

تكوين الدكتوراه

مدارك الاجتهاد في المستجدات الانسانية المعاصرة

أطروحة جامعية

لنيل شهادة الدكتوراه في موضوع

الفقه السياسي المقاصدي في المذهب المالكي: أصوله وقواعده

الأستاذ المشرف:
الدكتور مصطفى رياح

إعداد الطالب الباحث:
عبد الصمد قزير
رقم التسجيل: 030316

السنة الجامعية:

2021 / 2020 م - 1442 / 1441 هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا

حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ

نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٧﴾

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَصِغُّوا لِلَّهِ وَالأصِغُّوا الرَّسُولَ

وَأُولَىٰ الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَىٰ

اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ

فَإِنَّكَ خَيْرٌ وَأَخْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٨﴾ ۞

شكر وعرفان

أتقدم بالشكر الجزيل إلى فضيلة الأستاذ الدكتور المربي مصطفى رياح الذي تكرم علي بهذا الإشراف المبارك ومنحني جزءا من وقته النفيس، حيث كان معي بتوجيهاته السديدة ونصائحه القيمة من أول الطريق إلى نهايته.

كما أسأل الله العلي القدير أن يبارك في عمره وأن يحفظه ذخرا للأجيال وأن يلبسه لباس الصحة والعافية.

كما أشكر كل أساتذتي وكل من علمني أو أسدى لي نصحا في سبيل إخراج هذا العمل المتواضع إلى حيز الوجود، والشكر موصول إلى هذه الكلية العامرة عميدا وأطرا تربوية وأساتذة وطلبة. فلجميع مني خالص الشكر والتقدير.

إهداء

إلى الذي ترقب هذا الغرس فرحل قبل إبانته
والذي المهدي بن يعيش - والذي عاش إماما معلما
للقرآن جيلا بعد جيل - ترحما واستغفارا
إلى أمي التي لم يفتر لسانها عن الدعاء لي بالتوفيق
والنجاح، فأسأل الله أن يمد في عمرها للخير والفلاح
إلى إخواني وأخواتي وأهلي جميعا
إلى زوجتي وأبنائي الذين صبروا وتحملوا ما تحملوا من
أجل بلوغ هذا الأمر ما بلغ
إلى كل من أسهم من قريب أو بعيد في إنجاز هذا
العمل المتواضع
أهدي ثمرة هذا العمل المبارك

مقدمة:

موضوع البحث و دوافعه:

يتمحور موضوع هذه الأطروحة حول "الفقه السياسي المقاصدي في المذهب المالكي أصوله وقواعده". والذي لا يختلف فيه اثنان أن الاهتمام بالسياسة الشرعية قدم قدم هذه الأمة فقد جاء الوحي بالمبادئ والتوجيهات الكبرى في مجال تدبير الشأن العام، ورسم المعالم الكبرى التي تضبط علاقة أولي الأمر من الأمة بالأمة، وقد تمثل النبي الكريم ﷺ تلك المبادئ ووضع اللبنة الأولى التي تعتبر الأساس المتين لإقامة نظام الحكم في الإسلام، وقد سار الصحابة على نفس النهج وتبعوا تلك المعالم وحاولوا ترسيخ تلك المبادئ من منطلق تجربتهم في السياسة والحكم واجتهدوا في الفهم و التنزيل، ولم يحيدوا عن المقاصد الكبرى التي جاء بها صاحب الشرع، لكن تلك التجربة السياسية الوليدة والتي استبطنت المقاصد الكبرى التي تغياها الشرع الحكيم لم تدم طويلا، فحدث ما حدث من أمر الفتنة الكبرى التي كانت بسبب الحكم لا بسبب الدين. وكان أيضا لاحتكاك المسلمين بالفرس والروم أثر كبير في فساد الفهم للمقاصد الكبرى التي جاء بها الإسلام في مجال السياسة، بما انعكس على فهم السلف (سلف ما بعد الخلافة الراشدة) للمسألة، هذه الفهم التي تحولت في الكثير من الأحيان إلى سقف نظري آسر وإلى إطار يتحرك في فضاءه وعي الخلف أصوليا وتفريعيا، والمؤسف أن الكثيرين ممن تكلموا في الموضوع وألفوا فيه كانوا يعتقدون أنهم أحرارا في الفكر والنظر لكنهم كانوا أحرارا داخل فلك الوثنية السياسية؛ وكانوا يلهجون بمقاصد غيرهم في السياسة، والدليل على ذلك؛ التراث السياسي الضخم الذي تركوه والذي لا يسلم من دخالة قيم الآخر في مجال السياسة والحكم.

وليس معنى هذا الطعن في تراثنا وفي مجهودات فقهاءنا، وليس معنى هذا أيضا دفع كل الوارد من عند الآخر سواء أكان هذا الآخر سابقا على الإسلام أو جاء بعده، وإنما المقصود إحصاء ممتلكات الذات في المجال السياسي، والاقتراض من الآخر بما يناسب بناء الحضاري في مجال السياسة وبما يتمشى مع المقاصد

الكبرى التي جاء بها الشرع الحكيم في هذا المجال، ولا أزعج أنني اكتشفت أمرا لم يتفطن إليه غيري، أو كما قال الشاعر "وإني وإن كنت الأخير زمانه* لأت بما لم تستطع الأوائل"، وإنما حسبي التقاط اشارات من بعض الأفاضل الذين بحثوا في الموضوع و طرحوا تساؤلات حرية بالبحث والاجتهاد من أجل الإجابة عنها.

أما ربط الفقه السياسي بالمقاصد وبالمذهب المالكي فراجع إلى طبيعة العلاقة العضوية التي تربط فقه السياسة بكليهما، فأما بالاعتبار الأول فلأن الانحراف الذي وقع تاريخيا كان سببه غياب الروح المقاصدية، التي كانت سارية في عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة، وأما بالاعتبار الثاني فلأن المالكية رواد في مجال المقاصد؛ وفي اعمالها في كل مجالات الحياة وهذا غير مستغرب نظرا لطبيعة مذهبهم ونظرا لثرائه من حيث أصوله وقواعده، ونظرا كذلك للبيئة الحضارية التي عاش فيها صاحب المذهب. ولا يشي هذا بأن باقي المذاهب السنية على الأقل ليس لها ذلك النفس وإنما المقصود الرغبة في التعرف على تراث سادتنا في المجال السياسي قدر الامكان.

كما أن العتب وجه إليهم في تناول الكثير من القضايا السياسية، ولم يستوعب عنهم ما ذهبوا إليه، بل تجنى الكثيرون عليهم وعلى غيرهم من المذاهب السنية خصوصا من ذوي الفهم الضيق وأحيانا السطحي الذي لا ينفذ إلى الاعتبار المقاصدية التي جعلت سادتنا يقولوا بما قالوا به، كقولهم مثلا بطاعة الجائر، وكقولهم بإمامة الفاقد للشروط كالا جتهاد وغيرها من المسائل.

وأما البحث في القواعد وخاصة المقاصدية في هذا المجال فلأن ضبط أي مجال من المجالات إنما يتم بالقواعد والضوابط؛ وقواعد المقاصد من القواعد المناسبة لمجال ظلت خطى البحث فيه تسير بشكل محتشم، كما أن الانحراف الذي وقع كان سببه غياب المقاصد والسطحية أو الحرفية في التناول، كما أن المذهب المالكي عرف ببراء قواعده ومقصدية .

والميل إلى دراسة القواعد أيضا يرجع إلى الرغبة في المساهمة في التأسيس والتفعيد في مجال اكتوى أكثر من غيره بنار التغريب والفكر الدخيل وتعرض للعجمة عجمة ما قبل الإسلام وعجمة ما بعد ذلك، ووقع فيه حيد عن المنظومة القيمية والأخلاقية التي وضعها صاحب الشرع كمعالم كبرى تضبط علاقة الراعي بالرعية .

أما عن دواعي البحث في الموضوع زيادة على ما ذكرت أجمالها في الآتي:

- قدم الصحبة للموضوع فقد كنت أعددت موضوعا في سلك الإجازة حول التنمية السياسية، والتحيز الذي وقع في فهمها؛ في بعدها النظري والأنثروبولوجي، والحيد عن مقاصدها في الإسلام. وأردفت هذا البحث ببحث آخر في سلك الماستر أكثر عمقا، وأوشج بموضوع هذه الأطروحة؛ بل إنه البحث الذي مهد لفكرة هذه الأطروحة، فقد تناولت موضوع الحكم في الفقه السياسي الإسلامي وبينت مفاهيم كثيرة كالإمامة والخلافة والملك وأبرزت العلاقة الموجودة بينها كما جليت مواقف بعض العلماء من الخلافة والإمامة وقد كان الموضوعين تحت إشراف الأستاذ الفاضل الدكتور عبد الرحمان قشيش الذي شجعني على المضي قدما في الموضوع . كما أنني كنت حريصا على الالتزام بوحدة الموضوع في مختلف المراحل الجامعية، وفاء أيضا لنصيحة أستاذنا الجليل الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله، فكم حذر من التقلب في الموضوعات في مراحل البحث، وبين أثر ذلك على الباحث والأمة، كما كان ينبه إلى أهمية التزام موضوع واحد، بما يضمن التخصص والإفادة. كما أن استحسان أستاذي الفاضل الدكتور مصطفى رباح للموضوع في بداية عرضه عليه زاد من حماسي وشجعني على اقتحام العقبة، وما أدراك ما عقبة الفقه السياسي ووحشة طريق سالكه.

- الولع بموضوع البحث في الفقه السياسي خصوصا وأني قد وجدت أن بعض الباحثين من أمثال نصر محمد عارف يقول إن مجال البحث في السياسة الشرعية ومصادرها هو مجال يكاد يكون بكرة وأن المكتشف

منها لا يتجاوز الستة في المائة⁽¹⁾. بل إن كل من تناول موضوعها يكاد يكون كلا على الماوردي وأحكامه السلطانية والحق أن موضوع الفقه السياسي مبثوث في كل كتب التراث الإسلامي بما في ذلك كتب التراجم وكتب الحديث التي قد يظن أن لا علاقة لها بالموضوع، أما كتب السير فهي طافحة بالإشارات القوية لهذا الموضوع.

- الرغبة في المساهمة والمشاركة والانضمام إلى ركب الصحوة المقاصدية التي يعرفها العالم الإسلامي، لكن من جهة بيان شيء من هذا الموضوع "الفقه السياسي ومقاصد الشريعة" الذي قد يتحرج الكثيرون من تناوله بسبب حساسيته و الموروث الثقيل من الفهم الخاطئة للكثير من قضاياها.

- الضرورة الحضارية والمرحلة التي تمر منها الأمة خصوصاً بعد الحراك الذي عرفته معظم الشعوب العربية والاسلامية، كذلك وصول بعض الحركات الاسلامية إلى الحكم وإعادة طرح أسئلة من قبيل الشرعية والشرعية والإسلام هو الحل، وكذلك سقوط رؤوس أنظمة ما كان يظن أن تسقط وما أعقبها من مطالبة للشعوب بالتغيير وبإسقاط الاستبداد والفساد. مما استدعى الرجوع إلى التراث الفقهي لتلمس ملامح الفقه السياسي المقاصدي والوقوف على القواعد المؤسسة من غير تحيز، بل بمنطق العلم والبحث العلمي لا بالخضوع للهوى والميل العاطفي الذي لا يثمر شيئاً في هذا المجال.

سوابق البحث: من خلال البحث والتنقيب عن مصادر تكون عوناً لي على خوض غمار هذا البحث، لم أعثر إلا على القليل من المصادر المتخصصة رغم أنها بعيدة عن فصره، فقد وجدت من الدراسات في حدود اطلاعي دراسة للدكتور محمد أمزيان حول الفقه السياسي، لكن مقارنته للموضوع كانت تاريخية، كما أنها لم تشتغل بالقواعد والأصول. ووجدت دراسة للدكتور عبد الكريم العاني، حول ضوابط الاجتهاد في

(1) - في مصادر التراث السياسي الإسلامي، نصر محمد عارف، تناول محمد عارف في كتابه هذا اشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل كما بين تقصير الأمة تجاه تراثها خاصة في المجال السياسي.

السياسة الشرعية؛ لكنها ركزت على القواعد الفقهية بمعناها العام وعلى الضوابط الفقهية، بينما هذه الدراسة اتجهت إلى قواعد المقاصد وإلى أصول الفقه السياسي وكذلك النظر في الفتوى السياسية، كما عثرت على دراسة للدكتور عثمان فوزي كانت حول ضوابط السياسة الشرعية في الإسلام ورغم كونها في السياسة الشرعية إلا أنها لم تعن بإبراز مقاصد الشريعة في هذا المجال. ومن الدراسات التي حصلت عليها دراسة للدكتورة حبيبة أبو زيد حول الاجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة الشرعية، وهي دراسة حاولت صاحبها إثارة موضوعات سياسية كثيرة لكنها في حدود فهمي لها، لم تتجه إلى التعميد و بناء نظرية في الفقه السياسي. كذلك اطلعت على دراسة للدكتور النعيمي بين من خلالها أثر المصلحة في السياسة الشرعية، ومن الدراسات التي حصلت عليها بعدما كدت أفرغ من هذه الأطروحة كتاب الدكتور الشنقيطي الأزمة الدستورية من الفتنة الكبرى إلى ثورات الربيع العربي، والتي استفدت منها كثيرا خصوصا في استثمار القيم التي دعا إليها في المجال السياسي وحولتها إلى قواعد كبرى في المجال السياسي لأنني استشعرت أصالتها في التراث الإسلامي. كما أن هذه الدراسة أثارت انتباهي إلى الكثير من المفهوم الخاطئة التي اصطلى بها الفقه السياسي.

ورغم تعدد الدراسات وتنوعها إلا أنها بالنسبة إلي، وفي خصوص تناول هذا الموضوع لم تكن مصيبة لمذبحه، ولذلك وكما ذكرت في البداية كنت في حاجة إلى الرجوع إلى كتب التراث الضخمة ككتب التراجم، وكتب السيرة، وكذلك كتب الحديث قصد تلمس معالم ما أسمىته بالفقه السياسي المقاصدي خاصة عند فقهاء المالكية.

والذي لا أنكره أنني استفدت كثيرا من مناهج هؤلاء الباحثين ومن مناهج غيرهم من الفقهاء والمفكرين، كما أنني استفدت كثيرا من كتابات الدكتور أحمد الريسوني خاصة مراجعته في الفقه السياسي كتناوله لفقه الثورة و التغيير والاحتجاج، وربطه لهذه الموضوعات بمقاصد الشريعة.

منهج البحث: لقد اعتمدت في تناول موضوعات هذا البحث أساسا على المنهج الوصفي التحليلي،

خاصة في الباب الأول الذي تضمن بيان المفاهيم والمصطلحات ذات الصلة بموضوع البحث، كما كنت

أحيانا أعتمد إلى النقد ومحاولة التوجيه بما يناسب طبيعة المفهوم والمصطلح ولم يكن النقد بالضرورة صادرا عني، بل كان في الكثير من الأحيان نوعا من الترجيح المقاصدي لبعض الآراء والأقوال، وغالبا ما كان ينتهي بالتقرير والاستنتاج.

أما الباب الثاني فقد اعتمدت فيه زيادة على الوصف والتحليل، العرض للقواعد والأصول بمنطق التمثيل مصحوبا بالتعليل والتقرير كل ذلك محاولة مني الاحاطة بما يمكن من قضايا القواعد والأصول خاصة المقاصدية التي تخدم فقه السياسة الشرعية.

أما الباب الأخير والمتعلق بالاجتهاد المقاصدي في الفقه السياسي، والفتوى السياسية فقد اعتمدت فيه على منهج العرض ثم التحليل والاستنتاج بما يدفع في اتجاه الوقوف على البعد المقاصدي للاجتهادات المقاصدية والفتوى في النوازل عند السادة المالكية خاصة في المجال السياسي.

وقد يلاحظ هذا التعدد في منهج الدراسة إلا أن الذي أملاه هو طبيعة القضايا التي تناولتها هذه الأطروحة، وهو أمر لم يكن يسيرا بل كان شاقا خصوصا عندما يحاول الباحث أن يكون دقيقا في اعتماد خصائص المناهج.

محتوى البحث: لقد اشتمل هذا البحث على ما يلي: زيادة على المقدمة التي نحن بصدددها لقد تضمن ثلاثة أبواب وخاتمة.

فأما المقدمة فهي مخصصة لتقديم الموضوع، ولدوافع البحث فيه، ولسوابقه، وكذلك منهج البحث فيه، وذكر محتواه، وصعوباته.

● أما الباب الأول فهو باب تمهيدي، تضمن المفاهيم والمصطلحات المرتبطة بالدراسة؛ كما تضمن الاشكالات والقضايا التي تطرحها تلك المفاهيم والمصطلحات، بما يكر عليها بالبيان والتوضيح؛ وقد كان في ثلاثة فصول هي كالاتي: الفصل الأول ويتعلق ببيان معنى الفقه السياسي، وبيان هل هناك مسمى لهذا الاسم بما يثبت أو ينفي وجود نظرية للحكم في الإسلام. أما الفصل الثاني فقد خصصته للحديث عن علاقة الفقه

السياسي بمقاصد الشريعة وبينت فيه كيف أن الفقه السياسي فقه مصلحي، أي أنه فقه مرتبط بالمصلحة وبضوابطها في الإسلام كما جليت فيه كون السياسة ترجع في معظم مباحثها إلى الاجتهاد لأن الإسلام وضع لها الأسس والمبادئ الكبرى، وترك التفصيل للمجتهدين في مختلف الأعصار والأمصار لكي يجتهدوا بما يناسب زمانهم ومكانهم ويتناسب مع انسابهم. أما الفصل الثالث فقد أبرزت من خلاله اهتمام المالكية بهذا الفقه باعتبارهم رافدا من روافد الفقه السني، وتخصيص الفقه السياسي بالمالكية ليس بالضرورة يدل على أن ما عندهم ليس عند غيرهم من أصحاب المذهب السني وإنما كان قصدي من ذلك محاولة تتبع فقه أصحابنا وسادتنا، وكان الدافع وراء ذلك أيضا مقصدية صاحب المذهب واتباعه.

● الباب الثاني: أصول الفقه السياسي المقاصدي وقواعده في المذهب المالكي، وقد تناولت في هذا الباب الأصول والقواعد الكبرى التي أعملها المالكية في مجال السياسة الشرعية، وقد قسمته إلى فصلين . الأول منها كان حول أصول الفقه السياسي في المذهب وقد ركزت فيه على المبادئ الكبرى التي تحكم نظر أهل السنة بمن فيهم المالكية للشأن السياسي أو بالأحرى الاجتهاد في الفقه السياسي. أما الثاني فقد تطرقت من خلاله إلى قواعد الفقه السياسي عند المالكية وقد تناولت فيه القواعد الكبرى وما ارتبط بها من قواعد تكرر عليها بالبيان والتوضيح، ومن تلك القواعد الكبرى قاعدة الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها وكذلك قاعدة رفع الضرر ودفعه والقواعد المرتبطة بالضرورة، زيادة على النظر في المال وما يتعلق به من قواعد تبرز الحاجة إليه باعتباره نظرا مصلحيا لا غنى عنه عند النظر في القضايا السياسية.

● الباب الثالث: وقد تناولت من خلاله الاجتهاد المقاصدي والفتوى في النوازل السياسية عند السادة المالكية المبنية على النظر المقاصدي وهي قريبة إلى التطبيق منها إلى النظر، ورمت من وراء هذا الباب إبراز التفعيل والتنزيل لمقاصد الشريعة في المجال السياسي. وقد قسمته إلى فصلين أولهما كان حول الاجتهاد المقاصدي في الفقه السياسي ومثلت لذلك باجتهادات الخلفاء الراشدين في الكثير من القضايا، بما يجلي الأبعاد المقاصدية لتلك الاجتهادات. ويبرز أن اجتهاداتهم وفتاويهم كانت تمتح من مشكاة الوحي قرآنا وسنة

ومن مقاصدهما. وأما الثاني منهما فقد خصصته للفتوى في النوازل السياسية، تلك الفتوى التي بنيت عند السادة المالكية على مقاصد الشريعة وعلى الأصول والقواعد التي لا ينبغي أن تغيب عن بال المفتي والمجتهد في الفقه السياسي، لكي تكون فتواه على بصيرة في هذا المجال الحساس؛ الذي لا يمكن أن يكون المجتهد مجتهدا والمفتي مفتيا بحق إلا إذا حصل درجة الاجتهاد فيه، لأن الفتوى فيه هي فتوى متعلقة بمصائر الشعوب وبأمنها الاستراتيجي ولذلك كانت أعظم خطرا من الفتوى المتعلقة بالأفراد لأن ما يباح مثلا للأمة بمجموعها قد لا يباح لآحاد أفرادها وهكذا.

● أما الخاتمة فقد جمعت فيها ما يسر الله عزوجل لي من خلاصات هذه الدراسة وقد حاولت التركيز فيها حتى لا تتنافى مع الختم، وبعد كل هذا لا أزعم أنني قد وفيت الموضوع حقه، كما لا أزعم أن ما صفى منه لي هو جهد شخصي أو أوتيته على علم عندي بل إني في كل ذلك مدين لغيري من العلماء و الباحثين، فالعلم رحم بين أهله. كما أن لأستاذي الفاضل الدكتور مصطفى رباح علي أفضال كثيرة، فقد كان لتوجيهاته الأولى منذ بداية هذا العمل الأثر الكبير، ولا أنسى عبارته الأولى في أول لقاء معه، فقد قال حفظه الله "خذوا هذا العمل بمنطق العبادة" وإنها مقولة في الحقيقة ثمينة لأنها اختصرت طبيعة هذا العمل وما ينفع العبد منه يوم لا ينفع مال و لا ولد، كما أن أثرها كان عميقا لأنها خرجت من رجل يدلك حاله قبل مقاله على ما قال؛ رجل تعلمنا منه التواضع وسرعة الصفح، ولو لم نتعلم منه إلا هذا لكفى فكيف وقد هذب وربى وعلم فأرى . فجزاه الله عني وعن الباحثين خيرا.

صعوبات البحث: أما الصعوبات التي اعترضتني وأنا أعد هذه الأطروحة فهي كثيرة سوف أقتصر على

ذكر كبرياتها وأسوقها كالآتي:

1. صعوبة الحصول على المراجع المتخصصة في مجال الفقه السياسي، والأمر راجع إلى قلة هذه المراجع بسبب حساسية هذا الموضوع، وبسبب الظروف التي مرت منها الأمة والتي كانت تجعل المؤلف فيه تحت رقابة شديدة فإما أن يؤلف ما لا يعرضه للمساءلة من طرف سلطات زمانه، وإما أن يكون حياديا فيضيق عليه.

وقد يكون شح التأليف راجعا إلى عدم اعتبار الشأن السياسي مفتاحيا ولذلك يفضل الكثيرون التأليف في الفقه المتعلق بالأفراد. وعلى العموم فقد كان لهذه الأمور أثر في الحصول على المادة العلمية الكافية.

2. وجود المادة العلمية في كتب التراجم والأعلام والمدونات الكبرى، والحصول عليها دونه ما دونه من البحث والتنقيب والتطواف، وإذا وجدها الباحث فإنه يحتاج إلى تكييفها لكي تتناسب مع طبيعة البحث، ويحتاج أحيانا إلى مقارنتها في مؤلفات أخرى لكي يتأكد من صحتها.

3. طبيعة الموضوع المتناول، ذلك أنه مركب من عدة موضوعات وينفتح على علوم عدة منها أصول الفقه ومقاصد الشريعة والفقه بمعناه العام وفقه السياسة الشرعية زيادة على قضايا فكرية متعددة، وصهر الكل في موضوع واحد دونه خطر القتاد كما يقولون.

4. مشكلة التقعيد والتأصيل والتي تحتاج إلى خبرة خاصة، ذلك أنها ترتبط بالقدرة على الضبط والحسم وإحسان الصياغة، وقد ترددت كثيرا في بعض الصياغات فيسر الله عزوجل في مؤلف الشنقيطي الأزمة الدستورية فكان بالنسبة إلي فتحا فتح الله به علي مغاليق كثيرة، فجزاه الله عني خير الجزاء.

5. مشكلة التقصيد والتوجيه لكلام الكثير من العلماء خصوصا وأنهم يعمدون أحيانا إلى الالغاز بسبب ما ذكرته قبل من حساسية الموضوع والإشارة إلى من يتناوله بالبنان.

6. صعوبة الترجيح بين الآراء، خصوصا وأن موضوع الفقه السياسي في أغلبه يرجع إلى الاجتهاد وإلى إعمال النظر المصلحي، وقد عانيت أثناء تخيري للأمثلة التطبيقية فيما يتعلق بقواعد الفقه السياسي.

7. ربط الموضوع بالمذهب المالكي ضيق من فرص استثمار كل المعرفة الموجودة حول الموضوع في المذاهب الأخرى، ورغم ذلك لم يكن لي بد من استثمار المعارف الموجودة عند كبار العلماء كالعز بن عبد السلام وأبي المعالي الجويني وغيرهما.

الباب الأول:

الفقه الرباعي المقاصدي

في المنهج المالكي

الباب الأول: الفقه السياسي المقاصدي في المذهب المالكي

توصية:

يأتي هذا الباب من هذه الدراسة مساهمة في بيان معنى الفقه السياسي هذا المسمى الذي تأثر بسلطتين معرفيتين، سلطة الوعي التراثي من قبل السلف (سلف ما بعد الخلافة الراشدة)، هذه السلطة التي أثرت في فهم الخلف للموضوع، بحيث صارت فهمهم (أي السلف) سقفا نظريا آسرا وتحول مقولهم إلى إطار يتحرك في فضاءه وعي الخلف أصوليا وتفريعيا، رغم أن وعي السلف إنما تشكل في إطار معين وتأثروا وهم يتناولون قضايا السياسة بواقعهم وبيئتهم الحضارية ولا تثريب عليهم في ذلك ما دامت أغلب مباحث هذا الفقه خاضعة للاجتهاد. وسلطة الغرب الحضارية في بعدها القيمي الكوني الاختراقي بحيث خضع هذا الفقه لتيار اللاحق والاستتباع فسيطرت عليه نظرة الآخر فحاول بعض المعاصرين التفلت من السلطة الأولى فوقعوا تحت أسر وقهر السلطة الثانية. فاقتضى التحرر من الخبال تحرير مقال حول هذا المسمى.

كما أن هذا الفقه ارتبط منذ بواكير نشأته بالمقاصد ذلك أنه في مجمله فقه مصلحي، وضع الشرع الحكيم له المبادئ والقواعد الكبرى، وترك أمر التفصيل والتنزيل للاجتهاد المبني على مقاصد الشريعة فكان لزاما على من يتناوله أن يربطه بروحه حتى لا يكون أجوف بدون روح وبدون نفس. وأحسب أن الفساد الذي دب إليه كان بسبب غياب هذه النفخة أو بسبب تضخمها أيضا فكان لابد من فصل مقال فيما بين السياسة والمقاصد من الاتصال والانفصال.

ومن الأمور التي اقتضت هذا التناول أيضا إبراز طبيعة العلاقة التي تربط هذا الفقه بالمذهب المالكي المعروف بمقصدية منذ بواكير نشأته؛ فقد عرف فقه إمامنا مالك رحمه الله بفيض روح المقاصد نظرا لجمعه بين النص وروحه، فقد تلقى رحمه الله النص كما تلقى روحه عن كبار التابعين، وتلقى كبار التابعين ذلك عن عمر بن الخطاب رضي الله عنهم أجمعين.

كما أن هذا الباب هدف إلى بيان استمرار سريان روح المقاصد عند فقهاءنا من المعاصرين، بل إن الأمر كان أظهر خصوصاً بعد فساد الفهم للكثير من مباحث هذا النوع من الفقه الذي ظلت خطى التنقيب فيه تسير بشكل محتشم نظراً للضغوط التي تفرض على الباحث فيه، وللرقابة التي يخضع لها أو يخضع نفسه لها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

ولذلك حاولت إمطة اللثام عن الكثير من المفاهيم التي رأيت أنها تخدم مختلف مباحث هذه الأطروحة.

الفصل الأول: في مسمى الفقه السياسي

فقد رمت من خلال هذا الفصل تحديد المفاهيم والمصطلحات ذات الصلة بالموضوع؛ إذ نظرا لما للمفاهيم والمصطلحات من أهمية في تبين حقائق الأشياء وإدراك كنهها كان البدء بها.

فالمفاهيم كما هو معلوم: "ليست الفاظا كسائر الألفاظ وماهي مجرد أسماء أو كلمات يمكن أن تفهم وتفسر بمرادفاتهما أو بما يقرب في المعنى إليها، بل هي مستودعات كبرى للمعاني والدلالات كثيرا ما تتجاوز البناء اللفظي وتتخطى الجذر اللغوي، لتعكس كوامن فلسفة الأمة، ودفائن تراكمات فكرها ومعرفتها، وما استبطنته ذاكراتها المعرفية، وكذلك فإن من العسير جدا أن يلم بمعاني المفاهيم من خلال قول شارح أو منطقي برسم أوحد على الطريقة الأرسطية"⁽¹⁾.

أما "المصطلحات فهي عناوين للمفاهيم والمفاهيم هي أساس الرؤية والرؤية نظارة الابصار التي تريك الأشياء كما هي بأحجامها وأشكالها وألوانها الطبيعية أو تريكها على غير ماهي: مصغرة أو مكبرة، محدبة أو مقعرة، مشوهة النسق والخلقة أو ملونة بألوان كالحمرة والزرق وما عهد قراءة الغرب بعينه لتراثنا (السياسي) ببعيد وما أثر نظارتيه الزرقاء فينا بخفي"⁽²⁾.

بل إن المصطلحات والمفاهيم "هي العلم نظرا لما تكتنزه من تصورات وقضايا واشكالات"⁽³⁾: فالمصطلح - كائننا ما كان - إما واصف لعلم كان، أو ناقل لعلم كائن، أو مؤسس لعلم سيكون"⁽⁴⁾ وما القواعد والمناهج

(1) - بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية تقديم، د. طه جابر العلواني. من إصدار المعهد العلمي للفكر الاسلامي.

سلسلة المفاهيم والمصطلحات، ج 1 / ص 7.

(2) - نحو تصور حضاري للمسألة المصطلحية (32) د. الشاهد البوشيخي، مقدمة في الواقع الحالي للاهتمامات المصطلحية، ص 17 بتصرف.

(3) - المصطلح الأصولي عند الإمام الشاطبي، د. فريد الانصاري، ص 11.

(4) - مصطلحات النقد العربي د. الشاهد البوشيخي، ص 7.

ولا القضايا والإشكالات إلا أبار العلم وإنما المصطلحات دلائلها وهل من سبيل إلى الماء الغور بغير دلاء⁽¹⁾.

ولما كان هذا شأن المفاهيم والمصطلحات فقد كان البدء بمدارستها في هذا البحث، وأول مصطلح أبدأ به هو مصطلح الفقه.

المطلب الأول: مفهوم الفقه

الفرع الأول: الفقه في اللغة

ذهب صاحب اللسان إلى أن الفقه هو " العلم بالشيء والفهم له، وغلب على علم الدين لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلم كما غلب النجم على الثريا. ويطلق ويراد به الفهم يقال: أوتي فلان فقها في الدين أي فهما فيه. قال الله عز وجل ﴿لَيَتَّبَعْنَاهُ فِي إِلَهِينَ﴾⁽²⁾. أي ليكونوا علماء به، وفقهه الله. ودعا النبي ﷺ لابن عباس فقال "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"⁽³⁾ أي فهمه تأويله، وقد فقه فقاها وهو فقيه من قوم فقهاء، والأنثى فقيهة.

وفي التهذيب أفقهته أنا، أي بينت له تعلم الفقه وفقه عنه إذا فهم وقال الأزهري قال لي رجل من كلاب وهو يصف لي شيئا فلما فرغ من كلامه، قال: أفقته؟ يريد أفهمته⁽⁴⁾ ومن معاني الفقه أيضا الفطنة"⁽⁵⁾ وذهب صاحب القاموس إلى أن الفقه بالكسر: العلم بالشيء، والفهم له، والفطنة وغلب على علم الدين لشرفه"⁽⁶⁾، وفاقه: باحثه في العلم، والجمع فقهاء وفقهه علمه. وقد " فقه الرجل بالكسر فقها إذا

(1) - المصطلح الأصولي عند الإمام الشاطبي، د. فريد الانصاري، ص 11 .

(2) - سورة التوبة، الآية: 123.

(3) - أخرجه الحاكم في المستدرک، 3/614، ح 6280. و قال عنه: (هذا حديث صحيح الإسناد و لم يخرجہ). ووافقه الذهبي في التلخيص. حديث 6280.

(4) - لسان العرب، لابن منظور مادة فقه، ج 13 / ص 522.

(5) - المرجع نفسه، ص 522.

(6) - القاموس المحيط، محمد بن يعقوب بن سراج الفيروزآبادي (حرف الفاء مادة فقه ص 1192).

فهم وفلان لا يفقه ولا ينقه، وأفقهه الشيء هذا أصله، ثم خص به علم الشريعة والعالم به فقيه وقد فقهه الله تفقيها وتفقهه إذا تعطى ذلك وفاقه باحثه في العلم" (1).

أما ابن فارس فقد اعتبر الفاء والقاف والهاء أصلا واحدا صحيحا قال: "الفاء والقاف والهاء أصل واحد صحيح، يدل على إدراك الشيء والعلم به. نقول: فقهت الحديث أفقهه، وكل علم بشيء فهو فقه، يقولون لا يفقه ولا ينقه: ثم اختص بذلك علم الشريعة فقليل لكل عالم بالحلال والحرام فقيه، وأفقهتك الشيء إذا بينته لك" (2).

وأما الجرجاني فذكر أنه: "عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه" (3).

انطلاقا من التعريفات السابقة يتبين أن المقصود بالفقه تقريبا وتغليبا الفهم والعلم والفتنة وما يحققها. وأنه ارتبط بفهم الشريعة لشرفها وفضلها على سائر أنواع العلم. وقد اعتبر ابن عاشور الفقه أخص من العلم وذكر أن الفقه "فهم ما يدق فهمه" (4). ووافق السابقين في تعلقه بالشريعة أكثر من غيرها (5).

الفرع الثاني: الفقه في الاصطلاح

هو "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية، وقيل: هو الإصابة والوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به الحكم، وهو علم مستنبط بالرأي والاجتهاد، ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل، ولهذا لا يسمى الله تعالى فقيها، لأنه لا يخفى عليه شيء" (6).

(1) - مختار الصحاح، للشيخ الإمام محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي (مادة فقه ص 266).

(2) - معجم المقاييس في اللغة لابن فارس (كتاب الفاء). ص 823.

(3) - التعريفات للجرجاني، ص 119.

(4) - التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، المجلد 5، ج 10 / ص 61-62.

(5) - المرجع السابق، فتح القدير للإمام الشوكاني ج 3 / ص 456.

(6) - التعريفات للجرجاني، ص 119.

وذهب ابن عاشور إلى أن الفقه أمر دقيق المسلك لا يحصل بسهولة ولذلك جاء في الحديث الصحيح " من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين " (1).

وقد ذهب إلى ما ذكره الجرجاني من أن الفقه " العلم بالأحكام الشرعية العلمية المكتسب من أدلتها التفصيلية بالاجتهاد " (2) وهذا التعريف هو الذي نقل عن السابقين كتاج الدين السبكي الشافعي الذي قال: " الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية " (3).

قال وهبة الزحيلي (4):

. فقلوه: العلم: هو الإدراك مطلقا الذي يتناول اليقين والظن لأن الأحكام العملية قد تثبت بدليل قطعي يقيني كما تثبت غالبا بدليل ظني.

. الأحكام الشرعية: فيه وصف الأحكام بأنها شرعية وهو قيد أخرج ماعدا ذلك من الأحكام العقلية والعادية وغيرها (5). وهو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرا أو وضع (6).

كما أن استعمال عبارة " العلم بالأحكام " احتراز من ادخال العلم بالذوات والصفات والأفعال (7).

✓ العملية: " قيد أخرج الأحكام الشرعية التي تتعلق بالمعتقدات والتصورات، وما يدخل في الألوهية والربوبية والنبوة وعالم الغيب، والقضاء والقدر وما إلى ذلك مما لا يبحث فيه فقه الفروع " (8).

(1) - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم باب من يرد الله به خيرا، ح 71، ج 1 / ص 28.

(2) - التحرير والتنوير تفسير قوله تعالى " ليتفقهوا في الدين "، المجلد 5، ج 10 / ص 60.

(3) - جمع الجوامع، لتاج الدين السبكي، تحقيق عبد المنعم خليل، ص 13.

(4) - الفقه الإسلامي وأدلتها، وهبة الزحيلي، ج 1 / ص 17.

(5) - نظرية التقعيد الفقهي، محمد الروكي تقدم فاروق حمادة، ص 34.

(6) - الفقه الإسلامي وأدلتها، وهبة الزحيلي ج 1 / ص 17. الشوكاني في إرشاد الفحول، ص 4.

(7) - جمع الجوامع، تاج الدين السبكي، ص 13.

(8) - نظرية التقعيد الفقهي، محمد الروكي، ص 34.

✓ المكتسب: قيد أخرج ما قد يدعيه بعض الناس من فقه علمه علما لدنيا، أو علمه من طريق الرؤى والمنامات، أو ما إلى ذلك مما لا يكون طريقه الاكتساب والتحصيل " فالفقه المعتد به شرعا، الذي يحصله الفقيه بطرق العلم ووسائل التحصيل المعروفة المعهودة⁽¹⁾.

ولما قيد الطاهر ابن عاشور التعريف بالاجتهاد⁽²⁾ تحرزا عن علم الله تعالى وملائكته وعلم الرسول صلى الله عليه وسلم الحاصل بالوحي لا بالاجتهاد.

✓ من أدلتها التفصيلية: خرج به الاختصار على الأدلة الاجمالية فذلك عمل الأصولي⁽³⁾، وإنما ينبغي اعتماد أدلة القرآن والسنة والاجماع والقياس واحتراز بها عن علم المقلد لأئمة الاجتهاد لأن المعتبر إنما هو " العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية بالاجتهاد".

وهذا التعريف الذي فصلناه قد كان مسبوqa باصطلاحات لم تكتسب من النضج ما اكتسبه فقد كان يطلق الفقه على علم الآخرة ومعرفة آفات النفس ومفسدات الأعمال وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة واستلاء الخوف على القلب⁽⁴⁾.

وهذا التعريف الذي قدمه الغزالي لاشك أنه تأثر أثناء صياغته ببيئته الحضارية التي غلب عليها التعلق بالدنيا. بل إن الكتاب الذي صنفه صاحب هذا التعريف يبرز هذا الذي ذكرته⁽⁵⁾.

(1) - نظرية التقعيد الفقهي، محمد الروكي، ص 34.

(2) - التحرير والتنوير، سابق، ص 60.

(3) - نظرية التقعيد الفقهي، ص 34.

(4) - إحياء علوم الدين الإمام أبي حامد الغزالي تحقيق سيد عمران، دار الحديث القاهرة، ج 1 / ص 30.

(5) - إن تأليف الشيخ الغزالي (ت 505هـ) للإحياء كان كرد فعل على الوضع الأخلاقي والحضاري الذي وصلت إليه الأمة في عصره فأراد بتأليفه مداوة جروحها.

وأيضاً أطلق " الفقه على معرفة النفس ما لها وما عليها"⁽¹⁾. وقسم إلى فقه أكبر وفقه أصغر وصاحب هذا التقسيم هو الإمام أبو حنيفة رحمه الله. فالأكبر عنده علم العقيدة، والأصغر علم الفقه بما ذكرناه في التعريف السابق.

والملاحظ أن التعريفين الأخيرين ربطا الفقه بالنفس ما لها وما عليها فضيقتا من مجاله أما التعريف الذي بسطنا القول حوله فقد نضج واستوى على سوقه وبقدر ما يسعف الفقيه في الفقه بمعناه العام إلا أن ربط الفقه بالسياسي له خصوص مقال، ذلك أن ربط الفقه بالسياسة يجعل الذهن يحصر المجال وعليه فلا بد من الوقوف على معنى السياسي والكر عليه بالمركب الوصفي " الفقه السياسي " وبيان بأي معنى هو كذلك؟

المطلب الثاني: مفهوم السياسي

الفرع الأول: السياسة لغة

قال ابن فارس السين والواو والسين أصلان: أحدهما فساد في شيء، والآخر جبلة وخليقة فالأول ساس الطعام يساس، إذا فسد بشيء يقال له سوس وساست الشاة إذا كثر قملها، وأما الكلمة الأخرى فالسوس وهو الطبع ويقال: هذا من سوس فلان أي من طبعه⁽²⁾.

وأما قولهم سسته أسوسه فهو محتمل أن يكون من هذا كأنه يدل على الطبع الكريم ويحمله عليه والسياسة: منتظم فقار الظهر. وذهب صاحب مختار الصحاح إلى أن ساس الرعية يسوسها سياسة بالكسر والسوس دود يقع في الصوف والطعام⁽³⁾.

(1) - البحر المحيط في أصول الفقه لبدر الدين الزركشي، تحقيق عبد القادر عبد الله العاني، ج1/ص22.

(2) - معجم المقاييس في اللغة، ابن فارس، مادة سوس كتاب السين باب السين، ص499.

(3) - مختار الصحاح، الرازي، مادة (س و س) ساس، ص173.

