أَوْ
بَعْضِ فُرُوعِهِ، كَالْإِمَارَةِ وَالْوِلَايَةِ وَالْقَضَاءِ وَنَحْوِ
ذَلِكَ، إِذَا كَانَ لَا يُمَكِّنُهُ أَدَاءُ وَاجِبَاتِهِ وَتَرْكُ مُحَرَّمَاتِهِ،
وَلَكِنْ يَتَعَمَّدُ ذَلِكَ، مَا لَا يَفْعَلُهُ غَيْرُهُ قَصْدًا وَقُدْرَةً،
جَازَتْ لَهُ الْوِلَايَةُ، وَرَبَّهَا وَجَبَتْ.

وَذَلِكَ لِأَنَّ الْوِلَايَةَ إِذَا كَانَتْ مِنَ الْوَاجِبَاتِ الَّتِي يَجِبُ
تَحْصِيلُ مَصَالِحِهَا، مِنْ جِهَادِ الْعَدُوِّ، وَقَسَمِ الْفَيْءِ،
كَانَ فِعْلُهَا وَاجِبًا وَإِقَامَةُ الْحُدُودِ، وَأَمْنِ السَّبِيلِ،
فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ مُسْتَلْزِمًا لِتَوَلِّيَةِ بَعْضٍ مَنْ لَا يَسْتَحِقُّ،
وَأَخَذَ بَعْضٍ مَا لَا يَحِلُّ وَإِعْطَاءِ بَعْضٍ مَنْ لَا يَنْبَغِي،
صَارَ هَذَا مِنْ بَابِ مَا لَا يَتِمُّ وَلَا يُمَكِّنُهُ تَرْكُ ذَلِكَ،
الْوَاجِبُ أَوْ الْمُسْتَحَبُّ إِلَّا بِهِ، فَيَكُونُ وَاجِبًا أَوْ
مُسْتَحَبًّا، إِذَا كَانَتْ مَفْسَدَتُهُ دُونَ مَصْلَحَةِ ذَلِكَ
الْوَاجِبِ أَوْ الْمُسْتَحَبِّ.

بَلْ لَوْ كَانَتْ الْوِلَايَةُ غَيْرَ وَاجِبَةٍ، وَهِيَ مُشْتَمِلَةٌ عَلَى
ظُلْمٍ، وَمَنْ تَوَلَّاهَا أَقَامَ الظُّلْمَ، حَتَّى تَوَلَّاهَا شَخْصٌ
قَصْدُهُ بِذَلِكَ تَخْفِيفُ الظُّلْمِ فِيهَا، وَدَفْعُ أَكْثَرِهِ بِاحْتِمَالِ

worse than them, would be sound and praiseworthy.³⁹

أَيَسِّرْهُ، كَانَ ذَلِكَ حَسَنًا مَعَ هَذِهِ النِّيَّةِ، وَكَانَ فِعْلُهُ لِمَا
يَفْعَلُهُ مِنَ السَّيِّئَةِ بِنِيَّةٍ دَفَعَ مَا هُوَ أَشَدُّ مِنْهَا، جَيِّدًا⁴⁰

³⁹ Here, the Imām builds on his deep legal insight—rooted in both revelation and the universal patterns (*sunan kawniyyah*) of how harm and benefit unfold in the world. He clarifies what some may misunderstand from the oft-quoted maxim, “**Preventing harm takes precedence over attaining benefit**,” wrongly assuming it applies absolutely and without qualification. In truth, the more accurate phrasing is: “**Preventing harm takes precedence over attaining benefit when the two are equal.**”

It is true that avoiding prohibitions has been given stronger emphasis than fulfilling commands—based on the Prophet’s ﷺ statement in the well-known ḥadīth of Abū Hurayrah (in both ṣaḥīḥs): “**When I forbid you from**

something, avoid it. And when I command you to do something, do of it what you are able.”

But this is because avoidance is typically easier than action, and because acting often requires additional capacity and conditions.

However, to claim that the *entire category* of avoiding prohibitions is categorically superior to fulfilling commands is incorrect. Imām Ibn Taymiyyah devoted an entire section to the principle:

“That the genus of fulfilling commands is greater than the genus of avoiding prohibitions; and that the genus of abandoning obligatory acts is more severe than the genus of committing prohibitions.”

He supported this with over thirty evidences, among them:

- That the greatest of all good deeds is *faith in Allah and His Messenger*, which is a positive, existential act;
- That the five pillars of Islam are all *acts of obligation*, and while scholars have differed over whether abandoning them leads to disbelief, no one from Ahl al-Sunnah has claimed that committing forbidden acts leads to disbelief—unless they negate faith altogether;
- That Iblīs was condemned for *abandoning a command* (prostration), while Ādam’s sin was in *committing a prohibition* (eating from the tree)—and Iblīs’s sin was both greater and prior;
- That good deeds (*ḥasanāt*)—which are acts of obedience—*erase* the punishment of sins, while sinful deeds do not erase the reward of good deeds.

(Majmū‘ al-Fatāwā, Ibn Taymiyyah, 20:85)

Thus, we say that there are cases where the sin (*mafsadah*) may be greater than the good deed (*maṣlaḥah*), in which case the good must be left. For example, Allah says:

{They ask you about wine and gambling. Say: In them is great sin, and benefit for people. But their sin is greater than their benefit.} (al-Baqarah: 219)

Yet there are other cases in which the benefit clearly outweighs the sin—and in such situations, the harm is tolerated while efforts are made to minimize it. Consider the ḥadīth of Abū Sa‘īd al-Khudrī (in both ṣaḥīḥs), in which the Prophet ﷺ said: “**Beware of sitting in the pathways.**” The companions replied: “*O Messenger of Allah, we*

have no choice but to sit there and converse.” He said: “**If you insist, then give the road its due.**”

They asked: “*And what is its due?*” He said: “**Lowering the gaze, refraining from harm, returning greetings, enjoining good, and forbidding evil.**” The Prophet ﷺ thus permitted sitting in the pathways, provided that its

proper manners are upheld—because the benefit in social engagement outweighed the potential harm.

Even in a more sensitive context, Allah says: {It has been revealed to you in the Book that when you hear the signs of Allah denied and mocked, do not sit with them until they change the subject...} (al-Nisā’: 140)

Yet this verse allows one to sit with them again once the mocking stops—acknowledging the human need for coexistence and the necessities of social and civil interaction. As is often said: *man is a social being by nature*.

Now, one might ask: *Can harm and benefit ever be truly equal in real-world cases?* Ibn al-Qayyim denied this possibility altogether in his *Miftāḥ Dār al-Sa‘ādah* (2:897). Still, whether this occurs in external reality or not, it certainly occurs in the **subjective estimation of the morally responsible person (al-mukallaf)**.

And when that happens—does one prioritize the benefit or avoid the harm?

The maxim rules out pursuing the benefit at the cost of the harm—it obligates the opposite. Some scholars held that one has a choice in such cases (*takhyīr*), while others suspended judgment (*tawqīf*).

One might sense from Ibn Taymiyyah’s statements about the primacy of fulfilling obligations over avoiding prohibitions that he leans toward allowing it—but he never stated this, and he did not contradict the established rulings of the madhhab in cases where a *permission* (mubāḥ) and a *prohibition* (ḥāẓir) converge, such as the example of a mule born of a horse and a donkey, or a sister unknown among a confined group of non-relatives.

My understanding is that Imām Ibn Taymiyyah’s aim was not to overturn the maxim, but to counteract excessive hesitation and moral paralysis among the ummah—a kind of exaggerated scrupulosity (*wara’*) that impedes the

[What Matters Is the Intention of the Officeholder]

[العبرة بنية المتولي]

And this is a matter that varies based on intentions and objectives. If a powerful wrongdoer demands money from someone and compels him to pay it, and a man intervenes between them in order to lessen the injustice inflicted on the oppressed, and he takes from the oppressed and gives to the oppressor—while choosing not to oppress, and while he would have prevented it altogether if he were able—then he is considered a doer of good. But if he had

وَهَذَا بَابٌ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ النِّيَّاتِ وَالْمَقَاصِدِ؛ فَمَنْ
طَلَبَ مِنْهُ ظَلَمٌ قَادِرٌ، وَالزَّمَهُ مَالًا، فَتَوَسَّطَ رَجُلٌ بَيْنَهُمَا،
لِيُدْفَعَ عَنِ الْمَظْلُومِ كَثْرَةُ الظُّلْمِ، وَأَخَذَ مِنْهُ وَأَعْطَى

pursuit of noble ends and legitimate benefits—both spiritual and temporal—while disregarding the more essential scrupulosity of fulfilling one's obligations.

⁴⁰ هنا يبيّن الإمام على فقهه المستبصر بالوحي والسنن الكونية، والذي يضبط ما قد يفهمه البعض من قاعدة: "درء المفسدات أولى من جلب المنافع"، فيظن أنها على إطلاقها. والحق أن الصياغة الأضبط لهذه

القاعدة هي: "درء المفسدات أولى من جلب المنافع عند التساوي"

وإنه وإن كان لا يجنب المنهيات تأكد فوق فعل المأمورات لقوله ﷺ في حديث أبي هريرة في الصحيحين: "فَإِذَا تَهَيَّأْتُمْ عَنْ شَيْءٍ فَأَجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ". "فإن ذلك لأن الترك أيسر من الفعل، والآخر مفتقر إلى الاستطاعة غالباً."

أما أن يكون جنس ترك المنهيات مقدماً على جنس فعل المأمورات، فهذا غير صحيح، وقد عقد الإمام تقي الدين فصلاً لقاعدة: "أن جنس فعل المأمور به أعظم من جنس ترك المنهي عنه وأن جنس ترك المأمور به أعظم من جنس فعل المنهي عنه" استدلل فيه بأكثر من ثلاثين دليلاً على قوله، منها:

- أن أعظم الحسنات هو الإيمان بالله ورسوله، والإيمان أمر وجودي.
- أن مباني الإسلام الخمس من جنس المأمورات، وقد اختلفوا في كفر تاركها ولم يقل أحد من أهل السنة بالكفر لفعل المحرمات إلا إذا ناقض الإيمان.
- أن ذنب إبليس ترك المأمور به، وهو السجود، وذنب آدم فعل المنهي عنه، وهو الأكل من الشجرة، فكان ذنب إبليس أكبر وأسبق.
- أن الحسنات التي هي فعل المأمور به، تذهب بعقوبة الذنوب والسيئات التي هي فعل المنهي عنه، وأما الحسنات فلا تذهب السيئات ثواباً مطلقاً.

(انظر مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٢٠: ٨٥)

والحاصل أن السيئة قد تكون أعظم، فلا ريب تركها الحسنة، كما في قوله تعالى: " {سَأَلُواكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهَا} (البقرة: ٢١٩)"

وقد تكون المصلحة أعظم فتحتمل السيئة مع السعي في تقليلها. ففي حديث أبي سعيد الخدري في الصحيحين: قال رسول الله: {يَاكُمْ وَالْجُلُوسَ بِالطُّرُقَاتِ} فقالوا: يا رسول الله، ما لنا من مجالسنا بد نتحدث فيها، فقال: إِذَا أُبْتِغِمْ إِلَّا الْمَجْلِسَ، فَأَعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهُ قالوا: وما حقُّ الطَّرِيقِ يا رسول الله؟ قَالَ: غَضُّ الْبَصَرِ، وَكُفُّ الْأَذَى، وَرَدُّ السَّلَامِ، وَالْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ، وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ. فأذن لهم في الجلوس بالطرقات، مع الالتزام بأدائها، لأن المصلحة راجحة على المفسدة.

بل قال الله تعالى: "وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتَ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَعْبُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ" [النساء: ١٤٠]، فأذن لهم بالجلوس معهم بعد كفرهم واستهزائهم لما للناس من حاجة إلى التعايش وقضاء المصالح، فالإنسان كما يقال حيوان اجتماعي بطبعه.

وهل يمكن أن يتساوى في الحقيقة الخارجية؟ أنكره ابن القيم في مفتاح دار السعادة، وسواء قلنا بوقوعه في الخارج أو لا، فإنه يقع في تقدير المكلف، وعندها، هل يقدم جلب المصلحة على فعل المفسدة؟ القاعدة تمنع ذلك، بل تلزم بعكسه، وقد قال قوم بالتخير وآخرون بالتوقف، وقد يفهم من كلام الإمام تقي الدين خلافه لكلامه عن تقديم فعل المأمورات على ترك المحظورات، ولكنه لم يصرح بذلك، ولم يخالف في مسائل اجتماع المبيح والحاظر بحكم البعل والأخت تشبه بأجنبيات محصورات، والذي أفهمه أنه إنما أراد أن يدفع العجز والتردد عن الأمة والورع المتعد عن السعي إلى المعالي وتحصيل المصالح الدينية والدنيوية، ويذكر بنوع آخر من الورع، وهو الورع عن ترك الواجبات.

intervened in order to assist the oppressor, then he is blameworthy.⁴¹

But what predominates in such situations is the corruption of both intention and action. As for the intention, it is because the person seeks power and wealth. And as for the action, it is because he commits prohibitions and abandons obligations—not due to any real conflict between duties, nor out of a sincere desire to pursue what is more beneficial or more upright. Moreover, even if holding public office is permissible, recommended, or obligatory, in the case of a specific individual, something else may be more obligatory or more beloved

الظَّالِمَ، مَعَ اخْتِيَارِهِ أَنْ لَا يَظْلِمَ، وَدَفْعِهِ ذَلِكَ لَوْ امْتَكَنَ؛

كَانَ مُحْسِنًا، وَلَوْ تَوَسَّطَ إِعَانَةً لِلظَّالِمِ، كَانَ مُسِيئًا.⁴²

وَأِنَّمَا الْعَالِبُ فِي هَذِهِ الْأَشْيَاءِ فَسَادُ النِّيَّةِ وَالْعَمَلِ. أَمَّا

النِّيَّةُ فَبِقَصْدِهِ السُّلْطَانَ وَالْمَالَ، وَأَمَّا الْعَمَلُ فَبِفِعْلِ

الْمَحْرَمَاتِ وَتَرْكِ الْوَاجِبَاتِ، لَا لِأَجْلِ التَّعَارُضِ، وَلَا

لِقَصْدِ الْأَنْفَعِ وَالْأَصْلَحِ.

ثُمَّ الْوِلَايَةُ، وَإِنْ كَانَتْ جَائِزَةً أَوْ مُسْتَحَبَّةً أَوْ وَاجِبَةً،

فَقَدْ يَكُونُ فِي حَقِّ الرَّجُلِ الْمَعِينِ غَيْرُهَا أَوْ جَبَّ أَوْ

⁴¹ At this point, pens are lifted, words have reached their limit, and the role of the tongue comes to an end—giving way to the speech of the heart.

How often we deceive ourselves! How many are those whose evil deeds were made to seem fair to them, yet they are unaware. And what grants us true security in our choices and positions—if not a deep faith, a precise understanding, and a strong bond with the Lord of the Worlds? These three, as Shaykh 'Abd al-Karīm Zaydān identified, are the foundation for a successful caller to the truth. Whoever lacks them is wandering in a wilderness—no matter how fluent his speech or how polished his slogans.

So let hearts speak after pens fall silent. Let awe rise where articulation ends. For knowledge alone is not enough unless joined with sincere intent, and a heart set in motion toward God. Among the luminous insights of Imām Taqī al-Dīn is his saying:

"The heart has two faculties: knowledge and intent—just as the body has perception and voluntary motion. If bodily perception and movement depart from their natural state, the body becomes corrupt; likewise, the heart becomes corrupt when it strays from its innate state: to acknowledge its Lord and desire Him. This is true servitude: the perfection of love in the perfection of humility. If the heart's movement, direction, and desire are not toward Allah, it is in ruin—either due to heedlessness and denial, or due to weak remembrance that fails to draw it toward love and devotion. But when the heart's knowledge and remembrance grow strong, they necessarily produce a directed, purposeful drive (qasḍ) toward Him." (Majmū' al-Fatāwā, Ibn Taymiyyah, 18:164)

To know Allah through knowledge, to humble oneself before Him in worship, to draw near to Him through love and constant remembrance, to empty the heart of all rivals by beholding His majesty and the nearness of the meeting with Him, to reflect continually on His Book, and to emulate His Messenger ﷺ—then the righteous among the first generation and the righteous of every generation, and to keep the company of the righteous, to treat others with excellence, and to show mercy to creation—this is the path by which we hear the admonisher of Allah within our hearts. Through it, our hearts attain a clarity that inclines them toward the truth, strengthens them in its pursuit, removes the shadows of doubt from our insight, and frees our resolve from the captivity of desire.

⁴² وهنا تَرْفَعُ الْأَقْلَامُ، وَتَبْلُغُ الْكَلِمَاتُ مَدَاهَا، وَيَتَهَيَّي دَوْرُ اللِّسَانِ، وَيَبْدَأُ حَدِيثُ الْقَلْبِ.

فَكَمْ نَخْدَعُ أَنْفُسَنَا! وَكَمْ مِنْ مَغْتَرُؤَيْنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ، فَرَأَهُ حَسَنًا، وَهُوَ لَا يَشْعُرُ! وَمَا الَّذِي يُشْعِرُنَا بِالْأَمَانِ فِي اخْتِيَارَاتِنَا وَمَوَاقِفِنَا، لَوْلَا إِيمَانٌ عَمِيقٌ، وَفَهْمٌ دَقِيقٌ، وَاتِّصَالٌ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ؟ تِلْكَ الثَّلَاثَةُ الَّتِي جَعَلَهَا الشَّيْخُ عَبْدِ الْكَرِيمِ زَيْدَانٍ مِنْ شُرُوطِ الدَّاعِيَةِ الْمَوْقُوفِ؛ فَمَنْ فَقَدَهَا فَهُوَ فِي مَتَاهَةٍ، وَإِنْ كَثُرَ كَلَامُهُ، وَتَعَدَّدَتْ شِعَارَاتُهُ.

فَلْيَكُنْ لِلْقُلُوبِ حَدِيثٌ بَعْدَ صَمْتِ الْأَقْلَامِ، وَلِلْخَشْيَةِ مَقَامٌ بَعْدَ اجْتِهَادِ الْبَيَانِ؛ فَالْعِلْمُ وَحْدَهُ لَا يَكْفِي، إِنْ لَمْ يَكُنْ مَقْتَرَنًا بِقَصْدٍ خَالِصٍ، وَحَرَكَةٌ قَلْبٍ مُتَوَجِّهَةٍ إِلَى اللَّهِ. وَمِنْ دَرَجَاتِ الْإِمَامِ تَقِي الدِّينِ، قَوْلُهُ:

"وَالْقَلْبُ لَهُ قُوتَانِ: الْعِلْمُ وَالْقَصْدُ، كَمَا أَنَّ لِلْبَدَنِ الْحَسَّ وَالْحَرَكَةَ الْإِرَادِيَّةَ، فَإِذَا خَرَجَتْ قُوَى الْحَسِّ وَالْحَرَكَةِ عَنْ حَالِهَا الْفَطْرِيِّ، فَسَدَتْ، وَكَذَلِكَ إِذَا خَرَجَ الْقَلْبُ عَنْ فِطْرَتِهِ، وَهِيَ أَنْ يَكُونَ مَقَرًّا لِلرَّبِّ، مَرِيدًا لَهُ، فَيَكُونُ هُوَ مَتْنِي قَصْدِهِ وَإِرَادَتِهِ. وَتِلْكَ هِيَ الْعِبَادَةُ؛ إِذِ الْعِبَادَةُ كِمَالُ الْحُبِّ مَعَ كِمَالِ الذَّلِيلِ. فَمَتَى لَمْ تَكُنْ حَرَكَةُ الْقَلْبِ مُتَوَجِّهَةً إِلَى اللَّهِ، كَانَ فَاسِدًا؛ إِمَّا بِإِعْرَاضٍ عَنْهُ، وَغَفْلَةٍ عَنْ ذِكْرِهِ، وَإِمَّا بِذِكْرِ ضَعِيفٍ لَا

يَجْتَذِبُ الْقَلْبَ إِلَى حُبِّهِ وَعِبَادَتِهِ، فَإِنْ قُوَى الْعِلْمُ وَالذِّكْرُ، أَوْجَبَ الْقَصْدَ". (مَجْمُوعُ الْفَتَاوَى، ابْنُ تَيْمِيَّةٍ، ١٨: ١٦٤)

فَالْتَعَرَّفَ إِلَى اللَّهِ بِالْعِلْمِ، وَالتَّذَلَّلَ لَهُ بِالْعِبَادَةِ، وَالتَّقَرَّبَ إِلَيْهِ بِالْمَحَبَّةِ، وَدَوَّمَ ذِكْرَهُ، وَتَفَرَّغَ الْقَلْبُ مِنَ الْأَغْيَارِ بِشُهُودِ عَظَمَتِهِ وَدُنُو لِقَائِهِ، وَمَدَاوِمَةُ النَّظَرِ فِي كِتَابِهِ، وَالِاقْتِدَاءُ بِرَسُولِهِ ﷺ، ثُمَّ الصَّالِحِينَ مِنَ الْجِيلِ الْأَوَّلِ وَمِنْ كُلِّ جِيلٍ، وَصَحْبَةُ الْأَخْيَارِ، وَحَسَنُ الْمَعَامَلَةِ، وَرَحْمَةُ الْخَلْقِ—هَذَا هُوَ السَّبِيلُ لِأَنْ نَسْمَعَ وَاعِظَ اللَّهِ فِي قُلُوبِنَا، وَلِيَحْصِلَ لَنَا مِنْ صِفَاتِهَا مَا يُمِيلُهَا إِلَى الْحَقِّ وَيَقْوِيهَا عَلَى طَلَبِهِ، وَيَكْشِفَ عَنْ بَصَائِرِنَا عَتَمَةَ الشَّبْهَةِ وَيُطْلِقَ عَزَائِمَنَا مِنْ رِقِّ الشَّهْوَةِ.

to Allah. In such a case, the better of the two good options is to be prioritized—sometimes as an obligation, and other times as a recommended course.

أَحَبُّ؛ فَيَقْدَمُ حَيْثُ خَيْرُ الْخَيْرَيْنِ، وَجُوبًا تَارَةً،
وَاسْتِحْبَابًا أُخْرَى.

[Cases of Political Participation under Non-Islamic Authority: Yūsuf's Governance under the King of Egypt]

[صور من التولي في ظل حكم غير إسلامي: تولي يوسف لملك مصر]

And from this same category is Yūsuf al-Şiddīq's assumption of authority over the storehouses of the land under the king of Egypt. Indeed, he even requested to be placed in charge of the storehouses—even though the king and his people were disbelievers, as Allah the Exalted said: **"And indeed, there came to you Yūsuf before with clear proofs, but you continued to doubt what he brought..."** [Yūnus 10:83] And Allah said regarding him: **"O my two fellow inmates of the prison! Are separate lords better, or Allah, the One, the All-Dominant?"** **"You worship nothing besides Him but names which you have named, you and your forefathers..."** [Yūsuf 12:39–40]

It is well known that, given their disbelief, the people must have had customs and practices regarding the collection and disbursement of wealth—allocating it to the king's court, his household, his army, and his subjects—which would not have been conducted according to the way and justice of the prophets. And Yūsuf could not carry out everything he wished in accordance with what he knew of Allah's religion, for the people did not accept his call. However, he did what justice and excellence he was able to, and through his position of power, he was able to honor the believers from his family in ways that

وَمِنْ هَذَا الْبَابِ: تَوَلَّى يُوسُفَ الصَّدِيقِ عَلَى خَزَائِنِ
الْأَرْضِ لِلْمَلِكِ مِصْرَ، بَلْ وَمَسْأَلَتُهُ أَنْ يَجْعَلَهُ عَلَى خَزَائِنِ
الْأَرْضِ، وَكَانَ هُوَ وَقَوْمُهُ كُفَّارًا، كَمَا قَالَ تَعَالَى: {وَلَقَدْ
جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ
مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ}، وَقَالَ تَعَالَى عَنْهُ: {يَا صَاحِبِي
السِّجْنِ أَأَرَبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ *
مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ
وَأَبَاؤُكُمْ}.

وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ مَعَ كُفْرِهِمْ، لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ لَهُمْ عَادَةٌ وَسُنَّةٌ فِي
قَبْضِ الْأَمْوَالِ وَصَرْفِهَا عَلَى حَاشِيَةِ الْمَلِكِ وَأَهْلِ بَيْتِهِ
وَجُنْدِهِ وَرَعِيَّتِهِ؛ وَلَا تَكُونُ تِلْكَ جَارِيَةً عَلَى سُنَّةِ الْأَنْبِيَاءِ
وَعَدْلِهِمْ. وَلَمْ يَكُنْ يُوسُفُ يُمَكِّنُهُ أَنْ يَفْعَلَ كُلَّ مَا يُرِيدُ،
وَهُوَ مَا يَرَاهُ مِنْ دِينِ اللَّهِ، فَإِنَّ الْقَوْمَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ؛ لَكِنْ
فَعَلَ الْمُتَمَكِّنَ مِنَ الْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ، وَنَالَ بِالسُّلْطَانِ مِنْ
إِكْرَامِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ، مَا لَمْ يَكُنْ يُمَكِّنُ أَنْ يَنَالَهُ

would not have been possible without that authority. And all of this falls under the divine command: {**So fear Allah as**

بُدُونِ ذَلِكَ. وَهَذَا كُلُّهُ دَاخِلٌ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {فَاتَّقُوا اللَّهَ

مَا اسْتَطَعْتُمْ} [التغابن: 16]. 44.