والسوس: الرئاسة، يقال ساسهم سوسا، وإذا رأسوه قيل: سوسوه وأساسوه. وساس الأمر سياسة: قام به، وسوسه القوم: جعلوه يسوسهم وسوسهم وسوس الرجل أمور الناس. إذا ملك أمرهم، وفي الحديث: كان بنو إسرائيل يسوسهم أنبياءهم أي تتولى أمورهم كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية.

والسياسة: القيام على الشيء بما يصلحه والسياسة فعل السائس ومن معانى السياسة الترويض والتذليل، والسوس: الأصل والطبع والخلق والسجية⁽¹⁾.

"وسست الرعية سياسة: أمرتها ونهيتها. وفلان مجرب قد ساس وسييس عليه : أدب وأدب، وسوس فلان أمر الناس: صير ملكا"⁽²⁾.

انطلاقا من التعريفات السابقة يتبين أن كلمة "سياسة" في لغة العرب هي مصدر ل (ساس، يسوس) وتطلق اطلاقات كثيرة لكنها في مجملها تدور حول التدبير والتصرف في الأشياء بما يصلحها من جانب الوجود والعدم.

تقول مثلا: ساس فلان الدابة إذا راضها وتعهدها بما يصلحها وساس الأمر سياسة عاجله وبذل همه في إصلاحه. وساس الرعية ولي حكمها وقام فيها بالأمر والنهي وتصرف في شؤونها بما يصلحها وقد ورد في الحديث: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم أنبياءهم"⁽³⁾، أي: يتولون أمورهم كما يصنع الأمراء والولاة بالرعية.

وكلمة السياسة عربية وليست معربة ولا منقولة، وقد قرر هذا الأمر عبد الرحمان تاج⁽⁴⁾ وكان وراء ما قاله الدكتور محمد عمارة كلمة بكلمة، قال معلقا على قوله: قال الشهاب الخفاجي في شرحه على الشفاء ما

(1) - لسان العرب، ابن منظور، مادة "سوس"، ج 6/ص108.

(2) - القاموس المحيط، حرف السين مادة سوس، ص773.

(3) - أخرجه البخاري في صحيحه، باب ما ذكر عن نبي إسرائيل، ح 3268 ، ج 3 /ص1273. وأخرجه مسلم باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، ح 1842، ج 3 /ص1471.

(4) - السياسة الشرعية عبد الرحمان تاج تقرير وتعليق د. محمد عمارة، ص 41 - 42.

نصه و" السياسة مصدر ساس الناس يسوسهم إذا دبر أمورهم وتصرف فيها⁽¹⁾، قالت حرقه بنت النعمان:

فبينما نسوس الناس والأمر أمرنا ** إذا نحن فيهم سوقة نتنصف**

وقول علامة الروم: إنه معرب "سه يسق" غلط لا أصل له: وقد أخذه من كلام من لا يعتد به. ومن

هذا يتبين أن الكلمة عربية، وأنه لا دليل يصح معه دعوى أنها معربة أو منقولة.⁽²⁾

الفرع الثاني: السياسة اصطلاحاً:

قال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم

يضعه الرسول، ولا نزل به وحي⁽³⁾.

وقال صاحب البحر الفائق: "هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليل

جزئي"⁽⁴⁾.

ومن معاني السياسة أيضاً "اسم الأحكام والتصرفات التي تدبر بها شؤون الأمة في حكومتها وتشريعها

وقضائها، وفي جميع سلطاتها التنفيذية والإدارية وفي علاقتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم.

فلكل أمة في هذه النواحي سياسة وأحكام خاصة تتفق وعاداتها وأسلوب معيشتها ودرجة رقيها.

ولكل أمة سياستها الدستورية والتشريعية والقضائية وكذا المالية والإدارية والتنفيذية وغيرها..

والسياسة لها معنيان⁽⁵⁾.

معنى عام: وهو تدبير أمور الناس وشؤون دنياهم بشرائع الدين.

(1) - الشهاب الخفاجي في شرحه على الشفاء، المطبعة الأزهرية، ج 1/ ص 368.

(2) - السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، الشيخ عبدالرحمان التاج تقديم وتعليق د. محمد عمارة، ص 41-42.

(3) - الطرق الحكمية، ابن القيم، تحقيق سيد عمران، ص 17.

(4) - السياسة الشرعية والفقه الاسلامي، سابق، ص 43.

(5) - السياسة الشرعية، الدكتور يوسف القرضاوي، ص 32.

ومعنى خاص: وهو ما يراه الإمام أو يصدره من الأحكام والقرارات زجرا عن فساد واقع، أو وقاية من فساد متوقع أو علاجا لوضع خاص.

والسياسة أيضا نوعان كما قرر هذا الأمر ابن فرحون: "سياسة حرمها الشرع، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم، وتدفع كثيرا من المظالم وتردع أهل الفساد، ويتوصل بها إلى المقاصد الشرعية."⁽¹⁾

وعند الخبير بال عمران فالسياسة تقسم إلى سياسة عقلية، وأخرى دينية. فقال: إذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها، ولا يتم استيلاؤها ﴿سِنَّةَ اللَّهِ فِي الْإِيمَانِ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ﴾⁽²⁾. فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشعرها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة وفي الآخرة⁽³⁾.

والسياسة في الإسلام تطلق وغالبا ما يضاف إليها وصف الشرعية والمقصود بها "السياسة القائمة على قواعد الشرع وأحكامه وتوجيهاته، وهي التي تتخذ من الشرع منطلقا لها، ترجع إليه وتستمد منه، كما تتخذ تحقيقه في الأرض، وتمكين تعاليمه ومبادئه بين الناس هدفا لها وغاية"⁽⁴⁾.

وذهب الإمام الغزالي إلى أنها "استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة فهي من الأنبياء على الخاصة والعامة في ظاهريهم وباطنهم وهي السياسة العليا، ومن السلاطين والملوك على كل منهم ظاهره لا غير، ومن العلماء ورثة الأنبياء على الخاصة باطنهم لا غير"⁽⁵⁾.

انطلاقا من التعريف السابق يتبين أن الهدف من السياسة الشرعية تحقيق المصلحة في الدارين، فهي ليست مرتبطة بالعقوبات والجنايات بل إنها مرتبطة بكل استصلاح. قال المقرئ: "القانون الموضوع لرعاية

(1) - تبصرة الحكام، ابن فرحون بن علي (ت799هـ)، ج 2/ص250، والخطوط، المقرئ، ج 2/ص115.

(2) - سورة الأحزاب، الآية 38.

(3) - ابن خلدون، المقدمة، ص210.

(4) - السياسة الشرعية، الدكتور يوسف القرضاوي، ص27.

(5) - إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ج 1/ص24-25.

الآداب والمصالح وانتظام الأحوال⁽¹⁾ ولعل هذا الأمر هو الذي ذهب إليه ابن عقيل قال: "إنها الحزم ولا يخلو من القول فيه إمام... وهو ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول عليه وسلم ولا نزل به وحي"⁽²⁾.

وعرفها الإمام النسفي رحمه الله بأنها: "حياطة الرعية بما يصلحها لطفا وعنفا"⁽³⁾.

فالسياسة إذن ترتبط ارتباطا وثيقا بالمصلحة أو تحقيق المصالح ودفع المفساد وهو ما وضعت له الشريعة ابتداء وانتهاء. قال الشاطبي رحمه الله: "تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية. والثاني أن تكون حاجية. والثالث: أن تكون تحسينية."⁽⁴⁾ وقال الغزالي: "مقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ورفعها مصلحة. وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضروريات فهي أقوى المراتب في المصالح"⁽⁵⁾. والأمر نفسه ذهب إليه القرافي، قال: "موارد الأحكام على قسمين مقاصد، وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها وحكمها حكم ما أفضت إليه"⁽⁶⁾.

وهذا الذي قرره الشاطبي والقرافي والغزالي لا يخطئه الناظر في كتب غيرهم من الفقهاء كالجويني⁽⁷⁾ والعز بن عبد السلام⁽⁸⁾.

(1) - المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار للمقرئ، ج 3 / ص 384.

(2) - الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم (ت 751هـ)، ص 17.

(3) - طلبه الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، النسفي نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد (460 - 537هـ)، ص 332.

(4) - الموافقات، الشاطبي، ج 2 / ص 07.

(5) - المستصفى الإمام أبو حامد الغزالي، ج 2 / ص 482.

(6) - الفروق، الإمام شهاب الدين القرافي، الفرق 58، ج 2 / ص 38.

(7) - الغياثي، الجويني، ص 498 - 640.

(8) - قواعد الأحكام في مصالح الأنام "القواعد الكبرى" العز بن عبد السلام، ج 2 / ص 188.

وابن تيمية⁽¹⁾ وابن قيم⁽²⁾. وهم من هم خاصة في السياسة الشرعية.

من هنا إذن يتبن أن السياسة في الإسلام وعند علمائه سواء أضيف إليها وصف الشرعية نظرا لفساد الفهم وفساد التنزيل أو لم يضاف إليها ذلك الوصف كما كانت في الأصل هي فعلا "ما كان فعلا يكون الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي"⁽³⁾.

والميل إلى هذا التعريف يرجع إلى الاعتبارات الآتية:

- ✓ ربطه السياسة بالجانب العلمي والتطبيقي اللذان يحققان صلاح المسوس وفق مقاصد الشريعة.
 - ✓ التوسع في مفهوم السياسة لكي يشمل النوازل والمستجدات الإنسانية المعاصرة.
 - ✓ اعتماد النظر المصلحي: وهذا النظر هو المعول عليه خاصة في هذا المجال الاجتهادي الذي وضع له الشرع المبادئ الكبرى وترك أمر الجزئيات للاجتهاد المقاصدي.
 - ✓ وأما الربط للسياسة بالصلاح والفساد في الدارين فهو أيضا بسبب فساد الفهم والتنزيل وإلا فإن جل المحققين من العلماء حين يذكرون الصلاح والفساد فلا يقصدون النظر إليه من حيث مواقع الوجود ولكنهم يقصدون تعلق الخطاب الشرعي به.
 - ✓ ميل الكثير من المتأخرين إليه واستحسانهم له نظرا لسعته وشموليته على غيره.
- قال الشيخ عبد الرحمن تاج "السياسة هي الأحكام الشرعية التي تنظم بها مرافق الدولة وتدبر شؤون الأمة مع مراعاة أن تكون متفقة وروح الشريعة، نازلة على أصولها الكلية، محققة أغراضها الاجتماعية ولو لم يدل عليها شيء من النصوص الجزئية الواردة في الكتاب والسنة... وعدم دلالة شيء من النصوص الواردة في

(1) - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج 23 / ص 343.

(2) - الطرق الحكمية، ابن القيم، ص 17.

(3) - المرجع نفسه، ص 17.

الكتاب ولا السنة على أحكام السياسة الشرعية تفصيل لا يضر ولا ينفع أن نسميها شرعية"⁽¹⁾.

وقال الدكتور فتحي الدريني: "هي القيام على الأمر بما يصلحه."⁽²⁾، "وهي أحكام ونظم وقوانين تعالج

بها أمور المسلمين من الناحية الدستورية والمالية والمدنية والأمنية وجميع مناحي الحياة الداخلية والخارجية"⁽³⁾.

واعتبرها الدكتور صلاح الدين محمد قاسم النعيمي "تديرا لشؤون الدولة في الداخل والخارج على نحو يحقق مصلحة الشعب وفقا لمقاصد الشريعة الإسلامية"⁽⁴⁾.

المطلب الثالث: الفقه السياسي بأي معنى

الفقه السياسي:

كنت قد أشرت في البداية إلى أهمية تحديد المصطلحات والمفاهيم وذكرت أنها ليست ترفا فكريا إنما هي قلب الإشكال ومفتاح الإقلاع ومحرك التجديد ذلك أنها تتعلق ماضيا بفهم الذات وحاضرا بخطاب الذات ومستقبلا ببناء الذات، بل هي محور الصراع وجوهر النزاع ومركز الدفاع ذلك بأن عليها المدار منذ استخلاف آدم حتى قيام الساعة وفيها النزاع بين المستكبرين والمستضعفين في مختلف الأعصار والأمصار، وبها الدفاع عن الهوية الدينية والخصوصية الثقافية والوجهة الحضارية⁽⁵⁾.

وهذا المركب الوصفي "الفقه السياسي" قد اكتوى أكثر من غيره بنار التغريب وجرفه تيار الإلحاق والاستتباع ووقع تحت ضغط التنميط السياسي والإلحاق الثقافي، ولذلك لا نستغرب إذا وجدنا مثقفين كبار وقعوا تحت قهر سلطة الغرب الحضارية في بعدها القيمي الكوني الاختراقي، ولا نستغرب أيضا إذا وجدنا آثار نظائريه الحمراء والزرقاء في القراءة لتراثنا السياسي غير خفي، فهذا برهان غليون يقول: "إن اتفاق المذاهب

(1) - السياسة الشرعية والفقه الاسلامي، الشيخ عبد الرحمان تاج، ص 45.

(2) - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة، الدكتور فتحي الدريني، ص 189.

(3) - المرجع نفسه، ص 189.

(4) - أثر المصلحة في السياسة الشرعية، صلاح الدين محمد قاسم النعيمي، ص 131.

(5) - نحو تصور حضاري للمسألة المصطلحية، البوشيخي الشاهد، ص 6.

الإسلامية على وجوب الامامة واعتبارها واجبا دينيا لم يكن يعني أبدا القول بوجود نظرية إسلامية للإمامة والسياسة، ولكنه يعني فقط حاجة الدين إليها بما هي أمر مختلف عنه وعرفي. وفي تقديره إن كل نظريات الفقهاء كانت من قبيل السعي لتدجين هذا الأمر العرفي أو تقييده بالقيم الدينية الإسلامية⁽¹⁾. وبالتالي فلا وجود لفقه سياسي بالمعنى الدقيق لأن السياسة عنده ممارسة عرفية مستقلة عن الدين، أما عمل الفقهاء فلم يكن يتجاوز إضفاء بعض القيم الدينية على تلك الممارسات العرفية وإخضاعها لبعض قيوده الأخلاقية، وبمجرد هذه الرقابة في تقديره لا يعني إنشاء وتأسيسا لتصور فقهي ما في السياسة ابتداء بحيث يحدد شكلها وآلياتها ويضبط أحكامها كما هو معهود من عمل الفقهاء⁽²⁾.

وغير بعيد من غليون نجد محمد عابد الجابري يقول: "إن الإسلام دين ودولة، لكنه لم يشرع للدولة كما شرع للدين، بل ترك أمورها لاجتهادات المسلمين. فمسألة الحكم في الإسلام مسألة اجتهادية مصلحة لذلك لا يمكن القول بوجود نظرية في الحكم الإسلامي في كتابات المتكلمين والفقهاء وهي لم توجد ولن توجد، لأن الشرط الضروري في قيام نظرية إسلامية في الحكم غير متوافر، وهو وجود نص صريح من القرآن والسنة يشرع للمسألة السياسية، بل إنه يرى أن أحاديث الطاعة وأحاديث تحول الخلافة إلى الملك، تلك التي يمكن توظيفها شواهد إثبات مضاد، إنما هي شواهد نافية تسد الباب نهائيا على أي نظرية إسلامية في الحكم، وبالتالي، فما يسمى بنظرية الخلافة عند أهل السنة إن هو إلا اسم بغير مسمى، أما الذي يشرع لمسألة الحكم فهو مضمون الحديث "أنتم أدرى بشؤون دنياكم"⁽³⁾ وعليه ففي العصر الحاضر ليس هناك غير أساليب الديمقراطية الحديثة التي هي إرث للإنسانية كلها⁽⁴⁾.

(1) - نقد السياسة الدولة والدين، برهان غليون، ص 106-109.

(2) - في الفقه السياسي مقارنة تاريخية، محمد محمد أمزيان، ص 04.

(3) - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المناقب، ح 2363، عن عائشة وأنس قال صلى الله عليه وسلم: "أنتم أعلم بأمر دنياكم".

(4) - العقل السياسي العربي محدداته وتطبيقاته محمد عابد الجابري، ص 403.

هكذا إذن ينفي كل من غليون والجابري أن يكون هناك ما يسمى "بفقه سياسي إسلامي" وهذا الموقف العنيف تجاه التراث والحضارة يستبطن دخالة الآخر وتفوح منه رائحة العلمانية والحدائية⁽¹⁾ اللتين تعاديان الدين.

ومن دعاة الحدائة أيضا نجد محمد سعيد العشماوي يقول: "إن تاريخ الدولة الإسلامية هو تاريخ حرب مستمرة، ومن ثم كان الفقه الإسلامي فقه حرب أكثر منه فقه سلام. ومثل هذا الفقه يتناهى عن مناقشة السلطة أو مصارحتها أو مصادمتها. ولهذا الأسباب ولغيرها كان من اللازم ولا بد أن يكون ثم حائل من قيام للخلافة في عصور الخلافة. فإذا قيل إن هناك كتباً مثل كتاب الأحكام السلطانية أو غيره، فإن الرد على ذلك أننا نتكلم عن فقه لا فقيه، ونتحدث عن علم لا عن عالم، ونشير إلى مكتبة لا كتاب واحد أو أكثر⁽²⁾.

إن الآراء السابقة بغض النظر عن مصدرها والخلفيات الفكرية التي تؤسسها، تتفق في النهاية على أن الفقه السياسي على الحقيقة لا وجود له، إلا ما كان من قبيل الاختيارات الشخصية أو بعض القيود الأخلاقية و هي مجموعة لا ترقى إلى المستوى التشريعي المؤسس والمبرهن.

والملاحظ أن هذه الأحكام التي صدرت في حق الفقه السياسي والمشتغلين به إنما تصدر عن هواجس معاصرة فرضها تفرق النسيج السياسي والاجتماعي والثقافي للمجتمع الإسلامي المعاصر⁽³⁾. بيد أن مجال الممارسة السياسية لم يكن يشكل استثناء في طرائق النظر وآليات الاستنباط، وقواعد التأسيس التي كانت معهودة في باقي الفروع الفقهية، كما أن الفتوى والأحكام التي أصدرها الفقهاء السابقين في مجال السياسة الشرعية لم تكن عن هوى ومزاج الأشخاص أو الفرق والمذاهب بل كانت تخضع للضوابط والقواعد الأصولية المؤسسة للاستنباط الفقهي، وقد يحصل سوء فهم لتلك الاجتهادات خصوصاً حينما تفصل وتفهم عن الواقع

(1) - في الفقه السياسي، محمد محمد أمزيان، ص 06.

(2) - الخلافة الإسلامية، محمد سعيد العشماوي، ص 234.

(3) - في الفقه السياسي، محمد محمد أمزيان، ص 06.

الذي اقتضاها وأيضا حينما يغيب عن الناظر فيها ذلك البعد المقاصدي المستصحب أثناء إصدار الحكم والفتوى.

كما أن تلك الأحكام التي صدرت في حق الفقه السياسي كانت أحكاما غيابية وغير علمية لأنها لم تكلف نفسها استنطاق نصوصه ومساءلة فقهاءه كما أنها لم تكن نتيجة دراسة استقرائية لقضايا هذا الفقه موضوعا وأصولا واستنباطا، بقدر ماهي انطباعات تفتقر إلى الحد الأدنى من التأسيس الحجاجي⁽¹⁾.

إن "الفقه السياسي حقيقة من حقائق التاريخ وضرورة من ضرورات المجتمع الإسلامي ذاته" وهذا الرأي لمؤرخ العلوم والخبر بتاريخ العلوم والذي يصنف عن الحداثيين "بالمثقف المستنير" إنه ابن خلدون الذي يقول: "اعلم أن الوظائف السلطانية في هذه الملة الإسلامية مندرجة تحت الخلافة لاشتغال منصب الخلافة علم الدين والدنيا. فالأحكام الشرعية متعلقة بجميعها وموجودة لكل واحدة منها في سائر وجوهها لعموم تعلق الحكم الشرعي بجميع أفعال العباد. والفقيه ينظر في مرتبة الملك والسلطان وشروط تقليدها استبدادا على الخلافة وهو معنى السلطان، أو تعويضا منها وهو معنى الوزارة عندهم، وفي نظره في الأحكام والأموال وسائر السياسات مطلقا أو مقيدا، أو موجبات العزل إن عرضت وغير ذلك من معاني الملك والسلطان، وكذا في سائر الوظائف التي تحت الملك والسلطان من وزارة أو جباية أو ولاية، لا بد للفقيه من النظر في جميع ذلك لما قضاه من انسحاب حكم الخلافة الشرعية في الملة الإسلامية على رتبة الملك والسلطان⁽²⁾".

وقد أجرى نصر محمد عارف دراسة⁽³⁾ في مصادر التراث السياسي الإسلامي دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل⁽³⁾ ووصل إلى نتائج جيدة تبرز ملامح الفقه السياسي لكنها دراسة في المصادر لم

(1) - في الفقه السياسي، محمد أمزيان، ص 06.

(2) - المقدمة، ابن خلدون، الفصل 34، ص 229.

(3) - في مصادر التراث السياسي الإسلامي نصر محمد عارف (دراسة نال بها الباحث شهادة الماجستير سنة 1988).

تتناول أصول وقواعد هذا الفقه كما أنها لم تتحدث عن البعد المقاصدي المعتمد في هذا الفقه. وعليه فإن هذه الدراسة بحول الله عز وجل تنغيا هذا.

الفصل الثاني: المذهب المالكي ومقاصد الشريعة

المطلب الأول: في معنى المقاصد

الفرع الأول: المقاصد في اللغة

المقاصد وهي من قصد و"القاف والصاد والdal" أصول ثلاثة، يدل أحدها على إتيان شيء وأمه، والآخر على كسر وانكسار والآخر على اكتناز في الشيء.

فالأصل: قصده قصداً ومقصداً، ومن الباب اقصده السهم، إذا أصابه فقتل مكانه، وكأنه قيل ذلك لأنه لم يعد عنه، قال الأعشى من بحر الطويل:

فأقصدها سهمي وقد كان قبلها *** لأمثالها من نسوة الحي قانصا.

ومنه، أقصده حية، إذا قتلتها

والأصل الآخر: قصدت الشيء كسرته والقصيدة: القطعة من الشيء إذا تكسر والجمع قصد.

والأصل الثالث: الناقة القصيد: المكتنزة الممتلئة لحما وسميت القصيدة لتقصيد أبياتها، ولا تكون أبياتها إلا تامة الأبنية⁽¹⁾.

ومن معاني القصد التوسط يقال: "بيننا وبين الماء ليلة قاصدة، أي هينة السير لا تعب فيها ولا بلاء، والقصد بين الاسراف والتقتير، يقال فلان مقتصد في النفقة"⁽²⁾ والقصد والعدل.

ومن معاني القصد "استقامة الطريق، قصد يقصد قصداً فهو قاصد وقوله تعالى ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ

السَّبِيلِ﴾⁽³⁾ أي على الله تبين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة، ومنها جائز أي منها

طريق غير قاصد: سهل مستقيم وسفر قاصد سهل قريب وفي التنزيل ﴿لَوْ كَانَ عَرَضاً قَرِيباً وَسَفَرًا قَاصِداً

(1) - معجم المقاييس في اللغة، ابن فارس، مادة "قصد"، ص 891.

(2) - مختار الصحاح، الرازي مادة "قصد"، ص 279.

(3) - سورة النحل، الآية: 09.

لَا تَبْغُوكَ ﴿١﴾ قال ابن عرفة سفرنا قاصدا غير شاق. والقصد العدل وفي الحديث: "القصد القصد تبلغوا" (2)

أي عليكم بالقصد من الأمور في القول والفعل، وهو الوسط بين الطرفين.

والقصد الاعتماد والأَمّ واتيان الشيء، وقصدته نحوت نحوه والقصد في الشيء: خلاف الإفراط وهو ما بين الإسراف والتقتير وقوله تعالى: "وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ" أي بين الظالم والسابق، والمقصد من الرجال ليس بالجسيم والضئيل وفي الحديث (3) عن الجريري قال: كنت أطوف مع أبي طفيل، فقال: ما بقي أحد رأى رسول الله غيري، قال قلت له: ورأيت؟ قال: نعم، قلت: فكيف كانت صفته قال: كان أبيض مليحا مقصدا، قال أراد أنه كان ربعة بين الرجلين قال الليث المقصد من الرجال الذي ليس بجسيم ولا قصير، والقصد من الأمور المعتدل الذي لا يميل إلى أحد طرفي التفريط أو الإفراط.

وذهب الفيروزآبادي إلى أن القصد: استقامة الطريق، والاعتماد، والأَمّ، ورجل ليس بالجسيم ولا الضئيل كالمقتصد والمقصد. والقاصد، القريب وبيننا وبين الماء ليلة قاصدة هينة السير (4).

فمادة "قصد" إذن تدور من الناحية اللغوية حول معنى الإصابة والأَمّ والتوجه وحول العدل والتوسط والاستقامة وهذه المعاني إذا تأملها الناظر يجد أن حصولها في الواقع على التمام والكمال أمر يكاد يكون شبه مستحيل وعليه فالحكم بحصولها يكون تقريبا وتغليبا؛ وإلا فمن ذا يزعم أن تقصيده لا يداخله تقصير أو سهو أو نسيان؟ ومن ذا حاز الكمال في الفهم؟

(1) - سورة التوبة، الآية: 42.

(2) - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب القصد والمداومة على العمل، ح 6463، طرفه في، ح 39.

(3) - أخرجه البخاري في صحيحه، ح الحديث 3551، باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم، قال: (كان النبي صلى الله عليه وسلم مربوعا).

(4) - البحر المحيط، حرف القاف، الفيروزآبادي، ص 1257.

ولعل الشيخ الطاهر بن عاشور قد مال إلى بعضها أكثر من بعض، ففي تفسير قوله تعالى ﴿مِنْهُمْ أَئِمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ﴾⁽¹⁾ قال رحمه الله المقتصد يطلق على المطيع، أي غير المسرف بارتكاب الذنوب، وقيل المراد بالمقتصد غير المفرطين "من أهل الكتاب" في بغض المسلمين كما أنه يطلق أيضا على المعتدل في الأمر⁽²⁾.

وقال في قوله تعالى "لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا"، قال "قاصدا" أي وسطا في المسافة غير بعيد⁽³⁾.

أما في قوله تعالى ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَضْلُ السَّبِيلِ﴾⁽⁴⁾ قال: القصد استقامة الطريق، يقال طريق قاصد أي مستقيم وذلك أقوى في الوصف بالاستقامة⁽⁵⁾.

وأما قوله تعالى ﴿وَأَفْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾⁽⁶⁾ قال القصد الوسط بين طرفين، فالقصد في المشي هو أن يكون بين طرف التبختر وطرف الديب⁽⁷⁾.

والمعنى نفسه تقريبا هو ما ذهب إليه في تفسير قوله تعالى ﴿بِمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ﴾⁽⁸⁾ قال المقتصد الفاعل للقصد وهو التوسط بين طرفين، وقد يطلق المقتصد على الذي حاله بين الصلاح وضده.

والذي مال إليه ابن عاشور في بيان معنى القصد انطلاقا من تفسير الآيات السابقة أنه التوسط والاعتدال والاستقامة في الأمر كله. وهو الأمر الذي عمقه أكثر بحيث خصص له مؤلفا خاصا⁽⁹⁾.

وذهب الدكتور عبد النور بزا إلى تقرير هذا المعنى أيضا قال: وبالجمله فـ"القصد" من الألفاظ المشتركة بين معان كثيرة؛ منها: الاعتزام والتوجه و النهود والنهوض والاستقامة والاعتدال والعدل والتوسط والاعتماد

(1) - سورة المائدة، الآية: 68.

(2) - التحرير والتنوير، م3، ج6 / ص254-255.

(3) - التحرير والتنوير، م5، ج10 / ص208.

(4) - سورة النحل، الآية: 09.

(5) - التحرير والتنوير، م6، ج13 / ص112.

(6) - سورة لقمان، الآية: 19.

(7) - التحرير والتنوير، م8، ج21 / ص168.

(8) - سورة لقمان، الآية: 32.

(9) - مقاصد الشريعة الإسلامية، سماحة الأستاذ الطاهر بن عاشور، بل إن الكتاب كله يقرر هذا المعنى، ص65.

والامتلاء، وطلب الأسد وعدم مجاوزة الحد، وهو ضد الافراط والاسراف.

و"المقاصد" تأتي في لغة العرب أيضا بمعنى: المرشد⁽¹⁾ والمهمات المقصودة⁽²⁾ والمقاصد؛ جمع مقصد ومقصد⁽³⁾. فهذه جملة معانيها اللغوية باختصار⁽⁴⁾.

الفرع الثاني: المقاصد في الاصطلاح

إذا رجعنا إلى كتب الفقه وأصول الفقه في تراثنا الإسلامي سوف نجد أن مصطلح "المقاصد" حاضراً وبقوة إلا أن حضوره كامن في تعليقاتهم للأحكام وسار في فتاويهم⁽⁵⁾ كما يسري الماء في العود الأخضر وهذا عند صنف من العلماء ، وعند صنف آخر منهم حاضراً مبناً ومعنى إلا أن حضوره مبناً ليس بمسمى "المقاصد" ولكن بمسمى المصلحة والمنفعة والبر⁽⁶⁾.

وأيضاً ونحن نتطلع إلى وضع تعريف للمقاصد لا ينبغي أن يغيب عن بالنا المنهج الذي تعامل به المحققون من العلماء فيما يتعلق "بالتعريفات" فهذا أبو إسحاق الشاطبي إمام المقاصد حاول ألا تكون التعريفات حدية كما هو الشأن عند المناطقة وتغي بالتعريف الفهم والإفهام المؤديان إلى الامتثال⁽⁷⁾، وأيضاً قد سكت عن المفاهيم المعروفة بالبداهة، وميز في المخاطبة في "مصنفاته" بين المبتدئ وبين من وصفه هو بالريان من علم الشريعة⁽⁸⁾.

(1) - لسان العرب، ابن منظور، مادة رشى، ج 3 / ص 176.

(2) - تاج العروس، مرتضى الزبيدي، ج 1 / ص 66 .

(3) - المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المقرئ الفيومي، ج 2 / ص 504، 505.

(4) - فقه المقاصد والمصالح بين العز بن عبد السلام وأبي إسحاق الشاطبي. دراسة مقارنة عبد النور بزا، ص 28.

(5) - فابن تيمية مثلاً وتلميذه ابن القيم قد أعملا المقاصد بل إنها النفس الذي كان يتنفسه ابن تيمية حين يفتي في كل فتوى تعرض له وقد عبر عن ذلك صراحة فقال "فإن الله أمر بالصالح ونهى عن الفساد، وبعث رسله بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، مجموع الفتاوى، ج 7 / ص 7. وصار على نهجه تلميذه ابن القيم، اعلام الموقعين، ج 4 / ص 151.

(6) - العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، ج 1 / ص 07.

(7) - المصطلح الأصولي، فريد الأنصاري، ص 210.

(8) - نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الريسوني، ص 05.

قال الشاطبي رحمه الله "كل مسألة لا ينبغي عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي"⁽¹⁾. وقال أيضا "كل مسألة موسومة في أصول الفقه لا ينبغي عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية"⁽²⁾.

وزاد رحمه الله "أن ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور... فأما الأول فهو المطلوب المنبه عليه... وأما الثاني وهو ما لا يليق بالجمهور، فعدم مناسبته للجمهور أخرجه عن اعتبار الشرع له لأن مسالكه صعبة المرام"⁽³⁾.

ولعل هذا الذي عناه الدكتور أحمد الريسوني، حينما قال "لم أجد تعريفاً للمقاصد فيما اطلعت عليه عند الأصوليين وغيرهم من العلماء الذين تعرضوا لذكر المقاصد قديماً"⁽⁴⁾ أي تعريفاً حديداً والأمر نفسه ذكره غير واحد⁽⁵⁾.

وقد أغرب عبد النور بزا وأبعد النجعة لما اعتبر قول الريسوني وغيره دعوى⁽⁶⁾ هي بخلاف الواقع. والحال أنهم إنما قصدوا التعريفات الحدية المناطقية أما غيرها فهو موجود ولا ينكره أحد.

(1) - الموافقات، الشاطبي، ج 1 / ص 46.

(2) - المرجع نفسه، ج 1 / ص 42.

(3) - المرجع نفسه، ج 1 / ص 57.

(4) - نظرية المقاصد، الدكتور الريسوني، ص 5.

(5) - فقه المقاصد والمصالح بين العز بن عبد السلام وأبي إسحاق الشاطبي، عبد النور بزا، ص 29 - 30.

(6) - صرح الدكتور أحمد الرسوني قائلاً "لم أجد تعريفاً للمقاصد فيما اطلعت عليه من الأصوليين وغيرهم من العلماء الذين تعرضوا لذكر المقاصد قديماً" نظرية المقاصد عند الشاطبي الرباط: دار الأمان 1411هـ/1991م، ص 5.

✓ وحامد العبيدي إذ قال "لم يضع الشاطبي تعريفاً محدداً للمقاصد"، الشاطبي ومقاصد الشريعة، دار قتيبة / ص (ط 1) 1412هـ / 1992م).

✓ ونعمان جعيم إذ نص على أنه "لم يرد تعريف اصطلاحى مضبوط للمقاصد عند المتقدمين من الأصوليين والفقهاء" طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس الأردن، (ط 1 / 1422 / 2002م)، ص 25.

✓ محمد البيوي في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1 (1418هـ/1998م)، ص 34.

ثم إن ما استدل به على وجود التعريفات هو دليل حجة عليه لا له⁽¹⁾.

لأن التعريفات التي ساقها غير حدية فقد ساق تعريف الآمدي (ت 631 هـ) للمقاصد على أنها "المقصود من شرع الحكم: إما جلب مصلحة أو دفع مضرة ، أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد"⁽²⁾. والملاحظ أن هذا التعريف صيغ صياغة عفووية غير متكلفة سهل العبارة واضح المقصد وهو تعريف لم يعتمد إلى التكلف أو التمثل بل إنه كما قال الشاطبي "تقريب يليق بالجمهور. ولعل هذا الذي نقصد إليه في هذا التمهيد لهذه الأطروحة.

والتعريف الثاني هو للقرافي (ت 684 هـ) في سياق تفريعه "بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل قائلا: موارد الأحكام على قسمين: الأولى المقاصد؛ وهي المنظمة للمصالح والمفاسد في أنفسها..⁽³⁾. وهذا التعريف أيضا لا تكلف فيه ولا اصطناع وهو تعريف بالتقسيم لا بالحد.

من هنا إذن يتبين أن ما ذهب إليه الريسوني، والخادمي، والعبيدي، واليوي، والهلالي، وجنيم وغيرهم من أنه لم يرد هناك تعريف اصطلاحى مضبوط للمقاصد عند المتقدمين من الأصوليين والفقهاء ليس تسالما

✓ وزياد محمد احمدان في كتابه مقاصد الشريعة الاسلامية، مؤسسة الرسالة ناشرون، (ط 1 1425 هـ / 2004 م)، ص 22.

✓ عبد الله الهلالي في كتابه: قاعدة لا ضرر ولا ضرار: مقاصدها وتطبيقاتها الفقهية قديما وحديثا، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، (هـ 1426 / 2005 م)، ص 408.

✓ يمينه ساعد يوسفادي في كتابها: مقاصد الشريعة وأثرها في الجمع والترجيح بين النصوص، دار ابن حزم، ط 1 (1428 هـ / 2007 م)، ص 26.

✓ أحسن لحسانة في كتابه الفقه المقاصدي عند الإمام الشاطبي، دار السلام القاهرة، (1429 هـ / 2008 م)، ص 12-13.

✓ نور الدين الخادمي في كتابه الاجتهاد المقاصدي كتاب الامة عدد 65، سنة 1419 هـ ج 1 / ص 47.

(1) - فقه المقاصد والمصالح، عبد النور بزا، ص 30.

(2) - الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، تحقيق سيد الجميلي، ج 3 / ص 296.

(3) - الفروق القراني، ج 1 / ص 59.

على القول بإضراب قدامى الأصوليين عن تعريف "المقاصد" وإنما قصدوا التعريف بالحد⁽¹⁾ أو الرسم الأوحد على الطريقة الأرسطية. وإلا فالتعريف بذكر الأقسام والأنواع وبالألفاظ وكذا المثال أو السياق فهو موجود ولا تخطأه العين في كتابات القدامى من الفقهاء وإليك البيان بحول الله.

1 - المقاصد عند الإمام الجويني: قال أبو المعالي الجويني رحمه الله "ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد

في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة"⁽²⁾ فهو رحمه الله يبين أن صاحب الشرع لما وضع الشريعة ابتداءً؛ أي حينما أمر ونهى فأمره ونهيه معللان برعاية مصالح المشرع له علم ذلك من عمله وجهله من جهله.

وقد صار على نهجه تلميذه النجيب أبو حامد الغزالي الذي وضع معنى المقاصد بربطها بالمصالح.

2- المقاصد عند أبي حامد الغزالي: قال الغزالي "مقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ

عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأحوال الخمسة فهو مصلحة. وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة"⁽³⁾.

والملاحظ أن الإمام الغزالي رحمه الله يتحدث عن الكليات الخمس هذه الضروريات التي تعتبر أس

المقاصد والمقصودة بالأصالة في الحفظ؛ والذي يكون لها (أي الحفظ) من جهة الوجود وجهة العدم وفي علاقتها بالأحكام الشرعية وبضابطي الاعتقاد والشمول.

(1) - مقاصد الشريعة في المذاهب الإسلامية مجموعة بحوث، بحث: المقاصد الشرعية عند الإمام شريح القاضي، عمرو الورداني ص 372.

(2) - البرهان الجويني، ج 1 / ص 295.

(3) - المستصفي، الغزالي تحقيق عبد السلام عبد الشافي، ج 1 / ص 174.

3- المقاصد عند الآمدي: قال رحمه الله وهو يبين معنى "المقصود من الحكم الشرعي" قال

المقصود من شرع الحكم: إما جلب مصلحة أو دفع مضرة أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد⁽¹⁾.

4- المقاصد عند العز بن عبد السلام: قال سلطان العلماء "ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب

المصالح ودفع المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن نفس الشرع يوجب ذلك، ومثل ذلك أن من عاشر إنسانا من الفضلاء العقلاء، وفهم ما يؤثره ويكرهه في كل ورد وصدر، ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله فيها، فإنه يعرف بمجموع ما عهده من طريقته وألفه من عادته أنه يؤثر تلك المصلحة، ويكره تلك المفسدة ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة، لعلمنا أن الله أمر بكل خير دقه وجله، وزجر على كل شر دقه وجله⁽²⁾.

وقد حرصت على نقل كل نص العز رحمه الله حول هذا المعنى لأن هذا الذي ذكره قد تلحج شيء

منه في نفسي لكنني فهمت المراد بعدما وجدته رحمه الله يربط بين مقاصد الشريعة ومقاصد الكتاب والسنة.

وقد صار على دربه تلميذه الشهاب القرافي لكنه غير طريقة التعريف فقط.

5- المقاصد عند الإمام شهاب الدين القرافي: ذكر الشهاب رحمه الله أن المقاصد "هي المتضمنة

للمصالح والمفاسد في أنفسها"⁽³⁾ وقد ساق هذا التعريف وهو يتحدث عن سد الذرائع وفتحها باعتبارها

وسائل إلى المقاصد وأن حكمها حكم ما أفضت إليه فهي أي "الوسائل" كالمقدمة للمقاصد وهي أخفض

رتبة منها.

(1) - الإحكام في أصول الأحكام الآمدي، ج3/ص296.

(2) - قواعد الأحكام في مصالح الأنام العز بن عبد السلام، ج2/ص161.

(3) - الفروق، القرافي، تحقيق د. عبد الحميد هندواوي، ج2 / ص38.

إلا أن الدكتور عبد الحميد هندراوي وافقه على التعريف، لكنه عقب عليه فيما يتعلق بالقاعدة المعروفة

"ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" بأن هذا الأمر غير لازم فيما لم يصرح الشرع بوجوبه⁽¹⁾.

وقد تعمدت أن أذكر هذا التعريف لأنني رأيت أنه يخدم تعريف المقاصد خصوصاً وأن الذي ساقه هو

فقيه ريان من علم الشريعة صار على هذا المهييع في فروقه.

6- المقاصد عند الإمام ابن تيمية: قال رحمه الله وهو يتحدث عن أهمية مراعاة المقاصد أثناء إجراء

القياس بالنسبة للمفتي "العلم بصحيح القياس وفاسده من أجل العلوم.. وإنما يعرف ذلك من كان خبيراً

بأسرار الشرع ومقاصده وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي تفوق التعداد وما تضمنته من

مصالح العباد في المعاش والمعاد وما فيها من الحكمة البالغة والرحمة السابغة والعدل التام"⁽²⁾.

وقال رحمه الله في موطن آخر "فإن الله بعث الرسل لتحصيل المصالح وتكميلها. وتعطيل المفاسد

وتقليلها بحسب الإمكان"⁽³⁾.

وهذا الذي ذكره تقي الدين رحمه الله نجده عند تلميذه القيم ابن القيم الجوزية.

7- المقاصد عند ابن القيم الجوزية: قال رحمه الله وهو يتحدث عن الحكمة من تحريم المرأة بعد

طلاق الثلاث "وأما تحريم المرأة على الزوج بعد الطلاق الثلاث وإباحتها له بعد نكاحها للثاني فلا يعرف

حكيمته إلا من له معرفة بأسرار الشريعة وما اشتملت عليه من الحكم والمصالح الكلية"⁽⁴⁾.

(1) - الفروق، القرافي، تحقيق د. عبد الحميد هندراوي، ص 38.