44 لم يكتب الإمام ابن تيمية في استدلاله على هذا المعنى بقصة يوسف عليه السلام، بل ذكر النجاشي أيضًا، فقال: "وكذلك النجاشي، هو وإن كان ملك النصراني، فلم يُطِعه قومه في الدخول في الإسلام، بل إنما دخل معه نفرٌ منهم. ولهذا، لما مات، لم يكن هناك من يُصلي عليه، فصلَّى عليه النبي ﷺ بالمدينة: خرج بالمسلمين إلى المصلَّى، فصَفَّهم صفوفًا، وصلَّى عليه، وأخبرهم بموته يوم مات، وقال: 'إن أَخَا لَكُمْ صَالِحًا من أهل الحِشَّة قد مات'... والله قد فرض على نبيِّه بالمدينة أنه إذا جاء أهل الكتاب لا يحكم بينهم إلا بما أنزل الله، وحذَّره أن يفتنوه عن بعض ما أنزل الله إليه... والنجاشي ما كان يمكنه أن يحكم بحكم القرآن، فإن قومه لا يُقرُّونه على ذلك... فالنجاشي وأمثاله سعداء في الجنة، وإن كانوا لم يلتزموا من شرائع الإسلام ما لا يقدرُونَ على التزامه، بل كانوا يحكمُونَ بالأحكام التي يمكنهم الحكم بها". (منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، ٥: ١١٢)

واعجب إن شئت كما شئت من تجرد ذلك الإمام الفذ، الذي كَرَّسَ ردحًا من عمره لمجاهدة التتار بالقلم واللسان وبالسيف والسنان، ثم تجده يقول: "وكثيرًا ما يتولى الرجل بين المسلمين والتتار قاضيًا، بل وإمامًا، وفي نفسه أمور من العدل يريد أن يعمل بها، فلا يمكنه ذلك، بل هناك من يمنعه. ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها". (منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، ٥: ١١٣)

وهنا لا يكتفي الإمام بتقرير القواعد، بل يحقق منطاتها في واقعه، ولا يمنعه التحيُّز من عذر أولئك العلماء، ولا يمنعه خوف الناس أو الورعُ المصطنع من الجهر بالحق. وإنه وإن اختلفت صور النجاشي ويوسف وعُتِل التتار، فإن طرد القاعدة هو الصواب، ما لم تكن الفروق مؤثرة في تغيُّر المناط.

ومن التطبيقات المعاصرة لذلك: ما قرَّره **مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا**، في أكثر من موضع، منها:

"لا بأس أن يتقلد المسلم من الولايات خارج ديار الإسلام ما يرجو به تحقيق الصالح العام، بتقليل ما يمكن تقليده من المفاسد، وإقامة ما يمكن إقامته من العدل، على أن يحافظ على هذا المقصود ابتداءً ودوامًا، لكي يكون وكيلًا عن المظلوم في رفع مظلمته أو تقليدها، لا وكيلًا عن الظالم في إعانته على ظلمه".

وفي مجال العمل السياسي:

"مشاركة المسلمين المقيمين خارج ديار الإسلام في العمل السياسي مما تختلط فيه المصالح والمفاسد:

- فمن مصالحة: الإسهام الإيجابي في حل قضايا المجتمع من منظور إسلامي، وتصحيح صورة الإسلام، وحفظ حقوق المسلمين، ونصرة قضايا الأمة العادلة.
- ومن مفاصده: شهود بعض مجالس الزور، والمخالفات الشرعية، واحتمال تفجير الفتن أو التنازلات غير المقبولة.
- وهو من مسائل السياسة الشرعية، التي يدور حكمها في فلك الموازنة بين المصالح والمفاسد؛ فيكون مشروعًا إن غلبت المصلحة، وقد يبلغ مبلغ الوجوب إن تعيَّن طريقًا لتحصيل مصلحة راجحة، وقد يكون حرامًا إن غلبت المفسدة. وهو مما تتغيَّر فيه الفتوى بتغيُّر الزمان والمكان والحال، تبعًا لتغيُّر وجوه المصلحة".

(مصدر: توصيات مؤتمر المجمع الرابع - مصر)

ولا شك أن للإقامة خارج ديار الإسلام أثرًا على الأحكام، حتى عند غير الحنفية، فمفسر الاحتراز وعموم البلوى من أسباب التخفيف، وظهور أحكام غير أحكام الإسلام سبب للتخفيف، وهناك خلاف في خطاب الكفار بفروع الشريعة، وقد توسط الإمام ابن تيمية بين الحنفية والجمهور في هذا الشأن، وقد فصلت الكلام عن ذلك في بحث:

<https://www.amjaonline.org/wp-content/uploads/2023/10/Muslim-providers-prescribing-forbidden-drugs-for-non-Muslims-AMJA-2023-Dr-Hatem-al-Haj-EnglishOnly.pdf>

much as you are able} [al-Taghābun
64:16].⁴³

⁴³ Imām Ibn Taymiyyah did not limit his evidentiary examples to the case of Prophet Yūsuf; he also invoked the case of **al-Najāshī**, the king of Christian Abyssinia, saying:

"Al-Najāshī, though he ruled over the Christians, was not followed by his people in accepting Islam—only a handful entered with him. That is why, when he died, there was no one there to perform the prayer over him, and so the Prophet ﷺ led the Muslims out to the musallā in Madinah, formed them into rows, and prayed over him, informing them of his death the day it occurred, saying: '*A righteous brother of yours from Abyssinia has passed away.*'... We know with certainty that he was not able to rule among his people by the law of the Qur'an. And Allah commanded His Prophet in Madinah that when the People of the Book come to him, he must judge only by what Allah revealed, and warned him not to be turned away from any part of what was revealed... Al-Najāshī could not have ruled by the Qur'an, because his people would not have allowed it... Al-Najāshī and those like him—who were excused due to their inability—are among the blessed in Paradise, even though they did not observe aspects of Islamic law they were incapable of upholding. Instead, they ruled by what they were able to implement of just rulings that would not provoke the rejection of their people." (*Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah*, Ibn Taymiyyah, 5:112)

And marvel, if you will, at the objectivity of this exceptional imām—who spent a large portion of his life resisting the Mongols with pen, tongue, sword, and spear—yet still had the humility to say:

"Many times, a man may serve as a judge—or even as an imam—between Muslims and Mongols, while holding just rulings in his heart that he wishes to apply, but cannot. In fact, there may be those who actively prevent him. And Allah does not burden a soul beyond its capacity."

(*Minhāj al-Sunnah*, Ibn Taymiyyah, 5:113)

Here, the Imām does not stop at articulating legal principles—he applies them to real-life circumstances. His objectivity does not prevent him from excusing scholars in constrained contexts, nor does an affected piety prevent him from affirming the truth.

Though the details may differ between Yūsuf, al-Najāshī, and the Muslim officials under the Mongols, the **legal maxim (qā'idah)** should be applied consistently—unless there are differences that materially affect the legal basis.

Contemporary applications of this framework can be found in the rulings of the **Assembly of Muslim Jurists of America (AMJA)**, such as:

It is OK for expatriate Muslims to hold political positions that would hopefully enable them to realize some good common benefits and interests and reduce as much as possible harms and corruptions, and to remain committed to justice at all times, so that they would be advocates for the oppressed, and not deputies for the oppressors to assist them in executing their injustices.

And in the realm of political engagement:

Expatriate Muslims' participation in political work may involve some benefits mixed along with some corruptions or evils, as follows:

The beneficial interests are: The positive contribution in solving the problems of such countries from the Islamic perspective, and presenting the correct image about Islam as the true religion, and about Muslims as good citizens who make significant contributions in the realm of civilizations in all aspects of life, and maintaining expatriate Muslims' rights, and supporting their just and fair causes within their home lands.

The corruptions or evils are: These meetings would involve witnessing falsehoods and some Shari'ah violations, and that would lead to dissections among Muslim groups and the eruption of temptations and disruptions or to compelling them to give up some concessions without any likely returns.

Political work is one of the main subjects of Shari'ah policy whose rulings evolve around comparing or balancing between interests (benefits) and harms (corruptions), and it becomes legal if it has the good intent and the interests or benefits are explicit, and is not opposed by a likely corruption. It could reach the degree of being obligatory, if it is made clear that it is a means to realize some preferred interests or fending off some explicit corruptions. Also, it could be prohibited if its corruption is aggravated, and its harms outweigh its benefits. And if it leads to a corruption in faith or belief, then the Fatwa about it changes according to the changeability of time, place, and conditions, and this is because of the changeability of benefits and interests."

Recommendations of AMJA's Fourth Annual Convention.

There is no doubt that residing outside the lands of Islam has an impact on legal rulings, even according to non-Ḥanafis. Difficulty (*'usr*) and widespread affliction (*'umūm al-balwā*) are recognized causes for legal concessions, and the prevalence of non-Islamic legal norms is itself a basis for leniency. There is also scholarly disagreement regarding whether non-Muslims are addressed with the subsidiary rulings of the Shari'ah. Imām Ibn Taymiyyah adopted a middle position between the Ḥanafis and the majority on this issue. I have elaborated on this matter in detail in the following paper:

[Muslim Providers Prescribing Forbidden Drugs for Non-Muslims – AMJA 2023 – Dr. Hatem al-Haj \(English Only\)](#)

[Do Obligation and Prohibition Remain Applicable in Cases of Conflict?]

[هل الوجوب والحرمة باقيان عند التزاحم؟]

If two duties conflict and both cannot be fulfilled, and the more emphasized one is given precedence, then the other is no longer considered obligatory in that situation. One who leaves it for the sake of fulfilling the more emphasized duty is not, in reality, abandoning an obligation.

Likewise, when two prohibitions conflict, and the greater prohibition cannot be avoided except by committing the lesser, then performing the lesser in such a situation is not, in truth, prohibited.

Even if, by general expression, this may still be described as "abandoning an obligation" or "committing a prohibited act"; such terminology, used broadly, does not harm the reality of the ruling.

And in such cases, it is said: the obligation was left due to an excuse, or the prohibition was committed for the sake of an overriding interest, or out of necessity, or to repel something even more forbidden.

This is similar to what is said about someone who sleeps through a prayer or forgets it—that he performed it outside of its original time, as make-up (qadā'). And the Prophet ﷺ said:

"WHOEVER SLEEPS THROUGH A PRAYER OR FORGETS IT, LET HIM PRAY IT WHEN HE REMEMBERS IT, FOR THAT IS ITS

فَإِذَا أَرَدَحَمَ وَاجِبَانِ لَا يُمَكِّنُ جَمْعُهُمَا، فَقَدَّمَ أَوْ كَدَّهُمَا، لَمْ يَكُنِ الْآخَرُ فِي هَذِهِ الْحَالِ وَاجِبًا، وَلَمْ يَكُنْ تَارِكُهُ لِأَجْلِ فِعْلِ الْأَوْكَدِ تَارِكًا وَاجِبٍ فِي الْحَقِيقَةِ.

وَكَذَلِكَ إِذَا اجْتَمَعَ مُحَرَّمَانِ لَا يُمَكِّنُ تَرْكُ أَعْظَمِهِمَا إِلَّا بِفِعْلِ أَذْنَاهُمَا، لَمْ يَكُنْ فِعْلُ الْأَذْنَى فِي هَذِهِ الْحَالِ مُحَرَّمًا فِي الْحَقِيقَةِ.

وَإِنْ سُمِّيَ ذَلِكَ تَرْكًا وَاجِبًا، وَسُمِّيَ هَذَا فِعْلًا مُحَرَّمًا بِاعْتِبَارِ الْإِطْلَاقِ، لَمْ يَضُرَّ.

وَيُقَالُ فِي مِثْلِ هَذَا: تَرَكَ الْوَاجِبَ لِعُذْرٍ، وَفَعَلَ الْمُحَرَّمَ لِلْمَصْلَحَةِ الرَّاجِحَةِ، أَوْ لِلضَّرُورَةِ، أَوْ لِدَفْعِ مَا هُوَ أَحَرَمُ.