(2) - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج 4 / ص 363.

(3) - المرجع نفسه، ج 30 / ص 356-359.

(4) - إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم، رتبته وضبطه محمد عبد السلام إبراهيم، ج 2 / ص 56.

وقال في موطن آخر "جاءت الشريعة الكاملة الفاضلة المحمدية التي هي أكمل شريعة نزلت من السماء على الإطلاق وأجلها وأفضلها وأعلاها وأقومها بمصالح العباد في المعاش والمعاد بأحسن من ذلك كله وأكمله وأوفقه للعقل والمصلحة"⁽¹⁾.

والملاحظ عند الإمامين الجليلين أنهما يتحدثان عن المقاصد والحكم بمعنى واحد ولذلك لا تفارق لفظ المقصد إلا بوقوع عينك على لفظ الحكمة، وقد تخيرت ما تخيرت من مقاطع من كلامهما وإن حالي مع نصوصهما الدالة على اعتبار المقاصد كما قال الشاعر.

تكاثر الظباء على خراش *** فما يدري خراش ما يصيد.

فإذا كان هذا الحال مع ابن تيمية وابن قيم فكيف يكون الحال مع إمام المقاصد وصاحب النظرية البديعة في مقاصد الشريعة الذي كان يقوم ويقعد بالمقاصد أو قل كان يتنفس المقاصد إنه أبو إسحاق الشاطبي.

8- المقاصد عند أبي إسحاق الشاطبي: كنت قد ذكرت في بداية تتبعي لملامح مصطلح المقاصد عند العلماء المحققين أن هؤلاء وعلى رأسهم شيخ المقاصد أبو إسحاق الشاطبي قد نقد الحد المنطقي واعتبر مسلكه صعب المرام؛ قال رحمه الله "هذا تسور على طلب معرفة ماهيات الأشياء وقد اعترف أصحابه بصعوبته بل لقد نقل بعضهم أنه عندهم متعذر. وأنهم أوجبوا أن لا يعرف شيء من الأشياء على حقيقته، إذ الجواهر لها فصول مجهولة"⁽²⁾.

ولذلك فإن تعريفه للمصطلحات الأصولية قصد به الافهام المؤدي إلى الامتثال وليس عبثاً أن ميز بين الإرادة "الأمرية لله عز وجل والإرادة التشريعية وذكر أن مجال أصول الفقه هو القصد التشريعي لا القصد

(1) - إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم، رتبته وضبطه محمد عبد السلام إبراهيم، ج 2 / ص 57.

(2) - الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، ج 1 / ص 57-58.

القدرى الذي لا مدخل فيه للفهوم ولعله المجال الذي أراد أن يتسوره المشتغلون بالمنطق وحدوده فلم يفلحوا. ومنه فإن الذي زهد فيه الشاطبي رحمه الله ليس مطلق التعريف وإنما التعريف بالحد وبالرسم الأوحى على الطريقة الأرسطوطاليسية. أما التعريف بالرسم (يقصد التمييز لا معرفة الماهية) أو باللفظ أو بالتقسيم أو المثال أو السياق فقد قرر الدكتور فريد الأنصاري في أطروحته البديعة⁽¹⁾ أن الشاطبي صار على هذا المهيع في موافقاته.

والمصطلح الذي بين أيدينا هو تطبيق لما قرره الدكتور فريد الأنصاري، قال الشاطبي رحمه الله " المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية. والثاني أن تكون حاجية. والثالث أن تكون تحسينية."⁽²⁾ وقد ذكر هذا في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة.

وقال في محل آخر "المقاصد...هي الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وما هو مكمل لها ومتمم لأطرافها"⁽³⁾.

وقال أيضا وهو يتحدث عن أمية الشريعة ويربطها بقصد الشارع من وضع الشريعة "هذه الشريعة المباركة أمية؛ لأن أهلها كذلك فهو أجرى على اعتبار المصالح."⁽⁴⁾ قال الشيخ عبد الله دراز معلقا "أي إن تنزيل الشريعة على مقتضى حال المنزل عليهم أوفق برعاية المصالح التي يقصدها الشارع الحكيم"⁽⁵⁾. بل إنه يذهب أكثر من ذلك إلى تقرير أمر وهو أن "الشرع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق"⁽⁶⁾.

(1) - المصطلح الأصولي عند الإمام الشاطبي، الدكتور فريد الأنصاري، ص من 193 إلى 210.

(2) - الموافقات، الإمام الشاطبي، تحقيق عبد الله دراز، ج 2 / ص 07.

(3) - المرجع نفسه، ج 1 / ص 377.

(4) - المرجع نفسه، ج 2 / ص 53.

(5) - المرجع نفسه، ج 2 / ص 53.

(6) - المرجع نفسه، ج 2 / ص 3.

قال القرطبي رحمه الله: "ولا خلاف بين العقلاء أن شرائع الأنبياء قصد بها مصالح الخلق الدينية والدينية"⁽¹⁾.

وأحسب أن تعريف المقاصد عند الشاطبي لا يحتاج إلى تعريف أكثر من "عنوان التعريف بأسرار التكليف."⁽²⁾
المقاصد عند العلماء المعاصرين:

- تعريف الطاهر بن عاشور (ت1393) "مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة"⁽³⁾.

وقال في موضع آخر "إذا نحن استقرينا الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع استبان من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرة أن المقاصد العلم من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان ويشمل صلاحه عقله؛ وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه"⁽⁴⁾.

وقد ذكر ابن عاشور رحمه الله أنه يقتفي أثر الشاطبي في المقاصد وأنه لا يهمل مهماته ولكنه لا يقصد نقله ولا اختصاره⁽⁵⁾ والحال أنه رحمه الله كما قال الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله وجه نقده القاسي للشاطبي⁽⁶⁾ حتى لا يتهم بالاجترار والنقل⁽⁷⁾.

(1) - الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج2/ص64.

(2) - ذكر الشاطبي رحمه الله، أنه اختار هذا الاسم لكتابه، الموافقات قبل أن يعدل عنه إلى اسم الموافقات، ج1/ص17.

(3) - مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ص 55.

(4) - مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ص 68.

(5) - المرجع نفسه، ص 8.

(6) - قال ابن عاشور رحمه الله "لكنه تطوح في مسائله إلى تطويلات، وخلط، وغفل عن مهمات المقاصد بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود" مقاصد الشريعة، ص 8.

(7) - المصطلح الأصولي عند الشاطبي، فريد الأنصاري، ص 245.

❖ تعريف الأستاذ علال الفاسي للمقاصد: قال رحمه الله " المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها؛ والاسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"(1).

❖ تعريف يوسف حامد العالم (ت 1409هـ) : قال رحمه الله " مقاصد الشارع هي المقاصد التي تعود على العباد في دنياهم وأخراهم"(2).

❖ تعريف عبد المجيد عمر النجار: قال "إن المقصد الأعلى للشريعة الإسلامية هو تمكين الانسان من تحقيق ما فيه خيره ومصلحته بتحقيق غاية وجوده وهي الخلافة في الأرض، وذلك بصلاح الذات الفردية والهيئة الاجتماعية بما يفضي إلى سعادته في الدنيا والآخرة."(3).

❖ تعريف المقاصد عند أحمد الريسوني: قال "مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد (4).

❖ تعريف المقاصد عند طه عبد الرحمان: يربطها طه في اللغة بمعاني ثلاث فقصد هي ضد لغا ولها وسها.(5) واصطلاحا: فهو يجعل المقاصد علما للأخلاق.

إن التطواف في مؤلفات العلماء سواء القدامى أو المعاصرين قصد الوقوف على معنى المقاصد يجعل الباحث يسجل الملاحظات الآتية:

- 1- أن المصطلح الأقرب إلى مصطلح المقصد هو مصطلح المصلحة والمنفعة.
- 2- أن صاحب الشرع لما وضع الشريعة تغيى بوضعها جلب المصلحة للمكلف ودفع المضرة (المفسدة) عنه.

(1) - مقاصد الشريعة ومكارمها، علال الفاسي، ص 07.

(2) - المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم، ص 79.

(3) - مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، ص 17.

(4) - نظرية المقاصد، أحمد الريسوني، ص 07.

(5) - تحديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمان، ص 98.

3- أن هذه الشريعة المباركة لها فلسفة ومنطق في التشريع واضح وبين لمن استقرى نصوصها.

4- أنها شريعة تنبذ الجحود وتدعو إلى الاجتهاد والشهود لأن تبين المقاصد وإدراك أسرار

التكليف هو عمل دونه ما دونه من مراعاة النصوص عليها تبوح للباحث ببعض أسرارها.

5. وأن هذه الشريعة المباركة صالحة لكل زمان ومكان لأن المنطق الذي يحكمها يجعلها مرنة ومستجيبة

للنوازل في كل عصر ومصر.

6. أن المتمكن من مقاصد الشريعة العارف بأسرار التكليف والمتجاسر عن تلك الرتبة كمن له ميزان كبير

وصاحبه له ميزان صغير الأول له قدرة على وزن ما عند الصغير والثاني لا قدرة له على وزن ما يمكن أن يزنه

صاحب الكبير.

أما تقسيم المقاصد إلى أنواع فهو أمر سأرجئه إلى باب المقاصد ثم أتوسع فيه.

ومن المفاهيم التي لا بد من الوقوف معها:

❖ **مفهوم المذهب المالكي:** إن اختيار المذهب المالكي لكي يكون مجال البحث في هذا الموضوع

(الفقه السياسي المقاصدي) لا لأنه المذهب الذي اختاره أهل المغرب فحسب، ولكن لأن هذا المذهب ارتبط

منذ بواكير تأسيسه بمقاصد الشريعة (قبل مالك بن أنس رحمه الله منذ كان يسمى بمذهب أهل المدينة وكانت

هذه المدرسة الفقهية تنسب إلى عمر رضي الله عنه⁽¹⁾).

المطلب الثاني: في معنى المذهب

الفرع الأول: المذهب في اللغة

من ذهب ومن معانيه "مضي الشيء يقال ذهب يذهب ذهابا وذهوياً؛ وقد ذهب مذهباً حسناً."⁽²⁾

ومن معانيه "المرور"⁽³⁾.

(1) - نظرية المقاصد، أحمد الريسوني، ص 59.

(2) - معجم المقاييس في اللغة، ابن فارس، مادة "ذهب"، ص 390.

(3) - مختار الصحاح، للرازي، مادة "ذهب"، ص 126.

وذهب بمعنى سلك طريقاً⁽¹⁾ وذهب ابن منظور إلى أن المذهب: "المعتقد الذي يذهب إليه؛ وذهب فلان لذهبه أي لمذهبه الذي يذهب فيه. وحكى اللحياني عن الكسائي: ما يدرى له أي مذهب؛ ولا يدرى له ما مذهب أي لا يدرى أين أصله ويقال ذهب فلان مذهبا حسنا"⁽²⁾.

انطلاقاً من التعريفات السابقة يتبين أن المذهب يطلق فيراد به الأصل والطريق والمسلك والطريقة والمعتقد الذي يذهب إليه، وذهب الشخص مذهبه: سار في طريقه وذهب القوم مذاهب مختلفة أي ساروا في طرائق ومسالك مختلفة.

الفرع الثاني: المذهب في اصطلاح الفقهاء

حقيقة عرفية فيما ذهب إليه إمام من الأئمة من الأحكام الاجتهادية⁽³⁾ أو "ما اختص به من الأحكام الشرعية الفروعية الاجتهادية وما اختص به من أسباب الأحكام، والشروط، والموانع، والحجج المثبتة لها"⁽⁴⁾.

انطلاقاً من هذا التعريف يتبين أن التمدد حقيقته وأن ادعاء الاجتهاد في هذا الزمن بالإضراب عن المذاهب أمر يكاد يكون شبه مستحيل، وأن الاختلاف لا يكون في الأصول وإنما في الأحكام الشرعية الفروعية، كما يتبين أيضاً أنه قد يتميز مذهب على غيره ويختص بأسباب للأحكام وكذا بشروط وموانع وحججاً مثبتة لها.

إلا أنه ينبغي أن يتبين أيضاً أن المذهب ليس ما ذهب إليه إمام من الأئمة فقط لأن وضوح المسلك وبروز منطق ما في التفكير والاجتهاد والفتوى لا يكون وليد لحظة وحتى لو فرضنا أنه كذلك؛ فإن النضج والاستواء على سوقه غالباً ما تسبقه علامات هادية وتقرنه مجهودات تخص ممتلكات الذات وتلحقه جهود متممة ومكملة، وعليه فالمذهب عمل جماعي، صحيح أن إسهام البعض يكون أكثر من البعض لكن العبرة

(1) - مختار الصحاح، للرازي، مادة ملك، ص 169.

(2) - لسان العرب، ابن منظور، مادة ذهب، ج 1/ص 394. أنظر القاموس المحيط الفيروز آبادي، مادة ذهب، ص 559.

(3) - مواهب الجليل، الخطاب، ج 1 / ص 24.

(4) - المرجع نفسه، ص 24.

باستواء العمل على سوقه. ولذلك قال بعض المتأخرين من العلماء إن المذهب " ما قاله إمام وأصحابه على طريقته ونسب إليه مذهباً؛ لكونه يجري على قواعده وأصله الذي بني عليه مذهبه، وليس المراد ما ذهب إليه وحده دون غيره من مذهبه"(1).

المطلب الثالث: في نسبة المالكي

المالكي: نعت للمذهب: بمعنى أن هذا المذهب منسوب إلى الإمام مالك بن أنس، إلا أن هذه النسبة لم تكن موجودة ولا معروفة بين المسلمين في عصر الأئمة - أصحاب المذاهب - بله أن تكون قبلهم وقد سبق أن ذكرنا أنه حقيقة عرفية ولذلك " لم يكن مالك رحمه الله وغيره من أئمة الاجتهاد يعرفون معنى المذهب فضلاً عن أن يدعوا إليه، وإنما كانوا ينشرون علم السنة وفقه الصحابة والتابعين ولذا قيل إن نسبة المذهب إلى صاحبه لا يخلو من تسامح، فما كان مالك ولا غيره من أئمة المذاهب يدعون أحداً إلى التمسك بمنهجهم في الاجتهاد، ولا كان عندهم منهج محدد في اجتهاداتهم، إنما كانوا يتبعون في ذلك منهج من سبقهم من علماء التابعين، وهؤلاء من الصحابة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم"(2).

وقد أثر عن مالك رحمه الله أنه كان يوصي طلابه ومستفتيه بأن ينظروا في كلامه، فما وافق الكتاب والسنة أخذوا به. قال رحمه الله: "ما من أحد إلا وهو مأخوذ من كلامه ومردود عليه، إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم"(3).

الفرع الأول: مالك رحمه الله تعالى

● مالك رحمه الله: هو مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث ابن عثمان ابن خثيل بن عمرو الحارث الأصبحي الحميري المدني⁽⁴⁾ ولد عام 93 هـ على أشهر الأقوال، وقيل 94 هـ، وقيل غير

(1) - حاشية الشيخ علي العدوي على الخرشي، العدوي علي بن أحمد بهامش الخرشي على خليل، ج 1 / ص 35.

(2) - محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، عمر الجيدي، ص 07.

(3) - حجة الله البالغة، ولي الله الدهلوي، ج 1 / ص 126.

(4) - الانتقاء، ابن عبد البر، ص 10. المدارك للقاضي عياض، ج 1 / ص 104.

ذلك⁽¹⁾، وأمه العالية بنت شريك الأزدية، نشأ رحمه الله في بيت علم وصلاح، فأبوه أنس كان عالماً فقيهاً، وعماه: ربيع ونافع كانا عالماً محدثين، وجده مالك كان من كبار التابعين روى عن عمر بن الخطاب وعثمان وغيره من الصحابة⁽²⁾.

كان مالك رحمه الله أعظم الناس مروءة وأكثرهم سمّاً، وكان إذا جلس جلسة لا ينحل منها حتى يقوم، وكان كثير الصمت، قليل الكلام، متحفظاً للسان⁽³⁾ ونقل عن ابن مهدي أنه قال: ما رأيت عيناياً أحداً أهيب من هيبة مالك، ولا أتم عقلاً ولا أرشد تقوى ولا أوفر دماغاً من مالك⁽⁴⁾.

عاش مالك في مدينة رسول الله وقد كان لتلك البيئة بالغ الأثر في تكوين الإمام رحمه الله وقد اقتفى أثر رسول الله مظهرًا ومخبراً وكان أيضاً رحمه الله وسطاً بين مدرسة الرأي في العراق ومدرسة الحديث في الحجاز، يجمع بين محكمات الشرع ومقتضيات عصره.

من أبرز شيوخه: ربيعة الرأي الفقيه المدني المعروف، وأيضاً ابن هرمز الذي أخذ عنه الحديث، ثم تتلمذ على يد ابن شهاب الزهري وما أدراك ما الزهري! وأخذ أيضاً عن نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم المقرئ المحدث، ومن الشيوخ الذين أخذ عنهم محمد بن المنكدر زعيم فقهاء عصره، وذكر الجيادي أن شيوخه فاق عددهم تسعمائة شيخ منهم ثلاثمائة من التابعين وستمائة من تابعي التابعين⁽⁵⁾.

الفرع الثاني: صياغة المذهب ونضجه

لا أحسب أن الدكتور أحمد الريسوني قد تنكب الصواب لما قال إن صياغة المذهب المالكي كانت جماعية قبل مالك (مذهب أهل المدينة) وبعد مالك (المذهب المالكي). فمن يقف على سيرة الإمام يجد أن

(1) - الديباج المذهب لابن فرحون، دار الكتب العلمية، ص 17 .

(2) - محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، عمر الجيادي، ص 10.

(3) - المدارك للقاضي عياض، ج 1 / ص 125.

(4) - المرجع نفسه، ج 1 / ص 127.

(5) - محاضرات في تاريخ المذهب المالكي، الجيادي، ص 11.

الرجل كان حريصا على تتبع أثر الأصحاب الذين أخذوا عن سيد ولد آدم صلی الله علیه وسلم. قال الريسوني "إن الإمام مالك رحمه الله لم يؤسس مذهبه، ولم يضع أصوله وقواعده. وإنما وجد كل ذلك جاهزا مستقرا، وورثه تاما ناضجا، فسار عليه واجتهد في إطاره. ومن هنا فإن قولنا "المذهب المالكي" لا يكون سليما إلا بمعنى أن المذهب المالكي هو المذهب الذي ينتسب إليه مالك، وليس المذهب الذي ينسب إلى مالك"⁽¹⁾.

وبيان ذلك أن الإمام مالكا - كما هو معلوم - ورث علم علماء المدينة، وبه كان يفتي وعليه كان يني، و"الموطأ" خير شاهد على هذا، فهو مليء بمثل العبارات الآتية:

"الأمر المجمع عليه عندنا"، "الأمر عندنا"، "وببلدنا"، "أدركت أهل العلم"، "والسنة عندنا"، "وسمعت أهل العلم"، "والذي أدركت عليه الناس"، "وهذا أحب ما سمعت"، "أو أحسن ما سمعت".

وهذه العبارات إذا تأملها المرء يجد أن الإمام رحمه الله كان يصدر عن "مذهب"⁽²⁾ وله منهج وطريقة ورثها عن التابعين الذين ورثوها عن الصحابة الكرام وعلى رأسهم عمر رضي الله عنهم أجمعين وهؤلاء هم ورثة النبوة.

وقد نقل ابن فرحون في "الديباج"⁽³⁾ نصا يدل على هذا المعنى "وقال ابن أبي أويس: قيل لمالك: قولك في الكتاب: الأمر المجمع عليه، والأمر عندنا وببلدنا، وأدركت أهل العلم، وسمعت بعض أهل العلم فقال: أما أكثر ما في الكتاب فرأي، فلعمري ما هو برأي، ولكن سماع من غير واحد من أهل العلم والفضل والأئمة المهتدى بهم الذين أخذت عنهم، وجاء أيضا في ترتيب المدارك "قال حميد بن الأسود: كان إمام الناس عندنا بعد عمر: زيد بن ثابت وبعده عبد الله بن عمر.

(1) - نظرية المقاصد، الريسوني، ص 58.

(2) - المرجع نفسه.

(3) - الديباج، ابن فرحون، ص 25.

وقال علي بن المديني: وأخذ عن زيد ممن كان يتبع رأيه -أحد عشرون رجلا. ثم صار علم هؤلاء إلى ثلاثة: ابن شهاب، وبكير بن عبد الله، وأبي الزناد، وصار علم هؤلاء كلهم إلى مالك بن أنس⁽¹⁾.

وذهب ابن تيمية إلى أن الإمام مالك رحمه الله أخذ جل الموطأ عن ربيعة وربيعة عن سعيد بن المسيب وسعيد بن المسيب عن عمر، وعمر المحدث. وفي الترمذي عن رسول الله ﷺ قال: "لو لم أبعث فيكم لبعث فيكم عمر" وفي الصحيحين عنه ﷺ أنه قال "كان في الأمم قبلكم محدثون، فإن يكن في أمتي أحد، فعمر..."

وعمر رضي الله عنه كان يشاور أكابر الصحابة: كعثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن وهم أهل الشورى⁽²⁾.

هكذا إذا تبين أن "المذهب المالكي" هو المذهب الذي ينتسب إليه الإمام مالك وأنه مذهب له جذور تمتح من معين الوحي بشقيه الكتاب والسنة وله أغصان مرتبطة بتلك الجذور وتتغذى منها، وأن له ثمار طيبة على مستوى تاريخ الأمة الإسلامية، وهذه الثمار شملت كل المجالات ومنها المجال السياسي كما سنبين في إبانة بحول الله عز وجل.

ولعلني قد ذكر ما ذكرت حول المذهب المالكي لأن موضوع البحث يرتبط ارتباطا وثيقا بهذا كما أنه يبين عن داع من دواعي البحث في هذا الموضوع (الفقه السياسي المقاصدي في المذهب المالكي: أصوله وقواعده) الذي ظلت خطى البحث فيه تسير بشكل محتشم رغم أصالته وقوة حجته ونصاع محجته.

الفرع الثالث: اعتبارات النسبة

اعتبارات نسبة المذهب المالكي إلى مالك:

(1) - ترتيب المدارك، القاضي عياض، ج 1 / ص 77.

(2) - مجموعة الفتاوى، ابن تيمية، ج 20 / ص 312 - 313.

صحيح أن الأمة هي الأصل، وأن العلم يبنى وينمو بإضافة اللاحق على ذكره السابق، لكن سهم الأفراد في العلم وفي بناء صرح الأمة يختلف باختلاف همهم، ولعل الذين نسبوا المذهب إلى مالك قد استصحبوا في النسبة اعتبارات قد تكون وجيهة. ونذكر منها كما لخص ذلك الدكتور عمر الجيادي:

✓ أخلاق صاحب المذهب، كان مالك رحمه الله أعظم الخلق مروءة وأكثرهم سمتا... كثر الصمت، قليل الكلام، متحفظا للسان⁽¹⁾ وقال ابن مهدي: ما رأيت عينايا أحدا أهيب من هيئته مالك، ولا أتم عقلا ولا أشد تقوى، ولا أوفر دماغا من مالك⁽²⁾.

✓ طلب مالك للعلم: لم يكد مالك رضي الله عنه يخلق إلا للعلم: فالوسط الذي عاش فيه رحمه الله وهو "بالمدينة المنورة" كان له الأثر الكبير في "تكوينه" فهي موطن رسول الله ﷺ ومهاجره، ومجمع الصحابة والتابعين من بعده، ولذلك تكونت شخصية مالك انطلاقا من هذه البيئة.

✓ شيوخ مالك: فقهاء المدينة الذين تلقوا العلم عن التابعين وهؤلاء عن الصحابة والصحابة عن النبي ﷺ ومن الصحابة عمر رضي الله عنه.

✓ تأدبه في طلب العلم وتحريره رحمه الله الدقة في الطلب قال رحمه الله " أدركت جماعة من أهل المدينة ما خذت عنهم شيئا من العلم، وإنهم ليأخذ عنهم العلم وكانوا أصنافا، فمنهم من كان يكذب في حديث الناس، ولا يكذب في علمه، ومنهم من كان جاهلا لما عنده، ومنهم من كان يرى برأي سوء فتركهم لذلك"⁽³⁾.

(1) - المدارك، القاضي عياض، ج 1 / ص 127.

(2) - المرجع نفسه.

(3) - المرجع نفسه، ج 1 / ص 137.

✓ وقال ابن عيينة: ما رأيت أحدا أجود أخذا للعلم من مالك، وقال رحم الله مالكا. ما كان أشد انتقاده للرجال والعلماء⁽¹⁾.

✓ جلوس مالك رحمه الله للتدريس والافتاء: لم يجلس مالك رحمه الله للتدريس حتى شهد له شيوخه. قال رحمه الله: " ما جلست حتى شهد لي سبعون شيخا من أهل العلم أي موضع لذلك"⁽²⁾. وكان مالك رحمه الله يدرس ويفتي وتضرب إليه أكباد الإبل طلبا للعلم والمعرفة لما عرف عنه من التحري والتثبت، والتأدب مع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولابتعاده عن اللغو وما لا ينفع.

ويروي عنه تلاميذه أنه رضي الله عنه كان أشد تواضعا للعلم منهم، وكان إذا حدث عن رسول الله يتوضأ ويلبس أحسن الثياب احتراماً لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وتأدبا معه⁽³⁾.

مكانة مالك رحمه الله العلمية: بلغ رحمه الله درجة من العلم أهلت له لأن يكون أفقه الناس وأعلمهم بسنة نبيهم صلى الله عليه وسلم فقد جمع إلى علم الحديث علم الفقه حتى صار حجة فيهما معا. وقد حاز ثقة الناس وتقديرهم له وثناؤهم عليه. ما لم يحظ به أحد قبله، وقد شهد له بهذا أتباعه ومخالفوه⁽⁴⁾.

قال أبو يوسف من أصحاب أبي حنيفة: " ما رأيت أعلم من ثلاثة: مالك، وابن أبي ليلى، وابن حنيفة."

وقال محمد بن الحسن الشيباني: " أقمت عند مالك بن أنس ثلاث سنين وكسرا وكان يقول إنه سمع منه أكثر من سبعمائة حديث"

وقال الشافعي رحمه الله: "إذا جاء الخبر فمالك النجم، ولم يبلغ أحد في العلم مبلغ مالك لحفظه واتقانه وصيانيته، ومن أراد الحديث الصحيح فعليه بمالك."

(1) -المدارك، القاضي عياض، ج 1 / ص138.

(2) - المرجع نفسه، ج 1 / ص141.

(3) - المرجع نفسه، ج 1 / ص180.

(4) - المرجع نفسه، ج 1 / ص143.

وقال أحمد بن حنبل: "مالك سيد من سادات أهل العلم وهو إمام في الحديث والفقه وهذا الذي ذكرته حول الامام مالك رحمه الله فهو غيظ من فيض، فقم من كان هذا شأنه، وكان لابد من أن ينسب المذهب إلى رجل أن ينسب إلى هذا النجم.

قال ابن تيمية: "مالك رضي الله عنه، أقوم الناس بمذهب أهل المدينة رواية ورأيا فإنه لم يكن في عصره ولا بعده أقوم بذلك منه"⁽¹⁾.

المطلب الرابع: في معنى الأصول والقواعد

الفرع الأول: مفهوم الأصول

لغة: ترجع مادة أصل في اللغة إلى ثلاثة معان، قال ابن فارس "الهمزة والصاد واللام ثلاثة أصول متباعد بعضها من بعض، أحدها أساس الشيء، والثاني الحية، والثالث ما كان من النهار بعد العشي، فأما الأول فالأصل أصل الشيء. قال الكسائي في قولهم: "لا أصل له ولا فصل": إن الأصل الحسب والفصل اللسان، وأما الأصل فالحية العظيمة... وأما الزمان فالأصيل بعد العشي."⁽²⁾

والمعنى نفسه ذكره الرازي في المختار قال: "الأصل: واحد الأصول يقال أصل مؤصل واستأصله قلعه من أصله... والأصيل الوقت بعد العصر إلى المغرب... ورجل أصيل الرأي أي محكم الرأي.. والأصلة.. جنس من الحيات."⁽³⁾ وذهب في الفروق إلى أن حقيقة أصل الشيء ""ما بدئ منه ومن ثم يقال: إن أصل الإنسان التراب، وأصل هذا الحائط حجر واحد: لأنه بدئ في بنيانه بالحجر والآجر"⁽⁴⁾.

(1) - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج 20 / ص 320.

(2) - معجم المقاييس في اللغة، ابن فارس مادة "أصل"، ص 77.

(3) - مختار الصحاح، الرازي مادة (أ.ص. ل)، ص 20.

(4) - الفروق في اللغة، لأبي هلال العسكري، ص 157 - 156.

وقد توسع ابن منظور في معاني مادة "أصل" وذكر أهم أقوال اللغويين فيها ومختصر كلامه أن الأصل: أسفل كل شيء وجمعه أصول لا يكسر على غير ذلك... وأصل الشيء: صار ذا أصل... واستأصلت هذه الشجرة أي ثبت أصلها.

قال تعالى ﴿أَصْلَحْنَا ثَابِتًا وَفَرْغْنَا فِي السَّمَاءِ﴾⁽¹⁾... وأصل الشيء: قتله علما فصرف أصله.. والأصيل: العشي.. والجمع آصال وأصائل... والأصلة... الحية العظيمة"⁽²⁾. ولم ينأ في القاموس عن المعاني التي ذكرت "إلا أنه زاد أن أصل... ثبت ورسخ أصله... والرأي: جاد"⁽³⁾.

وذكر الشريف الجرجاني أن الأصل: "هو ما يبنى عليه غيره"⁽⁴⁾. ولعل هذا الذي ذكره الجرجاني هو ما يعيننا في هذا البحث ولعله المعنى الأول الذي تدور عليه مادة "أصل" عند أصحاب المعاجم السابقة. فالأصل: "الأساس الثابت والقاعدة المبني عليها غيرها، والجميع الشامل"⁽⁵⁾.

● اصطلاحاً: أما الأصول في الاصطلاح فغالب تعريفاتها ترجع إلى معنى قريب من المعنى اللغوي الأول عند أصحاب المعاجم وقد ذكر الجرجاني أن الأصل هو: "ما يبنى عليه غيره"⁽⁶⁾ وهو: "ماله فرع لأن الفرع لا ينشأ إلا عن أصل"⁽⁷⁾ وهو أيضاً عبارة عما يفتقر إليه، ولا يفتقر هو إلى غيره... والأصل ما يثبت حكمه

(1) - سورة إبراهيم، الآية: 26.

(2) - اللسان، ابن منظور الأصل، ج 11 / ص 16-17.

(3) - القاموس المحيط، الفيروز آبادي، مادة أصل، ج 1 / ص 57.

(4) - التعريفات، الجرجاني، ص 24.

(5) - المصطلح الأصولي عند الشاطبي، فريد الأنصاري، ص 226.

(6) - التعريف، الجرجاني، ص 24.

(7) - شرح الكوكب المنير، ابن النجار تقي الدين أبو البقاء الفتوحى (985هـ)، ص 13.

بنفسه ويبنى عليه غيره⁽¹⁾ وأصول الفقه " القواعد التي يتوصل بها إلى الفقه"⁽²⁾ وذكر الآمدي أن "أصل كل شيء هو ما يستند تحقيق ذلك الشيء إليه"⁽³⁾ وهو أيضا "المحتاج إليه"⁽⁴⁾ وذهب أبو الوليد الباجي إلى أن الأصول: "ما انبنت عليه معرفة الأحكام الشرعية... وذلك أنه معرفة أحكام الأوامر، والنواهي، والعموم والخصوص والاستثناء. والمحمل والمفصل، وسائر أنواع الخطاب، والنسخ، والاجماع، والقياس وأنواعه، وضروبه وما يعترض به على كل شيء من ذلك وما يجاوب به عن كل نوع من الاعتراضات فيه، وتمييز صحيح ذلك من سقيم، مما يتوصل به إلى استنباط الأحكام من الكتاب والسنة، وإجماع الأمة وإلحاق المسكوت عنه بالمنطوق بحكمه. فكانت هذه المعاني أصولا للأحكام الشرعية. لأنه لا طريق إلى استنباطها، ومعرفة صحيحها من سقيمها: إلا بعد المعرفة لما وصفنا بأنه أصل لها رضي الله عنه⁽⁵⁾.

أما الزركشي فذكر أن الأصول "مجموع طرق الفقه من حيث إنها على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال، وحالة المستدل بها."⁽⁶⁾

وترجع "الأصول" عند أبي إسحاق الشاطبي إلى عشرة معان على رأسها المعنى الراجع إلى المركب الإضافي "أصول الفقه" أو ما يرادفه "أصول الشريعة" قال رحمه الله "ثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه القدرة على المكلف به"⁽⁷⁾.

وقال أيضا "أما تكليف ما لا يطاق باطلا شرعا فمعلوم في الأصول"⁽⁸⁾.

(1) - التعريفات، الجرجاني ص24. أنظر أيضا كتاب الإجماع في شرح المنهاج السبكي تاج الدين (ت756هـ)، ج 1 /ص21.

(2) - المرجع نفسه، ص24.

(3) - الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الآمدي (ت631هـ)، ج 1 /ص23.

(4) - الإجماع، السبكي سابق، ج 1 /ص21.

(5) - الحدود في الأصول، الباجي، ص36-37.

(6) - البحر المحيط، الزركشي، ج 1 /ص24.

(7) - الموافقات، الشاطبي، ج 2 /ص28.

(8) - المرجع نفسه، ج2/ص28.

وهكذا تكون الأصول عنده هي "الأدلة الكلية الثابتة قطعاً، إما بالذات أو بالمعنى، في صورة قوانين محكمة: لإفادة الفقه." (1) قال الشاطبي مبيناً هذا المعنى "وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضاً فصارت مجموعها مفيدة للقطع فكذا الأمر في مأخذ الأصول" (2) وقال أيضاً مميزاً بين الفروع والأصول "وبهذا امتازت الأصول من الفروع؛ إذ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة، وإلى مأخذ معينة، فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن، بخلاف الأصول، فإنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق، لا من آحادها على الخصوص" (3).

وقد صاغ هذا المعنى بصيغ مختلفة في الموافقات نذكر منها:

- ❖ "إن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذاً (معناه) من أدلته فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل... وأصل الاستحسان" (4).
- ❖ "الأمر العام والقانون الشائع هو ما تقدم فلا تنقضه الأفراد الجزئية الأقلية لأن الكلية إذا كانت أكثرية في الوضعيات انعقدت كلية" (5).
- ❖ الأصل "ما عم في الباب وغلب في الموضع" (6).
- ❖ الأصل "الضابط الحاصر والأصل العتيد" (7).

(1) - المصطلح الأصولي للإمام الشاطبي، فريد الأنصاري، ص 227.

(2) - الموافقات، الشاطبي، ج 1 / ص 36.

(3) - المرجع نفسه، ج 1 / ص 38.

(4) - المرجع نفسه، ج 1 / ص 39-40.

(5) - المرجع نفسه، ج 2 / ص 363.

(6) - المرجع نفسه، ج 2 / ص 302.

(7) - المرجع نفسه، ج 4 / ص 311.

❖ "أصول الشرع عتيقة"⁽¹⁾ والعلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها حتى تصوير في

العقل مجموعة في كليات مطردة عامة ثابتة غير زائلة ولا متبدلة وحاكمة غير محكوم عليها"⁽²⁾.

❖ الأصول: هي القواعد الكلية كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه أو غير ذلك من معاني الشريعة

الكلية لا الجزئية"⁽³⁾.

❖ الأصول: هي المقاصد الابتدائية المقصودة لذاتها"⁽⁴⁾.

❖ الأصل هو المسألة الفقهية: قال الشاطبي في سياق الحديث عن مسألة فقهية "واختلف العلماء في

هذا الأصل"⁽⁵⁾.

من هنا إذن يتبين أن المقصود بأصول الفقه السياسي في المذهب المالكي في هذا البحث هي تلك

الأدلة الكلية الثابتة قطعاً إما بالذات أو بالمعنى في صورة قوانين محكمة والتي أعمالها السادة المالكية للاجتهاد

والفتوى في القضايا السياسية سواء كانت مصاغة أو ماثورة في اجتهادات الفقهاء، وعليه فالبحث سوف

يتوجه إلى إبراز تلك الأصول وربطها بالبعد المقاصدي الذي عرف به المذهب المالكي.

الفرع الثاني: مفهوم القواعد

لغة: القواعد جمع قاعدة، والقاعدة الأس قال الرازي وقواعد البيت أساسه⁽⁶⁾ والقواعد" الأساس

وقواعد البيت أساسه"⁽⁷⁾ قال الله تعالى ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ

(1) - الاعتصام، الشاطبي، ج 1/ص 256.

(2) - المرجع نفسه، ج 1/ص 77.

(3) - الموافقات، الشاطبي، ج 3/ص 97.

(4) - المصطلح الأصولي، فريد الأنصاري، ص 258.

(5) - المرجع نفسه، ص 259.

(6) - مختصر الصحاح الرازي، مادة (ق، ع، د)، ص 283.

(7) - اللسان، ابن منظور مادة قعد، ج 3/ص 361.

مِمَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١﴾⁽¹⁾ فالقواعد الأسس و"القاعدة هي أساس البناء الموالي للأرض الذي به

ثبات البناء أطلق عليها هذا اللفظ لأنها أشبهت القاعد في اللصوق بالأرض... والثبات في الأرض"⁽²⁾.

وقال تعالى ﴿فَمَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَانُهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَحَزَّ عَلَيْهِمْ الشَّقْفُ

مِنْ قُوْفِهِمْ وَأَتَيْلَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾⁽³⁾ أخرج عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر ابن أبي حاتم

عن قتادة في قوله تعالى " فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَانُهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ " قال أتاها أمر الله من أصلها"⁽⁴⁾.

ومن معاني قصد "الفسيلة: صار لها جذع... وقواعد الهودج خشبات أربع تحته، ركب فيهن"⁽⁵⁾، وذكر الفيومي

أن قاعدة البناء، أي أساسه، ومعناها مأخوذ من القعود أي: الثبات والاستقرار⁽⁶⁾.

من هنا إذن يتبين أن القاعدة من أهم معانيها الأصل والاساس الثابت والمستقر وكذا الجذر.⁽⁷⁾

اصطلاحاً: فهي "قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها"⁽⁸⁾ أو هي أمر كلي منطبق على جميع جزئياته

التي يتعرف أحكامها منه، كقول النحاة: الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب والمضاف إليه مجرور".⁽⁹⁾

والذي يظهر من ذينك التعريفين أن الجرجاني جعل القاعدة والقانون بمعنى واحد تقريباً؛ ولعل هذا

الذي ذهب إليه الندوي علي أحمد حيث قال إن القاعدة "بمعنى الضابط وهي الأمر الكلي المنطبق على جميع

(1) - سورة البقرة، الآية: 126

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور المجلد، ج 1 / ص 718.

(3) - سورة النحل، الآية: 26

(4) - فتح القدير، الشوكاني، ج 3 / ص 200.

(5) - القاموس المحيط، الفيروز آبادي (قعد)، ص 1271.

(6) - المصباح المنير للفيومي، مادة (قعد)، ص 303.

(7) - لسان العرب، ابن منظور، ج 4 / ص 123 .

(8) - التعريفات، الجرجاني، (القاعدة)، ص 121.

(9) - المرجع نفسه، ص 121.

جزئياتها"⁽¹⁾ وذهب ابن أمير الحاج إلى أبعد من ذلك حيث اعتبر القاعدة هي "الضابط والقانون والأصل والباب"⁽²⁾ . وعرفها الإمام صدر الشريعة رحمه الله بأنها: "حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف على أحكامها منه"⁽³⁾ وقريب من هذا التعريف تعريف ابن النجار والشيخ مصطفى الزرقا. قال ابن النجار: القاعدة "أمر كلي ينطبق على جزئيات كثيرة تفهم أحكامها منها"⁽⁴⁾ أما الشيخ الزرقا فقال إن القاعدة "أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاما تشريعية عامة في الحوادث التي تحت موضوعها"⁽⁵⁾.

أما شيخ المقاصد أبو إسحاق الشاطبي فإنه يجعل القاعدة مرادفة للأصل قال رحمه الله: "ثبت في الأصول الفقهية امتناع التكليف بما لا يطاق، وألحق به امتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد، فإذا كل أصل شرعي تخلف عن جريانه على هذه المجاري فلم يطرد، ولا استقام بحسبها في العادة؛ فليس بأصل يعتمد عليه ولا قاعدة يستند إليها."⁽⁶⁾ وهذا المعنى تكرر عنده رحمه الله في أكثر من موطن في كتابه النفيس الموافقات قال رحمه الله: "القاعدة مقطوع بها بالفرض، لأننا إنما نتكلم في الأصول الكلية القطعية"⁽⁷⁾.

وقد ترد عنده القاعدة رحمه بمعنى أصل المذهب أو الأصل المذهبي قال رحمه الله: "الأصل المذهبي: أن المقر على نفسه يمين حلفها يحكم عليه بمقتضى إقراره كان صادقا في إقراره أو كان كاذبا إذا كان مأسورا بالبينة."⁽⁸⁾ وقال أيضا "وأما مسألة النزاع بين الصانع وصاحب الثوب، فإن أصل المذهب في أمثالها أن يكون

(1) - القواعد الفقهية، الندوي علي أحمد، ص 47-48.

(2) - كتاب التقرير والتحجير في علم الأصول الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية، ابن أمير الحاج محمد بن محمد (ت 825-879)، ج 1 / ص 29.

(3) - التلويح على التوضيح لمئن التنقيح في أصول الفقه، والتنقيح مع شرحه المسمى التوضيح للإمام القاضي صدر الشريعة، عبد الله بن مسعود المحبوبي، (1747) تحقيق زكريا عميرات، التفتزاني سعد الدين، (ت 792هـ)، ج 1 / ص 34.

(4) - شرح الكوكب المنير، ابن النجار تقي الدين أبو البقاء الفتوحى (ت 985هـ)، ص 05.

(5) - المدخل الفقهي العام، الزرق مصطفى أحمد، ج 1 / ص 965.

(6) - الموافقات، الشاطبي، ج 1 / ص 99.

(7) - المرجع نفسه، ج 3 / ص 261.

(8) - فتاوى الإمام الشاطبي، الشاطبي، ص 135.

القول قول الصانع مع يمينه"⁽¹⁾ وقال أيضا في سياق حديثه عن سبب نزول سورة الانعام "إنها نزلت مبينة لقواعد العقائد وأصول الدين وقد خرج العلماء منها بقواعد التوحيد"⁽²⁾.

والقاعدة عند الشاطبي رحمه الله أمر أكثرى وأغلب⁽³⁾ فما قارب الشيء أعطي حكمه وما غلب في المواطن عد قاعدة لا ينفىها الاستثناء بل يؤكد بها بل القواعد الفقهية قواعد أغلبية⁽⁴⁾ والملاحظ أن القاعدة كلما ذكرت غالبا ما يتبعها وصف الكلية ليندرج تحتها كل من "القواعد الفقهية، والقواعد الأصولية، والفقهية: هي من قبيل المبادئ العامة والضوابط الفقهية التي تتضمن أحكامها شرعية عامة تنطبق على الوقائع والحوادث التي تدخل على موضوعها، أما القواعد الأصولية: فهي التي تضع المناهج وتبين المسالك التي يلتزم بها الفقيه لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية"⁽⁵⁾.

وسواء أكانت القاعدة فقهية أم أصولية فإن المهم أن كل منهما عبارة عن أمر يندرج تحته عدد من الفروع والجزئيات، إضافة إلى أن كلا منهما أيضا خادمة للفقه سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. وعليه فإن الحديث عن قواعد الفقه السياسي المقاصدي في المذهب المالكي هو حديث عن قواعد المقاصد تلك المبادئ والضوابط (تجوزا) التي أعملها فقهاء المالكية للاجتهاد والفتوى في النوازل السياسية. وهكذا سيكون البحث بإذن الله في الأصول والقواعد المقاصدية التي أعملها المالكية للاجتهاد والفتوى في النوازل السياسية.

لكن قبل الوقوف مع الأصول والقواعد لابد من تبين ما يلي:

(1) - فتاوى الإمام الشاطبي، الشاطبي، ص 152.

(2) - الموافقات، الشاطبي، ج 3 / ص 406.

(3) - المرجع نفسه، ص 265.

(4) - نظرية التقريب والتغليب، الريسوني، ص 115.

(5) - المدخل لدراسة الشريعة، د. عبد الكريم زيدان، ص 76.

الفصل الثالث: الفقه السياسي وعلاقته بالمقاصد

إن علاقة الفقه السياسي بالمقاصد هي علاقة عضوية ذلك أن مصطلح الفقه كما هو معلوم مصطلح يستنبط الحديث عن الفهم والفهم إن هو إلا تقصيد للنصوص وبحث في مراميها ومقاصدها قصد البناء عليها. أما مصطلح السياسة فهو أيضا غير بعيد عن المقاصد بل إن جوهر السياسة حقيقة مرتبط بالمصلحة والمصلحة هي فص المقاصد، وبيان ذلك كما يلي:

المقاصد هي روح الفقه السياسي:

"إذا كانت المقاصد أرواح الأعمال كما قال الشاطبي، فإن العجب كل العجب أن يعيش الناس بلا مقاصد، أي بلا أرواح، فالفقه بلا مقاصد فقه بلا روح، والفقيه بلا مقاصد فقيه بلا روح إن لم نقل إنه ليس بفقيه"⁽¹⁾.

فالفقه إذن أي فقه بلا مقاصد هو جسد بلا روح ذلك أن سريان هذه الروح في كل عضو منه هو ما يعطي للجسم قيمة ويث فيه الحياة فأنظر أي جمود وتصلب يجده الباحث في الفقه إن غابت عنه تلك الروح.

وليس عبثا أن اعتبر الكثير من الباحثين المقاصد علما⁽²⁾ مستقلا بذاته ينبغي التفقه فيه لأنه المدخل إلى الفقه بمعناه العام والخاص. قال الدكتور عبد المجيد عمر النجار "فإنها تحتل منزلة هامة في الفكر الشرعي

(1) - مدخل إلى مقاصد الشريعة، أحمد الريسوني، ص 17.

(2) - من العلماء والباحثين الذين اعتبروا المقاصد علما مستقلا بذاته الشيخ الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية وكذلك الدكتور عبد المجيد النجار في كتابه مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، وذهب غيرهم إلى أنه جزء من أصول الفقه لأنه تخلق داخل رحمه ثم إن مصطلحاته وقواعده ومناهجه هي نفس قواعد علم أصول الفقه ومن هؤلاء د. فريد الأنصاري في كتابه المصطلح الأصولي عند الشاطبي وكذا الدكتور الريسوني في نظرية المقاصد وغيرهم، والذي لا مراء في سواء كان جزءا من علم أصول الفقه أو علما مستقلا أن الحاجة إليه لا يجادل فيها أحد على الأقل ممن يقول بالتعليل خلافا للرازي، كما ذكر الشاطبي في مقدمة كتاب المقاصد، ج 2/ص 04.

ولذلك فقد أصبحت علما أساسيا من العلوم الفقهية وأصبح الدارس للعلوم الفقهية والطامع فيها إلى مراتب الفهم السديد والنظر البعيد بله مراتب التفقه والاجتهاد لا مناص له من أن يدرس علم المقاصد ويتفقه فيه" (1).

أما ابن عاشور فقد جعل المعرفة بالمقاصد مما يحتاجه الفقيه في الشرع قال: "إن تصرف المجتهدين بفقههم في الشريعة يقع على أنحاء... فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها." (2).

وذهب الدكتور أحمد الريسوني إلى أن الفقه - كل الفقه - ما يسمى فقها إلا لكونه معني "بمعرفة حقائق الأشياء ، والنفوذ إلى دقائقها وأسرارها، فليس الفقه حقا سوى العلم بمقاصد التشريع وأسراره." (3). ثم قال "ويدخل ضمن المقاصد الخاصة المقاصد المتعلقة بعدة أبواب تشريعية ، لكنها متقاربة ومتداخلة، كمقاصد الولايات العامة" (4) بل إنه عد "اللجوء إلى باب الكليات والصيغ الشرعية العامة، التي ما وضعت على الكلية والعموم إلا لتسعف الناس بهديها وحكمها العام، الذي يستوعب ما لا يحصى ولا ينتهي من الحالات والجزئيات المتجددة. كما يمكننا بنفس الدرجة من الحجية. الاحتكام إلى الكليات الاستقرائية المبنية على مجمل الأحكام التفصيلية" (5).

والأمر نفسه ذكره قبله الفقيه والسياسي المجاهد علال الفاسي رحمه الله قال رحمه الله "المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها" (6).

قلت ومن أحكام الشريعة الأحكام المتعلقة بتدبير الشأن العام والحفاظ على مصالح الأمة الكبرى وهذه

(1) - مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، د. عبد المجيد عمر النجار، ص 13.

(2) - مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ص 15.

(3) - مدخل إلى مقاصد الشريعة د. أحمد الريسوني، ص 18.

(4) - المرجع نفسه، ص 14.

(5) - الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية د. أحمد الريسوني، ص 185.

(6) - مقاصد الشريعة ومكارمها، علال الفاسي، ص 07.

الأحكام ذكرت على شكل كليات ومبادئ كبرى تندرج تحتها الكثير من الأحكام الجزئية.

وذهب الشيخ عبد الرحمن تاج إلى أن مقاصد الشريعة هي الفقه الحقيقي ذلك أنه الفقه "الذي تستقيم

به الشؤون العامة في أبواب القضاء والفتيا وسن القوانين وغير ذلك من مرافق الأمة"⁽¹⁾.

ومما يبرز علاقة الفقه السياسي بالمقاصد أيضا تعريفهم للسياسة قال الشيخ عبد الوهاب خلاف رحمه

الله " هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك دليل جزئي"⁽²⁾ وقال الدكتور محمد عمارة

"فالسياسة الشرعية هي تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل المصالح ويدفع المضار مما لا يتعدى

حدود الشريعة وأصولها الكلية، وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين"⁽³⁾.

بل إن الصحابة الكرام رضوان الله عليهم عملوا أمورا لمطلق المصلحة لا تتقدم شاهدا بالاعتبار "نحو

كتابة المصحف وولاية العهد من أبي بكر لعمر (ض)، وتدوين الدواوين وعمل السكة، واتخاذ السجن وغير

ذلك... لمطلق المصلحة وهو تصرف بالإمامة"⁽⁴⁾. كما هو مفصل بمحله من هذا البحث.

وذهب الإمام الغزالي إلى أن السياسة هي "استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجي في

الدنيا والآخرة"⁽⁵⁾.

ولعل هذا الذي ذكره الغزالي هو ما ذكره ابن عقيل الحنبلي قال "السياسة ما كان فعلا يكون الناس معه

أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ ولا نزل به الوحي"⁽⁶⁾ أما الماوردي فأشار

إلى أن "السياسة هي التدبير المؤدي إلى مصلحة الدارين، وهي لين من غير ضعف وشدة من غير عنف

(1) - السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، عبد الرحمن تاج، ص 112.

(2) - السياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف تحقيق د. محمد عمارة، ص 36.

(3) - المرجع نفسه، ص 37.

(4) - المرجع نفسه، ص 38.

(5) - فاتحة العلوم، أبو حامد الغزالي.

(6) - الطرق الحكمية، نقله ابن فرحون عن ابن عقيل الحنبلي (ت513هـ)، ص 17.

ووضعها في موضعها اللائق بهما ووضع أحدهما مكان الآخر فساد في التدبير"⁽¹⁾.

والملاحظ من التعاريف السابقة أن تعريف السياسة لا ينفصل عن مفهوم المصلحة فالسياسة هي قيام على الشيء بما يصلحه في الحال أو المآل وهذا المعنى هو ما لم يغيب عن ذهن اللغويين وهم يعرفون السياسة وقد وقفت على هذا في بداية المقاربة المفاهيمية. فالسياسة بما هي تربية وتأهيل وتهيئ هي إصلاح للمسوس وذلك بجلب النفع له وتكثيره ودفع الضر عنه وتقليله.

بل إن المعاصرين من الباحثين عرفوا الفقه السياسي بما لا يبعد عن معنى السياسة قال الدكتور صلاح الدين محمد قاسم النعيمي "هو استنباط الحكم الشرعي للوقائع المستجدة التي تنزل بالأمّة، ولم يرد فيها نص معين من الكتاب أو السنة أو الاجماع ولا محلها نظير تقاس عليه فعندئذ يتم التوصل إليها بالاجتهاد من خلال الأدلة المختلف فيها (الاستدلال) والقواعد الكلية بما يحقق المصلحة العامة في مقاصد الشريعة في هذه الوقائع والمستجدات"⁽²⁾.

وبعد تطواف كبير خلص الدكتور محمد أمزيان إلى أن المادة الفقهية المتعلقة بالمسائل السياسية "لم تنشأ من فراغ ولم تكن مجرد آراء مبتورة من سياقها الاستدلالي وأصولها الضابطة، يستوي في ذلك أن تكون هذه الأصول نصوصاً من الكتاب والسنة أو إجماعاً أو قياساً أو استناداً إلى محض المصلحة"⁽³⁾.

ومن بين ما خلص إليه كذلك أن "العمل بأصل المصلحة احتل مساحة أوسع في التنظير الفقهي وقد اعتمد الفقهاء هذا الأصل في تقرير بعض الأحكام المتعلقة بالمستوى المبدئي أي التشريع لما ينبغي أن يكون عليه وضع كل ممارسة سياسية شرعية"⁽⁴⁾.

(1) - الأحكام السلطانية، الإمام الماوردي، ص 12.

(2) - أثر المصلحة في السياسة الشرعية د. صلاح الدين محمد قاسم النعيمي، ص 138.

(3) - في الفقه السياسي مقارنة تاريخية، محمد أمزيان، ص 07.

(4) - المرجع نفسه، ص 10.

ولعل هذا الذي أشار إليه الدكتور النعيمي والدكتور أمزيان هو ما أشار إليه الإمام الغزالي قبل، في حديثه عن صحة الولاية، قال رحمه الله "إن الشروط الفقهية المعتبرة في صحة الولاية غالبها غير منصوص عليها، وإنما أخذت من النظر في المصلحة وما أوجبه الحاجة والضرورة من مقصود الإمامة"⁽¹⁾. وقبل الغزالي شيخه أبو المعالي الجويني في غيائه؛ ذلك أن التطواف بين أروقة ما كتبه رحمه الله من فصول وبحثه من مسائل يشعر الناظر فيه أنه قد كتب بنفس مقاصدي، والغيائي كما هو معلوم كتاب في فص السياسية الشرعية وجل من جاء بعد أبي المعالي رحمه الله قد حش على متنه بما فيهم أبو حامد الغزالي رحمه الله.

ولبيان علاقة الفقه السياسي بالمقاصد عند أبي المعالي أذكر ما يلي:

قال رحمه الله وهو يوجه القول بشرعية الجائر توجيهها مقاصديا "والوجه في ذلك أن يقاس ما الناس مدفوعون إليه مبتلون، بما يفرض وقوعه في محاولة دفعه فإن كان الواقع الناجز أكثر مما يقدر وقوعه في روم الدفع. فيجب احتمال المتوقع لدفع البلاء الناجز، وإن كان المرتقب المتطلع يزيد في ظاهر الظنون على ما الخلق مدفوعون إليه فلا يسوغ التشاغل بالدفع، بل يتعين الاستمرار على الأمر الواقع وقد يقدم الإمام مهما ويؤخر آخر، والركن الأعظم في الإيالة البداية بالأهم فالأهم"⁽²⁾.

قلت وهذا نظر مقاصدي مبني على قاعدة النظر في مآلات الأفعال بما هي قاعدة جامعة وناظمة لمجموعة من قواعد المقاصد كما سألين فيما بعد بإذن الله.

وقال رحمه الله أيضا في مسألة "نصب الإمام": "والذي يعضد ذلك علمنا على اضطراب أن الغرض من نصب الإمام حفظ الحوزة والاهتمام بمهمات الإسلام ومعظم الأمور الخطيرة. لا تقبل الريث والمكث ولو آخر النظر فيه، لجر ذلك خللا لا يتلافى وخبلا متفاقما لا يستدرك، فاستبان من وضع الإمامة استحالة اشتراط

(1) - فضائح الباطنية، الإمام الغزالي، ص 191.

(2) - الغيائي، الجويني تحقيق عبد العظيم الديب، ص 124.

الاجماع في عقدها"⁽¹⁾ وفي سياق ذم الاستبداد نظرا لسوء عاقبته قال رحمه الله: "فإن صاحب الاستبداد لا يأمن الحيد عن سنن السداد، ومن وفق للاستمداد من علوم العلماء كان حريا بالاستداد ، ولزوم طريق الاقتصاد"⁽²⁾ أما عن العرض الأعظم من وجود الإمامة وعلاقتها بحفظ البيضة فذكر رحمه الله أن: "جمع شتات الرأي واستتباع رجل أصناف الخلق على تفاوت ارادتهم واختلاف أخلاقهم ومآربهم وحالاتهم، فإن معظم الخبال والاختلال يتطرق الى الأحوال من اضطراب الآراء فإذا لم يكن الناس مجموعين على رأي واحد، لم ينتظم تدبير ولم يستتب من إيالة الملك قليل ولا كثير ولا سطلمت الحوزة واستأصلت البيضة"⁽³⁾.

وقال رحمه الله وهو يقصد تقديم المفضل على الفاضل: "فرب ولي من أولياء الله هو قطب الأرض وعماد العالم، لو أقسم على الله لأبره، وفي العصر من هو أصلح للقيام بأمر المسلمين منه فالمعني بالمفضل استجماع الخلال التي يشترط اجتماعها في المتصدي للإمامة"⁽⁴⁾.

"فإذا اطلقنا الأفضل في هذا الباب عنينا به الأصلح للقيام على الخلق بما يستصلحهم"⁽⁵⁾.

ثم زاد الأمر توضيحا فقال "لا خلاف أنه إذا عسر عقد الإمامة للفاضل واقتضت مصلحة المسلمين تقديم المفضل، وذلك لصفو الناس وميل أولى النجدة والبأس إليه، ولو فرض تقديم الفاضل لاشترأت الفتن وثار الحن ولم نجذ عددا، وتفرقت الأجناد بددا، فإذا كانت الحاجة في مقتضى الإيالة تقتضي تقديم المفضل قدم لا محالة، إذ الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة"⁽⁶⁾.

(1) - الغياثي، الجويني تحقيق عبد العظيم الديب، ص 252.

(2) - المرجع نفسه، ص 261-262.

(3) - المرجع نفسه، ص 263.

(4) - المرجع نفسه، ص 316.

(5) - المرجع نفسه.

(6) - المرجع نفسه، ص 317.

وقد صار رحمه الله على نفس المهييع المقاصدي وهو يقدم الأعراف بتجنيد الجنود وعقد الألوية على الأفقه مراعاة للواقع والوقت⁽¹⁾ بل قد صار على ذلك وبنفس النفس في كل مسائل الغياثي وهذا ليس بغريب عنه رحمه الله لأنه من أوائل من دمجوا الكتابة في المقاصد لا بماهي روح سارية في الشريعة ولكن بماهي نظرية احتاجتها الأمة خصوصا بعد الانهيار الخلقي الذي تبعه انهيار معرفي.

ثم جاء ابن تيمية رحمه الله وألف وأفتى والروح المقاصدية سارية في فتاويه كما يسري الماء في العود الأخضر ولولا خشية الإطالة لذكرت مجموعة من الفتاوى له بنيت بناء مقاصديا⁽²⁾ فالفقه عنده لا ينفصل عن المقاصد قال رحمه الله "فالمقصود الواجب بالولايات إصلاح دين الخلق ... وإصلاح ما يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم"⁽³⁾.

أما سلطان العلماء العز بن عبد السلام وتلميذه النجيب شهاب الدين القرافي فإن المقاصد عنهم لم يكن حضورها مستترا بل كان ظاهرا وجليا وخير دليل على ذلك كتاب العز قواعد الأحكام في مصالح الأنام وهو كتاب يجعل قصد القصد من الأحكام رعاية مصالح الأنام. قال رحمه الله: "يتصرف الولاة ونوابهم بما ذكرنا من التصرفات بما هو الأصلح للمولى عليه درء للضرر والفساد وجلبا للنفع والرشاد ولا يقتصر (تصرفهم) أحدهم على الصلاح مع القدرة على الأصلح إلا أن يؤدي إلى مشقة شديدة، ولا يتخيرون في التصرف حسب تخيرهم في حقوق أنفسهم"⁽⁴⁾.

(1) - الغياثي، أبو المعالي، ص 319

(2) - ينظر مجموع الفتاوى للإمام ابن تيمية، فقد تجنى عليه الكثيرون بسبب سوء الفهم لتراثه الذي حاولت بعض الجهات أن تحيظه إلا أنه رحمه الله كان كثير الإشادة بإمام المصالح الإمام مالك رضي الله عنه.

(3) - السياسة الشرعية، ابن تيمية، ص 37.

(4) - قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، ج 2 / ص 158.

أما القرابي رحمه الله فقد قال: "إن كل من ولي ولاية الخلافة فما دونها إلى الوصية، لا يحل له أن يتصرف إلا بجلب مصلحة أو درء مفسدة"⁽¹⁾ وقال في سياق آخر "يجب أن يقدم في كل ولاية من هو أقوم بمصالحها على من هو دونه"⁽²⁾.

وهذا أيضا ابن القيم تلميذ ابن تيمية رحمه الله يكر على كلام شيخه بالموافقة فيقول: "ومن له ذوق في الشريعة وإطلاع على كمالاتها وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد ... تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها وفرع من فروعها، وأن من أحاط علما بمقاصدها ووضعها وحسن فهمه فيها، لم يحتاج معها إلى سياسة غيرها البتة"⁽³⁾ وقال في سياق آخر "الواجب شيء والواقع شيء، والفقيه عالما كان أو حاكما من يطبق بين الواقع والواجب، وينفذ الواجب بحسب استطاعته، لا من يلقي العداوة بين الواجب والواقع، فلكل زمان حكم ... وإذا عم الفسوق وغلب على أهل الأرض.. فالواجب اعتبار الأصلح فالأصلح. وهذا عند القدرة والاختيار، وأما عند الضرورة والغلبة بالباطل، فليس إلا الاصطبار والقيام بأضعف مراتب الإنكار"⁽⁴⁾.

وهذا النص الأخير نص تشد إليه الرحال خاصة فيما يتعلق بقواعد المقاصد، أما شيخ المقاصد وصاحب النظرية البديعة في كتابه التعريف بأسرار التكليف وكتابه الاعتصام فقد اعتبر المعرفة بالمقاصد شرطا في الاجتهاد، والاجتهاد لا يصح إلا من فقيه كان من خاصته أمران: أولهما: أنه لا يجيب عن السؤالات قبل النظر إلى المآلات، وثانيهما أنه يجيب السائل على ما يليق به في خصوص نفسه على حد تعبير أبي إسحاق الشاطبي. قلت، والأمران اللذان اشتراطهما الشاطبي رحمه الله عند التحقيق هما من فقه المقاصد فأما الأول فهو نظر في العاقبة المتوقعة استقبالا وهو ترجيح مقاصدي، وأما الثاني فهو تحقيق للمناط الخاص وهو أخرى

(1) - الفروق، القرابي، ج 4 / ص 95.

(2) - المرجع نفسه، ج 2 / ص 273.

(3) - الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم، ج 1 / ص 05.

(4) - أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، ج 2 / ص 220.

بالمقاصد لأنه نظر للخصوصيات وما يصلح مما لا يصلح والأمران معا لا يتحقق ويتخلق بهما إلا رباني أو حكيم مقصد للمقاصد. قال رحمه الله "القيام بذلك الفرض (يقصد الولاية) قياما بمصلحة عامة، فهم مطالبون بسدها على الجملة فبعضهم هو قادر عليها مباشرة، وذلك من كان أهلا لها والباقيون إن لم يقدرُوا عليها قادرون على إقامة القادرين فمن كان قادرا على الولاية فهو مطلوب بإقامتها، ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر، وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها، فالقادر إذ لا يتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة من باب ما لا يتم الواجب إلا به"⁽¹⁾.

(1) - الموافقات، الشاطبي، ج 1/ص 283-284.

الباب الثاني:

أصول الفقه السباسي المقاصدي

وقواعده في المنهج المالكي

الباب الثاني: أصول الفقه السياسي المقاصدي و قواعده في الفقه المالكي

مقدمة:

أما هذا الباب من هذه الدراسة فهو قطب الرحى فيها ذلك أن عليه المدار لأنه تناول أصول الفقه السياسي وقواعده عند المالكية. وقد افتتحته بالحديث عن أهم أصول الفقه السياسي كما هي عند فقهاء المالكية باعتبارهم مكونا من مكونات الفقه السني.

ولا أقصد في هذا السياق بالأصول المصادر وإنما القصد المبادئ الكبرى التي توجه الفقه السني والقواعد الكلية التي يستحضرها الفقيه وهو يتناول قضايا ومباحث الفقه السياسي.

وقد كان البدء بالأصول الكبرى باعتبارها المحددات الأساسية التي لا ينبغي أن تغيب عن بال الفقيه والمجتهد في الفقه السياسي، خاصة عند أهل السنة والجماعة لأن تجاهل تلك الأصول تكون نتيجته سوء الفهم وسوء التقدير للمواقف التي وقفها فقهاءنا في إطار تفاعلهم مع مشكلات عصرهم، وهم رحمهم الله إنما تشكل وعيهم واجتهدوا اجتهاداتهم بناء على استحضار هذه الأصول واستصحابها لها.

وكانت الثنية بالقواعد خاصة قواعد المقاصد على اعتبار أن الفقه السياسي المقاصدي كما وصفته يقوم على أساس هذه القواعد، ذلك أنه منها ينطلق وإليها يعود، والذي لا يخفى على كل ذي لب أن إحكام القواعد يغني عن الكثير من التفاصيل، كما أنه يضمن الفهم الصحيح ويساعد على التنزيل الصحيح للأحكام خصوصاً حينما يتعلق بمجال هذا شأنه من الأساس.

فقواعد الفقه السياسي هي تلك القواعد الكلية التي تسعف الفقيه والمجتهد في الفقه السياسي وتساعد على إصدار الأحكام الفقهية المتعلقة بتدبير السلطة في الاسلام وتساعد على الفتوى في الشأن العام بما يضمن مصالح الأمة ويحمي جماعتها من الانهيار والفرقة.

وقد كان التركيز على كبريات القواعد، والتي تنضوي تحتها قواعد أخرى هي كالمكملات لها وقد حاولت في هذا الباب بيان حاجة الفقه السياسي والفقيه السياسي إلى هذه القواعد بما هي سلاح ينبغي التسلح به قبل الدخول في غمار الاجتهاد والفتوى.

الفصل الأول: أصول الفقه السياسي المقاصدي في المذهب

المالكي

المطلب الأول: إقامة النظام من مقاصد الإسلام في السياسة والحكم

من الأمور المجمع عليها بين جماهير الأمة الإسلامية أن وجود السلطة السياسية من الأمور الضرورية التي لا غنى عنها نظرا لارتباطها بقيام الدين واستمراره وحماية بيضته، ولعل حديث العلماء عن وجوب نصب الإمام بل مسارعة الأمة إلى اتخاذ خليفة لهم بعد موت نبيهم ﷺ وقبل دفنه يدل على ادراكهم لأهمية وخطورة الفراغ السياسي على وحدة الجماعة، ولا أكون مبالغاً إذا قلت إن كلمة أمة هي كلمة تستبطن معنى وجود الإمام بصورة من الصور.

وللدلالة على آكدية الإمامة في الأمة قوله ﷺ: " من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية"⁽¹⁾ وقال عليه السلام في حديث آخر " إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم"⁽²⁾ قال الشوكاني موجها الحديث الأخير: " إذا شرع هذا لثلاثة يكونون في فلاة من الأرض أو يسافرون، فشرعيته لعدد أكثر يسكنون القرى والأمصار، و يحتاجون لدفع التظالم و فصل الخصام، أولى وأحرى."⁽³⁾

وقال الشاطبي وهو يتحدث عن إمامة من لم يستجمع الشروط ولم ينل رتبة الاجتهاد والفتوى في علوم الشرع حرصاً منه على أهمية وضرورة نصب الإمام- قال: " ولكن إذا فرض خلو الزمان عن مجتهد يظهر بين الناس، واقتروا إلى إمام يقدمونه لجريان الأحكام، وتسكين ثورة الثائرين، والحياطة على دماء المسلمين

(1) - أخرجه مسلم في كتاب الامارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر، ح 1851.

(2) - أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد، باب في القوم يسافرون يؤمرون أحدهم ، ح 2608 .

(3) - نيل الأوطار، الشوكاني، ج 8 /ص 294.

وأموالهم، فلا بد من إقامة الأمثل ممن ليس بمجتهد، لأننا بين أمرين إما أن يترك الناس فوضى، وهو عين الفساد والهرج، وإما أن يقدموه فيزول الفساد البتة." (1).

والذي يفهم من كلام أبي اسحاق رحمه الله أن النصب للإمام ضروري حتى في حالة تخلف بعض الشروط لأن الفراغ السياسي أخطر من قبول إمام لم يستجمع شروط الإمامة وقد اعتبر رحمه الله هذا الأمر نظرا مصلحيا يشهد له أصل وضع الإمامة.

والملاحظ أيضا أنه قابل بين وجود الإمام ووجوب نصبه وبين الفوضى والفساد والتهاجر وهو أمر صحيح متجه أكد عليه غير واحد من العلماء.

قال الجويني رحمه الله: " فنصب الإمام عند الإمكان واجب " لأن " الذب عن الحوزة، والنضال دون حفظ البيضة محتوم شرعا، ولو ترك الناس فوضى لا (2) يجمعهم على الحق جامع ولا يزعمهم وازع، ولا يردعهم عن اتباع الشيطان رادع، مع تفنن الآراء، وتفرق الأهواء - لانتشر النظام، وهلك العظام، وتوثب الطغام والعوام وتخزيت الآراء المتناقضة.. وتبددت الجماعات " بل إن أبا المعالي حكى الاجماع (3) على نصب الإمام كما حكاه ابن حزم (4) واستثنى النجدات من الخوارج ومن لا يعتد برأيهم كعبد الرحمان بن كيسان الملقب بالأصم. وذهب ابن تيمية إلى أن الإمامة من أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين إلا بها قال رحمه الله: " إن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض " (5).

(1) - الاعتصام، الشاطبي، ج 2 / ص 372-373.

(2) - الغياثي، الجويني، ص 218 .

(3) - المرجع نفسه، ص 219 .

(4) - الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ج 4 / ص 87.

(5) - السياسة الشرعية، ابن تيمية، ص 169.

وذهب مؤرخ العلوم ابن خلدون إلى أن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين؛ لأن أصحاب رسول الله ﷺ بادروا إلى بيعته أبي بكر رضي الله عنه بعد موت النبي ﷺ وقرر أن النصب واجب بالشرع والعقل.

فلأن اجتماع البشر يستلزم وجوده لأنه الدافع للتنازع عند ازدحام الأغراض قال رحمه الله: "وإنما وجب بالعقل لضرورة الاجتماع للبشر واستحالة حياتهم ووجودهم منفردين، ومن ضرورة الاجتماع التنازع لازدحام الأغراض. فما لم يكن الحاكم الوازع أفضى ذلك إلى الهرج المؤذن بهلاك البشر وانقطاعهم؛ مع أن حفظ النوع من مقاصد الشرع الضرورية" (1).

فانظر كيف ربط رحمه الله بين وجوب نصب الإمام وبين حفظ مقاصد الشرع الضرورية. وممن قال بوجوب نصب الإمام ابن جماعة وابن الأزرقي فقد ذهب الأول إلى أن نصب الإمام واجب لحراسة الدين والقيام بأمر المسلمين فقال: "ويجب نصب إمام لحراسة الدين، وسياسة أمور المسلمين، وكف أيدي المعتدين وانصاف المظلومين من الظالمين، ويأخذ الحقوق من موقعها، ويضعها جمعاً وصرفاً في موضعها فإن بذلك صلاح البلاد والعباد، و قطع مواد الفساد، لأن الخلق لا تصلح أحوالهم إلا بسلطان يقوم بسياستهم ويتجرد لحراستهم" (2).

أما ابن الأزرقي فقال: "الملة لا بد فيها من قائم بها عند غيبة نبيها، يكون فيها كالخليفة عنهم في حملهم على ما جاء من الأحكام و الشرائع" (3).

وهكذا فإن وجود الإمام و قيام الدولة مقصد من مقاصد الإسلام بل هو أول المقاصد السياسية التي دل عليها الشرع واقتضتها مصلحة الأمة واتفق عليها العقلاء ولأن ترك الناس فوضى لا سراً لهم مما يرفضه

(1) - المقدمة، ابن خلدون، ص 190.

(2) - تحرير الأحكام في تجريد أهل الإسلام، ابن جماعة، ص 48.

(3) - بدائع السلك، ابن الأزرقي، ص 97.

ثم إن من المقاصد التي راعتها الشريعة وهي تقول بوجوب نصب الإمام ما يلي:

1- حماية الدين وضمان تطبيق الأحكام

2- دفع الهرج والمرج بسبب ازدحام الأغراض

3- حماية البيضة وضمان استمرار جماعة المسلمين

4- تسكين ثورة الثائرين وضمان الاحتكام إلى الشرع والقانون

وبكلمة واحدة فإن وجود الإمام بما هو نائب عن الأمة يعني وجود الدين ومنع لانحرامه وانهدامه وعدم وجوده يعني حلول الفوضى وضياع المقاصد التي من أجلها خلق الله عز وجل الإنسان.

المطلب الثاني: الإمامة من فروع الدين لا من أصوله خلافا للشيعة

من أصول الفقه السياسي عند أهل السنة أن الإمامة - بمعنى السلطة - هي فرع من فروع الدين وليست أصلا من أصوله، يقول الآمدي: "واعلم أن الكلام في الإمامة ليس من أصول الديانات، ولا من الأمور اللابديات، بحيث لا يسع المكلف الإعراض عنها والجهل بها، بل لعمرى إن المعرض عنها لأرجى من الواغل فيها؛ فإنها قلما تنفك عن التعصب والأهواء، وإثارة الفتن والشحناء والرجم بالغيب في حق الأئمة والسلف بالإزراء، وهذا مع كون الخائض فيها سالكا سبيل التحقيق، فكيف إذا كان خارجا عن سواء الطريق، لكن لما جرت العادة بذكرها في أواخر كتب المتكلمين، والإبانة عن تحقيقها في عامة مصنفات الأصوليين، لم نر من الصواب خرق العادة بترك ذكرها في هذا الكتاب"⁽¹⁾ ويقول الإيجي: "وهي عندنا من الفروع، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيسا بمن قبلنا"⁽²⁾.

(1) - غاية المرام في علم الكلام، الآمدي، ص 363.

(2) - المواقف، الإيجي، ص 395.

ويقول الإمام الغزالي: "اعلم أن النظر في الإمامة أيضا ليس من المهمات، وليس أيضا من فن المعقولات، بل من الفقهيات، ثم إنها مثار للتعصبات، والمعرض عن الخوض فيها، أسلم من الخائض فيها، وإن أصاب، فكيف اذا أخطأ؟، ولكن إذ جرى الرسم باختتام المعتقدات بها، أردنا أن نسلك المنهج المعتاد؛ فإن فطام القلوب عن المنهج المخالف للمألوف، شديد النفار"⁽¹⁾.

ويقول التفتازاني "لا نزاع في أن مباحث الإمامة، بعلم الفروع أليق، لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة، ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة، من فروض الكفايات، وهي أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية أو دنيوية، لا ينتظم الأمر إلا بحصولها، فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير أن يقصد حصولها من كل أحد. ولا خفاء في أن ذلك من الأحكام العملية دون الاعتقادية"⁽²⁾.

تأسيسا على ذلك فإن الإمامة فرع من فروع الدين، وليست أصلا من أصوله، خلافا للمذهب الشيعي الذي يرى أن الإمامة أصل من أصول الدين وقد جعلها بعضهم إلى جانب الأركان في الإسلام من حيث ركنيتها، وهذا الذي أشارت إليه الكثير من مصادرهم، فعلى سبيل المثال لا الحصر ينقل الشيعة عن أبي جعفر أنه قال: "بني الإسلام على خمسة أشياء: على الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية، قال زرارة: فقلت: وأي شيء من ذلك أفضل؟ فقال: "الولاية أفضل... " "أما لو أن رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية الله فيواليه ويكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله جل وعز حق في ثوابه ولا كان من أهل الإيمان"⁽³⁾.

(1) - الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص 234.

(2) - شرح المقاصد، التفتازاني، ج 2/ص 271.

(3) - الكافي، كتاب الإيمان والكفر، باب دعائم الإسلام، محمد بن يعقوب الكليني، ج 2/ص 16.

المطلب الثالث: التمييز بين الدولة والسلطة

أما الأقوال الواردة عن علماء أهل السنة عن وجوب نصب إمام فتتعلق بالدولة وليست بالسلطة، فمفهوم الدولة أشمل من مفهوم السلطة ، ذلك أن أركان الدولة هي الشعب والأرض والسلطة، فهذه الأقوال تتعلق بالدولة كضرورة اجتماعية، وهذا المبدأ اتفقت عليه جميع الفرق الإسلامية ماعدا الخوارج النجدات ، بل اتفقت عليه جميع المذاهب السياسية في الفكر السياسي الحديث والمعاصر ماعدا المذهب الفوضوي (مذهب اللا دولة)⁽¹⁾، ويمكن التحقق من صحة ذلك ، من خلال استقراء هذه الأقوال ، ودراسة السياق الذي ورد فيه القول بوجوب نصب الإمام ، فعلى سبيل المثال يقول الإيجي: " نصب الإمام عندنا واجب علينا سمعاً... وقال: إنه تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي على امتناع خلو الوقت عن إمام، حتى قال أبو بكر " رضى اله عنه " في خطبته " إلا إن محمداً قد مات، ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به"، فبادر الكل إلى قبوله، وتركوا له أهم الأشياء، وهو دفن رسول الله ، ولم يزل الناس على ذلك في كل عصر إلى زماننا هذا من نصب إمام متبع في كل عصر..."⁽²⁾.

فهذا النص يتحدث عن نصب الإمام في كل زمان، وليس نصب الإمام في زمان معين، كما تفيد العبارات (تواتر إجماع المسلمين ... على امتناع خلو الوقت عن إمام)، و(لم يزل الناس على ذلك ... من نصب إمام متبع في كل عصر).

المطلب الرابع: نصب الإمام فرض كفاية لا فرض عين

اتساقاً مع ما سبق، من تقرير علماء أهل السنة أن الإمامة — بمعنى السلطة — هي فرع من فروع الدين وليست أصلاً من أصوله، وأن قولهم بوجوب نصب إمام يتصل بالدولة وضرورتها الاجتماعية، ولا يتعلق

(1) — المذاهب السياسية الإسلامية المعاصرة وأصول الفقه السني، د صبري محمد خليل مقالة بموقعه الرسمي:

<https://drsabrihalil.wordpress.com>

(2) — المواقف، عضد الدين الإيجي، ص 395 .

بالسلطة، فقد قرر علماء أهل السنة أن الوجوب هنا هو وجوب كفائي لا عيني، أي أن نصب الإمام فرض كفاية لا فرض عين.

يقول الماوردي: "فإذا ثبت وجوبها ففرضها على الكفاية كالجهد وطلب العلم، فإذا قام بها من هو من أهلها سقط فرضها على الكفاية، وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان: أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة، والثاني: أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهما للإمامة، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم، وإذا تميز هذان الفريقان من الأمة في فرض الإمامة وجب أن يعتبر كل فريق منهما بالشروط المعتبرة فيه" (1).

ويقول القاضي أبو يعلى: "وهي فرض على الكفاية، مخاطبا بها طائفتان من الناس، إحداهما: أهل الاجتهاد حتى يختاروا، والثانية: من يوجد فيه شرائط الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة" (2). ويقول الإمام النووي: "تولي الإمامة فرض كفاية، فإن لم يكن من يصلح إلا واحد تعين عليه، ولزمه طلبها إن لم يتدوّه، هذا إذا كان الدافع له الحرص على مصلحة المسلمين، وإلا فإن من شروط الإمام إلا يطلبها لنفسه كما سيأتي في الشروط" (3).

المطلب الخامس: السياسة الشرعية اتفاق - وليس تطابق - مع النص

ومن أصول الفقه السياسي عند أهل السنة أن السياسة الشرعية هي كل ما يحقق مصلحة الجماعة ولو لم يرد فيه نص، يقول ابن عقيل: "السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي".

(1) - الأحكام السلطانية، الماوردي، ص 5.

(2) - الأحكام السلطانية، أبو يعلى الفراء، ص 19.

(3) - روضة الطالبين، النووي، ج 10 / ص 43.

ويذهب ابن نجيم الحنفي في تعريفه السياسة الشرعية بأنها: "فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي" (1).

ويقول ابن القيم: "إن الله سبحانه أرسل رسله، وأنزل كتبه، ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه، والله سبحانه أعلم وأحكم، وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء، ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة، وأبين أمارة. فلا يجعله منها، ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها، بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق، أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأى طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين، وليست مخالفة له. فلا يقال: إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحهم، وإنما هي عدل الله ورسوله، ظهر بهذه الأمارات والعلامات" (2).

وهكذا فإن أهل السنة الجماعة ومنهم المالكية يرون أن السياسة الشرعية في أغلب قضاياها اتفاقاً، وليست تطابقاً مع النص، لأن الشارع الحكيم قد وضع لها الأسس والمبادئ الكبرى وترك التفاصيل للاجتهاد بحسب تغير الأحوال والظروف وبحسب الحاجة في كل زمان ومكان.

المطلب السادس: عدم تكفير المخالف في المذهب

ومن أصول الفقه السياسي عند أهل السنة إباحة الخلاف في فروع الدين دون أصوله، وبالتالي عدم جواز تكفير المخالف في المذهب.

(1) - البحر الرائق، ابن نجيم، ج 5/ص 11. رد المختار، ابن عابدين، ج 4/ص 15.

(2) - الأحكام السلطانية، أبي يعلى الفراء، ص 5.

يقول ابن مفلح: " لا إنكار على من اجتهد فيما يسوغ منه خلاف في الفروع"⁽¹⁾، وبناء على هذا فإن المذهب السياسي الإسلامي المعاصر، الذي يبيح الخلاف السياسي، باعتبار أن السياسة (الإمامة) من فروع الدين وليست من أصوله، يتسق مع هذا الأصل من أصول الفقه السياسي عند أهل السنة، أما مذهب التكفير على أساس الخلاف السياسي، فيتناقض مع هذا الأصل، ويتفق مع أحد الأصول السياسية لمذهب الخوارج، وهو تكفير المخالف في الاجتهاد والمذهب، وهو ما يتعارض مع ورود الكثير من النصوص، التي تفيد النهي عن تكفير المسلمين.