وَهَذَا كَمَا يُقَالُ لِمَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا: إِنَّهُ صَلَّاهَا فِي غَيْرِ الْوَقْتِ الْمُنْفَقِ، فَضَاءً. هَذَا وَقَدْ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: "مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا، فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا، فَإِنَّ ذَلِكَ وَفَّقَهَا، لَا كَفَّارَةَ لَهَا إِلَّا ذَلِكَ."⁴⁶

⁴⁶ قال الإمام ابن حجر في التلخيص الحبير (٤٠٩: ١): "فليصلها إذا ذكرها، فإن ذلك وقتها؛ متفق عليه من حديث قتادة عن أنس، دون قوله: 'فإن ذلك وقتها'، وعندهما بدل هذه الزيادة: 'لا كفارة لها إلا ذلك'. نعم، رواه الدارقطني والبيهقي بنحو اللفظ الذي ذكره المصنف، من رواية حفص بن أبي العطف عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة مرفوعاً: 'من نسي صلاة، فوفقها إذا ذكرها'، وحفص ضعيف جداً."

TIME. THERE IS NO EXPIATION FOR IT OTHER
THAN THAT." ⁴⁵

[Conflicting Duties in Times of Religious Estrangement: A Cause of Fitnah Among Muslims]

[كثرة حصول التعارض في أزمنة غربة الدين سبب للفتنة بين

المسلمين]

And this field of conflicting interests (*bāb al-ta'arūḍ*) is a field immensely vast, especially in times and places where the traces of Prophethood and the Caliphate upon its model have diminished. Indeed, such dilemmas multiply under those conditions—and the greater the deficiency, the more frequent and complex these issues become.

And the presence of such circumstances is among the causes of fitnah (civil strife and confusion) in the ummah. For when good

وَهَذَا بَابُ التَّعَارُضِ بَابٌ وَاسِعٌ جَدًّا، لَا سِيَّامَا فِي الْأَزْمِنَةِ
وَالْأَمَكِنَةِ الَّتِي نَقَصَتْ فِيهَا آثَارُ النَّبَوَّةِ وَخِلَافَةِ النَّبُوَّةِ؛
فَإِنَّ هَذِهِ الْمَسَائِلَ تَكْثُرُ فِيهَا، وَكُلَّمَا أَزْدَادَ النَّقْصُ، أَزْدَادَتْ
هَذِهِ الْمَسَائِلُ.

وَوُجُودُ ذَلِكَ مِنْ أَسْبَابِ الْفِتْنَةِ بَيْنَ الْأُمَّةِ؛ فَإِنَّهُ إِذَا
اخْتَلَطَتِ الْحَسَنَاتُ بِالسَّيِّئَاتِ، وَقَعَ الْإِشْتِبَاهُ وَالتَّلَازُمُ.⁴⁸

⁴⁵ Imām Ibn Ḥajar said in *al-Talkhīṣ al-Ḥabīr* (1:409): "Let him pray it when he remembers it, for that is its time"—this is agreed upon by al-Bukhārī and Muslim from the narration of Qatādah from Anas, but without the phrase: 'for that is its time'. Instead, both of them report: 'There is no expiation for it except that.' However, al-Dāraquṭnī and al-Bayhaqī narrated a version similar to the wording cited by the author, from Ḥafṣ ibn Abī al-ʿAṭṭāf, from Abū al-Zinād, from al-Aʿraj, from Abū Hurayrah—marfūʿ: 'Whoever forgets a prayer—its time is when he remembers it.' But Ḥafṣ is very weak."

⁴⁸ أقول: إن كان ذلك حقًا في زمانه، بل قبل زمانه بأزمنة، فإذا عن أزمنتنا؟ وما أحرانا اليوم أن يرفق بعضنا ببعض وأن يعذر بعضنا بعضًا، وما أحرانا كذلك أن ننشاور فيما بيننا، لعلنا نرزق الهداية والتوفيق بتطبيق هذه السنة المهجورة، ولقد صدق حافظ عندما قال في عمره: "رأى الجماعة لا تشقى البلاد به — رغم الخلاف ورأى الفرد يشقىها." وما أحرانا أن نسود الكبار، وما أحسن صنع الإمام البخاري إذ عقد في أدبه بابًا ساء: "باب تشويد الأكابر"، والأكابر هم من جمعوا إلى العلم والحكمة الأمانة والديانة والسن والخبرة، ولم يبعث النبي ﷺ حتى أتم الأربعين، وكذلك أكثر الأنبياء، ولم يتول أحد من الراشدين الخلافة قبل الخمسين، وكان السن من أسباب الترجيح، وفي الحديث: "كبر الكبر"، و"ليؤمك أكرما". ولا بأس في استشارة الشباب في الأمور العظام، بل قد يجب ذلك لما في عقولهم من حدة، وفي أفكارهم من صفاء، وفي عاطفتهم من صدق. وقد كان يستشيرهم أكبر الأكابر، وما سيرة عمر رضي الله عنا بعيدة. لكنهم لم يكونوا لينفردوا دون الأكابر، ولم ينقصوهم حقهم من التوقير. ولا بأس كذلك في تولية الشباب الأعمار الجليلة، فقد ولاهم خير خلق الله ﷺ وأحكمهم، لكنهم كانوا تحت إمرة من ولاهم.

لا يصلح الناس قوضى لا سراة لهم — ولا سراة إذا جهأهم سادوا
اللهم أصلح أحوالنا.

deeds become intermixed with evil ones, confusion and entanglement arise.⁴⁷

Some people focus only on the good, and so they favor one side—even though it involves great evils.

Others focus only on the evils, and so they favor the opposite side—even if that entails abandoning great good.

فَأَقْوَامٌ قَدْ يَنْظُرُونَ إِلَى الْحَسَنَاتِ، فَيَرْجَحُونَ هَذَا الْجَانِبَ،
وَأَقْوَامٌ قَدْ يَنْظُرُونَ إِلَى
السَّيِّئَاتِ، فَيَرْجَحُونَ الْجَانِبَ الْآخَرَ، وَإِنْ تَرَكَ حَسَنَاتٍ
عَظِيمَةً.

And as for the moderate ones who try to look at both aspects, many of them may be unable to discern the actual scale of benefit and harm, or even if they do discern it, they find no one to help them carry out the good and abstain from the evil, because desires have entangled with opinions. For this reason, it has come in the

ḥadīth: **"INDEED, ALLAH LOVES PENETRATING INSIGHT WHEN DOUBTS APPEAR, AND LOVES A COMPLETE INTELLECT WHEN DESIRES DESCEND."**⁴⁹

وَالْمُتَوَسِّطُونَ الَّذِينَ يَنْظُرُونَ الْأَمْرَيْنِ قَدْ لَا يَتَيَّنُّ لَهُمْ، أَوْ
لَا كَثَرَهُمْ، مَقْدَارُ الْمُنْفَعَةِ وَالْمُضَرَّةِ، أَوْ يَتَيَّنُّ لَهُمْ، فَلَا
يَجِدُونَ مَنْ يُعِينُهُمْ عَلَى الْعَمَلِ بِالْحَسَنَاتِ وَتَرْكِ السَّيِّئَاتِ؛
لِكَوْنِ الْأَهْوَاءِ قَارَنَتِ الْأَرَءَاءَ. وَلِهَذَا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ: "إِنَّ
اللَّهَ يُحِبُّ الْبَصَرَ النَّافِذَ عِنْدَ زُرُودِ الشُّبُهَاتِ، وَيُحِبُّ الْعَقْلَ
الْكَامِلَ عِنْدَ حُلُولِ الشَّهَوَاتِ."⁵⁰

⁴⁷ I say: if that was true in his time—or even long before his time—then what can be said of our own times?

How greatly we are in need today of showing gentleness toward one another, and excusing one another.

And how greatly we are in need of mutual consultation—perhaps, through reviving this neglected Sunnah, we may be granted guidance and divine assistance.

Indeed, Ḥāfiẓ (rA) spoke truly when he said in his *ʿUmariyyah*: "The view of the group will not lead a land to ruin—despite disagreement—but the opinion of one man alone will bring it down."

How much we need today to honor our elders. How noble was the act of Imām al-Bukhārī when he entitled a

chapter in his *al-Adab al-Mufrad*: **"Chapter: Granting Leadership to the Elders."**

The *akābir* (elders) are those who combine knowledge and wisdom with credibility, piety, age, and experience.

The Prophet ﷺ was not sent until he reached the age of forty—and so it was for most of the prophets.

None of the Rightly Guided Caliphs took up the caliphate before reaching fifty. Age was one of the valid factors in their selection. And the Prophet ﷺ said: **"Give precedence to the elders,"** and **"Let the eldest among you**

lead [in prayer]."

That said, there is nothing wrong with consulting the youth in matters of great importance—in fact, it may even be necessary, given the sharpness of their minds, the clarity of their thoughts, and the sincerity of their emotion. The greatest of elders used to consult them, and the example of ʿUmar (rAa) is not far from us. Yet they never acted independently of their elders, nor did they diminish their due respect. Likewise, there is no harm in appointing young people to weighty responsibilities—indeed, the best and wisest of creation ﷺ entrusted them with such roles.

But they always remained under the authority of those who appointed them.

As the line of poetry goes: "People cannot thrive in chaos without leaders—and there are no true leaders if the ignorant are put in charge."

O Allah, rectify our affairs.

⁴⁹ Al-ʿIrāqī said in *Takhrīj Ahādīth al-Iḥyāʾ*: "It was reported by Abū Nuʿaym in *Ḥilyat al-Awliyāʾ* from the narration of ʿImrān ibn Ḥuṣayn. In its chain is Ḥafṣ ibn ʿUmar al-ʿAdanī, whom the majority of scholars have declared weak." (*Takhrīj Ahādīth al-Iḥyāʾ* = *al-Mughnī ʿan Ḥaml al-Asfār*, al-ʿIrāqī, p. 1774)

⁵⁰ قال العراقي في تخريج أحاديث الإحياء: "أخرجه أبو نعيم في الحلية من حديث عمران بن حصين، وفيه حفص بن عمر العدني، ضعفه الجمهور". (تخريج أحاديث الإحياء = المغني عن حل الأسفار،

العراقي، ص ١٧٧٤)

[The Fiqh of the Scholar in Situations of Conflict]

[فقه العالم في مقام التعارض]

So it is necessary for the scholar to contemplate the various types of these cases. And in some of them, as I have explained earlier, what is obligatory may be to withhold from commanding or forbidding in certain matters, not declaring them permissible or waiving their obligation. Such as when commanding someone to perform an act of obedience would result in committing a sin greater than the one being addressed. In such a case, the command is left aside in order to prevent that greater sin. An example is reporting a sinner to a tyrannical authority, who would then punish him with an excessive and unjust measure, causing more harm than the original sin itself.

Or another case: where forbidding a particular wrong would result in the loss of a greater good, such that he remains silent fearing that such forbiddance would result in the abandonment of something Allah and His Messenger have commanded, and which, in his view, is more important than simply eliminating that particular wrong.⁵¹

فَيَنْبَغِي لِلْعَالِمِ أَنْ يَتَدَبَّرَ أَنْوَاعَ هَذِهِ الْمَسَائِلِ، وَقَدْ يَكُونُ
الْوَاجِبُ فِي بَعْضِهَا - كَمَا بَيَّنَّاهُ فِيمَا تَقَدَّمَ -: الْعُقُوفُ عِنْدَ
الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فِي بَعْضِ الْأَشْيَاءِ، لَا التَّحْلِيلَ وَالْإِسْقَاطَ.
مِثْلَ أَنْ يَكُونَ فِي أَمْرِهِ بِطَاعَةٍ، فِعْلًا لِمَعْصِيَةٍ أَكْبَرَ مِنْهَا،
فَيَتْرُكُ الْأَمْرَ بِهَا دَفْعًا لَوْ قُوعِ تِلْكَ الْمَعْصِيَةِ. مِثْلَ أَنْ تَرَفَعَ
مُذْنِبًا إِلَى ذِي سُلْطَانٍ ظَالِمٍ، فَيَعْتَدِي عَلَيْهِ فِي الْعُقُوفَةِ مَا
يَكُونُ أَعْظَمَ ضَرَرًا مِنْ ذَنْبِهِ.

وَمِثْلَ أَنْ يَكُونَ فِي نَهْيِهِ عَنْ بَعْضِ الْمُنْكَرَاتِ، تَرْكًا
لِمَعْرُوفٍ هُوَ أَعْظَمُ مَنَفْعَةً مِنْ تَرْكِ الْمُنْكَرَاتِ، فَيَسْكُتُ

⁵¹ In this matter too, people tend to split into extremes—with a middle ground in between.