المطلب السابع: التمييز بين أنواع عدم الالتزام بالشرع

ومن أصول الفقه السياسي عند أهل السنة وجوب التمييز بين نوعين من أنواع عدم الالتزام بالشرع : الأول هو عدم الالتزام بالشرع مع الإقرار به، وحكمه أنه ظلم أو فسق، والثاني: عدم الالتزام بالشرع مع إنكاره، وحكمه أنه كفر، بدليل قوله تعالى ﴿ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾⁽²⁾ وقوله تعالى ﴿ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾⁽³⁾، وقوله تعالى ﴿ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾⁽⁴⁾، وقد روى علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في تفسير قوله تعالى " ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون " قال (من جحد ما أنزل الله، فقد كفر، ومن أقر به، ولم يحكم به فهو ظالم فاسق)⁽⁵⁾، ولذا ينسب لابن عباس في رده على الخوارج " إنه ليس الكفر الذي تذهبون إليه، إنه ليس كفرا ينقل عن الملة: كفر دون كفر"، ويقول الشيخ الألباني (وقد جاء عن السلف ما يدعمها، وهو قولهم

(1) - الآداب الشرعية، ابن مفلح، ج 1/ص 186.

(2) - سورة المائدة، الآية: 47.

(3) - سورة المائدة، الآية: 49.

(4) - سورة المائدة، الآية: 46.

(5) - أخرجه الطبري في جامع البيان بإسناد حسن /ص سلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني " ذكره أبو عبد الله بن بطة في الإبانة الحكم بغير ما أنزل الله".

في تفسير الآية: «كفر دون كفر»، صح ذلك عن ترجمان القرآن عبد الله بن عباس رضي الله عنه، ثم تلقاه عنه بعض التابعين وغيرهم).

وعليه فإن من أصول الفقه السياسي في المذهب المالكي عدم تكفير المخالف في الرأي السياسي أو وجهة النظر السياسية، ما دامت الإمامة من فروع الدين، وما دامت بها الاعتبار تخضع لأحكام الاجتهاد الذي يقال فيه الصواب والخطأ، لا الحق والباطل، أما تكفير المخالف في السياسة فهو منهج الخوارج الذين اعتبروا المخالف في السياسة كأنه مخالف في العقيدة ولذلك أجازوا سفك دمه كما سفكوا دماء الصحابة الزكية. وبهذا الموجب صوغوا تكفير الحكام والأنظمة وحكموا عليها بالكفر لا لفساد في عقائدها وإنما لخلاف في منهج الحكم السياسي.

المطلب الثامن : أولويه الإصلاح والجمع بين أنماط التغيير

ومن الأصول السياسية للفقه السياسي عند أهل السنة التزام بالإصلاح كنمط تغيير تدريجي جزئي، يقوم على آليات متعددة كالتقويم والنصح، باعتباره نمط التغيير الأصلي، يقول الباقلاني بعدما ذكر فسق الإمام وظلمه وعدم جواز خلعه بالسيف: "... بل يجب وعظه وتخويفه، وترك طاعته في شيء مما يدعو إليه من معاصي الله"(1).

ولكن علماء أهل السنة، اختلفوا في حكم الثورة كنمط تغيير فجائي كلي (والتي عبروا عنها بمصطلح خلع السلطان الجائر)، إلى مذهبين:

المذهب الأول: المنع: يقول الإمام ابن تيمية "والصبر على جور الأئمة أصل من أصول أهل السنة والجماعة"(2).

(1) - التمهيد، الباقلاني، ص 186.

(2) - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ص 28.

المذهب الثاني: الإباحة: ومن علماء الحنابلة الذين ذهبوا إلى القول بخلع الجائر، ابن رزين، وابن عقيل، وابن الجوزي⁽¹⁾، ومن الواضح أن كل مذهب من هذين المذهبين، قد أسسه أصحابه، بناء على تقديرهم بتوافر امكانيه الإصلاح في النظام القانوني المعين أو عدم توافرها، وبناء على ذلك فإن المذهب الأول يصح الاستدلال به في حالة توافر امكانية الإصلاح في النظام المعين، أما المذهب الثاني فيصح الاستدلال به في حالة عدم توافر امكانيه الإصلاح في النظام المعين.

بناء على ما سبق إن المذاهب السياسية الاسلامية، التي تحاول الجمع بين أنماط التغيير، تتسق مع هذا الأصل من أصول الفقه السياسي السني، أما المذاهب التي تتطرف في التأكيد على نمط تغيير معين لدرجه إلغاء نمط التغيير الآخر، فهي تتعارض مع هذا الأصل من أصول الفقه السياسي السني، وتتفق مع مذاهب الأفراد، ومن أمثلتها مذهب الخوارج، والذي استنادا إلى مفهومه في الخروج، تطرف في التأكيد على الثورة "الخروج على السلطان الجائر" كنمط تغيير، لدرجة إلغاء نمط التغيير الآخر أي الإصلاح وهذا يدل على أنهم لم يميزوا في خروجهم بين نظم قانونية شرعية وأخرى غير شرعية (مثال للأولى خلافة علي ابن أبي طالب "رضي الله عنه" ومثال للثانية كثير من خلفاء الدولة الأموية)، فهم لم يميزوا بين التمرد والثورة.

كما أنهم لم يميزوا بين الخروج المسلح والخروج السلمي، فقد ذهب الدكتور أحمد الريسوني إلى أن الممنوع هو الخروج المسلح وحمل السلاح في وجه الحاكم، لأن السلاح لا يحمل إلا في وجه الأعداء. كما أنه يستنكر من جهة أخرى استعمال السلاح في مواجهة المحتجين السلميين⁽²⁾ ولذلك فهو يميز الخروج السلمي من أجل المطالبة بالإصلاح لأنه يعتبره من باب تغيير المنكر، كما أنه يجزم أن لا أحد يقول بالصمت السلبي تجاه المنكر.

ومن أمثلتها أيضا مذهب المرجئة، والذي يفصل بين الإيمان والعمل، فيرجي (يؤخر) عقاب العصاة إلى

(1) - الإنصاف، للمرداوي، ج 10/ص 311.

(2) - فقه الاحتجاج والتغيير، الريسوني، ص 27.

يوم القيامة، ويقول (لا يضر مع الإيمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة)، أي أن المؤمن يظل مؤمنا مهما ارتكب من المعاصي كما يظل الكافر كافرا مهما قام بأعمال صالحة، ويقول (إن الإيمان اعتقاد، وإن من أعلن الكفر بلسانه وعبد الأوثان أو لزم اليهودية والنصرانية في دار الإسلام وعبد الصليب وأعلن التشييت في دار الإسلام ومات على ذلك فهو مؤمن كامل الإيمان عند الله عز وجل ومن أهل الجنة)، ويترتب على مفهوم هذا المذهب في الإرجاء رفض التغيير بأنماطه المتعددة⁽¹⁾.

المطلب التاسع: الحاكمية تتصل بالسيادة وليس بالسلطة

ومن أصول الفقه السياسي عند أهل السنة، تفسير مفهوم الحاكمية بما يقارب مصطلح السيادة في الفكر السياسي الحديث والمعاصر، أي السلطة المطلقة، يقول الإمام الغزالي (الحاكم هو الشارع ، ولا حكم إلا لله تعالى لا حكم غيره، وأما استحقاق نفوذ الحكم فليس إلا لمن له الخلق والأمر، فإنما النافذ حكم المالك على مملوكه ، ولا مالك إلا الخالق، فلا حكم ولا أمر إلا له، أما النبي ﷺ والسلطان والسيد والأب والزوج، فإن أمروا أو أوجبوا لم يجب شيء بإيجابهم، بل بإيجاب الله تعالى طاعتهم، فالواجب طاعة الله تعالى وطاعة من أوجب الله تعالى طاعته).

فالحاكم عند الغزالي هو الذي له حق وضع القانون ابتداء (الحاكم هو الشارع)، كما أنه مصدر السلطة، أما النبي ﷺ والسلطان والسيد والأب والزوج، فإن أمروا أو أوجبوا لم يجب شيء بإيجابهم، بل بإيجاب الله تعالى.

وقد خلصت أبو زيد بعد عرضها لمفهوم الحاكمية عند الكثير من العلماء والباحثين والمصلحين إلى أن الخلاف الذي وقع بينهم بخصوص هذا المفهوم هو خلاف حول المصطلح أو حول تحديد المفاهيم، وليس يتعداه إلى مناقضة مفهوم الحاكمية الإلهية، لأن الذين قالوا إن السيادة للأمة لا يريدون أن إرادتها هي السلطة

(1) - المذاهب السياسية الإسلامية المعاصرة وأصول الفقه السني، د صبري محمد خليل مقالة بموقعه الرسمي على الأنترنت <https://drsabrihalil.wordpress.com>

العليا والمطلقة التي تعلو فوق كل الاعتبارات وعلى كل الإرادات، وإنما يريدون، أن الأمة هي الممارسة الحقيقية للسلطات في ظل أحكام الشريعة ومبادئها. وسبب هذا الاختلاف هو ما يحمله مصطلح السيادة من جذور فكرية غربية لأن مصطلح السيادة أنتجته النظم السياسية الغربية، واستعماله اليوم في الفقه السياسي الإسلامي فرضته ضرورة التطور في مصطلحات السياسة الشرعية. ومنه فإن الصحيح حسب الباحثة هو الجمع بين الفهوم ما دام الخلاف بينهم اصطلاحى ، لأن الذين يقولون إن السيادة للشرع لا ينفون الاجتهاد والتنزيل للأحكام من طرف الأمة، والذين يقولون إن السيادة للأمة إنما يقصدون سيادة الأمة تحت لواء أحكام الشرع، كما أنها نفت النظرية الإسقاطية الحرفية لمفهوم السيادة كما هي في الفكر الغربي على النظام الإسلامي لأن النظام الإسلامي نظام متميز ومستقل لا شبيه له والا نظير، لربانية مصدره ووجهته ومقصده، وقال إن المنهج الصحيح أن نقبس معنى السيادة من مصادر الإسلام الخاصة: القرآن والسنة ثم قالت إن التعبير الصحيح للخروج من الخلاف أن يقال: "إن الحاكمية لله تعالى والسيادة للشرع والسلطة للأمة"⁽¹⁾.

وبناء على ما سبق فإن المذهب السياسي الإسلامي المعاصر، الذي يرى أن الحاكمية الإلهية لا تتعارض مع إسناد السلطة للجماعة، بل هي نتيجة لها، يتفق مع هذا الأصل من أصول الفقه السياسي السني، أما المذهب الذي يفهم مفهوم الحاكمية على أنه يقابل مصطلح السلطة في الفكر السياسي الحديث، فهو يخالف هذا الأصل ، ويتفق مع أحد الأصول السياسية لمذهب الخوارج القائم على شعار " لا حكم إلا لله "، وقد كان علي ابن أبي طالب (رضي الله عنه) هو أول من تعرض لهذا المذهب بالنقد، فقال في معرض حديثه عن شعار الخوارج " لا حكم إلا لله " (.. كلمة حق أريد بها باطل ، نعم إنه لا حكم إلا لله ، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله، وأنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيء ، ويقاتل به العدو، وتؤمن به السبل ، ويؤخذ به للضعيف حتى

(1) - الاجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة الشرعية، حبيبة أبو زيد، ص 110-111 .

يستريح بر و يسترح من فاجر)، فعلي بن أبي طالب (رضي الله عنه) يقر إسناد الحاكمية لله (نعم إنه لا حكم إلا لله)، ولكنه ينكر فهم هذه الحاكمية بمعنى السلطة، التي أشار لها بلفظ الإمرة (ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله)، ثم يبين ضرورة الدولة لأي مجتمع (وأنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر)، ثم يبين أن السلطة ممارسه للسيادة خلال الزمان والمكان، ومن أشكال هذه الممارسة : جمع الفيء ومقاتلة العدو وتأمين السبل... الخ، والله تعالى منزّه عن ذلك.

المطلب العاشر: الحرية مطلب شرعي و حضاري أصيل في الفقه السياسي.

لا أحد يستطيع أن ينكر القيمة الكبرى للحرية باعتبارها عطية ربانية وليست منة من أحد فهي حق مركوز في فطرة الانسان؛ فالإنسان مجبول على الميل نحو التحرر وصدق الله العظيم القائل في محكم التنزيل ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾⁽¹⁾.

وقد اعتبر الشيخ الطاهر بن عاشور الحرية مقصدا من مقاصد الشريعة الإسلامية قال رحمه الله: " استواء أفراد الأمة في تصرفاتهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، و ذلك هو المراد بالحرية"⁽²⁾.
وذهب الأستاذ علال الفاسي إلى أن الحرية مطلب شرعي جاء به الوحي وقد وجه الآية الكريمة الآتية توجيهها عجيبا فقد قال في قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ لِلْإِنسَانِ كِبَرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْقَبِحِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾⁽³⁾ فالعجيب أن المفسرين قاطبة لم يدركوا قيمة هذه الآية لأنهم لم يهتدوا للمراد بالانفكاك فيها مع أن أقرب دلالة لغوية هي " التحرير"⁽⁴⁾.

(1) - سورة البقرة، الآية: 256.

(2) - مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور، ص145.

(3) - سورة البينة، الآية: 1.

(4) - مقاصد الشريعة الإسلامية و مكارمها، علال الفاسي، ص260.

إن ما ذكره الأستاذ علال الفاسي رغم ما قد يلاحظ عليه من التعميم و إصدار أحكام القيمة على جمع من المفسرين حول معنى الآية الكريمة لا ينفي هذا الاهتمام القيم الذي يثمن قيمة الحرية ويجعلها مطلباً كما قلت قبل شرعياً وحضارياً.

وليس بعيداً عن هؤلاء فقد ذهب الدكتور عبد المجيد النجار إلى أن الحرية " من أهم المكونات لإنسانية الإنسان... فقد خلق بإرادة حرة يختار بها مصيره" وعليه فإن انتهاك حرية الإنسان يعني انتقاصاً من إنسانيته، ويعتبر هدراً لقدراته على أداء مهمته التي من أجلها خلق خلافة في الأرض و تعميراً فيها⁽¹⁾.

ومن النتائج التي خلص إليها الأستاذ راشد الغنوشي بعد تطواف حول مفهوم الحرية في الفقه الإسلامي، أن الحرية مقصد شرعي، و معناها مبثوث في نصوص القرآن و السنة وآثار الصحابة⁽²⁾. وهكذا فإن الحرية قيمة من القيم بل هي قيمة القيم التي لا يستقيم صرح النظام السياسي إلا بإقامتها واعطاءها حقها من الاهتمام بل لا يمكن الحديث حقيقة لا عن الدين ولا عن السياسة إلا إذا أقر هذا المبدأ الأصيل في شريعة الإسلام.

المطلب الحادي عشر: العدل أساس الملك

من الأصول الكبرى التي يبنى عليها نظام الحكم في الإسلام؛ العدل في الحكم والقسم فالمتبع لنصوص القرآن الكريم يجد أن الشارع الحكيم يأمر بالعدل قال عزوجل: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾⁽³⁾، وقال سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ

(1) - مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد عمر النجار، ص 104 - 105 .

(2) - مقاصد الحرية في الفقه الإسلامي المعاصر حق التنظيم الحزبي الانتخابات نموذجاً، ضمن مجموعة بحوث في كتاب تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي، راشد الغنوشي، ص 104 .

(3) - سورة الحديد، الآية: 24.

بِالْفِسْخِ شَهْدًا لِلَّهِ⁽¹⁾، وقال عز من قائل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾⁽²⁾.

قال ابن عاشور: "والقسط العدل في جميع الأمور... فهو إجراء أمور الناس على ما يقتضيه الحق فهو عدل عام" و "الميزان مستعار للعدل بين الناس في إعطاء حقوقهم" والمراد بإنزال الميزان "تبليغ بالعدل بين الناس"⁽³⁾ و قال في الآية الثانية "الأمر بالعدل الذي يعم الأحوال كلها... فإن العدل في الحكم ... هو قوام صلاح المجتمع"⁽⁴⁾ وقال في الآية الثالثة "إذ المسلم مأمور بالعدل في ذاته... ومع خالقه... ومع المخلوقات من أصول المعاشرة العائلية والمخالطة الاجتماعية وذلك في الأقوال والأفعال"⁽⁵⁾ وغير هذه الآيات في القرآن كثير.

ويكاد يكون المعنى واحد يتجلى في إيجاب العدل والحث على التزامه في كل الأمور دقها وجلها قال ابن تيمية "أمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل ... والدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام، فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت، وإن لم يكن لصاحبها من خلاق في الآخرة و متى لم تقم بعدل لم تقم، و إن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة"⁽⁶⁾.

وهذا الذي ذكره ابن تيمية رحمه الله تعالى يدل على عدل الله بين عباده، وعلى مدح العدل من أي وعاء خرج وقد قال الله جل شأنه الملك العدل: ﴿كَلَّا تَمَثَّلَ لَهَا هَؤُلَاءِ وَهُؤُلَاءِ مِنْ عَشَائِرِكُمْ وَمَا كَانَ عِندَهُ

رَبُّكَ غَظُورًا﴾⁽⁷⁾.

(1) - سورة النساء، الآية: 134.

(2) - سورة النحل، الآية: 90 .

(3) - التحرير والتنوير، م 11، ج 27 /ص 416.

(4) - المرجع نفسه، م 2، ج 5 /ص 224-225.

(5) - المرجع نفسه، م 6، ج 14 /ص 254-255.

(6) - مجموع الفتاوى، ابن تيمية ج 28 /ص 164.

(7) - سورة الإسراء، الآية: 20 .

قال القرطبي: "اعلم أنه يرزق المؤمنين والكافرين"⁽¹⁾ وهذا من باب عدله سبحانه وتعالى وتعليم عباده العدل في كل شيء ومما يزيد هذا المعنى وضوحاً قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ ۖ عَلٰٓى اِلٰلَآ تَعۡبِلُوۡا اَعۡمِلُوۡا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقۡوٰى﴾⁽²⁾.

قال الطبري: "يعني بذلك جل ثناؤه: يا أيها الذين آمنوا بالله ورسوله محمد، ليكن من أخلاقكم وصفاتكم القيام بالعدل في أوليائكم وأعدائكم"⁽³⁾.

وهكذا، إذا كان الحق جل شأنه يأمر بالعدل في الشهادة والحكم مع العدو والمخالف فإنه مع غيرهما أولى وأحرى، كما أن أمره بهما في الشهادة والحكم لأنهما يرتبطان بحق الإنسان في الحكم والقسم.

وذكر ابن تيمية في منهاج السنة أن العدل واجب لكل أحد على كل أحد، والظلم محرم لا يباح قط بحال.⁽⁴⁾ بل إنه رحمه الله بنى السياسة الشرعية في الإسلام على الآية التي تأمر بأداء الأمانات والحكم بالعدل بين الناس "آيتا سورة النساء 58، 59".

وقبل قول ابن تيمية فالذي يرجع إلى السنة يجدها طافحة بالأحاديث التي تحت على العدل و تدعو إلى التزامه ومنها على سبيل المثال لا الحصر قوله صلى الله عليه وسلم "ومن يعدل إن لم أعدل قد خبت وخسرت إن لم أعدل"⁽⁵⁾ وقال صلى الله عليه وسلم: "ثلاثة لا ترد دعوتهم: الصائم حتى يفطر و الإمام العدل ودعوة المظلوم"⁽⁶⁾ وقال صلى الله عليه وسلم: "ما من أمير عشرة إلا و يؤتى به مغلولاً لا يفكه إلا العدل"⁽⁷⁾.

من خلال ما سبق يتبين أن العدل ليس نافلة بل هو واجب لأن بوجوده تقوم الدنيا على استقامة

(1) - تفسير القرطبي، القرطبي، تفسير الآية: 20 سورة الإسراء، ص248.

(2) - سورة المائدة، الآية: 8.

(3) - تفسير الطبري، الطبري، ج 9/ ص301.

(4) - منهاج السنة، ابن تيمية، ج 5/ ص126.

(5) - أخرجه مسلم في صحيحه، ح 1063، والألباني في صحيح الجامع الصغير، 7141.

(6) - أخرجه ابن حبان في صحيحه، ح 3428، والأرنؤوط في تخريج صحيح ابن حبان 1438.

(7) - أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد، ج 4/ ص195، قال عنه رجاله رجال الصحيح، الشوكاني، قال عنه اسناده جيد ج11/ص5425.

وبانعدامه أو انهدامه يحصل التهارج وتفوت الحياة و يرجع الناس بالخسران المبين في الدنيا والآخرة.

وقد ذكر بعض الباحثين المعاصرين⁽¹⁾ أن من مقاصد الشريعة مقصد العدل فاعتبروه من الضروريات والكليات التي لا قيام لحياة الانسان إلا بها؛ وهو أمر صحيح متجه إذا نظرنا إليه من جهة حصوله بعد حفظ الضروريات. كما هو عند القدامى متضمن في حفظ الضروريات الخمس التي تعتبر أصولاً للمصالح.

وقد أحسن ابن خلدون قولاً حين اعتبر الظلم مؤذناً بخراب العمران⁽²⁾ وحين اعتبر من جهة أخرى العدل أساس العمارة⁽³⁾.

المطلب الثاني عشر: إهدار المراتب الاجتماعية:

ذهب الدكتور محمد المختار الشنقيطي إلى أن الحياة السياسية العادلة لا يمكن أن تتحقق إلا إذا تأسست على المساواة الاجتماعية، ويقصد بذلك أن الوصول إلى المنصب السياسي في الفقه السياسي الإسلامي لا يبنى على التمييز والتراتبية الاجتماعية بل يرجع إلى تحقق شرطي الأمانة والقوة لا على الجنس أو العرق والانتماء القبلي.

وقد انتقد بشدة الذين اعتبروا شرط القرشية شرطاً لازماً لتولي منصب الإمامة قال: "القول بالقرشية من أخطر أنواع الانحراف عن مبدأ المساواة في الأهلية السياسية"⁽⁴⁾.

وقال أيضاً "العصبية والتغلب تهدر الأساس الأخلاقي والتعاقدي الذي تقوم عليه السلطة في الإسلام"⁽⁵⁾ وهو بهذا يرد على ابن خلدون القائل بالعصبية⁽⁶⁾.

(1) - مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد عمر النجار، ص 173.

(2) - المقدمة، ابن خلدون، ص 272.

(3) - المرجع نفسه، ص 273.

(4) - الأزمة الدستورية، الشنقيطي، ص 161.

(5) - المرجع نفسه.

(6) - المقدمة، ابن خلدون، ص 192.

وقد اعتبر الشنقيطي القول بالقرشية من طرف جمع من فقهاء السياسة اجتهادا مصلحيا صحيحا في ذلك العصر لكنه ليس حكما دائما.

كما أن الشنقيطي رد ردا قويا على صاحب الغياثي⁽¹⁾ فيما يتعلق برأي النساء في اختيار الإمام وعقد الإمامة، ورد أيضا على المودودي⁽²⁾ في نفس الأمر فبعد أن أورد كلامهما حول المسألة قال إن حضور المرأة في البيعة التأسيسية ينقض كلام أبي المعالي من أساسه، وقد ضرب لذلك مثالا بحضور نسيبة بنت كعب وأسماء بنت عمرو.

كما أنه اعتبر كلام المودودي في المسألة تعميما خاطئا لا تسنده الأدلة. وهكذا فإن المساواة في الوصول إلى المنصب السياسي مبدأ أصيل في الفقه السياسي الإسلامي لأنها من المبادئ التي جاء الشرع الحكيم من أجل إرسائها وتثبيتها والقول بخلاف ذلك ضرب للكثير من النصوص التي جاءت تحت على المساواة وعدم التمييز، لكن تولي المنصب السياسي يستلزم توفر شرطي القوة والأمانة قال الله تعالى: ﴿ قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِي إِنْ لَاقِيتُ بِإِنْسٍ ﴾⁽³⁾ وقال سبحانه وتعالى: ﴿ قَالَتِ اجْعَلْنِي مِمَّنْ يَتَّبِعُونَ أَمْرَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾⁽⁴⁾.

(1) - ذهب الجويني إلى القول بأن النساء لا مدخل لهن في تختيار الإمام فقال: "النساء لا مدخل لهن في تختيار الإمام وعقد الإمامة" الغياثي، ص 62.

(2) - ذهب أبو الأعلى المودودي إلى القول "أعمال السياسة والحكم خارجات عن دائرة أعمال النساء" تدوين الدستور الإسلامي، ص 72.

(3) - سورة يوسف، الآية: 55.

(4) - سورة القصص، الآية: 26.

المطلب الثالث عشر: أصالة الشورى في معركة البناء

ذهب ابن عطية إلى أن: "الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا ما لا خلاف فيه"⁽¹⁾.

وقال النووي: "واختلف أصحابنا هل كانت الشورى واجبة على رسول الله صلى الله عليه وسلم أم كانت سنة في حقه كما في حقنا، والصحيح عندهم وجوبها... والذي عليه الجمهور ومحققو الأصول أن الأمر للوجوب"⁽²⁾
وقال ابن تيمية: "لا غنى لولي الأمر عن المشاورة"⁽³⁾، فإن الله تعالى أمر بها نبيه صلى الله عليه وسلم، فقال تعالى: ﴿بَاغِضْ عَنْهُمْ وَأَسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾⁽⁴⁾.

وذهب الدكتور أحمد الريسوني إلى القول بوجوب الشورى خصوصا حينما يتعلق الأمر بالحكام والرؤساء والأمراء، ممن يسري عليهم قوله تعالى "وشاورهم في الأمر"

ثم قال إن الوجوب إذا كان قد قيل به في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم، بكل خصائصه ومزاياه النبوية والشخصية، فهو في غيره أوضح و أكد⁽⁵⁾.

وذهب ابن عاشور قبل ذلك في رده على ابن عرفة الذي قال بنديبة الشورى وعدم عزل الإمام الذي لا يستشير قال: "وترك التشاور تعريض بمصالح المسلمين للخطر والفوات. ومحمل الأمر عند المالكية للوجوب، والأصل عندهم عدم الخصوصية في التشريع إلا لدليل"⁽⁶⁾.

وهذا الذي ذهب إليه ابن عاشور والريسوني قال به الدكتور عبد المجيد النجار قال تحت عنوان الشورى

(1) - المحرر الوجيز، ابن عطية، ج 3 /ص 397.

(2) - شرح النووي على مسلم، الإمام النووي، ص 4 /ص 76.

(3) - السياسة الشرعية، ابن تيمية، ص 135.

(4) - سورة آل عمران، الآية: 159.

(5) - الشورى في معركة البناء، الريسوني، ص 20-21.

(6) - التحرير و التنوير، ابن عاشور، 4 /ص 148.

آلية الدولة:" وقد جاء مبدأ الشورى في مؤسسة الدولة أمرا صريحا في القرآن الكريم لا يحتمل تأويلا، وذلك سواء فيما يتعلق بتداول الرأي بين أفراد المجتمع.. أو فيما يتعلق بالعلاقة بين المجتمع وبين وكيله ممثلا في رئيس الدولة.. ففي هذين البعدين للدولة الأفقي والعمودي يجب دينا أن تكون الشورى هي الآلية المعتمدة في إدارة الحياة"(1).

*مقاصد الشورى: ذهب الدكتور أحمد الريسوني إلى أن الشورى تحقق مقاصد عدة من أهمها(2):

- 1) الوصول إلى الصواب والأصوب وذلك عن طريق التداول في القضايا المختلفة بالتعبير عن الرأي بكل إرادة و حرية.
- 2) الخروج من الأهواء والمؤثرات الذاتية، ذلك أن مناقشة المسائل مع عدد كثير من الناس يخرج الانسان من الأهوائية .
- 3) منع الاستبداد و الطغيان، فالشورى هي نقيض الاستبداد الذي يتحول مع الزمن إلى طغيان.
- 4) الشورى تعلم التواضع و فضيلة الاستماع إلى الآخر، و تعلم قبول الحق من أي وعاء خرج.
- 5) إعطاء كل ذي حق حقه لأن التصرف في حقوق الناس منوط بموافقتهم أو بإذنتهم، أو بتفويضهم وتوكيلهم.
- 6) إشاعة جو الحرية و المبادرة، فالشورى هي قبل كل شيء حرية في التفكير والتعبير وإلا تحولت مجرد مناورة على وزن مشاورة.
- 7) تنمية القدرة على التفكير والتدبير، فالشورى مدرسة للتربية و التعليم والتدريب والتأهيل.
- 8) تنمية الاستعداد للتنفيذ ولتأييد، لأن القرارات الناتجة على الشورى يتلقاها الناس عادة بالحماس والرغبة في التنفيذ.

(1) - مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، ص169.

(2) - الشورى في معركة البناء، أحمد الريسوني 36 إلى 48، حاولت تركيزها و اختصارها و قد تصرف فيها قليلا.

9) الألفة و الوحدة فقد ذهب ابن العربي إلى أن " الشورى ألفة للجماعة"

10) تحمل التبعات السيئة، فالجميع يتحمل التبعات في حالة التشاور.

لكن الشورى تأتي أكلها إذا كانت ممارستها منضبطة بضوابط الأخلاق لأنها إذا تفلتت من عقال الأخلاق تحولت إلى شورى مؤلمة بتعبير الريسوني فكانت أداة للصراعات والمناورات، وميدانا للشد والجذب والجدل العقيم، بل قد تتحول مرتعا خصبا للتكتلات والتحالفات والصفقات السياسية وغير السياسية لفائدة الحزب، أو الطائفة، أو العائلة، أو فلان أو بني فلان، والخطر أنها قد تتحول إلى غطاء ووسيلة للاستبداد والاستبعاد، والتلاعب والتآمر وقد حكى القرآن الكريم هذا التحول للشورى في معرض الحديث عن فرعون وماله⁽¹⁾، و في الحديث عن إخوة يوسف⁽²⁾ لما أرادوا الكيد به.

وذهب الشنقيطي إلى أن الشورى لها مصوغان أخلاقي وعملي:

أما الأول وهو الأخلاقي: ويتعلق بتحقيق العدل في مسألة بناء السلطة ابتداء، ذلك أن السلطة أمر عام يمس حياة جمهور الناس ولا يحق لأحد أن يتصرف في أمورهم دون رضا منهم.

وأما الثاني وهو العملي فإن الحكمة الجماعية أفضل من الحكمة الفردية، ذلك أن رأي الجماعة أسد من رأي الفرد⁽³⁾.

قال الأستاذ رشيد رضا في قوله تعالى: وشاورهم في الأمر"، أي في الأمر العام الذي هو سياسة الأمة، في الحرب والسلم، والخوف والأمن، وغير ذلك من مصالحهم الدنيوية، أي أدم المشاورة وواظب عليها كما فعلت في هذه الموقعة (غزوة بدر) وإن أخطئوا الرأي، فإن الخير كل الخير في تربيتهم على العمل بالمشاورة دون

(1) - سورة الشعراء الآيات من 34 إلى 35، والأعراف من 109 إلى 112، أنظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، م4، ج9/ص42.

(2) - سورة يوسف الآيات من 7 إلى 15، التحرير والتنوير: م 5، ج 12 /ص224.

(3) - الأزمة الدستورية، الشنقيطي، ص167.

العمل برأي الرئيس وإن كان صوابا، لما في ذلك من النفع لهم في مستقبل حكومتهم إن أقاموا هذا الركن العظيم. والخطر على الأمة في تفويض أمرهم الرجل الواحد أشد وأكبر⁽¹⁾.

وقد اعتبر المودودي الشورى خامسة القواعد التي تقوم عليها الدولة في الإسلام⁽²⁾.

وهكذا فإن من الأسس الكبرى التي يقوم عليها النظام السياسي في الإسلام الشورى، بل إنها من الأعمدة التي إن قامت واستقامت قام البنيان السياسي واستقام وإن انهدمت انهدم البنيان وحل محله تسلط الطغام وحصول الطغيان.

المطلب الرابع عشر: البيعة السياسية مقدمة الحكم الرشيد.

مما لا شك فيه أن عقد البيعة من العقود الأساسية التي تمنح الحاكم في شريعة الإسلام الشرعية السياسية وتجعله بحق نائبا عن الأمة في تدبير شؤونهم العامة، وعليه فإذا حصلت هذه البيعة صارت ملزمة للطرفين الحاكم والمحكوم، صارت ملزمة للإمام و الأمة.

و"البيعة هي العهد على السمع والطاعة بين المتبايعين، كأن كل واحد منهما باع ما عنده لصاحبه، وأعطاه خالصة نفسه و طاعته، و دخيلة أمره"⁽³⁾.

وقال ابن خلدون: "البيعة هي العهد على الطاعة؛ كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمور نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، و يطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكروه. وكانوا إذا بايعوا الأمير و عقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيدا للعهد"⁽⁴⁾.

(1) - تفسير المنار، رشيد رضا، ج 4/ص 166.

(2) - الخلافة والملك، المودودي، ص 41-42 .

(3) - النص لابن الأثير، نهاية غريب الحديث، نقلا عن صبح الأعشى، ج 9/ص 218.

(4) - المقدمة، ابن خلدون، ص 205 .

وهذا الذي ذكره ابن الأثير وابن خلدون مأخوذ من قوله: صلی اللہ علیہ وسلم " من بايع إماما فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع"(1).

والأصل في البيعة أنها التزام متبادل بين الحاكم و الرعية، ناشئ عن إرادات حرة واعية باختياراتها .
قال القلقشندي إن معناها: " المعاقدة و المعاهدة"(2) وقال أمزيان إنها التشارك الفعلي والواقعي بين الطرفين(3)
وهذا الأمر هو ما ذهب إليه الشنقيطي الذي قال: " والبيعة تجسيد للعقد الاجتماعي الإسلامي، وبيان للطبيعة التعاقدية في العلاقة بين الحاكم والمحكوم"(4).

والبيعة السياسية في الإسلام تقوم على مبدأ حرية الاختيار وحرية اتخاذ القرار دون الخضوع لأي ضغط أو إكراه وقد أفتى مالك رحمه الله بسقوط أيمان الإكراه بل وأوذى في ذلك قال رحمه الله: " ضربت فيما ضرب فيه سعيد بن المسيب ومحمد بن المنكدر وربيعة، ولا خير فيمن لا يؤذى في هذا الأمر"(5).

وهكذا فإن البيعة المعتبرة في الفقه السياسي الإسلامي هي البيعة التي حصلت بالرضا والاختيار كما قال الماوردي: " البيعة عقد مرضاة واختيار لا يدخله إكراه و لا إجبار"(6).

وكما أن البيعة ضرورية لقيام النظام السياسي في الإسلام فإن استمرارها رهين بالتزام ما تم التعاقد حوله وإلا فكما تم عقدها يتم حلها و الأمر فيها للأمة التي لهذا العقد والحل(7) وقال حاكم المطيري: " لا يوجد عقد في الشريعة يستلزم الاستدامة و لا يمكن فسخه ... فعقد الإمامة كغيره من العقود التي يجوز فسخها"(8).

(1) - أخرجه مسلم في صحيحه، ح1844، وأحمد في مسنده وقال إسناده صحيح 3/10.

(2) - صبح الأعشى، ج 9/ص218.

(3) - في الفقه السياسي، محمد أمزيان، ص112.

(4) - الأزمة الدستورية، الشنقيطي، ص174.

(5) - تاريخ الإسلام، الذهبي (171-180) هـ، ص331.

(6) - الأحكام السلطانية، الماوردي، ص26.

(7) - الغياثي، الجويني، ص 58. فقه الثورة، الريسوني، ص32.

(8) - الحرية أو الطوفان، حاكم المطيري، ص 28.

المطلب الخامس عشر: الجماعة مقصدا

إن حماية الجماعة وضمان تماسكها من أهم أصول الفقه السياسي الإسلامي، فقد حرص النبي عليه الصلاة والسلام منذ فجر الدعوة على بناء الجماعة وعلى حمايتها والذب عنها ضد أي عدوان سواء أكان داخليا أو خارجيا، وهذا الحرص منه عليه الصلاة والسلام نابع من ادراكه أهمية وجود الجماعة المسلمة في حماية الدين وضمان استمراره بعد إذن الله عزوجل ولذلك ما فتأ يحض على لزوم الجماعة ولزوم إمامها لأن هذا اللزوم يمنع من اصطلام الحوزة و استباحة الحمى. قال صلى الله عليه وسلم: "عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة"⁽¹⁾.

وليس عبثا أن حرص النبي صلى الله عليه وسلم على المؤاخاة بين المهاجرين و الأنصاري لما وضع النواة الأولى للدولة الإسلامية و قد وثق هذا الأمر في صحيفة المدينة التي اعتبرت المسودة الأولى لما يسمى بالقانون الدستوري في الإسلام، و لذلك كان من أهم بنود الوثيقة "وحدة الأمة المسلمة من غير تفرقة بينها" وكذلك "المؤمنين والمسلمين من قريش و أهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم و جاهد معهم... أمة واحدة من دون الناس"⁽²⁾. بل إن المتتبع لبنود الوثيقة يجد أن المقصود منها من جهة الوجود حماية الجماعة وضمان استمرارها، ومن جهة العدم دفع أو رفع ما يكر عليها بالنقض والابطال.

قال ابن عاشور إن: "أهم مقصد للشرعية من التشريع انتظام أمر الأمة وجلب الصالح إليها ودفع الضر والفساد عنها.

وقد استشعر الفقهاء في الدين كلهم هذا المعنى في خصوص صلاح الأفراد، ولم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام، ولكنهم لا ينكر أحد منهم أنه: إذا كان صلاح حال الأفراد وانتظام أمورهم مقصد

(1) - أخرجه الإمام أحمد في مسنده، ح23145، وقال عنه الأرنبوط في تخريج المسند حسن لغيره ج38 /ص221.

(2) - مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، محمد حميد الله 59، في الحديث عن دستور المدينة.

الشريعة ، فإن صلاح أحوال المجموع وانتظام أمر الجماعة أسمى وأعظم. وهل يقصد إصلاح البعض إلا لأجل إصلاح الكل".⁽¹⁾.

وقال عبد المجيد النجار: "إن من المقاصد العليا للدين حفظ المجتمع، وقد جاءت في الشريعة أحكام كثيرة تهدف إلى تحقيق هذا المقصد، يتعلق بعضها بحفظ النسل، إذ لا يكون حفظ المجتمع إلا بحفظه، ويتعلق بعضها الآخر بحفظ الكيان الاجتماعي بإشاعة ثقافة المؤسسة أولا لتسيير سبل التوافق الاجتماعي وبإحكام مؤسسة الأسرة ثانيا إذ هي اللبنة الأساسية التي يتكون منها المجتمع، ويربط المجتمع بجملة من العلاقات الاجتماعية التي تشد مكوناته بعضها بعضا"⁽²⁾.

وعليه فإن ما ذكره ابن عاشور وعبد المجيد النجار يبرز الأهمية الكبرى للأمة والجماعة كما يبرز مركزية حفظ الجماعة في الفقه السياسي الإسلامي بل إن تنازل الأمة تاريخيا وقبولها مثلاً ببيعة الفاقد للشروط وكذلك القبول ببيعة المتغلب والجائر لم يكن إلا من أجل حماية الجماعة و دفع كل ما يأتي عليها بالإبطال.

قال أمزيان بعدما بين أن شرعية الجائر هي شرعية الأمر الواقع و الاعتبارات الظرفية الخاضعة لمنطق الضرورة، قال: "ويمكن القول باطمئنان، بأن مدار الشرعية في كلام الفقهاء تنحصر على الحقيقة في الجماعة نفسها، وما حديثهم عن شرعية الجائر أو عدمها سوى فرع عن هذه المسألة الأصلية" يقصد استمرار الجماعة وحماية الجماعة سواء أكان الحاكم عادلاً أو جائراً.

لكن الشنقيطي كان له رأي آخر فيما يتعلق بحماية الجماعة على حساب التضحية بالشرعية، فهو يرى أن التضحية بالشرعية من أجل حماية الجماعة هو قتل للشرعية وللجماعة معاً، وهذا الذي ذكره أمر له غور لكن هذا ليس محل التفصيل فيه لأن ما يهمنا هنا هو أن حفظ الجماعة وحماية البيضة مقصد شرعي أصيل يشهد له أصل وضع الإمامة و يشهد له أصل استعمال كلمة أمة التي من مستلزماتها وحدة من يؤم ووحدة

(1) - مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص 155.

(2) - مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، ص 13.

من يؤم أي وحدة القيادة ووحدة القاعدة في الفقه السياسي الإسلامي. وما تحذيره عليه الصلاة والسلام من مفارقة الجماعة و حثه على لزومها رغم الهنات إلا من أجل هذا.

وقد قال عمر رضي الله عنه المحدث: "إنه لا إسلام إلا بجماعة ولا جماعة إلا بإمارة ولا إمارة إلا بالطاعة"⁽¹⁾.