Some, for the sake of harmony and outreach, are hardly ever seen commanding good or forbidding evil. You'll find them, in political work or social activism, refraining from mentioning anything about their religion or its virtues—even when the opportunity arises and the context allows—out of fear of alienating allies and friends. Others, by contrast, see only the duty of enjoining and forbidding, and leave no room for bridge-building and alliance-making.

Some mosque leaders spend twenty years without once mentioning the hijab of the Muslim woman. Others may confront a woman directly and even harshly, pushing her children away from the mosque, and perhaps pushing her away from the religion altogether—God forbid, even into apostasy.

A righteous brother of mine told me just days before writing these lines that a man, newly converted to Islam, asked him about the ruling on music. He said: "I remembered your advice about prioritization, so I avoided the question, since I noticed musical instruments in every corner of his room. But he kept asking, and I then remembered your other advice—not to say anything we don't believe. So I gave him my answer. We never saw him again."

I said to myself and to him: *Allah guides whom He wills*. There is no doubt some people will find parts of our religion difficult. We will not change it to please them. But had I been in your place, I would have said: *Scholars differed on the matter. Some prohibited it, some permitted it, but in my view the prohibition is stronger.*

This—despite involving some withholding of knowledge—would have been the better answer in that moment.

عَنِ النَّهْيِ خَوْفًا أَنْ يَسْتَلْزِمَ تَرْكَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ وَرَسُولُهُ،
بِمَا هُوَ عِنْدَهُ أَعْظَمُ مِنْ مُجَرَّدِ تَرْكِ ذَلِكَ الْمُنْكَرِ.⁵²

Thus, the scholar may at times command, at times forbid, at times permit, and at times remain silent—refraining from commanding, forbidding, or permitting—such as when commanding what is purely or predominantly good, or forbidding what is purely or predominantly corrupt. And when conflict arises between competing considerations, the stronger option is given precedence—as previously explained—in accordance with what is possible.

As for when the one being commanded or forbidden does not abide by what is realistically possible—whether due to ignorance or injustice—and it is not possible to remove that ignorance or injustice, then perhaps the wisest course is to withhold from commanding or forbidding him altogether. As it has been said: some matters are best answered with silence—just as the Lawgiver initially remained silent regarding certain commands and prohibitions until Islam became established and prominent.

فَالْعَالَمُ تَارَةً يَأْمُرُ، وَتَارَةً يَنْهَى، وَتَارَةً يُبَيِّحُ، وَتَارَةً يَسْكُتُ
عَنِ الْأَمْرِ أَوْ النَّهْيِ أَوْ الْإِبَاحَةِ، كَالْأَمْرِ بِالصَّالِحِ
الْحَالِصِ أَوْ الرَّاجِحِ، أَوْ النَّهْيِ عَنِ الْفَسَادِ الْحَالِصِ أَوْ
الرَّاجِحِ، وَعِنْدَ التَّعَارُضِ يُرَجِّحُ الرَّاجِحُ - كَمَا تَقَدَّمَ -
بِحَسَبِ الْإِمْكَانِ.

فَأَمَّا إِذَا كَانَ الْمُأْمُورُ وَالْمَنْهَى لَا يَتَقَيَّدُ بِالْمُمْكِنِ: إِمَّا لْجَهْلِهِ،
وَأَمَّا لِظُلْمِهِ، وَلَا يُمَكِّنُ إِزَالَةَ جَهْلِهِ وَظُلْمِهِ، فَرَبَّمَا كَانَ
الْأَصْلَحُ الْكَفُّ وَالْإِمْسَاكُ عَنْ أَمْرِهِ وَنَهْيِهِ، كَمَا قِيلَ: إِنَّ
مِنَ الْمَسَائِلِ مَسَائِلَ جَوَابِهَا السُّكُوتُ، كَمَا سَكَتَ الشَّارِعُ
فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ عَنِ الْأَمْرِ بِأَشْيَاءَ وَالنَّهْيِ عَنْ أَشْيَاءَ، حَتَّى
عَلَا الْإِسْلَامُ وَظَهَرَ.

⁵² وفي هذا ينقسم الناس أيضًا إلى طرفين ووسط.

فبعضهم، من أجل التأليف والتقريب، لا تراه يأمر بمعروف أبدًا أو ينهى عن منكر. ومن أمثلة ذلك، أنهم في العمل السياسي أو النشاط الاجتماعي لا يذكرون شيئًا عن دينهم ومحاسنه، حتى إن سنحت الفرصة وسمح المقام، وذلك خوفًا من تنفير الخلفاء والأصدقاء. وبعضهم لا يرى إلا مقام الأمر والنهي، فلا وقت عندهم لبناء الجسور وتكوين الأحلاف. وبعض القائمين على المساجد قد يبقون عشرين عامًا لا يذكرون فيها شيئًا عن حجاب المرأة المسلمة، وبعضهم قد ينكر على امرأة مواجهها لها بما تكرهه، فيحرم أولادها من المسجد، وربما دفعها إلى ترك الدين والردة.

أخبرني أحد الصالحين من إخواني قبل كتابتي هذه الأسطر بأيام أن رجلًا سأله بعيد دخوله في الإسلام عن حكم الموسيقى. قال فتذكرت نصيحتك بترتيب الأولويات، فتهرت من الجواب لأنني رأيت في صورة حجرتة آلة موسيقية في كل زاوية منها، فما زال يعيد علي السؤال، فتذكرت نصيحتك بالاعتقاد، فأخبرته، فلم نره بعد ذلك. قلت لنفسي وله الله يهدي من يشاء، ولا شك أن بعض الناس لن تعجبهم أمور من ديننا، فلن نغيره لهم، لكن لو كنت مكانك، لقلت له: اختلفوا في حكمها، فبعضهم منع وبعضهم أجاز، والمنع عندي أنا أقوى. وهذا، على ما فيه من كتمان لبعض العلم، هو المناسب لهذا المقام.

Likewise, the scholar—when it comes to clarification and communication—may delay explaining or conveying certain matters until the time is right,⁵³ just as Allah, glorified is He, delayed the revelation of certain verses and the clarification of certain rulings until the time when the Messenger of Allah ﷺ was able to clarify

فَالْعَالَمُ فِي الْبَيَانِ وَالْبَلَاغِ كَذَلِكَ؛ قَدْ يُؤَخَّرُ الْبَيَانُ وَالْبَلَاغُ
لِأَشْيَاءَ إِلَى وَقْتٍ التَّمَكُّنِ،⁵³ كَمَا أَخَّرَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ أَنْزَالَ
آيَاتٍ وَبَيَانَ أَحْكَامٍ إِلَى وَقْتٍ تَمَكُّنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِلَى
بَيَانِهَا⁵⁶.

them.⁵⁴

This is clarified by Allah's statement: **"And We do not punish until We have sent a messenger."** [Sūrat al-Isrā' 17:15]

يُسَيِّرُ حَقِيقَةَ الْحَالِ فِي هَذَا أَنَّ اللَّهَ يَقُولُ: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ
حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا} [الإسراء: 15] .

[Religious Responsibility Is Conditional Upon Knowledge and Ability]

[التكليف مشروط بالعلم والقدرة]

And the proof (*hujjah*) is established upon people only through two conditions:

1. The availability of knowledge regarding what Allah has revealed,
2. And the ability to act upon it.

وَالْحُجَّةُ عَلَى الْعِبَادِ إِنَّمَا تَقُومُ بِشَيْئَيْنِ:

1. بِشَرْطِ التَّمَكُّنِ مِنَ الْعِلْمِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ،
2. وَالْقُدْرَةِ عَلَى الْعَمَلِ بِهِ.

As for the one who is unable to acquire knowledge—like the insane—or the one who is unable to act, then no command or prohibition applies to him. And if knowledge of part of the religion is cut off, or there is inability to act upon part of it, then this applies to the one who is incapable of

فَأَمَّا الْعَاجِزُ عَنِ الْعِلْمِ، كَالْمَجْنُونِ، أَوِ الْعَاجِزُ عَنِ الْعَمَلِ،
فَلَا أَمْرَ عَلَيْهِ وَلَا نَهْيَ. وَإِذَا انْقَطَعَ الْعِلْمُ بِبَعْضِ الدِّينِ،
أَوْ حَصَلَ الْعَجْزُ عَنْ بَعْضِهِ، كَانَ ذَلِكَ فِي حَقِّ الْعَاجِزِ

⁵³ This matter varies depending on the individuals and the circumstances. As a general rule, one of the recognized legal maxims is: **"What is attainable is not nullified by what is unattainable."** So if speaking on a particular issue may cause harm to the speaker, or if no benefit is expected from speaking, there may still be benefit in addressing something else. In short, the believer—wherever he may be—strives to do good, speak the truth, and call others to it, whether through the language of speech, the language of conduct, or both together.

⁵⁴ May Allah be pleased with the jurist of this ummah, the truthful daughter of the truthful, 'Ā'ishah (rA), who said—as narrated by al-Bukhārī and others: "The first part of the Qur'an to be revealed was from the shorter chapters (al-mufaṣṣal), and it contained mention of Paradise and Hellfire. Then, once the people had inclined toward Islam, the verses concerning lawful and unlawful matters were revealed. If the first thing to be revealed had been, 'Do not drink wine,' they would have said, 'We will never give up wine!' And if it had been revealed, 'Do not commit fornication,' they would have said, 'We will never give up fornication!'"

⁵⁵ وهذا الأمر يختلف باختلاف الأشخاص والمواقف، وفي الجملة، فإن من القواعد المرعية أن **"الميسور لا يسقط بالمعسور"**. فإن كان في الخوض في بعض الأمور ضرر على المتكلم، أو لم يرتفع من الكلام فائدة، فقد يكون في غيرها نفع. والحاصل أن المؤمن، حيثما كان، يحرص على فعل الخير، وقول الحق، والدعوة إليه—إما بلسان الحال، أو لسان المقال، أو بهما معاً.

⁵⁶ فرضي الله عن فقيهة الأمة الصديقة بنت الصديق إذ قالت فيها رواه البخاري وغيره: "إِنَّمَا نَزَلَ أَوَّلَ مَا نَزَلَ مِنْهُ سُورَةُ مِنَ الْمُفَصَّلِ، فِيهَا ذِكْرُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، حَتَّى إِذَا تَابَ النَّاسُ إِلَى الْإِسْلَامِ نَزَلَ الْحَالِلُ وَالْحَرَامُ، وَلَوْ نَزَلَ أَوَّلَ نَهْيٍ: لَا تَشْرَبُوا الْخَمْرَ، لَقَالُوا: لَا نَدْعُ الْخَمْرَ أَبَدًا، وَلَوْ نَزَلَ: لَا تَزْنُوا، لَقَالُوا: لَا نَدْعُ الزُّنَا أَبَدًا."

knowing or acting, just as it applies to one cut off from all knowledge of the religion, or unable to act upon any of it, such as in the case of insanity. These are what are known as periods of interruption (*awqāt al-fatarāt*).⁵⁷

عَنِ الْعِلْمِ أَوْ الْعَمَلِ بِقَوْلِهِ، كَمَنْ انْقَطَعَ عَنِ الْعِلْمِ بِجَمِيعِ الدِّينِ، أَوْ عَجَزَ عَنْ جَمِيعِهِ، كَالْجُنُونِ مَثَلًا. وَهَذِهِ أَوْقَاتُ الْفَتَرَاتِ.⁵⁸

[Gradualism in Conveying the Message: The Prophet's Way and the Method of Reformers]

[التدرج في التبليغ: سنة النبي ومنهج المصلحين]

Then, when someone arises to uphold the religion—whether scholars, rulers, or a combination of the two—their clarification of what the Messenger came with, little by little, takes the same position as the Messenger's own gradual clarification of his message.

فَإِذَا حَصَلَ مَنْ يَقُومُ بِالدِّينِ، مِنَ الْعُلَمَاءِ أَوْ الْأُمَرَاءِ أَوْ مَجْمُوعِهِمَا، كَانَ بَيَانُهُ لِمَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ شَيْئًا فَشَيْئًا، بِمَنْزِلَةِ بَيَانِ الرَّسُولِ لِمَا بُعِثَ بِهِ شَيْئًا فَشَيْئًا.

It is known that the Messenger would only convey what could be known and acted upon. The Sharī'ah did not come all at once. As it is said: 'If you wish to be obeyed, command only what can be carried out.'

وَمَعْلُومٌ أَنَّ الرَّسُولَ لَا يُبَلِّغُ إِلَّا مَا أَمَكَنَ عِلْمُهُ وَالْعَمَلُ بِهِ، وَلَمْ تَأْتِ الشَّرِيعَةُ جُمْلَةً، كَمَا يُقَالُ: إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تُطَاعَ فَأَمُرْ بِمَا يُسْتَطَاعُ.

Likewise, the one who revives the religion and the one who restores the Sunnah does not convey except that which is possible to teach and act upon—just as one entering Islam cannot be taught all its rulings at once, nor

فَكَذَلِكَ الْمُجَدِّدُ لِدِينِهِ، وَالْمُحْيِي لِسُنَّتِهِ، لَا يُبَالِغُ إِلَّا فِيمَا أَمَكَنَ عِلْمُهُ وَالْعَمَلُ بِهِ، كَمَا أَنَّ الدَّاخِلَ فِي

⁵⁷ Many Muslims throughout different times and places have faced similar periods of disconnection, and what occurred in the Central Asian republics during Soviet rule is not far from our minds. Many of them remained attached to the testimony of faith, sincere in their hope, and we ask Allah to pardon them, deal with them by His grace, and bless their descendants. I once visited some Muslims in Yugoslavia during the communist era and witnessed such deep religious ignorance and alienation that grieved me—yet I also found such sincerity of feeling that it alleviated some of that grief. Understanding the Shaykh's words here helps preserve the bonds of faith with those who have been cut off, and encourages their brothers to show empathy for their constraints and strive to support them rather than diminish their worth.

⁵⁸ ولقد ابتلي كثير من المسلمين في أزمنة وأمكنة متفرقة بمثل هذا الانقطاع، وما وقع في جمهوريات آسيا الوسطى (إبان الحكم السوفيتي) ليس عتًا بعيد. وقد بقي كثير من أولئك متعلقين بالشهادة، صادقين في رجائهم، والله المسؤول أن يتجاوز عنهم، ويعاملهم بفضله، ويبارك في ذرياتهم. وقد زرتُ بعض المسلمين في يوغوسلافيا (إبان الحكم الشيوعي، فوجدت عندهم من الجهل بالدين والبعد عنه ما أحنزني، ولكنني وجدتُ أيضًا من صدق العاطفة ما أذهب بعض حزني. وفهم مقالة الشيخ هنا يحفظ وشائج الإيمان مع هؤلاء المنقطعين، ويشجع إخوانهم على تفهم ضرورتهم، والسعي في إغاثتهم بدل الحظ من شأنهم.

can he be obligated with them all immediately.⁵⁹

The same applies to the penitent, the learner, and the seeker of guidance: they cannot be charged at the outset with the entirety of the religion or be informed of all knowledge, for they are unable. And if they are unable, then it is not obligatory upon them at that stage. If something is not obligatory, then neither the scholar nor the authority may impose it upon them at the start. Rather, he must defer commands and prohibitions that the individual cannot know or act upon until a later time when it becomes possible—just as the Prophet ﷺ deferred certain rulings until their time came.

This is not a case of tolerating what is forbidden or neglecting what is obligatory, for obligation and prohibition are themselves conditional upon the possibility of knowledge and action. If that condition is absent, the ruling does not apply. Reflect on this principle, it is profoundly beneficial.

And from this, it becomes clear that many of these matters—though originally obligatory or prohibited—may be waived due to the lack of access to the communication through which Allah's proof is established for obligation or

الإِسْلَامُ لَا يُمَكِّنُ حِينَ دُخُولِهِ أَنْ يُلَقَّنَ جَمِيعَ شَرَائِعِهِ وَيُؤْمَرَ بِهَا كُلِّهَا.⁶⁰

وَكَذَلِكَ التَّائِبُ مِنَ الذُّنُوبِ، وَالْمُتَعَلِّمُ، وَالْمُسْتَرْشِدُ، لَا يُمَكِّنُ فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ أَنْ يُؤْمَرَ بِجَمِيعِ الدِّينِ وَيُذَكَّرَ لَهُ جَمِيعُ الْعِلْمِ، فَإِنَّهُ لَا يُطِيقُ ذَلِكَ، وَإِذَا لَمْ يُطْفَئْ لَمْ يَكُنْ وَاجِبًا عَلَيْهِ فِي هَذِهِ الْحَالِ، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ وَاجِبًا، لَمْ يَكُنْ لِلْعَالِمِ وَالْأَمِيرِ أَنْ يُوجِبَهُ جَمِيعَهُ ابْتِدَاءً، بَلْ يَغْفُو عَنْ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ بِمَا لَا يُمَكِّنُ عِلْمُهُ وَعَمَلُهُ، إِلَى وَقْتِ الْإِمْكَانِ، كَمَا عَفَا الرَّسُولُ عَمَّا عَفَا عَنْهُ إِلَى وَقْتِ بَيَانِهِ. وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ مِنْ بَابِ إِفْرَارِ الْمُحَرَّمَاتِ وَتَرْكِ الْأَمْرِ بِالْوَاجِبَاتِ لِأَنَّ الْوُجُوبَ وَالتَّحْرِيمَ مُشْرُوطٌ بِإِمْكَانِ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ وَقَدْ فَرَضْنَا انْتِفَاءَ هَذَا الشَّرْطِ . فَتَدَبَّرْ هَذَا الْأَصْلَ فَإِنَّهُ نَافِعٌ.

وَمِنْ هُنَا يَتَبَيَّنُ سُقُوطُ كَثِيرٍ مِنْ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ، وَإِنْ كَانَتْ وَاجِبَةً أَوْ مُحَرَّمَةً فِي الْأَصْلِ، لِعَدَمِ إِمْكَانِ الْبَلَاغِ

⁵⁹ In fact, one of the grounds for legal facilitation in our Sharī'ah is **encouragement toward Islam**. Islam wipes away what came before it, and so the one who embraces it is exempt from making up past acts of worship and other obligations owed to Allah—even according to the view that non-Muslims are held accountable for the detailed rulings of the Sharī'ah. After entering Islam, a person is excused for being unaware of certain prohibitions, and that ignorance constitutes a valid legal doubt that prevents the application of ḥudūd punishments (al-Mughnī, Ibn Qudāmah, 12:501). An example of this facilitation is giving zakāh to a non-Muslim whose conversion is hoped for—this is the view held by our school and the Mālikī school. Similarly, a non-Muslim may inherit from his Muslim relative if he converts before the distribution of the estate, as an incentive for him to embrace Islam—this is among the unique positions of the ḥanbalī school (Daqā'iq Uwlī al-Nuhā, al-Buhūtī, 2:552). Another example is the validation of conversion to Islam even with a corrupt condition—such as someone embracing Islam on the basis that he will only pray two daily prayers. This too is among the school's unique positions. Aḥmad said: **"Islam is valid even with a corrupt condition, but thereafter the person is obligated to uphold all the laws of Islam."** (Jāmi' al-'Ulūm wa-l-ḥikam, Ibn Rajab, 1:228)

⁶⁰ بل من أسباب التخفيف في شريعتنا: **الترويج في الإسلام**، فالإسلام يجب ما قبله، فيسقط عن الداخل فيه قضاء العبادات وسائر حقوق الله، حتى مع القول بأن الكفار خاطئون بفروع الشريعة. ويُعذر بعد دخوله بالجهل بالتحريم، ويكون ذلك شبهة تُدرأ بها الحدود (الغني، ابن قدامة، ١٢:٥٠١). ومن ذلك: إعطاء الزكاة للكافر الذي يُرجى إسلامه ترغيباً له، وهو قولنا وقول المالكية. ومثله: توريث الكافر من قريبه المسلم إذا أسلم قبل قسمة التركة، ترغيباً له في الدخول في الإسلام، وهو من مفردات مذهبنا الحنبلي (دقائق أولي النهى، البهوتي، ٢:٥٥٢). ومثله أيضاً: تصحيح الإسلام مع الشرط الفاسد، كمن أسلم على أن يصلي صلاتين فقط، وهو من مفردات المذهب كذلك. قال الإمام أحمد: يصح الإسلام على الشرط الفاسد، ثم يلزم بشرائع الإسلام كلها (جامع العلوم والحكم، ابن رجب، ١:٢٢٨).

prohibition. For inability ('ajz) lifts the burden of command and prohibition, even if the matter was originally obligatory. And Allah knows best.

الَّذِي تَقُومُ بِهِ حُجَّةُ اللَّهِ فِي الْوُجُوبِ أَوْ التَّحْرِيمِ؛ فَإِنَّ الْعَجْزَ مُسْقِطٌ لِلْأَمْرِ وَالنَّهْيِ، وَإِنْ كَانَ وَاجِبًا فِي الْأَصْلِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

[When Ijtihāds Diverge: One Does Not Invalidate the Other]

[عندما تختلف الاجتهادات: لا ينقض بعضها بعضاً]

And among the matters that fall under these ijtihād-based affairs—both in knowledge and in action—is that when a scholar or ruler says or does something based on ijtihād (independent reasoning) or taqlīd (following another), and another scholar or ruler does not agree with the first one's view, then he should not command it, or should only command what he sees as a clear benefit, and he should not forbid it, for he has no right to forbid someone from following his own ijtihād, nor to compel him to follow his own opinion. Such matters, for him, fall under the category of excused actions—he neither commands nor forbids them, but they remain between permissibility and pardon.⁶¹ And this is a vast field—so reflect upon it deeply.

وَمِمَّا يَدْخُلُ فِي هَذِهِ الْأُمُورِ الْاجْتِهَادِيَّةِ عِلْمًا وَعَمَلًا: أَنَّ مَا قَالَهُ الْعَالِمُ أَوْ الْأَمِيرُ أَوْ فَعَلَهُ بِاجْتِهَادٍ أَوْ تَقْلِيدٍ، فَإِذَا لَمْ يَرَ الْعَالِمُ الْآخَرُ وَالْأَمِيرُ الْآخَرُ مِثْلَ رَأْيِ الْأَوَّلِ، فَإِنَّهُ لَا يَأْمُرُ بِهِ، أَوْ لَا يَأْمُرُ إِلَّا بِمَا يَرَاهُ مَصْلَحَةً، وَلَا يَنْهَى عَنْهُ، إِذْ لَيْسَ لَهُ أَنْ يَنْهَى غَيْرَهُ عَنْ اتِّبَاعِ اجْتِهَادِهِ، وَلَا أَنْ يُوجِبَ عَلَيْهِ اتِّبَاعَهُ. فَهَذِهِ الْأُمُورُ فِي حَقِّهِ مِنَ الْأَعْمَالِ الْمُعْفُورَةِ، لَا يَأْمُرُ بِهَا وَلَا يَنْهَى عَنْهَا، بَلْ هِيَ بَيْنَ الْإِبَاحَةِ وَالْعَفْوِ.⁶² وَهَذَا بَابٌ وَاسِعٌ جِدًّا، فَتَدَبَّرْهُ.

⁶¹ The principle here is: "Ijtihād is not overturned by another ijtihād."

It is reported that 'Umar ibn al-Khaṭṭāb (rAa) ruled in a case involving a woman who passed away, leaving behind her husband, her mother, her maternal siblings, and her full siblings (from both father and mother). He assigned the one-third share jointly to both the maternal and full siblings. A man said to him: "You did not assign them jointly in such-and-such a year." 'Umar replied: **"That was according to what we ruled at the time, and this is according to what we rule now."** There is no report of the Rightly Guided Caliphs overturning the rulings of those who preceded them, despite their differences in various issues. However, any ijtihād that contradicts a definitive, established text or a certain consensus (*ijmā'*) is subject to invalidation. And the jurists have detailed discussions on this matter, which may be consulted in their proper sources.

⁶² والقاعدة هنا هي أن: الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد.

وقد رُوِيَ أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قضى في امرأة توفيت وتركت زوجها وأمها، وإخوتها لأُمها، وإخوتها لأبيها وأمها، فأشرك عمر بين الإخوة من الأم، والإخوة من الأب والأم في الثلث. فقال له رجل: إنك لم تُشرك بينهم عام كذا وكذا. فقال عمر: **"تلك على ما قضينا يومئذ، وهذه على ما قضينا"**. ولم يُنقل أن الخلفاء الراشدين نقضوا أحكام من سبقهم، رغم اختلافهم في مسائل شتى. لكن يُنقض الاجتهاد المخالف لنص قطعي، أو لإجماع متيقن. وللنفقهاء في هذا تفصيلات، فلنُراجع في مظاهرها.

ملحق: في فلسفة الأخلاق

The discussion of moral philosophy in the Western tradition typically centers around three dominant frameworks: Consequentialism, Deontology, and Virtue Ethics. While each seeks to define what makes actions morally right or wrong, they diverge in their sources of value and methods of judgment.

Islam, as we will show, draws from each framework in a balanced and principled manner that avoids their respective shortcomings.