المطلب السادس عشر: طاعة الإمام من مقاصد البيعة في الإسلام

لقد سبق أن ذكرت أن العلاقة التي تربط الإمام بالأمة هي علاقة التعاقد و التعااهد المتبادل بين الطرفين ف الإمام يلتزم بجلب الصلاح و النفع للرعية و دفع الفساد والضرر عنها، والأمة ملزمة بطاعة الإمام في المنشط والمكره وملزمة بطاعته في المعروف قال الله عزوجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ۖ﴾⁽²⁾ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ أِمَّاكُمْ وَأَمَّا الْخُلَفَاءُ فَلْيَمْسِكُوا بِهَادِيتِ الْأَمْرِ الَّتِي نُنَزَّلُ بِهَا لَكُمْ فَلا تَكُونُوا مِمَّنْ عَادُوا إِلَىٰ أَعْقَابِهِمْ لَعَنَ اللَّهُ الَّذِينَ عَادُوا عَلَىٰ أَعْقَابِهِمْ وَمَاتَ وَكَانَ ظُهُورُهُمْ لَصَلَاحٍ ۚ

قال ابن تيمية بعدما ذكر هذه الآية: "قال العلماء نزلت الآية الأولى من ولاة الأمور، وعليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل، و نزلت الآية الثانية في الرعية من الجيوش وغيرهم، عليهم أن يطيعوا أولي الأمر الفاعلين لذلك في قسمهم وحكمهم و مغازيهم غير ذلك، إلا أن يأمرهم بمعصية الله، فإذا أمروا بمعصية الله، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، فإن تنازعوا في شيء ردوه إلى الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم"⁽³⁾.

(1) - سنن الدارمي، باب في ذهاب العلم، ح الحديث 251، ج 1/ص 91.

(2) - النساء، الآية: 57-58.

(3) - السياسة الشرعية، ابن تيمية، ص 27.

فابن تيمية رحمه الله تعالى بعدما ذكر قول العلماء في الآية قال إن أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل هما جماع السياسة العادلة في الإسلام، والذي يهمنا في هذا السياق هو قوله بالطاعة في المعروف لأولي الأمر وهو بذلك يستحضر قول النبي ﷺ: "إنما الطاعة في المعروف"⁽¹⁾.

وذهب ابن عاشور إلى القول بعد ذكره الآية 58 من سورة النساء "لما أمر الله الأمة بالحكم بالعدل عقب ذلك بخطابهم بالأمر بطاعة الحكام ولادة أمورهم، لأن الطاعة لهم هي مظهر نفوذ العدل الذي يحكم به حكامهم، فطاعة الرسول تشتمل على احترام العدل المشروع لهم على تنفيذه، وطاعة ولادة الأمور تنفيذ للعدل، وأشار بهذا التعقيب إلى أن الطاعة المأمور بها هي الطاعة في المعروف، ولهذا قال علي: "حق على إمام أن يحكم بالعدل ويؤدي الأمانة، فإذا فعل ذلك فحق على الرعية أن يسمعوا ويطيعوا"⁽²⁾.

وهكذا فإن كل من ابن تيمية وابن عاشور ينظران إلى طبيعة العلاقة التي تربط الحاكم بالمحكوم على أنها تعاقدية وتعاهدية يلتزم فيها طرفي العقد بالمتعين في حق كل منهما، كما أنهما يريان وجوب الطاعة للسلطة الشرعية؛ لكن الطاعة عندهما ترتبط بالمعروف والبر.

وقد أكد الشنقيطي هذا الأمر وقال: "إن الطاعة السياسية في الإسلام مقيدة بقيدتين اثنتين هما: قيد الشرعية، وقيد الشريعة. فلا طاعة لسلطة غير نابعة من اختيار الناس، ولا طاعة فيما يخالف الشريعة حتى ولو كانت صادرة عن سلطة كاملة الشرعية." وقد جعل القيدتين في نهاية المطاف قيда واحدا هو قيد الشريعة على اعتبار أن الشريعة هي التي حددت معالم الاختيار وضوابطه و هذا أمر صحيح متجه.

قد يقول قائل فلماذا قبل الفقهاء بولاية الجائر وأوجبوا طاعته مع أن الطاعة تكون في المعروف.

ذهب محمد أمزيان إلى القول بأن طاعة الجائر هي طاعة مقاصدية⁽³⁾ وطاعة حذرة تخضع لمنطق

(1) - أخرجه البخاري في صحيحه، ح 7257، ج 9/ص 63، وأخرجه مسلم في صحيحه، ح 1840، ج 1/ص 1469.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، م 2، ج 5/ص 97.

(3) - في الفقه السياسي، أمزيان، ص 71.

الضرورة والاستثناء فهي ليست أصلاً ولا إنشاءً. ذلك أن الفقهاء الذين قالوا بها إنما قالوا بها بناءً على اعتبارات مقصدية منها:

1- تحمل أدنى المفسدين إما القبول بشرعيته أو القبول بوضع الفتنة الذي يأتي على الجماعة من أساسها، ولذلك فالسعي إلى إزالة الجائر مفسدة تترتب عليها مضار عظيمة أقلها حلول الفوضى في حالة فراغ المنصب. قال ابن تيمية: "المشهور من مذهب أهل السنة أنهم لا يرون الخروج على الأئمة وقتالهم بالسيف، وإن كان فيهم ظلم كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة المستفيضة عن النبي ﷺ، لأن الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة، فيدفع أعظم المفسدين بالتزام أدناهما"(1).

2- الضرورة تقدر بقدرها ذلك أن طاعة الجائر لا تعني نقض الموقف المبدئي من ولايته وإنما الخضوع لمنطق الضرورة التي تقدر بقدرها و عليه فإذا قدر على خلعه دون فتنة كان الأمر واجباً قال الداودي: "والذي عليه العلماء في أمراء الجور أنه إن قدر على خلعه بغير فتنة ولا ظلم وجب، وإلا فالواجب الصبر"(2). وهذا الذي ذكره الداودي هو ما ذهب إليه الريبوني في كتابه فقه الثورة(3).

وعليه فإن الاعتراف بالجائر هو اعتراف بأمر واقع، و الطاعة له هي طاعة حذرة ومقاصدية غلبت فيها مصلحة الجماعة بالنظر إلى المآل وعواقب الأمور؛ وهذا أمر تشهد له أصول الشريعة ومقاصدها الكبرى، لكن الاعتراف والطاعة لا يفهم منهما السكوت السلبي والممالة بل لابد من الإنكار السلمي وبالوسائل المشروعة كالمحاصرة النفسية للجائر وإشعاره بأن الطاعة والولاء الذي له هو أمر سياسي اقتضته مصلحة الجماعة التي

(1) - منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، ج 2/ص 321.

(2) - عمدة القاري، شرح صحيح البخاري، كتاب الفتن باب قول النبي ﷺ: "سترون بعدي أمورا تنكرونها، ج 24/ص 176-178.

(3) - فقه الثورة مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي، الريبوني في الفرق بين الثورة والفتنة ص 35-46.

تعينت في القبول به ومتى أمكن إنعزاله أو عزله دون فتنة أو فوضى سارت الأمة إلى ذلك والأمر ههنا يعمل فيه الترجيح المقاصدي القاضي باعتبار مصالح الجماعة التي هي الأصل.

وما قيل عن الجائر يقال من باب أولى في المتغلب والمنتزعي قال ابن جماعة: " فإذا خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو من أهلها، و قهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة ولا استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين و تجتمع كلمتهم"⁽¹⁾ فأنظر كيف صوغ ابن جماعة ولاية المتغلب المستجمع للشروط وألزم بطاعته من أجل لم شمل المسلمين وجمع كلمتهم .

وقد ذهب الريسوني المذهب نفسه حيث قال: " فالحاصل أن إمامة المتغلب في الأصل باطلة، و هي إن لم يكن لها إلا غلبة القوة والسلاح، لا تعدوا أن تكون نوعا من الغصب والقرصنة- وبتعبير الزمخشري "إنهم اللصوص المتغلبة"⁽²⁾ - ولكن هناك أسباب وسياقات وظروف هي التي جعلت الفقهاء يتعاملون مع المتغلب ويعترفون لها بنوع من القبول و الإقرار"⁽³⁾ ومجمل ما ذكره الريسوني يصب في بوتقة واحدة هي مصلحة الجماعة وحماية الحقوق وحفظ الحرمات بنوع من الاضطرار والضرورة و قد شبه ذلك بالنكاح الفاسد والبيع الفاسد عند اختلال الشروط، و قبلوه أيضا من باب أن التكملة إذا عادت على الأصل بالإبطال لا تعتبر"⁽⁴⁾.

(1) - تحرير الأحكام، ابن جماعة، ص 56.

(2) - الكشف، الزمخشري، ج 1/ص 524.

(3) - فقه الثورة، الريسوني، ص 23.

(4) - الموافقات، الشاطبي، ج 2/ص 12.

المطلب السابع عشر: لا يولى الإمارة من حرص عليها و سألها و هو ليس من أهلها

لقد نهي النبي ﷺ عن الحرص على الإمارة فقال عليه الصلاة والسلام: "إنكم ستحرصون على الإمارة، وستكون ندامة يوم القيامة، فنعم المرزعة وبئست الفاطمة."⁽¹⁾ فهذا الحديث الذي تعددت طرقه ومخارجه يدل دلالة واضحة على أن الحرص على الإمارة ليس من فقه السياسة الشرعية في شيء وقال النبي ﷺ لعبد الرحمن بن سمرة: "يا عبد الرحمن بن سمرة لا تسأل الإمارة، فإنك إن آتيتها عن مسألة وكلت إليها، و إن آتيتها من غير مسألة أعنت عليها"⁽²⁾.

كما أنه عليه السلام قال لأبي ذر لما قال له إلا تستعلمني: "... يا أبا ذر، إنك ضعيف وإنها أمانة، و إنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها و أدى الذي عليه فيها."⁽³⁾.

فليس المنع من الحرص على الإمارة مقصده التضيق على الناس ومنعهم مما لا بد لهم لكي يحصل اجتماعهم وتقضى به حاجاتهم، وإنما المقصود هو منعهم مما يكون سببا في الكر على المصالح بالإبطال؛ ومما قد يكون سببا في هلاكهم في الآخرة من حيث يدركون أو لا يدركون و هو نظر مآلي من صاحب الشرع الحريص على نجات الناس غدا يوم القيامة.

لكن مسألة المنع من الحرص على الإمارة ليست على إطلاقها فقد طلبها يوسف الصديق من ملك مصر وهو التقي الورع العفيف، وطلب الملك سليمان عليه السلام الملك.

(1) - أخرجه البخاري في صحيحه، ح 7148، ابن حبان، ح 4482، الألباني، صحيح الجامع 2304، الأرنؤوط تخريج صحيح ابن حبان 4482، وغيرها.

(2) - أخرجه البخاري في صحيحه، ح 6622، ج 9/ص 63، أخرجه مسلم في صحيحه، ح 1652، ج 3/ص 1465.

(3) - أخرجه مسلم في صحيحه، ح 1825، ج 3/ص 1457.

قد يقال إن يوسف وسليمان عليهما السلام نبيان مسددان بالوحي. وهذا صحيح لا مزية فيه، لكن ما المانع من طلب الإمارة عند توفر شروطها خصوصا أن النبي ﷺ لم ينكر على أبي ذر طلب الإمارة وإنما حذره من عواقبها عند عدم توفر شروطها.

قال الشنقيطي: "الجمع بين الأحاديث النبوية المانعة من سؤال الإمارة و الحرص عليها، وما ورد في قصة يوسف من طلب المنصب يدل على أن النص الإسلامي جمع بين المبدئية و الروح العملية، فحرم المتلهفين إلى المنصب العام من الحصول على مبتغاهم، لما في تلهفهم من الطمع والطموح الشخصي، لكنه فتح الباب لأهل الأمانة و القوة".⁽¹⁾.

المطلب الثامن عشر: جلب الصلاح و تكثيره و دفع الفساد و تقليله

من الأمور التي لا خلاف فيها؛ أن هذه الشريعة المباركة لما وضعها الشارع الحكيم أول ما وضعها؛ قصد بوضعها جلب المصالح للإنسان وتكثيرها، ودفع المفاسد عنه وتقليلها، ولذلك فالصلاح والفساد ومنذ أن خلق الله عزوجل الخلائق وهما يتدافعان إلى أن تقوم الساعة، والمطلوب من المسلم أن يتحرى الصلاح حيثما وجد، وأن يتجنب الفساد كذلك حيثما وجد؛ وأن يبذل جهده ووسعه لكي يكون صالحا ومصلحا، ولذلك كان من أسس السياسة الشرعية في الإسلام، أن من يتولى أي شأن من شؤون الأمة ينبغي أن يكون قصده جلب الصلاح للناس ودفع الفساد عنهم.

قال العز بن عبد السلام: "التصرف على الرعية منوط بالمصلحة"⁽²⁾ وقال أيضا "يقدم في كل ولاية الأقوم بمصالحها"⁽³⁾.

(1) - الأزمة الدستورية، الشنقيطي، ص 191.

(2) - قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج 2/ ص 89.

(3) - المرجع نفسه، ج 1/ ص 76-77.

وذكر الشهاب أن الشرع يقدم في كل ولاية الأقوم بمصالحها قال رحمه الله: "قاعدة الشرع أنه يقدم في كل موطن وكل ولاية من هو أقوم بمصالحها"⁽¹⁾ وقال أيضا: "اعلم أن من ولي ولاية الخلافة فما دونها إلى الوصية لا يحل له أن يتصرف إلا بجلب مصلحة أو درء مفسدة"⁽²⁾.

وهذا الذي ذهب إليه العز بن عبد السلام و الشهاب القرائي هو مذهب الكثير من الأصوليين الذين تحدثوا عن الغرض والمقصد من الإمامة و ما دونها من الولايات فأجمعوا على أن القصد العام هو جلب النفع للناس وتكثيره ودفع الفساد عنهم و تقليله.

(1) - الفروق، شهاب الدين القرائي، ج 3 /ص 206.

(2) - المرجع نفسه، ج 4 /ص 41.

الفصل الثاني: قواعد الفقه السياسي المقاصدي في المذهب

المالكي

المبحث الأول: القواعد المتعلقة بالمصلحة والمفسدة

المطلب الأول: قاعدة "الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها"

هذه القاعدة هي من القواعد الأساسية عند العلماء بصفة عامة، وعند المشتغلين بالفقه السياسي على وجه الخصوص ذلك أن عليها المدار بالنسبة لباقي القواعد ولا غرابة؛ فالشريعة في كل أحكامها العامة والخاصة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهذه القاعدة فهي إذن من القواعد الكلية التي تقوم عليها الشريعة.

الفرع الأول: في معنى القاعدة:

الملاحظ أن قاعدة "الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها" تحتوي على مفهومين أساسيين هما: مفهوم المصلحة ومفهوم المفسدة أما المصلحة فتطلق ويراد بها المنفعة وزنا ومعنى، والمصلحة خلاف المفسدة. والمصلحة الفعل الذي فيه صلاح من باب إطلاق السبب وإرادة المسبب⁽¹⁾. وفي القاموس "الصلاح" ضد الفساد⁽²⁾، وأصلحه ضد أفسده، وأصلح الشيء بعد فساد أقاله⁽³⁾. وأما المفسدة فكما تبين هي ضد المصلحة.

وفي الاصطلاح عرف الفقهاء والأصوليون المصلحة بأنها: "عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة"⁽⁴⁾ والتي تكون بحفظ مقصود الشرع من الخلق وهي المقاصد الخمس أو الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية قال الغزالي

(1) - المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف العالم، ص 134.

(2) - القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ج 1 / ص 243.

(3) - لسان العرب ابن منظور، مادة، صلح، ج 2 / ص 516 - 517.

(4) - المستصفى، الغزالي، ج 1 / ص 189.

مقصود الشرع من الخلق خمسة، أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة⁽¹⁾.

والمصلحة أيضا تعني الخير والحسنات⁽²⁾ والشرع الحكيم جاء بجلب المصالح ودرء المفاسد جاء بجلب اللذات وأسبابها والأفراح وأسبابها⁽³⁾. فالمحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق هو المقصود⁽⁴⁾.

وذهب ابن عاشور الى أن المصلحة "وصف للفعل يحصل به الصلاح، أي النفع دائما أو غالبا للجمهور أو الآحاد"⁽⁵⁾.

فالشريعة إذن وضعت لجلب المصالح للعباد ولدفع المفاسد عنهم قال الشاطبي "والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينافي فيه لا الرازي ولا غيره"⁽⁶⁾.

والمقصود "بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعما على الإطلاق"⁽⁷⁾.

وقال في موطن آخر "المصالح والمفاسد هي ما كانت كذلك في نظر الشرع، لا ما كان ملائما أو منافرا للطبع"⁽⁸⁾.

أما المفسدة في الاصطلاح فهي نقيض المصلحة فإذا كانت المصلحة هي المحافظة على مقصود الشرع، فالمفسدة تكون بمعنى الإخلال بمقصود الشرع قال ابن عاشور "المفسدة هي ما قابل المصلحة، وهي وصف للفعل

(1) - المستصفي، الغزالي ج2/ص284 ، ضوابط المصلحة، البوطي، ص37.

(2) - قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج1/ص5.

(3) - المحصول، الرازي، ج 2 /ص 218 قواعد الأحكام، ج1/ص10.

(4) - إرشاد الفحول، الشوكاني، ص 242.

(5) - مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص66.

(6) - الموافقات، الشاطبي، ج 2/ص4.

(7) - المرجع نفسه، ص20.

(8) - المرجع نفسه، ج1/ص342.

يحصل به الفساد، أي الضرر دائما أو غالبا للجمهور أو لآحاد⁽¹⁾ .

نستنتج مما سبق أن:

- المصلحة ليست هي الهوى أو الشهوة أو غرض المكلف وإنما هي المحافظة على مقصود الشرع، بحيث يكون المكلف داخلا تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع تصرفاته، اعتقادا وقولا وعملا ، فلا يكون متبعا لهواه كالبهيمة المسيية حتى يرتاض بلجام الشرع⁽²⁾.

- دفع المفسدة هو جلب للمصلحة قال الغزالي "وكل ما يفوت هذه الأصول الخمسة فهو مفسدة و دفعها مصلحة"⁽³⁾.

- المصلحة أساسا هي ما يسمى بالكليات الخمس المراعاة الحفظ في كل ملة كما قرره الشاطبي.

- الفقهاء والأصوليين لما استعملوا لفظ المصلحة كان بإطلاقين: الأول مجازي وهو السبب والثاني حقيقي وهو المسبب الذي يترتب على الفعل من خير ومنفعة وحسنة.

- المقصود من شرع الأحكام جلب المصالح ودرء المفاسد قال ابن تيمية "الله تعالى حكيم عليم بما تتضمنه الأحكام من المصالح فأمر ونهى لعلمه بما في الأمر والنهي، والمأمور والمحظور من مصالح العباد ومفاسدهم"⁽⁴⁾. "فكل ما أمر الله به ورسوله فمصلحته راجحه على مفسدته، ومنفعته راجحة على المضرة"⁽⁵⁾. فالقاعدة المقررة "أن الشرائع إنما جيء بها لمصالح العباد، فالأمر والنهي والتخيير جميعا راجعة إلى حظ المكلف ومصالحه لأن الله غني عن الحظوظ، منزّه عن الأغراض"⁽⁶⁾.

(1) - مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص 67.

(2) - الموافقات، الشاطبي، ج 4 / ص 131.

(3) - المرجع نفسه، ص 173.

(4) - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج 8 / ص 334.

(5) - المستصفى، الغزالي، ج 2 / ص 278.

(6) - الموافقات، الشاطبي، ج 1 / ص 148.

- المصلحة المبتوثة في هذه الدار غير متمحضة وكذلك المفسدة ولذلك فالحكم للجهة الغالبة.

- المصلحة أو المفسدة قد تكون عامة أو خاصة و تقدم العامة أولى في الغالب الأعم.

- المصلحة لا يعرفها حق المعرفة إلا خالقها" إن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا

خالقها وواضعها"(1).

أما لفظا التحصيل والتكميل من جهة والتعطيل والتقليل من جهة أخرى فهما مرتبطان بمسألة الموازنة والترجيح بين المصالح والمفاسد عند التزاحم قال ابن تيمية "فإن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان، ومطلوبها ترجيح خير الخيرين إذا لم يمكن أن يجتمعا جميعا ، ودفع شر الشرين إذا لم يندفعا جميعا"(2). وقال ابن القيم "فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد" وهذا فصل عظيم النفع جدا وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه"(3).

وهذا الذي ذكره ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وغيرهما هو أمر مهم خصوصا عندما يتعلق الأمر بالفقه السياسي كما سيتبين بمحله في هذا البحث بإذن الله عزوجل.

الفرع الثاني: أهمية القاعدة

قاعدة "الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها" من الأهمية بمكان خصوصا وأنها القاعدة الأهم من بين قواعد المقاصد ، فعليها المدار بالنسبة لكل القواعد، بل إن القواعد الأخرى

(1) - الموافقات، الشاطبي، ج 1 /ص 349.

(2) - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج 23 /ص 343.

(3) - إعلام الموقعين، ابن القيم، ج 3 /ص 03.

إنما تتفرع عنها وهذا الأمر يكاد يكون مجمعا عليه بين الأصوليين قبل شيخ المقاصد وبعده⁽¹⁾ بل حتى الرازي الذي رد عليه الشاطبي واعتبره ممن لا يقولون بالتعليل فإنه قال: "إنه تعالى شرع الأحكام لأمر عائد إلى العبد، والعائد إلى العبد: إما أن يكون مصلحة العبد أو مفسدته، أو يكون لا مصلحته ولا مفسدته، و القسم الثاني والثالث باطل باتفاق العقلاء، فتعين الأول، فثبت أنه تعالى إنما شرع الأحكام لمصالح العباد"⁽²⁾ وقال أيضا "إنما لما تأملنا الشرائع وجدنا الأحكام والمصالح متقارنين لا ينفك أحدهما عن الآخر؛" بل إن قوله بالمناسب المرسل خير دليل وقد حكي الإجماع في هذا الأمر الطوفي "أجمع إلا من لا يعتد به من جامدي الظاهرية، على تعليل الأحكام بالمصالح ودرء المفاسد"⁽³⁾. وقد قرر هذا المعنى الكيلاني قائلا "فالأصوليون جميعا متفقون على تعليل أحكام الله بالمصلحة والحكمة، واختلافهم هو في "كون التعليل على وجه الإيجاب أو على وجه التفضل والمنة"⁽⁴⁾.

ومما يدل على أهمية هذه القاعدة أيضا قول العلامة السعدي في القاعدة الأولى المعنونة بـ "الشارع لا يأمر إلا بما مصلحته خالصة أو راجحة ولا ينهى إلا عما مفسدته خالصة أو راجحة": "هذا الأصل شامل لجميع الشريعة، لا يشذ عنه شيء من أحكامها، لا فرق بين ما تعلق بالأصول أو الفروع، وسواء تعلق بحقوق الله أو بحقوق عباده"⁽⁵⁾. وقول ابن القيم "هذا شأن الحكيم اللطيف الخبير المحسن، وإذا تأملت شرائع دينه التي وضعها بين عباده وجدتها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان، وإن تزاхمت عطل أعظمهما فسادا باحتمال أدناهما، وعلى هذا وضع أحكم الحاكمين شرائع دينه"⁽⁶⁾.

(1) - قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج 2/ص 62. مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج 20/ص 48. الفروق، القراني ج 2/ص 132. الإحكام، الأمدي، ج 3/ص 285. الموافقات، الشاطبي، ج 2/ص 6، وغيرهم.

(2) - المحصول، الفخر الرازي، ج 5/ص 179.

(3) - المصلحة في الشريعة الإسلامية، ونجم الدين الطوفي، مصطفى زيد، ص 23.

(4) - قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عبد الرحمان الكيلاني، ص 129.

(5) - القواعد والأصول الجامعة والفروق والتقسيم البديعة النافعة، عبد الرحمان بن ناصر السعدي، ص 9.

(6) - مفتاح دار السعادة، ابن القيم، ج 2/ص 22.

فالشريعة إذن وضعت لمصالح العباد ابتداء وانتهاء "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والأجل معاً"⁽¹⁾.

الفرع الثالث: أدلة القاعدة:

من الأدلة على شرعية قاعدة "الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها" من القرآن، والسنة نذكر الأدلة الآتية:

من القرآن الكريم:

- ✓ قوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾⁽²⁾.
- ✓ قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾⁽³⁾.
- ✓ قوله عز وجل: ﴿وَمَا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي﴾⁽⁴⁾.
- ✓ قوله عز وجل: ﴿إِلَّا عَمَّا خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيُولَةَ لِيَتَبَلَّوْكُمْ أَتُكْمُرُكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾⁽⁵⁾.
- ✓ قوله جل شأنه: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُخَفِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ﴾⁽⁶⁾.
- ✓ قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾⁽⁷⁾.
- ✓ قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁽⁸⁾.
- ✓ قوله تعالى: ﴿إِنِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَ بَنَاتَهُمْ لِحُكْمٍ فَاحْلُوا لَهُنَّ﴾⁽⁹⁾.

(1) - الموافقات، الشاطبي، ج 2 / ص 4.

(2) - سورة النساء، الآية: 165.

(3) - سورة الأنبياء، الآية: 107.

(4) - سورة الذاريات، الآية: 56.

(5) - سورة الملك، الآية: 2.

(6) - سورة المائدة، الآية: 6-5.

(7) - سورة العنكبوت، الآية: 45.

(8) - سورة البقرة، الآية: 182.

(9) - سورة الحج، الآية: 39.

- ✓ قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْفَصَاحِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (١٧٩) (١).
- ✓ وقوله عز وجل: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَرِيلِينَ﴾ (٢).

ومن السنة النبوية الشريفة

- ✓ قوله عليه وسلم من حديث أبي هريرة " إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق " (٣).
- ✓ وقوله عليه وسلم من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص " إنه لم يكن نبي قبلي إلا كان حقاً عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم وينذرهم شر ما يعلمه لهم " (٤).
- فهذه الأدلة وغيرها مما لا يحصى كثرة تدل بالقطع على أن هذه الشريعة المباركة جاءت من أجل تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها مما يدل على أهمية هذه القاعدة التي وردت بصيغ مختلفة - عند علماء الإسلام - لها معنى واحد.

الفرع الرابع: صيغ القاعدة:

- من الصيغ التي صاغها العلماء لقاعدة "الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها" نذكر على سبيل المثال لا الحصر الصيغ التالية:
- ✓ " وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا " (٥).
- ✓ " التكليف كله إما لدرء المفاسد، وإما ل جلب المصالح أو لهما معا " (٦).
- ✓ " الشريعة مبناهما وأساسها على الحكم و مصالح العباد في المعاش و المعاد " (٧).

(١) - سورة البقرة، الآية: 179.

(٢) - سورة الأعراف، الآية: 172.

(٣) - أخرجه البخاري في صحيحه، في الأدب المفرد، ح 273.

(٤) - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخليفة الأول فالأول، ح 4773 .

(٥) - الموافقات، الشاطبي، ج 2 / ص 4.

(٦) - المرجع نفسه، ج 2 / ص 54.

(٧) - أعلام الموقعين، ابن القيم، ج 3 / ص 3.

✓ " التحريم يعتمد المفاسد، والوجوب يعتمد المصالح"(1).

✓ " الأوامر مصالح والنواهي مفاسد"(2) التصرف في الصياغة للدكتور الريسوني(3).

الفرع الخامس: تطبيقات القاعدة في الفقه السياسي

المسألة الأولى: تنصيب الإمام وتصرفه على الرعية منوط بالمصلحة

قال الجويني " الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة... وانتظام أحكام المسلمين والإسلام... فإن الأئمة إنما تولوا أمورهم ليكونوا ذرائع الى إقام أحكام الشرائع"(4). وقال أيضا وهو يتوجه لسلطان عصره بالنصح: "من صوغ لمولانا(نظام الملك) الاحجام عن مطالعة مصالح الأنام فقد غشه بإجماع أهل الإسلام وفارق مأخذ الأحكام"(5).

وقال الغزالي تلميذ أبي المعالي: "أحكام الخلافة والقضاء والسياسات بل أكثر أحكام الفقه مقصودها حفظ مصالح الدنيا ليتم بها مصالح الدين"(6).

وقال القرافي "إن كل من ولي ولاية الخلافة فما دونها إلى الوصية لا يحل له أن يتصرف إلا بجلب مصلحة أو درء مفسدة"(7).

بل " يجب أن يقدم في كل ولاية من هو أقوم بمصالحها على من هو دونه"(8).

(1) - الفروق، القرافي، ج 2 /ص188.

(2) - قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج 1 /ص7.

(3) - الجمع والتصنيف لمقاصد الشرع الحنيف، الريسوني، ص21.

(4) - الغياثي، الجويني أبو المعالي، ص 322.

(5) - المرجع نفسه، ص465.

(6) - إحياء علوم الدين، الغزالي، ج 2 /ص121.

(7) - الفروق، القرافي، ج 4 /ص95.

(8) - المرجع نفسه، ج 2 /ص243.

وقال أيضا وهو يتحدث عن نصب الإمام: "الإمام: هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الخلائق. وضبط معاهد المصالح ودرء المفاسد وقمع الجناة، وقتل الطغاة، وتوطين العباد في البلاد إلى غير ذلك مما هو من هذا الجنس"(1).

وقال العز بن عبد السلام وكلامه أولى بالتقديم على كلام القراني لأنه الأستاذ: "يتصرف الولاة ونوابهم بما ذكرنا من التصرفات بما هو الأصلح للمولى عليه درء للضرر والفساد وجلبا للنفع والرشاد ولا يقتصر أحدهم على الصلاح مع القدرة على الأصلح إلا أن يؤدي إلى مشقة شديدة ، ولا يتخيرون في التصرف حسب تحيرهم في حقوق أنفسهم"(2).

وقال أيضا: "الإمامة العظمى وسيلة إلى جلب المصالح الناجزة والمتوقعة وإلى دفع المفاسد الناجزة والمتوقعة"(3). ويتفرع عن هذا "أن تنصيب القضاة والولاة من الوسائل إلى جلب المصالح الخاصة والعامة. وأما تنصيب أعوان القضاء والولاة فمن وسائل الوسائل وكذلك تحمل الشهادات وسيلة إلى أدائها وأداؤها وسيلة إلى الحكم بها، والحكم بها وسيلة إلى جلب المصالح ودرء المفاسد"(4).

وقال ابن تيمية "فالمقصود الواجب بالولايات: إصلاح دين الخلق... وإصلاح ما يقوم به من أمر دنياهم"(5) وقال ابن القيم "ومن له ذوق في الشريعة وإطلاع على كمالها وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد... تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها وفرع من فروعها، وأن من أحاط علما بمقاصدها ووضعها موضعها وحسن فهمه فيها، لم يحتج معها إلى سياسة غيرها ألينة"(6).

(1) - الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، القراني، ص 105.

(2) - قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج 2 / ص 158.

(3) - الفوائد في اختصار المقاصد، العز بن عبد السلام، ص 54 .

(4) - قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج 1 / ص 80.

(5) - السياسة الشرعية، ابن تيمية، ص 37.

(6) - الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم، ج 1 / ص 5.

وهذا الباب قد زل فيه كثير من الفقهاء إذ فهموا أن العمل بالسياسة مناف لقواعد الشريعة فجروا على الشريعة أضرارا كثيرة، وفوتوا على الأمة مصالح عظيمة وأغلقوا على أنفسهم وعلى المجتمع من حولهم أبواب واسعة من رحمة الإسلام، وأوهمو الرأي العام بأن الشريعة عاجزة عن معالجة القضايا المتجددة، ورعاية المصالح العامة على الدوام.

وخل فيه أغلبية الحكام إذ أهملوا العمل بالشريعة فحدثوا سياسة منافية لثوابتها ومحكماتها ومقاصدها في تنظيم العمران وتدير الشأن العام⁽¹⁾.

وقال الشاطبي في موطن آخر "الولايات العامة والمناصب العامة للمصالح العامة"⁽²⁾.

وقال أيضا "القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة، فهم مطلوبون بسدها على الجملة فبعضهم هو قادر عليها مباشرة وذلك من كان أهلا لها والباقيون إن لم يقدروا عليها، قادرون على إقامة القادرين، فمن كان قادرا على الولاية فهو مطلوب بإقامتها، ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر، وهو إقامة القادر"⁽³⁾.

قال ابن خلدون "الإمامة ليست من أركان الدين، وإنما هي من المصالح المفوضة إلى نظر الخلق"⁽⁴⁾.

وقال السيوطي "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"⁽⁵⁾.

المسألة الثانية: نصب خليفة واحد

من المصالح العامة للمسلمين نصب خليفة واحد قال العز "إذا شغل الزمان عمن له الولاية العظمى، وحضر اثنان يصلحان للولاية، لم يجز الجمع بينهما، لما يؤدي إليه من الفساد باختلاف الآراء، فتتعطل المصالح بسبب

(1) - تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي، التداول على السلطة والفعل التكاملي بين السلطات، عبد النور بزا، ص212.

(2) - الموافقات، الشاطبي، ج 2 / ص309.

(3) - المرجع نفسه، ج 1 / ص283-284.

(4) - المقدمة، ابن خلدون، ص194.

(5) - الأشباه و النظائر، السيوطي ج 1 / ص121. قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج 2 / ص89.

ذلك، لأن أحدهما يرى ما لا يرى الآخر من جلب المصالح ودرء المفاسد، فيختل أمر الأمة فيما يتعلق بالمصالح والمفاسد⁽¹⁾

وقال ابن حزم "ولا يحل أن يكون في الدنيا إلا إمام واحد، و الأمر للأول بيعة"⁽²⁾.

وقول العز وابن حزم مبني على قوله صلى الله عليه وسلم "... ومن بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر" أخرجه مسلم في الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الأول فالأول⁽³⁾.

المسألة الثالثة: الإمامة الكبرى أو الصغرى وتعيينها:

"إنما تتعين على من فيه أوصافها المرعية لا على كل الناس. وسائر الولايات بتلك المنزلة إنما يطلب بها شرعا باتفاق من كان أهلا للقيام بها و الغناء فيها...إذ لا يصح أن يطلب بها من لا يبدئ فيها و لا يعيد فإنه من باب تكليف ما لا يطاق بالنسبة الى المكلف، و من باب العبث بالنسبة إلى المصلحة المحتلبة أو المفسدة المستدفة . وكلاهما باطل شرعا"⁽⁴⁾.

وقال الجويني "والغرض الأعظم من الإمامة جمع شتات الرأي واستتباع رجل أصناف الخلق على تفاوت ارادتهم واختلاف أخلاقهم وآرائهم وحالاتهم، فإن معظم الخبال والاختلال يتطرق الى الأحوال من اضطراب الآراء فإذا لم يكن الناس مجموعين على رأي واحد ، لم ينتظم تدبير ولم يستتب من إيالة الملك قليل ولا كثير و لاصطلحت الحوزة واستؤصلت البيضة"⁽⁵⁾.

(1) - قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج 1 /ص 74.

(2) - المحلى، ابن حزم، ج 8 /ص 422.

(3) - أخرجه مسلم في صحيحه، ح 1844، ج 12 /ص 334 - 333.

(4) - الموافقات، الشاطبي، ج 1 /ص 127.

(5) - الغياثي، الجويني، ص 263.

"والغرض من نصب الإمام انتظام أحكام المسلمين و الإسلام ،ويستحيل أن يترك الخلق سدى لا رابط لهم ويخلوا فوضى لا ضابط لهم . فيغتلهم من الفتن بجرها المواج و يثور لها كل ناجم مهتاج"(1).

وقال في موطن آخر " .. الإمامة أمر ضروري أكد "(2).

المسألة الرابعة: الجهاد وكفائته

إن الغرض الأسمى من تشريع الجهاد في سبيل الله هو إعلاء كلمة الله وتحقيق العباد له وحده جل شأنه دون سواه قال تعالى : ﴿ وَفَلْيُؤْمَرُوا كَيْفَ لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ آلَئِينَ لِلَّهِ ﴾ (3) قال رستم قائد جيش الفرس لرعي بن عامر: ما جاء بكم؟ فقال رعي: إن الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، فأرسلنا بدينه إلى خلقه لندعوهم إليه فمن قبل ذلك قبلنا منه ورجعنا عنه ومن أبى قاتلناه أبدا حتى يفضي إلى موعود الله، قال وما موعود الله؟ قال: الجنة لمن مات على قتال من أبى والظفر لمن بقي "(4).

وقال ابن تيمية: " والجهاد مقصوده أن تكون كلمة الله هي العليا وأن يكون الدين لله، لا استفتاء الرجل حظه، كان ما يصاب به المجاهد في نفسه وماله أجره على الله فإن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة. "(5)

فإذا كان المقصد من الجهاد هو إعلاء كلمة الله والذب عن بيضة الإسلام، فإن وجوبه على الكفاية في الأحوال الطبيعية، فليس كل الناس مطالب به قال تعالى ﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنعَزُوا كَأَقْبَةَ بَلَوْلَا نَعَزَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ لِحَاقِبَةٍ لِّيَتَّبَعَهُوا فِي الْيَمِينِ وَلِيَنعَزُوا قَوْمَهُمْ إِنَّمَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ (6).

(1) - الغياثي، الجويني، ص 415.

(2) - المرجع نفسه، ص 264.

(3) - سورة البقرة، الآية: 193.

(4) - البداية والنهاية، ابن كثير، ج 7/ ص 39.

(5) - الفتاوى، ابن تيمية، ج 15/ ص 170.

(6) - سورة التوبة، الآية: 122.

قال القرطبي: "وهي أن الجهاد ليس على الأعيان وأنه فرض كفاية"⁽¹⁾ وقال ابن عاشور: "ليس من المصلحة تمحض المسلمين كلهم لأن يكونوا غزاة أو جندا، وأن ليس حظ القائم بواجب التعليم دون حظ الغازي في سبيل الله من حيث إن كليهما يقوم بعمل لتأييد الدين"⁽²⁾.

ومنه فإن النفير نوعان نفير للجهاد في سبيل الله وهذا له أهله وهم أهل النجدة والشجاعة والإقدام، ونفير أهل العلم وهذا له أهله من ذوي الفطنة والذكاء ورجاحة العقل أو كما قال القرافي: "قاعدة الشرع أنه يقدم في كل موطن وكل ولاية من هو أقوم بمصالحها"⁽³⁾.

وقال الشاطبي: "إنما يتعين القيام به (الجهاد) على من فيه نجدة وشجاعة وكذلك ما يشبهه من الخطط الشرعية"⁽⁴⁾.

المسألة الخامسة: الجهاد مع ولاية الجور

"قال العلماء بجوازه، قال مالك: لو ترك ذلك لكان ضررا على المسلمين. فالجهاد ضروري، والوالي فيه ضروري، والعدالة فيه مكمل للضرورة، والمكمل إذا عاد على أصله بالإبطال لم يعتبر. ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاية الجور عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وكذلك ما جاء من الأمر بالصلاة خلف الولاية السوء فإن في ترك ذلك ترك سنة الجماعة، والجماعة من شعائر الدين المطلوبة، والعدالة مكمل لذلك المطلوب. ولا يبطل الأصل بالتكملة"⁽⁵⁾.

قال عليه وسلم "الجهاد واجب عليكم مع كل أمير برا كان أو فاجرا. والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برا كان أو فاجرا، وإن عمل الكبائر" أخرجه أبودود.

(1) - تفسير القرطبي، القرطبي، ج 8/ص 293.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج 12/ص 59.

(3) - الفروق، القرافي، ج 2/ص 243.

(4) - الموافقات الشاطبي، ج 1/ص 127.

(5) - المرجع نفسه، ج 2/ص 12.

والشارع الحكيم لما أمر بالجهاد مع كل أمير إنما كان قصده حماية الضروري وهو الدين الذي يحفظ بحفظ الجماعة، ولما كان فقدان العدالة في الأمير سيعود على هذا الأصل بالإبطال لم تعتبر تلك التكملة. إضافة إلى أنه يجوز ارتكاب أخف الضررين اتقاء لأشدّهما وأشدّهما في هذا السياق ذهاب الأصل وهو الجماعة التي بذهابها يذهب الدين.

المسألة السادسة: تجويز ولاية الفاقد للشروط

إذا خلا الزمان عن مستجمع الشروط وافترق الناس إلى من يقدمونه جاز لهم تقديم من توفرت فيه بعض الخلال حماية للجماعة ودرء للفتنة المترتبة عن شغور المنصب قال الشاطبي هذا "نظر مصلحي يشهد له أصل الإمامة وهو مقطوع به بحيث لا يفتقر في صحته وملاءمته إلى شاهد"⁽¹⁾.

"فإن لم نجد من يتصدى للإمامة في الدين، ولكن صادفنا شهما ذا نجدة وكفاية واستقلال بعظائم الأمور.. فيتعين نصبه في أمور الدين والدنيا وتنفيذ أحكامه كما تنفذ أحكام الإمام الموصوف بخلال الكمال"⁽²⁾.

وقال الغزالي "وكذلك نقول في المستظهر بشوكة المستولي على الناس، المطاوع فيما بينهم، وقد شغل الزمان عن مستجمع لشرائط الإمامة، ينفذ أمره، لأن ذلك يجر فسادا عظيما، لو لم نقل به"⁽³⁾.

المسألة السابعة: طاعة الجائر والولاء السياسي له.

قال عبد القادر الفاسي "الأئمة على ضروب: فإمام صار إليه الأمر عن رضا من جميع المسلمين بأحواله وصفاته وعدله، أو صار إليه من غير تشاور ولا تناظر ولا قتال عليه إلا تلويحا ممن ولجّه إليه، فرضي المسلمون فعله وهديه إذ صار الأمر إليه، فأروه لذلك أهلا، فوجب على كل المسلمين الذب عن هذا... ومن أخذ الأمر غلبة من غير مشورة، ودعا الناس إلى بيعة، وظهر منه الجور في الأموال والدماء وغير ذلك، إلا أن أمره قد استوطأ وملك

(1) - الاعتصام، الشاطبي، ج2/ص176.