1. Consequentialism (Utilitarianism)

Consequentialism holds that the moral worth of an action depends on its outcomes. The most prominent subtype is Utilitarianism, which argues that actions should maximize overall happiness and minimize suffering. Its early advocates include Jeremy Bentham, who viewed pleasure and pain as the only meaningful measures of good and evil, and John Stuart Mill, who refined the theory by distinguishing between higher and lower pleasures.

Modern variations include:

- Act Utilitarianism (judges individual acts by their consequences)
- Rule Utilitarianism (evaluates rules that generally lead to good outcomes)
- Altruistic Utilitarianism (seeks the good of all, not just oneself)
- Egoistic Utilitarianism (focuses on self-interest)

تدور مناقشات الفلسفة الأخلاقية في التقليد الغربي غالباً حول ثلاث مدارس رئيسية: أخلاق الغايات أو النفعية وأخلاق المبادئ أو الواجبية، وأخلاق الفضيلة. ورغم أن كلاً منها تسعى إلى تحديد ما يجعل الفعل أخلاقياً، إلا أنها تختلف في مصادر القيمة وطرائق الحكم.

والأخلاق الإسلامية، كما سنبيّن، تستوعب من كل مدرسة عناصرها الصالحة، وتقدّم مزيجاً متوازناً يتجاوز نقائص كلّ منها.

١. الغائية أو النفعية

ترى النفعية أن القيمة الأخلاقية للفعل تُقاس بنتائجه. وأكثر صورها شهرة هي النفعية التقليدية التي ترى أن الأفعال الصالحة هي التي تُعظم السعادة وتُقلل المعاناة. من أبرز منظريها جيرمي بنثام، الذي اعتبر اللذة والألم معيارَي الخير والشر، وجون ستيوارت ميل، الذي ميّز بين اللذات العليا والدنيا.

من صورها الحديثة:

- النفعية القائمة على الفعل (تُقيّم الأفعال

منفردة)

• النفعية القائمة على القاعدة (تُقيّم القواعد التي تؤدي غالبًا إلى نتائج حسنة)

• النفعية الإيثارية (تسعى لصالح الجميع)

• النفعية الأنانية (تركز على المصلحة الذاتية)

In the Muslim conscience, utilitarianism is often equated with egoism or moral relativism, but this is a misunderstanding. Philosophers like Peter Singer have used utilitarian reasoning to argue that those living in luxury while others die of preventable causes are morally blameworthy, since they could have sacrificed pleasures to save lives.⁶³ This vision is far from selfish.

يُساء فهم النفعية في الوعي المسلم، إذ تُختزل غالبًا في الصورة الأنانية أو النسبية الأخلاقية، بينما هي أوسع من ذلك. فقد استخدم فلاسفة كبيرون سنجروا المنهج النفعي ليُبين أن من يعيش في رفاهية زائدة بينما يموت غيره بسبب الجوع أو المرض يُعدّ مقصرًا أخلاقيًا، لأنه كان يستطيع إنقاذ الأرواح بالتنازل عن بعض رفاهيته.⁶⁴

However, Islam protects us from utilitarianism's tunnel vision and moral short-sightedness by anchoring our ethics in divine law. Unlike Bentham—who in his essay *Offences Against One's Self: Paederasty* argued that private sexual behavior should not be punished since it causes no apparent harm⁶⁵—Islamic ethics maintains moral boundaries not only because they are grounded in transcendent revelation, but also because human judgment is often short-sighted and fails to grasp the deeper and long-term harms of moral corruption, especially in matters of sexuality, where distorted innate dispositions and stunted moral sensibilities—particularly when overcome by the sway of desire—often fail to perceive the truth.

ومع ذلك، تحمي الشريعة الإسلامية من قصر النظر النفعي بتأصيلها للأخلاق على أساس الوحي. فعلى خلاف بنتام، الذي جادل في مقالته *Offences Against One's Self* بأن الممارسات الجنسية الخاصة لا ينبغي أن تُعاقب لأنها لا تضر،⁶⁷ ترى الأخلاق الإسلامية أن هناك حدودًا أخلاقية محفوظة بالوحي، لأن ضرر الانحراف الخلقي أعمق من أن تدركه الفطر المشوهة أو الأذواق القاصرة والنظرة العاجلة.

⁶³ Peter Singer, "Famine, Affluence, and Morality," *Philosophy & Public Affairs* 1, no. 3 (1972): 229–243.

⁶⁴ المجاعة، والرفاه، والأخلاق، بيتر سنجر، مجلة الفلسفة والشؤون العامة، المجلد ١، العدد ٣، ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م، ص. ٢٢٩–٢٤٣.

⁶⁵ Jeremy Bentham, "Offences Against One's Self: Paederasty," *Journal of Homosexuality* 3, no. 4 (1978).

⁶⁷ الجرائم ضد النفس: اللواط، جيرمي بنتام، مجلة المثلية الجنسية، المجلد ٣، العدد ٤، ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م.

Additionally, Islam recognizes that pain and pleasure are not merely physical. Even Aristotle, in his concept of eudaimonia (flourishing), emphasized that the good life requires virtue, not just material comfort.⁶⁶

A classic thought experiment reveals utilitarianism's limits: should a sheriff frame an innocent man to prevent a riot that could kill many? Utilitarian logic might say yes. But in Islam, actions like killing and rape are categorically prohibited—even under coercion. The controversial attribution to Imām Mālik that "killing one-third to save two-thirds" applies to legitimate warfare, not to deliberate murder. The same legal distinction applies to the jurisprudence of tatarus—human shielding—where even in battle, the deliberate targeting of innocents remains a grave and categorically restricted matter.

Having said that, it is important to note that in the context of coercion and necessity, Muslim scholars have permitted acts such as lying, drinking wine, and other otherwise prohibited actions when necessary. Where they differed, their disagreements often reflected the natural tension between outcome-based and duty-based ethical reasoning.

وتدرك الشريعة أن اللذة والألم لا يقتصران على الجوانب المادية. بل إن أرسطو نفسه أكد في مفهومه للسعادة (Eudaimonia) أن الحياة الطيبة لا تُبنى على اللذة الجسدية وحدها، بل على تحقق الفضيلة.⁶⁸ ومن التجارب الذهنية التي تكشف قصور النفعية: هل يجوز للشُّرطي أن يُلْفَق تهمة لرجل بريء لتفادي شغب ستزهد فيه أرواح كثيرة؟ النفعية قد تجيب بـ(نعم). لكن في الإسلام، أفعال كالقتل والاغتصاب محرمة تحريمًا قاطعًا، حتى في حال الإكراه أو الضرورة. أما ما يُروى عن الإمام مالك من أنه أجاز قتل الثلث لاستصلاح الثلثين، فمقصوده، إن ثبت، في حال القتال المشروع لا القتل العمد، وينطبق نفس المفهوم على سياقات فقه التتريس.

مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن الفقهاء المسلمين أجازوا في حالات الضرورة والإكراه الكذب وشرب الخمر وغيرهما من المحرمات إذا اقتضتها الحاجة، وقد تنوّعت اجتهاداتهم أحيانًا بحسب الموازنة بين المقاصد والواجبات، مما يعكس التوتر الطبيعي بين الاعتبار بالمآلات والاعتبار بالمبادئ.

⁶⁶ Nicomachean Ethics, Aristotle, Book I, trans. Terence Irwin, 1999.

⁶⁸ الأخلاق النيقوماخية، أرسطو، ترجمة: تيرينس إيروين، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م.

I have devoted more space to comparing Islamic ethics with the consequentialist moral framework because Islamic ethics—while distinct and encompassing elements of all major frameworks—can be described as a form of divinely regulated and finely tuned consequentialism. This characterization is especially relevant to our discussion on weighing between competing benefits and harms, where the consideration of outcomes is of paramount importance, though always governed by the boundaries and guidance of divine revelation.

وقد أفردنا مساحةً أوسع للمقارنة بين الأخلاق الإسلامية والغائية لأن الأخلاق الإسلامية—مع تفردها وشمولها لعناصر من كل مدرسة—يمكن وصفها بأنها غائية منضبطة بوحى إلهي وتقدير مقاصدي دقيق، وهذا التوصيف وثيق الصلة ببحثنا في الترجيح بين المصالح والمفاسد، حيث يكون لمآلات الأفعال وزنٌ معتبر، دون أن يُتجاوزها حدود الشريعة.

2. Deontology (Duty-Based Ethics)

Deontological ethics, most famously developed by Immanuel Kant, asserts that morality is based on duties and rules, not outcomes. Right actions are those done from duty, according to principles that could be universalized.⁶⁹ For Kant, lying is always wrong, even to save a life, because the act itself violates a moral law.

٢. المبدئية أو الواجبية

الواجبية، كما طوّرها إيمانويل كانط، ترى أن الأخلاق تقوم على الواجبات والقواعد، لا على النتائج. والفعل الأخلاقي هو ما يُفعل بدافع الواجب، وفق مبادئ يمكن تعميمها على الجميع.⁷⁰ ولهذا، يرى كانط أن الكذب مرفوض مطلقاً، حتى لو كان لإنقاذ نفس بريئة.

Deontology seeks objectivity through universal principles, but its rigidity exposes a weakness: it depends on which principles one adopts as inviolable. Moreover, its lack of texture becomes apparent in cases like the runaway fugitive: should you lie to a murderer asking if someone is hiding in your home? Deontology says no, but Islamic ethics says yes—because preserving life is a higher priority, and truthfulness is not violated when higher moral aims are at stake.

لكن صرامة الواجبية تفضي إلى إشكالات، إذ تعتمد على قائمة من المبادئ التي يعدّها المرء مطلقة. كما يتضح قصورها في الحالات المعقدة؛ كأن يسأل قاتل عن شخص مختبئ عندك: هل تكذب لإنقاذه؟ الواجبية تقول لا، لكن الأخلاق الإسلامية تقول

⁶⁹ Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor, Cambridge University Press, 1997.

⁷⁰ تمهيد لميتافيزيقا الأخلاق، إيمانويل كانط، ترجمة: ماري غريغور، مطبعة جامعة كامبردج، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.

نعم، لأن حفظ النفس أولى، ولا يُعَدّ الصدق مفضلاً
إذا تعارض مع مقصد أعلى.

Islam recognizes the moral gravity of actions and speech, but it also balances between truth (al-ḥaqq), goodness (al-khayr), and beauty (al-jamāl). The richness of this balance reflects Islamic ethics' profound awareness of life's complexities and grants it a flexibility and moral texture often absent in deontological ethics.

تُدرِك الأخلاق الإسلامية خطورة الأفعال والأقوال، لكنها تُوازن بين الحق والخير والجمال، وهذا التوازن يمنحها عمقاً في الرؤية ومرونة في الممارسة تفتقر إليهما الأخلاق الواجبية.

3. Virtue Ethics

Virtue ethics, grounded in Aristotle and revived by modern thinkers like Alasdair MacIntyre and Elizabeth Anscombe, focuses on moral character rather than rules or results. The central ethical question becomes: What kind of person ought I to be?⁷¹

٣. أخلاق الفضيلة

تعتمد أخلاق الفضيلة على ما أصل له أرسطو، وأعاد إحياءه مفكرون معاصرون مثل ألسدير ماكنتاير وإليزابيث أنسكومب، وهي تركز على بناء الشخصية الأخلاقية لا مجرد القواعد أو النتائج. فالسؤال الأخلاقي الأهم هو: أي نوع من الناس ينبغي أن أكون؟⁷²

Anscombe, in her famous essay "Modern Moral Philosophy," argued that modern ethical theories lack foundations because they severed the idea of moral obligation from a divine lawgiver.

وقد بينت أنسكومب في مقالتها الشهيرة *الفلسفة الأخلاقية الحديثة* أن النظريات الأخلاقية الحديثة تفتقر إلى الأساس، لأنها نزعَت صفة الإلزام عن الأمر الأخلاقي بعد أن انفصل عن الأمر الإلهي.

In contrast, Islam grounds all obligations in God's command, and all virtue in the quest to purify the soul: "**Qad aflaḥa man zakkāhā**" — "**He has succeeded who purifies it**" [al-Shams 91:9]. Without this tazkiyah—the inner purification of the soul—I argue that all rules become susceptible to manipulation, and every dispensation, such as permitting lying

أما في الإسلام، فكل التكليف مستندة إلى أمر الله، وكل فضيلة مربوطة بتزكية النفس: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ [الشمس: ٩] ومن غير هذه التزكية، أزعِم أن جميع القواعد تصبح عرضةً للتلاعب، وكلّ

⁷¹ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed., University of Notre Dame Press, 2007.

⁷² بعد الفضيلة: دراسة في النظرية الأخلاقية، ألسدير ماكنتاير، الطبعة الثالثة، مطبعة جامعة نوتردام، ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م.

for a greater purpose, becomes prone to overuse and abuse.