(2) - الغياثي، الجويني، ص416.

(3) - المنحول، الغزالي، ص365.

وغلب، وأمن الناس معه الفتنة التي تذهب الدين والمال، وتوجب سفك الدماء وتسلب عوام الناس وخواصهم بعضهم على بعض، وعلى أن السمع والطاعة له أبعد من شدة الشر وذهاب النفوس، فقد وجبت طاعته فيما دعا إليه من الأحكام وأداء الزكاة إذا طلبها، إلا أنه لا يجب أن يقصد إلى قتل من قعد عن بيعته، ولا يجب على المسلمين نصره ولا سفك دمائهم دونه إن قام قائم عليه بسبب جوره..."⁽¹⁾.

وقال سحنون: "إذا خرج على الإمام عدل وجب الخروج معه ليظهر دين الله تعالى وإلا وسعك الوقوف إلا أن يريد نفسك و مالك فادفعه عنهما، ولا يجوز لك دفعه عن الظالم"⁽²⁾.

المسألة الثامنة: وجوب مناصرة العدل

قال مالك رحمه الله فيما رواه عنه ابن القاسم: "في الحرية و ما أشبههم أنهم يقتلون إذا لم يتوبوا إذا كان الإمام عدلا. فهذا يدل على أنهم إذا خرجوا على إمام عدل وهم يريدون قتاله ويدعون إلى ما هم عليه، دعوا إلى الجماعة والسنة و إن أبوا قتلوا..."⁽³⁾.

وقال أيضا: "إن كان مثل عمر بن عبد العزيز وجب على الناس الذب عنه، والقيام معه، وإلا فلا، ودعه وما يراد منه، ينتقم الله تعالى من ظالم بظالم ثم ينتقم من كليهما"⁽⁴⁾.

وقال ابن العربي: "قال مالك: إذا بويع للإمام فقام عليه إخوانه قوتلوا إذا كان الأول عدلا، فأما هؤلاء فلا بيعة لهم إذا كان بويع لهم عن الخوف"⁽⁵⁾.

وقال الشوكاني "وليس القعود عن نصره الحق من الورع بعد قوله عز وجل: ﴿لَا تَجْعَلْ لِحِزْبِكَ الْإِخْلَافَ﴾" ⁽⁶⁾.

(1) - الإمامة العظمى، عبد القادر بن علي الفاسي، ص 208-209.

(2) - شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل، محمد عlish، ج 4/ص 456.

(3) - المدونة الكبرى، الإمام مالك، م 2، ج 3/ص 43. أحكام القرآن، القرطبي، ج 1/ص 273.

(4) - شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل، محمد عlish، ج 9/ص 195.

(5) - أحكام القرآن، ابن العربي المعافري، ج 4/ص 1721.

(6) - السيل الجرار، محمد بن علي الشوكاني، ج 4/ص 556.

وقال شهاب الدين الشلبي "على كل من يقوى على القتال أن ينصر إمام المسلمين على هؤلاء الخارجين

لأنهم ملعونون على لسان صاحب الشرع فإنه قال عليه الصلاة والسلام : « الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها »⁽¹⁾.

قال أمزيان: "هناك إجماع بين الفقهاء على ضرورة موالاته إمام العدل ونصرته ، وبذل النفس و المال دونه"⁽²⁾.

المسألة التاسعة: مناصرة الأقل جوراً على الأكثر جوراً

قال العز: "يجوز الإعانة على المعصية لا لكونها معصية بل لكونها وسيلة إلى تحصيل المصلحة الراجحة..."⁽³⁾

المسألة العاشرة: نقض بيعه الإكراه ومناصرة العدل ضد الجائر

استفتي مالك رحمه الله في الخروج مع محمد بن عبد الله (محمد النفس الزكية) ونقض بيعه أبي جعفر المنصور

فقال : "إنما بايعتم مكرهين، وليس على مكره بيعه، فأسرع الناس إلى محمد ولزم الإمام مالك بيته"⁽⁴⁾.

وروى الذهبي عن مالك أنه قال "ضربت فيما ضرب فيه سعيد بن المسيب ومحمد بن المنكدر و ربيعة، ولا

خير فيمن لا يؤذى في هذا الأمر"⁽⁵⁾.

وقال ابن القاسم: "ولقد قلت لمالك إنه تأتينا بيعة هؤلاء القوم فنغلق علينا أبواب المسجد فيضطهدونا

فنبائعهم، قال : إذا علمت بذلك فلا تبرح واجلس في بيتك قلت أفكان مالك يقول إذا أكرهوه على البيعة إن

ذلك لا يلزمه؟ قال نعم قال⁽⁶⁾ ابن رشد معلقاً "هذا كما قال إنه إذا خاف على نفسه إن لم يبايع على ما استحلف

عليه جاز له أن يبايع و لا تلزمه الأيمان في ذلك ما كانت"⁽⁷⁾.

(1) - حاشية شهاب الدين أحمد الشلبي على تبين الحقائق، شرح كنز الدقائق للزيلعي، ج 3 /ص 293-294.

(2) - في الفقه السياسي، محمد أمزيان، ص 76.

(3) - قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج 1 /ص 87.

(4) - ترتيب المدارك، ج 2 /ص 130-131. تاريخ الطبري، ج 6 /ص 190.

(5) - تاريخ الإسلام، الذهبي، (171-180 هـ)، ص 331.

(6) - البيان والتحصيل، ابن رشد الحفيد، ج 18 /ص 526.

(7) - المرجع نفسه، ج 18 /ص 526.

وقد كان سحنون يفتي بوجوب الخروج مع العدل لإظهار دين الله⁽¹⁾ بل نص صراحة على حرمة مدافعة العدل الخارج على الجائر قال " ولا يجوز لك دفعه عن الظالم"⁽²⁾.

من خلال الأمثلة السابقة يتبين أن هذه الشريعة المباركة مدارها على تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها خصوصا في المجال السياسي الذي تبنى أغلب قضاياه على المصلحة، ونظرا لكونه مجال خصب للاجتهاد والنظر المصلحي.

ومن خلال الأمثلة السابقة يتبين أيضا أن هذه القاعدة هي أم القواعد وهي الأصل الأصيل، كما أنها تستمد حجيتها كما أسلفنا من القرآن الكريم والسنة النبوية وذلك عن طريق الاستقراء.

المطلب الثاني: قواعد مرتبطة بهذه القاعدة:

من القواعد المرتبطة بهذه القاعدة الأصل نذكر ما يلي:

الفرع الأول: الأصل في قبول الولايات العدالة⁽³⁾.

قال العز: "وإنما شرطت لتكون وازعة عن الخيانة والتقصير في الولاية"⁽⁴⁾ وقال أيضا "العدالة شرط في كل ولاية لتكون العدالة وازعة عن التقصير في جلب المصالح والمفاسد"⁽⁵⁾.

وقال الشاطبي: "وإذا ثبت هذا فهو نظر مصلحي يشهد له وضع أصل الإمامة، وهو مقطوع به بحيث لا يحتاج في صحته وملاءمته إلى شاهد"⁽⁶⁾.

فالعدالة إذن شرط في الولايات الأساسية كالخلافة والوزارة والحكومة وغيرها كما أن الفقهاء والعلماء اشترطوها في الفتوى والاجتهاد قال الشاطبي "إن العلماء نقلوا الاتفاق على أن الإمامة الكبرى لا تنعقد إلا لمن نال

(1) - شرح منح الجليل، ج 4/ص 456.

(2) - المرجع نفسه، ج 4/ص 456.

(3) - قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج 1/ص 77.

(4) - المرجع نفسه، ج 2/ص 89.

(5) - الفروق، القرافي، ج 4/ص 35.

(6) - الاعتصام، الشاطبي، ج 2/ص 126.

رتبة الاجتهاد و الفتوى في علوم الشرع...، وهذا صحيح على الجملة "(1) إلا أنه إذا لم يوجد ولي قدم الأمل فالأمل وإن لم يكن مجتهدا حماية للبيضة .

الفرع الثاني: تعذر العدالة في الولاية العامة والخاصة -وكذا رتبة الاجتهاد- يقتضي تقديم الأقل فسوقا فالأقل(2)

قال الجويني: "أما القول في فقدان رتبة الاجتهاد ،فقد مضى أن استجماع صفات المجتهدين شرط الإمام، فلو لم نجد من يتصدى للإمامة في الدين ، ولكن صادفنا ذا نجدة وكفاية واستقلال بعظام الأمور، فيتعين نصبه في أمور الدين والدنيا، وينفذ أحكامه كما ينفذ الإمام الموصوف بخلال الكمال المرعي في منصب الإمامة ، وأئمة الدين وراء إرشاده وتسديده، وتبين ما يشكل في الوقائع من أحكام الشرع. والعلم وإن كان شرطه في منصب الإمامة معقولا، ولكن إذا لم نجد عالما، فجمع الناس على كاف يستفتي فيما يسنح ويعن له من المشكلات أولى من تركهم سدى متهاوين على الورطات" (3).

وقال الشاطبي " ولكن إذا فرض خلو الزمان عن مجتهد يظهر بين الناس، وافتقروا إلى من يقدمونه لجريان الأحكام و تسكين ثورة الثائرين، والحياطة على دماء المسلمين وأموالهم، فلا بد من إقامة الأمل ممن ليس بمجتهد، لأننا بين أمرين: إما أن يترك الناس فوضى وهو عين الفساد والهرج، وإما أن يقدموه فيزول الفساد بته ولا يبقى إلا فوات الاجتهاد، والتقليد كاف يحسبه. وإذا ثبت هذا فهو نظر مصلحي يشهد له وضع أصل الإمامة "(4).

والأمر نفسه ذهب إليه الشوكاني حينما استبعد جمع الخلال خصوصا عند أئمة عصره واكتفى بما يجلب المصلحة للأمة قال: "المقصود من نصب الأئمة هو تنفيذ أحكام الله عز وجل، وجهاد أعداء الإسلام وحفظ البيضة

(1) - الفروق، القراني، ج 2/ص 126.

(2) - قواعد الأحكام، العز، ج 1/ص 85.

(3) - الغياثي، الجويني، ص 213.

(4) - الاعتصام، الشاطبي، ج 2/ص 126-127.

الإسلامية و دفع من أرادها بمكر ،..فمن بايعه المسلمون وقام بهذه الأمور فقد تحمل أعباء الإمامة"(1).

الفرع الثالث: اختلاف الولاية في جلب المصالح ودرء المفاسد يقتضي اختلاف رتبها(2)

"فولاية الخلافة العامة أفضل وأعظم من كل ولاية لعموم جلبها المنافع، ودرئها المفاسد، وتليها ولاية الوزارات المهمة، ثم ولاية القضاء لأنها أعم من سائر الولايات"(3) وهكذا بالنسبة لباقي الولايات كبرت أو صغرت. وعليه فقد " علم من الشريعة أن أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة، وأن أعظم المفاسد ما يكر بالإخلال عليها"(4).

الفرع الرابع: تختلف ولاية المظالم باختلاف رتبها في المفاسد(5)

" فالولاية على القتل والقطع والطلب بغير حق أقبح وأعظم ضررا من الولاية على الضرب والشتيم بغير حق، والولاية على الفاحشة أقبح وأخطر من الولاية على التبرج"(6).

وهكذا فإن المفاسد مراتب وظلمات بعضها فوق بعض لكن الموازنة بينها عند التزاحم هو من صميم هذه الشريعة المباركة فقبول الأخف اتقاء للأشد، وتقبل الخاص دفعا للعام وهكذا.

الفرع الخامس: اختلاف رتب الولايات يقتضي اختلاف أجورها(7)

هذه القاعدة أيضا قاعدة مقاصدية لأن تقديم بعض الولاية على بعض وجعل أجور بعضهم أعلى من بعض عمل شرعي يشهد له أصل وضع الشريعة قال العز: "وأجمع المسلمون على أن الولايات من أفضل الطاعات، فإن الولاية المقسطين أعظم أجرا وأجل قدرا من غيرهم لكثرة ما يجري على أيديهم من إقامة الحق ودرء الباطل، وأما ولاية

(1) - السيل الجرار، الشوكاني، ج 4/ص 507-508.

(2) - قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج 1/ص 125.

(3) - القواعد الفقهية، محمد الأنصاري، ص 449.

(4) - الموافقات، الشاطبي، ج 2/ص 227.

(5) - قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج 1/ص 129.

(6) - القواعد الفقهية، محمد الأنصاري، ص 449.

(7) - قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج 1/ص 142.

السوء وقضاة الجور فمن أعظم الناس وزرا وأحطهم درجة عند الله، لعموم ما يجري على أيديهم من جلب المفسد العظام ودرء المصالح الجسام⁽¹⁾ " وقال الأنصاري بناء على هذه القاعدة " أن أجر الحاكم أعظم من أجر المفتي لأنه يفتي ويلزم، فيؤجر على الفتيا والإلزام إذا استوت الواقعة التي فيها الفتيا والحكم بينما المفتي يؤجر على فتواه فقط⁽²⁾. وقال العز بن عبد السلام: "وتصدي الحاكم للحكم أفضل من تصدي المفتي للفتيا، وأجر الإمام الأعظم أفضل من أجر المفتي والحاكم؛ لأن ما يجلبه من المصالح ويدرأوه من المفسد أتم وأعم⁽³⁾."

قلت وهذا إذا كان الإمام من أهل الاجتهاد والفتيا، أما إذا لم يستجمع شروط الاجتهاد فأجره على الإلزام.

الفرع السادس: اعتبار المصالح العامة للخلافة يقتضي نصب خليفة واحد⁽⁴⁾

قال أبو المعالي الجويني: "والغرض الأعظم من الإمامة جمع شتات الرأي واستتباع رجل أصناف الخلق على تفاوت ارادتهم واختلاف أخلاقهم وآرائهم وحالاتهم، فإن معظم الخبال والاختلال يتطرق إلى الأحوال من اضطراب الآراء فإذا لم يكن الناس مجموعين على رأي واحد، لم ينتظم تدبير ولم يستتب من إيالة الملك قليل ولا كثير ولا صطلمت الحوزة واستؤصلت البيضة"⁽⁵⁾. وقال في موطن آخر: "فالغرض الأظهر إذن من الإمامة لا يثبت إلا بانفراد الإمام وهذا مغن بوضوحه عن الاطئاب والاسهاب"⁽⁶⁾ وحتى إن أجاز أبو المعالي نصب إمامين للضرورة على رأي شيخه أبي الحسن⁽⁷⁾ فإن أحدهما(المتأخر) بالنسبة إليه ليس إماما⁽⁸⁾.

بل إن هذا الذي ذكره الجويني يعود تاريخيا إلى الإمام الشافعي في الرسالة حيث قال: " وهكذا كانت كتب

(1) -قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج 1/ص 142.

(2) - القواعد الفقهية، محمد الأنصاري، ص 450.

(3) - قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج 1/ص 144.

(4) - المرجع نفسه، ج 1/ص 58.

(5) - الغياثي، الجويني، ص 263.

(6) - المرجع نفسه، ص 321-323-324.

(7) - مقالات الإسلاميين، أبي الحسن الأشعري، ص 460.

(8) - المرجع نفسه، ص 323.

خلفائه بعده وعماله وما أجمع المسلمون عليه في أن يكون الخليفة واحدا والقاضي واحدا والأمير واحدا و الإمام
"(1).

قال محمد أمزيان: "هذا النص يعود إلى نهاية القرن الثاني حيث كانت الخلافة في تمام عافيتها وقوتها
يعكس حقيقة عصره إذ يكتفي بتقرير الحكم المبدئي الذي لا يرى أية إمكانية لتعدد منصب الخلافة"(2).
إلا أن هذا الموقف لم يصمد كثيرا بل سرعان ما اصطدم بصخرة التبريرات الفقهية التي عاصرت فترات
التفكك و التقليد، فذهبت أحيانا الى الحديث عن الضرورة ووجود عوائق تمنع من نفاذ تصرف الإمام؛ وهذه
العوائق منها الجغرافي ومنها السياسي.

لكن رغم كل ذلك فإن الفقهاء المعتبرين⁽³⁾ قد صمدوا على موقفهم رغم الإكراهات الظرفية التي حكمتهم
كل ذلك استشعارا منهم لخطورة القول بالتعدد على الأمة الواحدة ومصالحها.

الفرع السابع: التصرف على الرعية منوط بالمصلحة⁽⁴⁾

هذه القاعدة هي من أهم قواعد الفقه السياسي، وأهميتها تكمن في أنها المحدد الشرعي لتصرف الراعي على
الرعية ومفاد هذه القاعدة أن أعمال الولاية وتصرفاتهم النافذة على الرعية الملزمة لها، في حقوقها الخاصة والعامة،
يجب أن تناط بالمصلحة... فهم وكلاء عن الأمة في القيام بأصلح التدابير لإقامة العدل، ودفع الظلم وإقرار الحريات
العامة، وصيانة الحقوق والأخلاق،... حرصا على جلب ما فيه مصلحة الأمة"(5).

"قال الإمام القرافي: " الإمام: هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الخلائق. وضبط معاهد المصالح ودرء

(1) - الرسالة، الشافعي، ص 419.

(2) - في الفقه السياسي، محمد أمزيان، ص 204.

(3) - الغياثي، أبو المعالي، ص 144 تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، الباقلاني، ص 470 الأحكام السلطانية، الفراء، ص
25، الأحكام السلطانية، الماوردي، ص 8.

(4) - قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج 2/ ص 89.

(5) - القواعد الفقهية، محمد الأنصاري، ص 451.

المفاسد و قمع الجناة ، وقتل الطغاة، وتوطين العباد في البلاد إلى غير ذلك مما هو من هذا الجنس"(1)

وقال أيضا: "إن كل من ولي ولاية الخلافة فما دونها إلى الوصية، لا يحل له أن يتصرف إلا بمصلحة أو

درء مفسدة"(2).

قال الجويني: "الأئمة إنما تولوا أمورهم ليكونوا ذرائع إلى إقامة الشرائع"(3).

وقال الشاطبي: "الولايات العامة والمناصب العامة للمصالح العامة"(4).

وهكذا فالنصوص الدالة على هذا المعنى في كلام العلماء أكثر من أن تحصى لكثرتها وعليه فيكفي التمثيل.

الفرع الثامن: حفظ المصالح العامة مقدم على المصالح الخاصة(5)

هذه القاعدة صحيحة وثابتة لا تحتاج في صحتها وملاءمتها إلى شاهد ، وهي مرتبطة بالقاعدة التي قبلها،

ومن أمثلتها أن إقامة المنشآت العامة كالسدود ومد الجسور و إصلاح الطرق والإنفاق من أجل إصلاح المؤسسات

كالمدارس والمستشفيات والمؤسسات ذات النفع العام أولى من المصالح الخاصة كمصالح الأفراد.

الفرع التاسع: يقدم في كل ولاية الأقوم بمصالحها(6)

قال القراني " قاعدة الشرع أنه يقدم في كل موطن وكل ولاية من هو أقوم بمصالحها ، فيقدم في ولاية الحرب من

هو أقوم بمصالح الحروب من سياسة الجيوش ومكائد العدو، ويقدم في القضاء من هو أكثر تفتنا لحجاج الخصوم

وقواعد الأحكام ووجوه الخدع من الناس، ويقدم في الفتوى من هو أنقل للأحكام وأشفق على الأمة وأحرصهم على

إرشادها لحدود الشريعة... ويقدم في الخلافة من هو كامل العلم والدين وافر العقل والرأي، قوي النفس ،شديد

(1) - الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، القراني، ص 105.

(2) - الفروق، القراني، ج 4/ص 95.

(3) - الغياثي، الجويني، ص 322.

(4) - الموافقات، الشاطبي، ج 2/ص 309.

(5) - قواعد الأحكام، العز، ج 1/ص 83.

(6) - المرجع نفسه، ج 1/ص 76-77.

الشجاعة عارف بأهليات الولايات، حريص على مصالح الأمة".⁽¹⁾.

وقال الشاطبي: "وسائر الولايات إنما يطلب بها شرعا باتفاق العلماء من كان أهلا للقيام بها والغناء فيها"⁽²⁾.

فالشارع الحكيم يضع الشخص المناسب في المكان المناسب بلا تحيز ولا محاباة، فمن لا يصلح لولاية لا تسند إليه حتى لا تضع مصالح الأمة.

الفرع العاشر: يقدم الأصلح فالأصلح على الصالح في كل ولاية⁽³⁾

يؤسس لهذه القاعدة قول النبي صلى الله عليه و سلم: " من ولي من أمر المسلمين شيئا فولى رجلا وهو يجد من هو أصلح للمسلمين فقد خان الله ورسوله " رواه مسلم في كتاب الإمارة. فتقدم الأصلح هو الأصل واستعمال الأصلح هو المطلوب قال صلى الله عليه وسلم: " إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة قال(أبو ذر) كيف إضاعتها يا رسول الله قال صلى الله عليه وسلم إذا أسند الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة" أخرجه البخاري، كتاب الجماعة و الإمامة.

قال الشاطبي: "ولكن إذا فرض خلو الزمان عن مجتهد يظهر بين الناس، وافتقروا إلى من يقدمونه لجريان الأحكام وتسكين ثورة الثائرين، والحيطة على دماء المسلمين وأموالهم، فلا بد من إقامة الأئمة ممن ليس بمجتهد، لأننا بين أمرين: إما أن يترك الناس فوضى وهو عين الفساد والهرج، وإما أن يقدموه فيزول الفساد بته ولا يبقى إلا فوات الاجتهاد ، والتقليد كاف يحسبه. وإذا ثبت هذا فهو نظر مصلحي يشهد له وضع أصل الإمامة"⁽⁴⁾.

فإن تعذر معرفة الأصلح، يقدم الأئمة فالأئمة قال أبو المعالي: "لا خلاف أنه إذا عسر عقد الإمامة للفاضل واقتضت مصلحة المسلمين تقديم المفضل، وذلك لصغو الناس وميل أولي النجدة والبأس إليه، ولو فرض تقديم الفاضل لاشربأت الفتن وثار الحن ولم نجد عددا، وتفرقت الأجناد بددا فإذا كانت الحاجة في مقتضى الإيالة

(1) - الفروق، القراني، 3 ج/ص 188.

(2) - الموافقات، الشاطبي، ج 1/ص 177.

(3) - قواعد الأحكام، العز، ج 1/ص 74.

(4) - الاعتصام، الشاطبي، ج 2/ص 126-127.

تقتضي تقديم المفضل قدم لا محالة، إذ الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة فإذا كان في تقديم الفاضل اختباطها وفسادها، وفي تقديم المفضل ارتباطها وسدادها تعين إثارة ما فيه صلاح الخليقة باتفاق أهل الحقيقة⁽¹⁾. وهذا الذي ذكره الجويني نظر مصلحي محمود الغب يشهد له أصل وضع الإمامة والشواهد الدالة عليه أكثر من أن تحصى، وهو مرتبط بمسألة الموازنة بين المصالح والمفاسد وبالنظر المآلي الذي لنا معه عودة في هذا البحث بإذن الله تعالى.

وقال ابن تيمية: "ومعرفة الأصلح في هذا الباب إنما تتم بمعرفة مقصود الولاية، ومعرفة طريق المقصود فإذا عرفت المقاصد والوسائل تم الأمر، فالمقصود الواجب بالولايات أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، وإذا كان هذا هو المقصود فإنه يتوسل إليه بالأقرب فالأقرب، وينظر إلى الرجلين أيهما كان أقرب إلى المقصود ولي⁽²⁾".

الفرع الحادي عشر: عزل الحاكم مقيد بالأصلح فالأصلح⁽³⁾

قال الريسوني: "إن ولاية الحاكم وسلطته إنما تأتي وتستمد شرعيتها من توكيل الأمة وتفويضها، وأن الموكل له أن يقيد سلطة الوكيل وصلاحياته، وله أن ينهي وكالته ويسحبها من الوكيل، وله أن يجعلها إلى أجل مسمى. كما أن للوكيل أن يعزل نفسه ويستقيل من وكالته. ولهذا سموا الإمامة والخلافة عقدا، وسموا القائمين بها أهل الحل أو العقد. وأهم ما يعقد هؤلاء هو عقد الإمامة، وأهم ما يحلونه هو عقد الإمامة"⁽⁴⁾. قال الجويني "فإن قيل: فمن يحلعه الإمام؟ قلنا: الخلع إلى من إليه العقد"⁽⁵⁾.

وعليه فإذا جاز للأمة أن تعزل الحاكم فإن عزلها له لا شك أنه مبني على نظر مصلحي كما كان نصبها له

(1) - الغياثي، الجويني، ص 317.

(2) - السياسة الشرعية، ابن تيمية، ص 24.

(3) - قواعد الأحكام، العز، ج 1/ص 80.

(4) - فقه الثورة مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي، الريسوني، ص 22.

(5) - الغياثي، الجويني، ص 58.

بغرض جلب المصالح ودرء المفاسد، واستبدال الحاكم كما قال العز مقيد بالأصلح فالأصلح والأصلح من له القدرة على استصلاح الخلق وهو أمر يحتاج إلى تحقيق مناط وهذا ليس محل التفصيل فيه.

ومن الأمثلة على هذه القاعدة من سير الخلفاء امتناع الخليفة الصديق عن عزل خالد بن الوليد بعد اتهامه بقتل مالك بن نويرة، لأن الأصلح للأمة في تلك المرحلة هو خالد نظرا للكفاءة العسكرية العالية التي يتوفر عليها ولأن الأمة كانت بحاجة لأمثاله لمحاربة المرتدين، وقد رجح ابن تيمية رأي الصديق بناء على تعليل الإمام أحمد الذي قال " قوة الفاجر القوي للمسلمين، وفجوره على نفسه، وأما الصالح الضعيف ، فصلاحه لنفسه، وضعفه على المسلمين"(1).

قلت وليس بالضرورة أن يكون الأصلح هو الفاضل فكم من فاضل لا يصلح أن يكون إماما لأن سياسة الخلق وتدبير أمورهم يحتاج إلى كاريزما خاصة ترتبط ارتباطا وثيقا بالخبرة ومراكمة التجربة الناتجة عن حراك الظروف للشخص (السياسي) ولذلك كما قلت سلفا لا بد من تحقيق المناط الخاص في هذا الشأن. وقد قال الجويني قبل " فرب ولي من أولياء الله هو قطب الأرض و عماد العالم، لو أقسم على الله لأبره، وفي العصر من هو أصلح بأمور المسلمين منه فالمعني بالفضل استجماع الخلال التي يشترط اجتماعها في المتصدي للإمامة"(2).

الفرع الثاني عشر: نفاذ تصرفات الأئمة البغاة تقتضي موافقتها للحق(3)

قال محمد أمزيان: "لأنه لا انفكاك للناس عنهم بحكم الوظائف التي يتوقف تنفيذها على الولايات العامة كإمامة الصلاة و الجمع والجهاد وعقود الزواج والبيوع... وما إلى ذلك، لا تصح من غير ولاية. وهذا الاعتبار هو الذي لاحظته الإمام الغزالي من قبل، واعتمده الفقهاء في اقرارهم بولاية الخلفاء والسلطين المتغلبين، ونفاذ

(1) - السياسة الشرعية، ابن تيمية، ص 17.

(2) - الغياثي، الجويني، ص 316.

(3) - قواعد الأحكام، العز، ج 1/ص 79.

أحكامهم ولزوم الطاعة لهم." (1) قال الغزالي "ولو قضينا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأساً، فكيف يفوت رأس المال في طلب الربح" (2).

قال العز بن عبد السلام: "قد ينفذ التصرف العام من غير ولاية كما في تصرف الأئمة البغاة، فإنه ينفذ مع القطع بأنه لا ولاية لهم، وإنما نفذت تصرفاتهم وتوليتهم لضرورة الرعايا. وإذا نفذ ذلك مع ندرة البغي، فأولى أن ينفذ تصرفات الولاة والأئمة مع غلبة الفجور عليهم وأنه لا انفكاك للناس عنهم" (3).

وفي هذا السياق وجه الريسوني إمامة المتغلب توجيهها مقاصدياً قال: "فالحاصل أن إمامة المتغلب في الأصل ولاية باطلة، وهي إذا لم يكن لها إلا غلبة القوة والسلاح، لا تعدو أن تكون نوعاً من أنواع الغصب والقرصنة. لكن هناك أسباب وسياقات وظروف هي التي جعلت الفقهاء يتعاملون مع إمامة المتغلب ويعترفون لها بنوع من القبول والإقرار، أذكر منها:

✓ قد يأتي هذا المتغلب بعد أن يسود التفكك والوهن الدولة القائمة وتكون قد دخلت أو بدأت تدخل في مرحلة الفوضى والتسيب.

✓ قد يأتي المتغلب ليزيح حاكماً "أو نظام حكم" بالغ في المظالم والمفاسد والدماء، وأصبح حكمه ظلمات بعضها فوق بعض.

✓ قد يأتي تغلب المتغلب بعد انقسام و اقتتال داخلي بين طرفين.

✓ في معظم الأحوال، فإن المتغلب عادة ما تكون له قاعدة شعبية مناصرة أي له بتعبير الفقهاء شوكة وبتعبير ابن خلدون عصبية.

(1) - في الفقه السياسي، أمزيان، ص 61-62.

(2) - إحياء علوم الدين، الغزالي، ص 2/141.

(3) - قواعد الأحكام، العز، ج 1/ص 79.

وعموماً فالفقهاء الذين تعاملوا مع إمامة المتغلب، لا ينظرون إلى "التغلب" على أنه في ذاته يعطي شرعية الاستلاء على الحكم، أو شرعية البقاء فيه، ولكنهم يعتبرونه حلاً اضطرارياً، والضرورة تقدر بقدرها. كما أنهم يقبلون به حين يكون مجيئه أو بقاءه هو أهون الشرين وأخف الضررين.⁽¹⁾

قال محمد أمزيان: "لقد كان الاعتراف الفقهي (بشرعية الجائر) مشروطاً بقيام الجائر على إنجاز التصرفات الشرعية وضمنان سريان مفعولها. وإذا صدر منه ما يمكن أن يؤدي إلى الإخلال بهذه الوظيفة في أي شكل من الأشكال، سقط الاعتراف أصلاً، ولم يعد مبرر للقول بالضرورة، إذ لا ضرورة مع إسقاط تلك الوظائف التي لا تتحقق الجماعة إلا بها"⁽²⁾.

هكذا استقر في وعي الفقهاء أن السلطة التي تظهر نقضها للشرعية تكون قد تجاوزت مجرد الجور إلى الكفر الصريح. قال القاضي عياض "أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر أصلاً، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل"⁽³⁾.

فارتكاب أخف الضررين اتقاء لأشدّها هو مهيع مقاصدي محمود العاقبة.

الفرع الثالث عشر: التصرف في أموال المصالح العامة مقتصر على الأئمة ونوابهم⁽⁴⁾

"هذه القاعدة مقيدة بحال كون الأئمة ونوابهم يتصفون بالعدالة، التي تحصل بها الثقة، بحيث تحملهم عدالتهم على أداء المصالح العامة للأمة و عدم الخيانة أو التقصير في المسؤولية"⁽⁵⁾.

أما إذا انتفت العدالة فإن مصالح الأمة سوف تتعرض للضياع وفي هذه الحالة إن لم تتمكن من دفع المفسد فعلى الأقل تقلييلها ويكون ذلك بتصرف الآحاد. قال العز: "فإن تعذر قيامهم بذلك، وأمكن القيام بها ممن يصلح

(1) - فقه الثورة، الريسوني، ص 23-24 بتصرف.

(2) - في الفقه السياسي، محمد أمزيان، ص 62.

(3) - إكمال إكمال المعلم، كتاب الإمامة، باب البيعة، ج 5/ص 179.

(4) - قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج 1/ص 82.

(5) - القواعد الفقهية، الأنصاري، ص 458.

لذلك من الآحاد، فإن وجد شيئاً من مال المصالح فليصرفه إلى مستحقه على الوجه الذي يجب على الإمام العادل أن يصرفه فيه، بأن يقدم الأهم فالأهم، والأصلح فالأصلح" (1).

الفرع الرابع عشر: الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة (2)

فالولي الخاص أقوم بتلك الولاية وأعرف بها و بمصالح من تولى عليهم" و الولاية الخاصة مراتب (3).

✓ فولاية الأب والجد ذاتية ولا يمكن أن ينزعلا ولو أرادا

✓ الولاية السفلى وهي ولاية الوكيل وهي غير لازمة

✓ الوصية وهي بينهما فلم يجز له أن يعزل نفسه

✓ ناظر الوقف والمعتمد في الأوقاف

وعلى هذا الأساس لا يجوز للقاضي أن يتصرف مع وجود الولي الخاص.

الفرع الخامس عشر: لا طاعة إلا لمن أذن الله في طاعته (4)

قال العز: "لا طاعة لأحد المخلوقين إلا لمن أذن الله في طاعته كالرسل والعلماء والأئمة والقضاة والولاة والآباء والأمهات" (5).

ولا طاعة لأحد في معصية الله عزو جل، لما فيها من المفسدة الموبقة في الدارين أو في أحدهما، فمن أمر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة له.

وكذلك لا طاعة لجهلة الملوك والأمراء إلا فيما يعلم المأمور أنه مأذون في الشرع (6).

(1) - قواعد الأحكام، العز، ج 1/ص 114.

(2) - المرجع نفسه، ج 1/ص 86.

(3) - الأشباه، ابن نجيم، ص 63.

(4) - قواعد الأحكام، العز، ج 2/ص 157.

(5) - المرجع نفسه، ج 2/ص 273.

(6) - قواعد الأحكام، العز، ج 2/ص 273.

الفرع السادس عشر: طاعة الجائر طاعة مقاصدية أو طاعة حذرة

إن "إثبات الطاعة للجائر لا تكون إلا بقدر ما تحققه هذه الطاعة من مصلحة الجماعة نفسها، ويجعلها ضامنة لاستقرار الحياة السياسية تحت هيمنة الشريعة، وهي إحدى أقوى الاعتبارات التي نظر إليها الفقهاء في الاعتراف بشرعية الجائر"⁽¹⁾.

فهي إذن طاعة مشوبة بالحيلة والحذر، كما أنها تزدري الجائر وتجرده من أي شكل من أشكال الولاء الشرعي بل إنها تحاصره نفسياً وأدبياً نظراً لكونها حصلت تحت طائلة الإكراه ولأنها في نهاية المطاف شرعية الأمر الواقع ولو لم يفرضها الواقع لما تمت.

وقال ابن خويز منداد في مسألة طاعة أولي الأمر: "إن طاعة السلطان تجب فيما كان لله طاعة ولا تجب فيما كان لله معصية، ولذلك قلنا إن ولاية زماننا لا تجوز طاعتهم ولا معاونتهم ولا تعظيمهم، ويجب الغزو معهم متى غزوا، والحكم من قبلهم وتولية الإمامة والحسبة وإقامة ذلك على وجه الشريعة"⁽²⁾.

وهكذا كما قال محمد أمزيان فإن الولاء الذي كان يظهره الفقيه للسلطان الجائر هو ولاء حذر ومصحوب بمحاصرة نفسية وأدبية، وهو ولاء مرتبط بإقامة فروض الشريعة، و بحماية الجماعة (إنه الولاء للجماعة التي تعينت مصلحتها في القبول بالجائر) وقد قال السلطان بيبرس الذي عانى هذا الأمر مع العزيز بن عبد السلام لما توفي العزيز رحمه الله "ما استقر ملكي إلا الآن"⁽³⁾ فقد أظهر مدى الخطر الذي كان يشكله العزيز رحمه الله على ملكه، كما أنه أوماً إلى طبيعة الولاء الذي كان يظهره له العزيز رحمه الله.

ولعل هذا الفهم هو الذي ينقص الكثير من الحرفيين الذين لا يستصحبون مقاصد الشريعة في فهم العلاقة التي تربط الفقهاء بالسلطين خاصة سلاطين الجور، وتجعل الكثير منهم يتجنبون على الفقهاء والعلماء؛ بل يحكمون

(1) - في الفقه السياسي، أمزيان، ص71.

(2) - أحكام القرآن، القرطبي، ج 5/ص167.

(3) - حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، السيوطي، ج 2/ص74.

عليهم بممالة أئمة الجور، والحال أن الفقهاء إنما تشكل وعيهم الفقهي في أحضان مشكلات عصرهم وكانت اجتهاداتهم وفتاويهم متأثرة ببيئاتهم الحضارية ولا تثريب عليهم في ذلك وإنما التثريب على المتهمين لهم بالركون إلى الذين ظلموا أنفسهم.

المبحث الثاني: القواعد المرتبطة برفع الضرر أو دفعه

المطلب الأول: قاعدة "الضرر يزال"

هذه القاعدة هي من القواعد المقاصدية الأساسية التي ينبغي استصحابها عند النظر في أحوال الخلق وعند تدبير شؤونهم فدفع الضرر عن الناس مقصد من مقاصد الشريعة؛ خاصة في الجانب السياسي. وأصل هذه القاعدة قول النبي ﷺ "لا ضرر ولا ضرار"⁽¹⁾ أخرجه مالك في الموطأ من حديث يحيى المازني عن أبيه.

وذكر الندوي أن أجود طرق هذا الحديث ما رواه الحاكم وغيره عن أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - "أن رسول الله ﷺ قال: لا ضرر ولا ضرار. من ضار ضاره الله، ومن شاق شاق الله عليه" قال الحاكم حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم وفي البخاري بلفظ "من شاق شاق الله عليه يوم القيامة".

وقد وردت هذه القاعدة في الكثير من المصادر والمراجع نذكر منها: مجلة الأحكام العدلية ، الأشباه والنظائر، القواعد الفقهية⁽²⁾، وغيره.

(1) - الحديث ورد بصيغ مختلفة وحكم عليه العلماء بأحكام مختلفة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: مالك في الموطأ ح (ج 2/ص 735)، الشافعي في الأم (ج 8/ص 639)، البيهقي ح 11718 قال عنه ابن عبد البر في التمهيد معناه صحيح في الأصول 20/ص 157، وقال النووي حسن بستان العارفين 35، وقال ابن دقيق العيد أسنده الحاكم وزعم أنه صحيح. وقال ابن رجب بعض طرقه تقوي بعض، وقال الأرئوط حسن تخريج المسند 2865.

(2) - درر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، ج 1/ص 33، الأشباه والنظائر، السبكي، ج 1/ص 44، شرح القواعد الفقهية، الزرقا 179، القواعد الفقهية، الندوي 287، تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية، الغرياني، ص 187.

الفرع الأول: في معنى القاعدة.

هذه القاعدة تتضمن مفردتان أساسيتان هما: لفظ الضرر، ولفظ يزال فأما الأول فمعناه: "النقصان، وضد النفع، يقال: ضره يضره ضرا، وضاره ضرارا ومضارة، والاسم الضرر قال ابن فارس الضاد والراء ثلاثة أصول: الأول خلاف النفع، والثاني اجتماع الشيء، والثالث القوة"⁽¹⁾.

والذي يغلب في الاستعمال هو المعنى الأول أي الضرر بمعنى ضد النفع أو المنفعة قال ابن منظور: "والضرر خلاف المنفعة"⁽²⁾ و الضرر أيضا "النازل مما لا مدفع له"⁽³⁾ و "الضرر ما تضر به صاحبك، وتنتفع به أنت"⁽⁴⁾ والضرر "كل ما كان من سوء حال و فقر في بدن فهو ضرر، و ما كان ضدا للنفع فهو ضرر"⁽⁵⁾.

وأصل هذه القاعدة كما ذكرت قبل هو حديث النبي ﷺ "لا ضرر ولا ضرار" وقد ذكرت القاعدة بنفس صيغة الحديث كما في مجلة الأحكام العدلية المادة 19⁽⁶⁾ وسواء كانت الصيغة الأولى أو الثانية أو غيرها فإن المقصود هو وجوب إزالة الضرر⁽⁷⁾.

والضرر والضرار هما بمعنى واحد على سبيل التأكيد قال الرازي: "الضرر ضد النفع، وضاره بالتشديد بمعنى ضره والإسم الضرر .. والمضرة خلاف المنفعة والضرار المضارة"⁽⁸⁾ وأيضا "الضرر بالضم اسم، ضره وبه وأضره وضاره مضارة وضرارا والضرر بالفتح والضم لغتان: ضد النفع والضرر (بالفتح) المصدر والضرر (بالرفع) الاسم"⁽⁹⁾.

(1) - معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج3/ص360.

(2) - لسان العرب، ابن منظور، ج4/ص482، مادة ضرر.

(3) - التعريفات، الجرجاني، ص120.

(4) - جامع العلوم والحكم، ابن رجب. ج2/ص212.

(5) - تهذيب اللغة، الأزهري، ج11/ص456.

(6) - مجلة الأحكام العدلية، المادة 19، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام العدلية، علي حيدر شرح المادة، ج 1/ص33.

(7) - شرح القواعد الفقهية، الزرقا، ص179.

(8) - مختار الصحاح، الرازي، مادة(ضر. ر. ر) ص203.

(9) - لسان العرب، ابن منظور، ضرر، ج 4/ص482.