Islam, then, is not merely compatible with virtue ethics—it completes it. It fills the conceptual gaps and answers the foundational questions that contributed to virtue ethics' decline in modern moral thought. Islam offers not only a vision of the virtuous person but also a coherent system of obligations and consequences, all firmly rooted in the recognition of the Moral Lawgiver as the ultimate source of moral authority and motivation.

Nietzsche claimed in his book *On the Genealogy of Morals* that the prevailing moral systems in his environment were merely social constructs, shaped by historical and power struggles. His critique underscores that, without a transcendent reference point, morality becomes subject to deconstruction and manipulation.

Islam avoids this collapse by integrating:

- The goal-consciousness of consequentialism
- The principled clarity of deontology
- The soul-refining depth of virtue ethics

All of this is under the sovereignty of Allah, the ultimate reference for distinguishing between good and evil, and in constant pursuit of His pleasure.

رخصة—كجواز الكذب لتحقيق مصلحة راجحة
مثلاً—تغدو قابلة للإفراط في استخدامها أو إساءة
توظيفها.

فالإسلام لا يتوافق مع أخلاق الفضيلة فحسب، بل
يُتممها ويُعالج ما فيها من ثغرات جعلتها تنحسر في
الفكر الأخلاقي الحديث. فهو يقدم تصوّرًا واضحًا
للإنسان الفاضل، إلى جانب منظومة متكاملة من
الواجبات التي تراعي المآلات، وكلها قائمة على
الإيمان بالآمر العليم الحكيم، المرجع الأسمى في كل
حكم وتكليف.

وقد زعم نيتشه في كتابه *في أصل الأخلاق* أن
المنظومات الأخلاقية السائدة في بيئته ليست إلا
تراكيب اجتماعية نشأت عن الصراع. وكلامه يدلل
على أنه من غير مرجعية متعالية، تغدو الأخلاق قابلة
للتفكيك والتلاعب.

أما الإسلام، فإنه يتفادى هذه الهاوية عبر دمج:

- اعتبار المآلات كما في الغائية
- وضوح المبادئ كما في الواجبية
- ومركزية التركيز كما في أخلاق الفضيلة

كل ذلك تحت سيادة الله تعالى، المرجع الأعلى في تمييز
الخير والشر، وابتغاء لرضاه.

Bibliography

المراجع

***After Virtue: A Study in Moral Theory*, Alasdair MacIntyre. 3rd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.**

***Al-Istiqāmah* by Ibn Taymiyyah. Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyyah (d. 728 AH). Edited by Muḥammad Rashād Sālim. Riyadh: Imam Muhammad ibn Saud Islamic University, 1st ed., 1403 AH / 1983 CE.**

***al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ liman baddala dīn al-Masīḥ* by Ibn Taymiyyah. Taqī al-Dīn Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyyah al-Ḥarrānī al-Ḥanbalī al-Dimashqī (d. 728 AH). Edited by ‘Alī ibn Ḥasan, ‘Abd al-‘Azīz ibn Ibrāhīm, and Ḥamdān ibn Muḥammad. Riyadh: Dār al-‘Āshimah, 2nd ed., 1419 AH / 1999 CE.**

***al-Mughnī ‘an Ḥaml al-Asfār fī al-Asfār, Takhrīj mā fī al-Iḥyā’ min al-Akḥbār* (printed in the margins of *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*). By Abū al-Faḍl Zayn al-Dīn ‘Abd al-Raḥīm ibn al-Ḥusayn ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr ibn Ibrāhīm al-‘Irāqī (d. 806 AH). Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1st ed., 1426 AH / 2005 CE.**

***Al-Mughnī* by Muwaffaq al-Dīn Abū Muḥammad ‘Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Qudāmah al-Maqdisī al-Jamā‘ilī al-Dimashqī al-Ṣāliḥī al-Ḥanbalī (d. 620 AH). Edited by ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī and ‘Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulū. 3rd ed. Riyadh, Saudi Arabia: Dār ‘Ālam al-Kutub li-l-Ṭibā‘ah wa-l-Nashr wa-l-Tawzī‘, 1417 AH / 1997 CE.**

***al-Ṣalāh* by Ibn al-Qayyim. Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb Ibn Qayyim al-Jawziyyah (d. 751 AH). Riyadh: Dār ‘Aḡā‘āt al-‘Ilm, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 4th ed., 1440 AH / 2019 CE.**

***al-Sunnah* by Abū Bakr Ibn al-Khallāl. Abū Bakr Aḥmad ibn Muḥammad ibn Hārūn ibn Yazīd al-Khallāl al-Baghdādī al-Ḥanbalī (d. 311 AH). Edited by ‘Aṭīyyah al-Zahrānī. Riyadh: Dār al-Rāyah, 1st ed., 1410 AH / 1989 CE.**

Al-Talkhiṣ al-Ḥabīr fī Takhrīj Aḥādīth al-Rāfi‘ī al-Kabīr. Aḥmad ibn ‘Alī Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (d. 852 AH). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st ed., 1419 AH / 1998 CE.

***Athar Taṭawwur al-Ma‘ārif al-Ṭibbiyyah ‘alā Taghayyur al-Fatwā wa-al-Qaḍā’*. Dr. Ḥātim al-Ḥājī. 2nd ed. Cairo: Dār Bilāl ibn Rabāḥ & Dār Ibn Ḥazm, 1440 AH / 2019 CE.**

***Daqā’iq ‘Ulī al-Nuhā li-Sharḥ al-Muntahā* by Maṣṣūr ibn Yūnus ibn Idrīs al-Buhūtī, the jurist of the Ḥanbalīs (d. 1051 AH). Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1st ed., 1414 AH / 1993 CE.**

***Famine, Affluence, and Morality*, Peter Singer. *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 1, No. 3 (Spring, 1972), pp. 229–243.**

***Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Immanuel Kant. Translated by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.**

Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn. Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī al-Ṭūsī (d. 505 AH). Beirut: Dār al-Ma‘rifah, n.d.

Jāmi' al-'Ulūm wa-l-Ḥikam fī Sharḥ Khamsīn Ḥadīthan min Jawāmi' al-Kalim by Zayn al-Dīn Abū al-Faraj 'Abd al-Raḥmān ibn Shihāb al-Dīn al-Baghdādī, later al-Dimashqī, known as Ibn Rajab (d. 795 AH). Edited by Shu'ayb al-Arna'ūt (d. 1438 AH). 7th ed. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1417 AH / 1997 CE.

Majmū' al-Fatāwā li-Ibn Taymiyyah. Shaykh al-Islām Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyyah (d. 728 AH). Compiled by 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim. Madinah: King Fahd Complex for the Printing of the Qur'ān, 1425 AH / 2004 CE.

Miftāḥ Dār al-Sa'ādah wa-Manshūr Wilāyat al-'Ilm wa-l-Ḍarrah. Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb Ibn Qayyim al-Jawziyyah (d. 751 AH). Edited by Muḥammad Jalāl Shalabī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st ed., 1416 AH / 1995 CE.

Nicomachean Ethics, Aristotle. Translated by Terence Irwin. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2nd ed., 1999.

Offences Against One's Self: Paederasty, Jeremy Bentham. Written c. 1785, published posthumously in *Journal of Homosexuality*, Vol. 3, Issue 4 (1978).

Sharḥ al-Ilmām bi-Aḥādīth al-Aḥkām by Ibn Daqīq al-'Īd. Taqī al-Dīn Muḥammad ibn 'Alī ibn Wahb al-Qushayrī (d. 702 AH). Edited by Muḥammad Khulūf al-'Abd Allāh. Damascus: Dār al-Nawādir, 2nd ed., 1430 AH / 2009 CE.

Taqrīr al-Qawā'id wa-Taḥrīr al-Fawā'id [commonly known as "Qawā'id Ibn Rajab"]. By Abū al-Faraj 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad ibn Rajab al-Baghdādī al-Ḥanbalī (d. 795 AH). With valuable annotations by his student Muḥibb al-Dīn Aḥmad ibn Naṣr Allāh al-Baghdādī (d. 844 AH) and other scholars of the madhhab. Edited by Dr. Khālīd ibn 'Alī al-Mushayqīh, Dr. 'Abd al-'Azīz ibn 'Adnān al-'Īdān, and Dr. Anas ibn 'Ādil al-Yatāmā. 1st ed. Kuwait: Rakā'iz li-l-Nashr wa-l-Tawzī', distributed by Dār Atlas, Riyadh, 1440 AH / 2019 CE.

أثر تطور المعارف الطبية على تغير الفتوى والقضاء. د. حاتم الحاج. الطبعة الثانية. القاهرة: دار بلال بن رباح - دار ابن حزم، ١٤٤٠ هـ / ٢٠١٩ م.

إحياء علوم الدين. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥ هـ). بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ.
الأخلاق النيقوماخية لأرسطو. ترجمة: تيرينس إيروين. الطبعة الثانية. إنديانابوليس: هاكيت للنشر، ١٩٩٩ م.
(المصدر باللغة الإنجليزية)

الاستقامة لابن تيمية. أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ). تحقيق محمد رشاد سالم. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م.
بعد الفضيلة: دراسة في النظرية الأخلاقية. ألسدير ماكنتاير. الطبعة الثالثة. نوتردام: مطبعة جامعة نوتردام، ٢٠٠٧ م.
(المصدر باللغة الإنجليزية)

- تقرير القواعد وتحرير الفوائد [المشهور بـ «قواعد ابن رجب»]. تأليف أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب البغدادي الحنبلي (ت ٧٩٥ هـ). ومعه حاشية نفيسة: لتلميذه محب الدين أحمد بن نصر الله البغدادي (ت ٨٤٤ هـ)، وغيرها من حواشي علماء المذهب. تحقيق أ. د. خالد بن علي المشيقح، د. عبد العزيز بن عدنان العيدان، د. أنس بن عادل اليتامي. الطبعة الأولى. الكويت: ركائز للنشر والتوزيع، توزيع دار أطلس - الرياض، ١٤٤٠ هـ - ٢٠١٩ م.
- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ). بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م.
- تمهيد لميتافيزيقا الأخلاق. إيمانويل كانط. ترجمة: ماري غريغور. كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٩٧ م. (المصدر باللغة الإنجليزية)
- جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم. زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي ثم الدمشقي الشهير بابن رجب (ت ٧٩٥ هـ). تحقيق: شعيب الأرنؤوط (ت ١٤٣٨ هـ). الطبعة السابعة. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م.
- الجرائم ضد النفس: اللواط. جيرمي بنتام. مجلة المثلية الجنسية، المجلد 3، العدد 4 (١٩٧٨ م). (المصدر باللغة الإنجليزية)
- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية. تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت ٧٢٨ هـ). تحقيق: علي بن حسن، عبد العزيز بن إبراهيم، حمدان بن محمد. الرياض: دار العاصمة، الطبعة الثانية، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٩ م.
- دقائق أولي النهى لشرح المنتهى. تأليف: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، فقيه الحنابلة (ت ١٠٥١ هـ). بيروت: عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٣ م.
- السنة لأبي بكر بن الخلال. أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال البغدادي الحنبلي (ت ٣١١ هـ). تحقيق: د. عطية الزهراني. الرياض: دار الراية، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ / ١٩٨٩ م.
- شرح الإمام بأحاديث الأحكام لابن دقيق العيد. تقي الدين محمد بن علي بن وهب القشيري (ت ٧٠٢ هـ). تحقيق محمد خلوفا العبد الله. دمشق: دار النوادر، الطبعة الثانية، ١٤٣٠ هـ / ٢٠٠٩ م.

- الصلاة لابن القيم. محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ). الرياض: دار عطاءات العلم، بيروت: دار ابن حزم، الطبعة الرابعة، ١٤٤٠ هـ / ٢٠١٩ م.
- المجاعة، والرفاه، والأخلاق. بيتر سنجر. مجلة الفلسفة والشؤون العامة، المجلد ١، العدد ٣، ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م: ص. ٢٢٩-٢٤٣. (المصدر باللغة الإنجليزية)
- مجموع الفتاوى لابن تيمية. شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ). جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م.
- المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخریج ما في الإحياء من الأخبار (مطبوع بهامش إحياء علوم الدين).
- تأليف: أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (ت ٨٠٦ هـ). بيروت: دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م.
- المغني. تأليف موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجعافي الدمشقي الصالح الحنبلي (٥٤١ - ٦٢٠ هـ). تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الدكتور عبد الفتاح محمد الحلوم. الطبعة الثالثة. الرياض، المملكة العربية السعودية: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة. محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ). تحقيق: محمد جلال شلبي. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م.