وقد ذكر ابن عبد البر النمري القرطبي أقوالاً تحدد مدلول كلمتي الضرر والضرار منها:

- "وقال الخشني: الضرر: الذي لك فيه منفعة ، وعلى جارك فيه مضرة والضرار: الذي ليس فيه منفعة، وعلى جارك فيه مضرة ... وقال غيره: الضرر والضرار مثل القتل والقتال ، فالضرر: أن تضر بمن لا يضرك، والضرار أن تضر بمن قد أضر بك من غير جهة الاعتداء بالمثل و الانتصار بالحق"⁽¹⁾.

وقال ابن الأثير: "لا ضرر: أي لا يضر الرجل أخاه، فينقصه شيئاً من حقه، والضرار: فعال من الضر: أي لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه"⁽²⁾.
"والضرر والضرار لفظين نكرتين في سياق النفي مما يفيد العموم والاستغراق، وهذا معناه نفي سائر أنواع الضرر ابتداء"⁽³⁾.

وأما "يزال" فمعناه يجب أن يرفع وتزال آثاره، أو على الأقل يدفع والإزالة مرتبطة بقواعد أخرى فرعية تتعلق بالموازنة بين المضار كما سيتبين لاحقاً بإذن الله.

والمعنى الإجمالي للقاعدة: أنه يحرم ولا يجوز أن يلحق أحد من المسلمين مفسدة بغيره مطلقاً، سواء كانت مفسدة مادية أو معنوية، وسواء كانت في دينه، أو نفسه، أو عقله، أو ماله، أو نسله وعرضه.

وسواء كان إلحاقها به ابتداء، أو على وجه المقابلة، وإنما قلنا بتحريم ذلك مطلقاً، للنفي بلا الاستغراقية، ومع ذلك فإنه ينبغي ههنا التنبيه إلى أمور:

- **الأمر الأول:** إن نفي الضرر ومنعه الوارد في القاعدة مقصود به ما إذا كان بغير حق أما إن كان بحق فقد قال ابن مفلح في الفروع: "يقول ابن تيمية الضرار محرم بالكتاب والسنة، ومعلوم أن المشاقة والمضارة مبناها على

(1) - التمهيد، ابن عبد البر، ج 20/ص 158.

(2) - النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير باب الضاد مع الراء، ج 3/ص 61.

(3) - الضوابط الأصولية للاجتهاد في السياسة الشرعية، عبد الكريم العاني، ص 219.

القصد والإرادة، أو على فعل ضرر لا يحتاج إليه... أما إذا فعل الضرر المستحق للحاجة إليه و الانتفاع به لا لقصد الاضرار فليس بمضار. "(1)

- الأمر الثاني: أن المقصود من النفي الوارد في نص القاعدة النهي عن إيجاد الضرر، سواء كان على غيره، أو على نفسه. قال الشاطبي في بيان معنى الحديث "لا ضرر ولا ضرار" والحكم عليه "فرغم أنه من أنواع البيانات المنقولة بالآحاد إلا أنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى، فإن الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها، في وقائع جزئيات، وقواعد كليات؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمَسِّكُوهُمْ ضَرَارًا يَتَغْتَوُوا﴾ البقرة 231، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُضَارُّوهُمْ لِتُصَيِّفُوا عَلَيْهِمْ﴾ الطلاق 6... ومنه النهي عن التعدي على النفوس والأموال والأعراض، وعن الغضب والظلم، وكل ما هو في المعنى إضرار أو ضرار "(2).

فالنفي عند شيخ المقاصد أفاد النهي الذي أفاد بدوره المنع من أحداث الضرر والضرار .

- الأمر الثالث: إن المقصود من القاعدة نفي الحكم الضرري، بمعنى أن الأحكام الشرعية لا ضرر فيها، وأن كل حكم شرعي ترتب عليه حصول ضرر بالملك، مرفوع؛ وبزال وهذا أمر لا يحتاج في صحته وملاءمته الى شاهد.

- الأمر الرابع: إن المقصود من القاعدة، بحسب وجهة نظر بعض العلماء ، نفي الضرر غير المتدارك لأن الضرر الذي يمكن تداركه فهو في حكم العدم، ولا يعد في الشرع ، ولا فيما تعارف عليه العقلاء ضررا.

- الأمر الخامس: بعض العلماء لم يرض ما ذكر من تفسير للقاعدة من أن المراد من النفي النهي، أو أن المراد نفي الضرر غير المتدارك، أو أن المراد نفي الحكم الضرري، وإنما النفي محمول على نفي الحقيقة، كما هو الأصل

(1) - الاختيارات الفقهية من فتاوى ابن تيمية، أبو الحسن البعلي، ص 135.

(2) - الموافقات، الشاطبي، ج 3/ص 12.

في هذا التركيب وأشباهه، مما أسند النفي فيه إلى ذات خارجية⁽¹⁾.

الفرع الثاني: أهمية القاعدة

هذه القاعدة هي من القواعد المهمة في الفقه بمعناه العام وفي الفقه السياسي بمعناه الخاص وهي مرتبطة ارتباطا وثيقا بالقاعدة التي قبلها؛ فدفع الضرر عن الناس مقصد من مقاصد الفقه السياسي في الاسلام، كما أنها ركن من أركان الشريعة عليها تبنى الكثير من أحكام الفقه، ففي العقود شرع الشارع الحكيم الكثير من الخيارات لإزالة الاضرار الواقعة على أحد المتعاقدين؛ فالضرر والضرار إذن مبثوث منعه في الشريعة كلها في وقائع جزئيات وقواعد كلييات⁽²⁾ وهذا يدل أيضا على أهمية هذه القاعدة و أصالتها في هذه الشريعة المباركة؛ شريعة "لا ضرر ولا ضرار" وشريعة" اليسر ورفع الحرج".

ومما يدل على أهمية هذه القاعدة النص عليها في السنة وإن لم يكن قطعاً فظناً راجعاً الى أصل قطعي من حيث الثبوت، أما الدلالة فمقطوع بها وبمنهج الاستقراء⁽³⁾. وأيضاً فهي من القواعد المجمع عليها عند العلماء⁽⁴⁾.

الفرع الثالث: أدلة القاعدة:

من الأدلة التي يمكن الاستدلال بها على أصالة هذه القاعدة نذكر ما يلي:

من القرآن الكريم:

✓ قال تعالى ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾⁽⁵⁾.

✓ قال عز من قائل ﴿لَا تَضَارُّ وَلِدَةً يَوْلِيهَا وَلَا مَوْلًى لَّهٗ يَوْلِيهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ مَا لَكَ﴾⁽⁶⁾.

(1) - المفصل في القواعد الفقهية، يعقوب بن عبد الوهاب الباسين، ص 333- 336 بتصرف

(2) - الموافقات، الشاطبي، ج 3/ص12.

(3) - المرجع نفسه، نفس الصفحة

(4) - القواعد والضوابط الفقهية وتطبيقاتها في السياسة الشرعية، فوزي عثمان صالح، ص 113.

(5) - سورة البقرة، الآية: 231.

(6) - سورة البقرة، الآية: 233.

✓ و قال جل شأن ﴿وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾⁽¹⁾.

من السنة النبوية الشريفة:

- عن أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا ضرر ولا ضرار. من ضار ضاره الله، ومن شاق شاق الله عليه" قال الحاكم حديث صحيح الاسناد على شرط مسلم وفي البخاري بلفظ " من شاق شاق الله عليه يوم القيامة".

قال ابن عاشور في معنى الآية الأولى: "إن الضرر مساوي لنقيض المعروف... وهو مصدر ضار، وأصل الصيغة أن تدل على وقوع الفعل من الجانبين، مثل خاصم وقد تستعمل في الدلالة على قوة الفعل مثل عافاك الله، والظاهر أنها هنا مستعملة للمبالغة في الضرر، تشنيعا على من يقصد بأنه مفحش فيه"⁽²⁾.

وقال أيضا: "النهي على النهي لزيادة التحذير من صنيعهم في تطويل العدة، لقصد المضارة، بأن في ذلك استهزاء بأحكام الله التي شرع فيها حق المراجعة، مريدا رحمة الناس"⁽³⁾.

والحاق الضرر بالزوجة بتركها معلقة لا هي ذات زوج راغب فيها، ولا هي بمطلقة يمكن أن يتزوجها زوج آخر هو اعتداء عليها، وعلى أحكام الله تعالى والشرعية جاءت برفع الضرر وإزالته فالإمسك بالمعروف أو التسريح بالإحسان.

وقال في بيان معنى الآية الثانية " وجملة " لا تضار والدة بولدها " اعتراض ثان... وتشريع مستقل .. وهي تفريع عن "لا تكلف نفس إلا وسعها (لأن إدخال الضرر على أحد، بسبب ما هو بضعة منه، يكاد يخرج عن طاقة الإنسان؛ لأن الضرر تضيق عنه الطاقة، وكونه بسبب من يترب منه أن يكون سبب نفع أشد ألما على النفس، فكان ضرره أشد.

(1) - سورة الطلاق، الآية: 6.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج2/ص423.

(3) - المرجع نفسه، ج2/ص424.

وفي المدونة: عن ابن وهب عن الليث عن خالد بن يزيد عن زيد بن أسلم في قوله تعالى " لا تضار والدته بولدها" يقول "ليس لها أن تلقي ولدها عليه، ولا يجد من يرضعه، وليس له أن ينتزع منها ولدها، وهي تحب أن ترضعه".

قال القرطبي: "لا تأبى الأم أن ترضعه إضرارا بأبيه أو تطلب أكثر من أجر مثلها ؛ ولا يحل للأب أن يمنع الأم من ذلك مع رغبتها في الإرضاع"⁽¹⁾.

قال ابن عاشور: "لا تضر الوالدة ولدها ولا الوالد ولده أي لا يكن أحد الأبوين تعنته وتخرجه سببا في إلجاء الآخر إلا الإمتناع مما يعين على إرضاع الأم ولدها فيكون في استرضاع غير الأم تعريض المولود إلى الضرر ونحو هذا من أنواع التفريط"⁽²⁾.

"فالنهى عن الضرر فيها صريح، والمراد من النهي عن مضارة الوالدة بولدها أن ينتزع منها، وهي لا تريد أجرا، أو لا تأخذ من الأجر أكثر مما يأخذه غيرها، والمراد من مضارة المولود له بولده أن يأخذ منها ولدها وهي تريد إرضاعه، أو أن يمنع عنها ما وجب عليه لها من نفقة وكسوة"⁽³⁾.

أما الآية الثالثة فقال عنها ابن عاشور: "أتبع الأمر بإسكان المطلقات بنهي عن الإضرار بهن في شيء مدة العدة من ضيق محل أو تقتير في الإنفاق أو مراجعة يعقبتها تطليق لتطويل العدة عليهن قصدا للنكابة والتشفي... والمضارة الإضرار القوي فكأن المبالغة راجعة إلى النهي لا إلى المنهي عنه، أي هو نهي شديد كالمبالغة في أنها مبالغة في النفي"⁽⁴⁾.

أما الحديث فمعناه: "لا تدخل على أحد ضررا، على أي وجه كان، وقيل معناه: لا تدخل عليه ضررا لك

(1) - تفسير القرطبي، القرطبي، ج3/ص167.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج2/ص434.

(3) - الضرر في الفقه الاسلامي، أحمد مواني، ص776.

(4) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج28/ص327.

فيه منفعة ، فإنه منهي عنه، كالضرار الذي هو إضرار بالغير ليس لك فيه منفعة، وعلى غيرك فيه مضرة⁽¹⁾.

وقال ابن عبد البر: "الضرر: الذي لك فيه منفعة، وعلى جارك فيه مضرة. والضرار الذي ليس فيه منفعة، وعلى جارك فيه المضرة"⁽²⁾.

وقال في موطن آخر: "أنه ليس لأحد أن يضر أحد سواء أضر به قبل أم لا، إلا أن له أن ينتصر ويعاقب إن قدر بما أبيح له من السلطان، والاعتداء بالحق الذي له هو مثل ما اعتدى به عليه، والانتصار: ليس باعتداء ولا ظلم ولا ضرر إذا كان على الوجه الذي أباحته السنة"⁽³⁾.

وقال المازري عن الحديث المذكور: "أصل هذا مراعاة الضرر فكل ما أضر بالمسلمين وجب أن ينفي عنهم"⁽⁴⁾. وذكر الخطابي أن قول النبي ﷺ للأنصاري: "اذهب فاقلع نخله"⁽⁵⁾ الوارد في سياق النهي عن الضرر والضرار "فيه من الفقه أنه أمر بإزالة الضرر وإن لحق المضار فيه نقص"⁽⁶⁾.

وحكى الاجماع على العمل بحديث "لا ضرر ولا ضرار" الباحثين كما ذكر أن تحريم الضرر مسنود بأدلة العقل واستدل على ذلك بقول الطوفي "إن الضرر إنما كان منتفيا شرعا فيما عدا ما استثنى لأن الله عز و جل يقول "يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ" البقرة 185،...، وقول النبي ﷺ "بعثت بالحنيفية السمحة"...

(1) - تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية من خلال كتاب البهجة في شرح التحفة لأبي الحسن التسولي، الصادق الغرياني، ص290.

(2) - التمهيد، ابن عبد البر، ج20/ص158.

(3) - المرجع نفسه، ج20/ص160.

(4) - المعلم بفوائد مسلم، المازري، ج2/ص212.

(5) - عن سمرة بن جندب رضي الله عنه أنه كانت له عضد من نخل في حائط رجل من الأنصار، قال و مع الرجل أهله، قال فكان سمرة يدخل إلى نخله فيتأذى به و يشق عليه، فطلب إليه أن يبيعه، فأبى، فطلب إليه أن يناقله، فأبى، فأتى النبي ﷺ فذكر ذلك له، فطلب إليه النبي ﷺ أن يبيعه، فأبى، فطلب إليه أن يناقله، فأبى، قال: فهبه له، ولك كذا وكذا، أمرا رغبه فيه، فأبى، فقال: أنت مضار، فقال رسول الله ﷺ للأنصاري: اذهب فاقلع نخله. رواه أبو دود في سننه، ح 3636، ابن حزم في المحلى، ج9/ص29، ابن جب في جامع العلو والحكم، ج2/ص217، ابن حجر، تخریج مشکاة المصابيح، ج3/ص216، الشوكاني، في الفتح الرباني، ج11/ص5394، الأرناؤوط، تخریج شرح السنة، ج8/ص247.

(6) - معالم السنن، حمد بن محمد بن ابراهيم البستي الخطابي، ج5/ص240.

ونحو ذلك من النصوص المصرحة بوضع الدين على تحصيل النفع والمصلحة ، فلو لم يكن الضرر والضرار منفيًا شرعًا لزم وقوع الخلف في الأحبار الشرعية المتقدم ذكرها وهو محال⁽¹⁾.

الفرع الرابع: صيغ القاعدة

من صيغ هذه القاعدة كما هي عند العلماء نذكر على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

✓ " لا ضرر ولا ضرار " الحديث الذي سبق تخريجه. وذكره غير واحد كصاحب البهجة في شرح التحفة، كما

ذكرته مجلة الأحكام العدلية المادة 19؛

✓ " الضرر يزال " وردت هذه الصيغة في مجلة الأحكام العدلية المادة 19، وعند السيوطي في الأشباه

والنظائر⁽²⁾؛

✓ " لا يرفع ضرر بضرر " ذكرت في البهجة في شرح التحفة⁽³⁾ وفي غيرها⁽⁴⁾؛

✓ " لا يضر بأحد لينتفع غيره " ذكرت في البهجة في شرح التحفة⁽⁵⁾؛

✓ " الضرر مزال " ⁽⁶⁾؛

✓ " الضرر المزال " ⁽⁷⁾؛

(1) - التعيين في شرح الأربعين، الطوفي، ص234.

(2) - الأشباه والنظائر، السيوطي 83، شرح القواعد الفقهية، الزرقا 179، وفي المدخل الفقهي، 2/ ص993، وغيرها.

(3) - البهجة في شرح التحفة، التسولي، ج2/ص138.

(4) - في مجلة الأحكام المادة 27، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام العدلية لعلي حيدر، الأشباه والنظائر لابن نجيم 87.

(5) - البهجة في شرح التحفة، التسولي، ج2/ص138.

(6) - القواعد، الحصني أبوبكر تقي الدين، ج1/ص333.

(7) - المجموع المذهب في قواعد المذهب، العلائي، ص375.

المطلب الثاني: قواعد مرتبطة بالقاعدة:

الفرع الأول: "الضرر لا يزال بمثله"

فلا ينبغي دفع ضرر بمثله، ومن باب أولى بضرر أعظم منه لأن الدفع أو الرفع حينئذ يكون عبثاً، بل ينبغي أن ينحى الضرر ويبعد بما لا ضرر فيه أو على الأقل بما فيه ضرر أخف.

وهذه القاعدة وردت أيضاً بصيغة "لا يرفع ضرر بضرر" والمعنى أنه لا ينبغي أن نقبل على إزالة الضرر إلا إذا راعينا المال حتى لا يفضي الأمر إلى ضرر آخر مثله أو أكثر منه، والشارع الحكيم لم ينه عن الأضرار الواقعة فحسب، بل نهى عن الأضرار المتوقعة.

فلا ينبغي للأمة أن تسقط حاكماً ظالماً ثم تقبل بتنصيب حاكم مثله أو أشد ظلماً منه وإنما المطلوب أن تقيم الأقل ظلماً وإن استطاعت أن تقيم عدلاً كان أفضل، وهي في كل ذلك تراعي الظروف والأحوال والتوازنات الإقليمية والدولية وغيرها.

وعليه فالأمة مطالبة بمناصرة الأقل جوراً على الأكثر جوراً وليس العكس، والأمر نفسه اعتمده الفقهاء في تصحيح ولاية الفاسق وتقديم الأقل فسوق إذا فقدت العدالة.

الفرع الثاني: "الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف"⁽¹⁾.

فارتكاب أخف الضررين اتقاء لأشدّها ويختار أهون الشرين⁽²⁾. ومن الأمثلة على هذه القاعدة خرق الرجل الصالح لسفينة التي كانت لغلامين يتيمين وكان الملك الظالم يأخذ كل سفينة غصباً، فأحدث ضرراً خفيفاً في السفينة درء لضرر الأشد وهو غصب السفينة.

(1) - مجلة الأحكام العدلية، المادة 27، المدخل الفقهي، الزرقا، ج2/ص994، الأشباه والنظائر لابن نجيم 88، درر الحكم،

علي حيدر، الأشباه والنظائر، السيوطي 62، ج1/ص36.

(2) - إيضاح المسالك، القاعدة 42، الونشريسي، ج8/ص478.

قال ابن عاشور: "فتصرف الخضر قائم مقام تصرف المرء في ماله بإتلاف بعضه لسلامة الباقي، فتصرفه الظاهر إفساد وفي الواقع إصلاح لأنه من ارتكاب أخف الضررين"⁽¹⁾.

وقال الدوسري: "فيستفاد من فعل الخضر، ومن كلامه، أنه أزال الضرر الأشد، وهو مصادرة السفينة واغتصابها، بما هو أخف من ذلك وهو تعيب السفينة، ولم يرد في شرعنا ما يخالف ذلك، فصار دليلا على صحة العمل بالقاعدة"⁽²⁾.

وقال السعدي: "إن حرق السفينة مفسدة وذهاب السفينة كلها غصبا من الملك الذي أمامهم أكبر مفسدة فارتكب الأخف منهما"⁽³⁾.

ومن أمثلة القاعدة أيضا جواز السكوت عن إنكار المنكرات إذا كان يترتب على انكارها ضرر أعظم.⁽⁴⁾
كذلك طاعة الأمير الجائر الذي يترتب على الخروج عن طاعته شر أعظم.⁽⁵⁾
أما اختيار أهون الشرين فمثاله "لو أحاط الكفار بالمسلمين، ولم تكن بالمسلمين قدرة على مقاومتهم، جاز دفع المال إليهم، وكذا استنقاذ الأسرى منهم بالمال، إذا لم يمكن بغيره، لأن مفسدة بقائهم في أيدي الكفار، واصطلامهم للمسلمين أعظم من بذل المال، فبذل المال أهون وأخف الشرين"⁽⁶⁾.

ومن الأمثلة أيضا ما حصل يوم الحديبية من قبول الرسول ﷺ شروط قريش رغم ما يظهر من أنها نوع من إعطاء الدنية في الدين لكنه نظر مآلي فيه دفع لأعظم الشرين، وهو قتل المؤمنين الخامين بمكة ممن لا يعرفهم أكثر الصحابة⁽⁷⁾.

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج16/ص13.

(2) - الممتع في القواعد الفقهية، الدكتور مسلم الدوسري، ص242-243.

(3) - القواعد والأصول الجامعة، عبد الرحمان السعدي، ص63.

(4) - شرح القواعد الفقهية، الزرقا 147. البهجة، التسولي، ج 1/ص236 / ج2/ص337.

(5) - المدخل الفقهي العام، الزرقا، ج1/ص147، شرح القواعد الفقهية، الزرقا، ج2/ص995.

(6) - الأشباه والنظائر، السيوطي، ص96.

(7) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج26/ص189.

أَسْتَلْصَعْتُمْ مِّنْ قَوْلِي " الأنفال 61 وصار معونة على دماء المسلمين"(1).

المسألة الثانية: جواز رمي الكفار إذا تترسوا بصبيان المسلمين، ونحو ذلك مما يكون الضرر أخف وأهون لكونه خاصا فيتحمل دفع الضرر الأشد لكونه عاما(2).

المسألة الثالثة: نفى أبي ذر الغفاري إلى الرذة ، وإبعاده عن الشام والمدينة ، بسبب مخالفته لولي الأمر في تفسير بعض النصوص، وهذا ضرر خاص، فقدم على بقاءه في الشام والمدينة، وهو ضرر عام، لما يثيره من إشكالات عند جمهور المسلمين(3).

المسألة الرابعة: إجبار المحتكر للطعام على بيع طعامه، و إخراجہ للناس عند الحاجة إليه(4).

المسألة الخامسة: وجوب هدم الأبنية الآيلة إلى السقوط و الانهدام مع تضرر صاحبها خوفا من سقوطها على المارة دفعا للضرر العام(5).

المسألة السادسة: أجاز الفقهاء قتل الساحر المصر والكافر المضل، كل ذلك من السياسة الشرعية بتقدم المصلحة العامة على الخاصة(6).

المسألة السابعة: القصاص من القاتل العمد لدفع ضرر القتل وسفك الدماء ، فالتضحية بمصلحة مجرم قصاصا أهون بكثير من ترك الجريمة تفتك بالآف الأبرياء، وإن تضرر المجرم، دفعا لضرره عن الجماعة في أنفسهم ودينهم وأموالهم(7).

المسألة الثامنة: يحجر على المفتي الماجن و الطبيب الجاهل و المكاري المفلس(8).

المسألة التاسعة: منع بيع السلاح في أيام الفتن، لأن في السماح ببيعه إعانة على الفتنة، وسد ذريعة

(1) - فتاوى الإمام الشاطبي، الشاطبي، ص146.

(2) - أثر المصلحة في السياسة الشرعية، النعيمي، ص173.

(3) - المفصل في القواعد الفقهية، الباحثين، ص377.

(4) - شرح القواعد الفقهية، الزرقا، ص144.

(5) - المرجع نفسه، ص143.

(6) - المدخل لدراسة القواعد الفقهية، عبد الغفور البياتي، ص169.

(7) - المرجع نفسه البياتي، ص170.

(8) - شرح القواعد الفقهية، الزرقا، ص198.

الإعانة على المعصية. فالضرر هنا للتجار في عدم بيعهم للسلاح ضرر خاص، وضرر الفتنة ضرر عام، فيتحمل الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام.⁽¹⁾

الفرع الخامس: "درء المفسدات أولى من جلب المصالح"⁽²⁾

هذه القاعدة هي قاعدة مهمة خاصة في الفقه السياسي لأن الشريعة تقدم الدفع للمفسدات على الجلب للمصالح لأن دفع المفسدات هو في حد ذاته هو جلب للمصالح، "ولأن المفسدات أكثر سريانا وتوسعا فمن الحكمة والسياسة القضاء عليها في مهدها، ولو ترتب على ذلك الحرمان من بعض المنافع"⁽³⁾.

قال المقرئ: "إن عناية الشرع بدرء المفسدات أهم من مراعاة المصالح، إلا بمنفصل"⁽⁴⁾.

وقال القرافي: "قاعدة إذا تعارض المحرم وغيره من الأحكام الأربعة، قدم المحرم لوجهين:

أحدهما: أن المحرم لا يكون إلا لمفسدة، وعناية الشرع والعقلاء بدرء المفسدات أشد من عنايتهم بتحصيل المصالح، ولأن تقديم المحرم يفضي إلى موافقة الأصل وهو الترك"⁽⁵⁾.

فإذا تعارضت مفسدة ومصلحة، قدم دفع المفسدة غالبا، لأن اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتناؤه

بالمأمورات، لذلك قال رسول الله ﷺ: "ما نهيكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم"⁽⁶⁾، لذا

أجيز ترك الواجب دفعا للمشقة ولم يتسامح في الإقدام على المنهيات خصوصا الكبائر⁽⁷⁾.

(1) - إعلام الموقعين، ابن القيم، ج3/ص158.

(2) - الأشباه والنظائر، السيوطي، ص97. الأشباه والنظائر، ابن نجيم، ص90. المادة 30 من مجلة الأحكام العدلية، شرح القواعد الفقهية، ص205. النظريات الفقهية، الزحيلي، ص226.

(3) - القواعد الكلية و الضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، محمد عثمان شبير، ص179.

(4) - القواعد، المقرئ، قاعدة رقم: 1035، ص477.

(5) - الذخيرة، القرافي، ج1/ص288.

(6) - رواه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل باب توقيفه صلى الله عليه وسلم، ح4348.

(7) - أثر المصلحة في السياسة الشرعية، النعيمي، ص173.

المسألة الأولى: "الجهاد مع ولاية الجور جائز من باب دفع المفساد ومن باب أن المكمل إذا عاد على

أصله بالإبطال لم يعتبر، لفداحة الضرر الناشئ عن تفويت الأصول المكملة"⁽¹⁾.

ولأن دفع المفساد أولى من جلب المصالح فالحرص على مصلحة عدالة الإمام إذا كر على أصله بالإبطال

وهو حماية الجماعة بالذب عنها بالجهاد لم يعتبر.

المسألة الثانية: " القتال خلف الإمام الفاجر يصرح الفقهاء بجوازه، بل وجوبه إذا تعين ، ودليل ذلك

—كما يبينون— أن ترك الجهاد مع الفاجر يفضي إلى قطع الجهاد، بل وظهور الكفار على المسلمين بل استئصالهم ،

وظهور كلمة الكفر ، وفي هذا فساد عظيم، فإذا كان في عدم توفر صلاح الإمام ضرر و مفسدة، فإن في ترك

الجهاد اعتبار شرط الصلاح مفسدة أكبر، وضرر أعظم." ⁽²⁾

المسألة الثالثة: ترك النبي ﷺ بناء الكعبة على قواعد إبراهيم لترجح المفسدة على المصلحة في

ذلك. قال ابن القيم " ومنعه من ذلك مع قدرته عليه خشية وقوع ما هو أعظم منه من عدم احتمال قريش لذلك

لقرب عهدهم بالإسلام و كونهم حديثي عهد بكفر ولهذا لم يأذن في الإنكار على الأمراء باليد ؛ لما يترتب عليه من

وقوع ما هو أعظم منه كما وجد سواء"⁽³⁾

الفرع السادس: "الضرر لا يكون قديما"⁽⁴⁾

هذه القاعدة هي قاعدة متفرعة عن القاعدة الأم " لا ضرر ولا ضرار" إلا أنها تعالج قضية مهمة من قضايا

الضرر وهي هل القديم من الضرر يترك على قدمه أم ينظر فيه بحيث يزال ولا عبرة بالقدم؟

قال الزرقا رحمه الله وهو يشرح القاعدة الأم: "لا ضرر ولا ضرار" إن الضرر نوعان: ضرر عام وضرر خاص،

قال أما العام فإنه يزال مطلقا بلا تفصيل فيه بين الفاحش وغير الفاحش، لأن عموميه دليل كاف على أنه من

(1) - قواعد المقاصد، الكيلاني، ص 193.

(2) - المغني، ابن قدامة، ج 10/ص 371.

(3) - أعلام الموقعين، ابن القيم، ج 3/ص 12.

(4) - مجلة الأحكام، المادة 7، شرح القواعد الفقهية، الزرقا، ج 1/ص 55.

الضرر الفاحش، ولا يمكن أن يكون قديماً، ومعنى ذلك أنه يزال ولا تنطبق عليه قاعدة القديم يترك على قدمه... أما الخاص فهو عنده نوعان فاحش وغير فاحش، أما الفاحش فيزال ولا عبرة بقدمه، ويعد كما لو كان حديثاً... أما الخاص غير الفاحش فإنه إذا كان قديماً يترك على قدمه، ولا يجوز تبديله أو تغييره بغير رضا صاحب الحق⁽¹⁾

ومن أمثلة هذه القاعدة:

- "لو كان لشخص بالوعة قديمة في داره تسيل إلى النهر الذي يشرب منه أهل البلد، فإنه يمنع من ذلك، ولا اعتبار لقدم بالوعته"⁽²⁾.

ويقاس على البالوعة ما يشبهها كالحرف التي يتأذى منها الناس إما بسبب روائحها أو الأصوات الصادرة عنها أو أي ضرر يحصل من جهتها فإنه يدفع ولا عبرة بقدمه.

المطلب الثالث: تطبيقات القاعدة في الفقه السياسي

إن قاعدة "الضرر يزال" قاعدة مهمة وأهميتها نابعة من ارتباطها بقاعدة المصالح والمفاسد وهذه القاعدة "الضرر يزال" لها تطبيقات في مجال الفقه السياسي ومن أمثلتها:

الفرع الأول: تعيين الأئمة وتوليتهم الغرض منه أساساً التصرف بما يجلب المصلحة

ويدراً المفسدة، وبما فيه إصلاح دين الخلق... وإصلاح ما يقوم الدين إلا به، فالولايات العامة والمناصب العامة للمصالح العامة، ولما كانت الولايات بهذا الوزن وهذه القيمة كان لابد من نصب الأئمة والولاية دفعا للأضرار التي تترتب عن شغور مثل هذه المناصب.

قال القراني: "ف الإمام هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الخلائق وضبط معاهد المصالح ودرء المفاسد

و قمع الجناة، وقتل الطغاة ، وتوطين العباد في البلاد إلى غير ذلك مما هو من هذا الجنس"⁽³⁾

(1) - شرح القواعد الفقهية، الزرقا، ص57.

(2) - مجلة الأحكام، المادة، 1200.

(3) - الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام و تصرفات القاضي والإمام، القراني، ص105.

الفرع الثاني: القبول بشرعية الجائر في غياب العدل و بالشروط المعروفة عند الفقهاء دفعا

لأضرار قد تترتب عن شغور المنصب.

قال الجويني: "والوجه في ذلك أن يقاس ما الناس مدفوعون إليه مبتلون بما يفرض وقوعه في محاولة دفعه"⁽¹⁾
فوضع الفتنة وسقوط الجماعة أضرار جسيمة وأخطر من تولي الجائر، وكذلك مسألة خلع الجائر تخضع لنفس الميزان.
وقال الداودي في تقرير ما عليه الفقهاء في هذه المسألة: "الذي عليه العلماء في أمراء الجور أنه إذا قدر على خلعه بغير فتنة ولا ظلم وجب وإلا فالواجب الصبر"⁽²⁾.

كذلك مناصرة الأقل جورا على الأكثر جورا تقيلا للفساد وموازنة بين المفسدات عند التزاحم، فالضرر يزال، والأشد منه قبل الأخف، والعام منه قبل الخاص، وقد اعتمد الفقهاء هذا الأمر في تصحيح ولاية الفاسق وتقديم الأقل فسوقا إذا فقدت العدالة.

ومن الأمثلة أيضا تقديم المفضل على الفاضل دفعا للضرر أساسا قال أبو المعالي: "لا خلاف أنه إذا عسر عقد الإمامة للفاضل واقتضت مصلحة المسلمين تقديم المفضل، وذلك لصغو الناس وميل أولي النجدة والبأس إليه، ولو فرض تقديم الفاضل لا شرأبت الفتن و ثارت المحن ولم نجد عددا، وتفرقت الأجناد بددا فإذا كانت الحاجة في مقتضى الإيالة تقتضي تقديم المفضل قدم لا محالة، إذ الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة"⁽³⁾.

الفرع الثالث: منع نصب إمامين نظرا للضرر المترتب عن ذلك قال الجويني:

"فالغرض أظهر إذن من الإمامة لا يثبت إلا بانفراد الإمام وهذا مغن بوضوحه عن الاطناب و الاسهاب...وقد تقرر أن نصب إمامين مدعاة للفساد و سبب حسم الرشاد ثم إن الغرض من نصب إمامين على أن ينفذ

(1) - الغياثي، إمام الحرمين الجويني، ص124.

(2) - عمدة القاري، شرح أخرجه البخاري في صحيحه، ج24/ص178-179.

(3) - الغياثي، الجويني، ص317.

أمر كل واحد منهما في جميع الخطّة جر ذلك تدافعا وتنازعا، وأثر ضر نصبهما يبر على ترك الأمر مهملا سدى⁽¹⁾.

الفرع الرابع: الاعتراف بشرعية المتغلب

إن اعتراف الفقهاء بالمتغلب ليس اعتراف بإنشاء أو تشريع لها ابتداء، إنما هو اعتراف بأمر واقع لا مفر من التعامل معه ... فلم يقولوا إن ولاية الجائر شرعية وجائزة الوقوع وصحيحة التصرف ابتداء، إنما قالوا إذا حدث أن استولى الجائر واستحكم له الأمر، وثبت العجز عن مقاومته، أو كان في مقاومته إثار فتنة لسكون الناس واجتماعهم عليه يتعين الاعتراف به نزولا عن الحكم الأصلي إلى حكم الاضطرار⁽²⁾.

وهذا نظر مصلحي تشهد له نصوص كثيرة وتأسس له قواعد كثيرة منها القواعد المنضوية تحت قاعدة "الضرر يزال"

الفرع الخامس: جواز إقامة صور الأئمة والقضاة وولاة الأمور على خلاف ما كان عليه أمر

الصحابة، بسبب أن المصالح والقواعد الشرعية لا تحصل إلا بعظمة الولاة في نفوس الناس... وكان عمر يفرض لعامله نصف شاة كل يوم لعلمه بأن الحالة التي هو عليها لو علمها غيره لكان في نفوس الناس ولم يحترموه، وتحاسروا عليه بالمخالفة، فاحتاج إلى أن يضع غيره في صورة أخرى لحفظ النظام. ولذلك لما قدم الشام ووجد معاوية بن أبي سفيان قد اتخذ الحجاب وأرخى الحجاب واتخذ المراكب النفيسة والثياب الهائلة العلية وسلك ما يسلكه الملوك، فسأله عن ذلك فقال: أنا بأرض نحن فيها محتاجون لهذا. فقال له لا أمرك ولا أنهاك ... فدل ذلك من عمر وغيره على أن أحوال الأئمة وولاة الأمور تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والقرون والأحوال⁽³⁾.

قلت ومادام الأمر اجتهادا وكلا الصحابييين الجليلين مجتهد قال عمر رضي الله عنه ما قال، لأنه لو كان المنع بالنص لما قال عمر رضي الله عنه لمعاوية رضي الله عنه "لا أمرك ولا أنهاك" بل كان سينهاه لو كان في المسألة نص. كما أن الفتوى في مثل هذه المسائل تتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال.

(1) - الغياثي، إمام الحرمين الجويني، ص 321.

(2) - في الفقه السياسي، محمد أمزيان، ص 175.

(3) - الفروق، القرافي، ج 4/ص 157.

الفرع السادس: توظيف مال الأغنياء لدفع الضرر الذي يمكن أن يلحق الأمة بشروط، قال الشاطبي:

أنا إذا قررنا إماما مطاعا مفتقرا إلى تكثير الجنود لسد الثغور وحماية الملك المتسع الأقطار، وخلا بيت المال ، وارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يكفيهم، فللإمام إذا كان عدلا أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيا لهم في الحال، إلى أن يظهر مال بيت المال "(1).

فأخذ مال الأغنياء فيه ضرر خاص لكنه يستساغ إذا قوبل بالضرر العام الذي يلحق الأمة إن لم يأخذ المال من الأغنياء، وإذا استباح العدو البلاد والعباد لم تبق حرمة لا لخاص ولا لعام، والضرر يزال، والعام منه قبل الخاص.

الفرع السابع: "تحريم الافتيات على ولي الأمر، وأصحاب الولايات فيما يخصهم من تدبير الأحكام والتدابير"(2).

الفرع الثامن "مشروعية قتال الكفار والبغاة و الخوارج و الممتنعين عن شرائع الإسلام الظاهرة، وذلك للضرر والفساد المترتب على ترك قتالهم"(3).

الفرع التاسع: "تعيين الولاة والقضاة من أجل دفع الضرر الواقع على المظلومين ، وفي ذلك قطع لدابر الضرر، أما لو قام الإنسان المظلوم بدفع الضرر عن نفسه في الأمور التي هي مخولة لولاة الأمر و القضاة ونوابهم فإن ذلك يؤدي إلى الفوضى و توسيع دائرة الضرر"(4).
وهكذا فإن الأمثلة التطبيقية لقاعدة " الضرر يزال" أو " لا ضرر ولا ضرار" كثيرة جدا وقد حاولت أن أتخير بعضها فقط من أجل إبراز أهمية هذه القاعدة.

(1) - الاعتصام، الشاطبي، ج2/ص369.

(2) - الدرر السنية في الأجوبة النجدية، جمع عبد الرحمان بن محمد بن القاسم، ج9/ص119.

(3) - القواعد و الضوابط الفقهية وتطبيقاتها في السياسة الشرعية، عثمان فوزي، ص123.

(4) - شرح القواعد الفقهية، ناصر الميمان، ص67.

المبحث الثالث: قاعدة الأمور بمقاصدها.

هذه القاعدة هي من أهم القواعد الفقهية الخمس المشهورة، وهي قاعدة تعبر عن أحكام فقهية كلية تندرج تحتها الكثير من الجزئيات التي يتحقق فيها المعنى الكلي العام، وهي أيضا مستفادة من قوله صلى الله عليه وسلم: "إنما الأعمال بالنيات".⁽¹⁾ الحديث المشهور الذي رواه عمر بن الخطاب وهو حديث تعددت طرقه ومخرجه. والحديث كما قلت الذي هو أصل القاعدة "اتفقت كلمة جهابذة المحدثين والفقهاء على جلالة شأنه، ولذلك درجوا على أن يستهلوا به كتب الحديث، وقال بعضهم كابن حجر ينبغي أن يجعل هذا الحديث رأس كل باب"⁽²⁾.

"والذي توخاه الفقهاء من وضع هذه القاعدة في ضوء الحديث المذكور هو بيان أن تصرفات الإنسان وأعماله تختلف أحكامها ونتائجها باختلاف مقصود الإنسان من تلك التصرفات والأعمال"⁽³⁾.

الفرع الأول: في معنى القاعدة: "الأمور بمقاصدها"

تشتمل القاعدة على لفظتين هما: الأمور والمقاصد. فأما الأمور فهي جمع أمر، وهو نقيض النهي⁽⁴⁾، والأمر ما به يحصل الصلاح، والأمور الشؤون، وهو لفظ عام للأفعال والأقوال كلها⁽⁵⁾، والأمر بالمعروف والإرشاد إلى المرائد المنجية، والنهي عن المنكر: الزجر عما لا يلائم الشريعة، وقيل الأمر بالمعروف: الدلالة على الخير، والنهي عن المنكر: المنع من الشر⁽⁶⁾.

(1) - أخرجه البخاري في صحيحه، ح 1، ومسلم في صحيحه، ح 1907، وأبوداود، ح 2201، والترمذي، ح 1647، وابن ماجه، ح 4227، والنسائي، ج 1/ص 58-60.

(2) - فتح الباري، ابن حجر، ج 1/ص 12.

(3) - القواعد الفقهية، الندوي، ص 283.

(4) - لسان العرب، ابن منظور، أمر، ج 4/ص 26. معجم المقاييس في اللغة، ابن فارس، أمر 88. القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ص 68.

(5) - المفردات، الاصفهاني الراغب، ص 24.

(6) - التعريفات، الجرجاني، ص 29.

"والأمر: واحد الأمور؛ يقال: أمر فلان مستقيم وأموره مستقيمة. والأمر الحادثة، والجمع أمور،... وفي التنزيل العزيز: إلا إلى الله تصير الأمور. وقوله عزوجل: وأوحى في كل سماء أمرها؛ قيل ما يصلحها، وقيل ملائكتها؛ كل هذا عن الزجاج" (1).

والأمر مشترك بين خمسة أمور - كما ذهب إلى ذلك بعض العلماء - بين الشيء، والصفة، والشأن، والفعل، والقول المخصوص (2).

والذي يبدو أن المراد من الأمور ما يعم الفعل، والقول، والشيء، و الشأن، والحال، وكل ما يصح أن يكون مقصودا من المعاني الكثيرة للأمور التي سبق ذكرها (3).

أما المقاصد فقد سبق أن بينت معناها سابقا وأكتفي هنا بذكر خصوص معنى أحسب أنه يفيد في توضيح معنى قاعدة "الأمور بمقاصدها". فالقصد هو "العزم المتجه نحو إنشاء فعل" (4). والقصد إتيان الشيء وأمه (5) ومن المصطلحات ذات الصلة: النية و الباعث والإرادة والعزم و الهمة.

وهكذا فالأقوال والأفعال أساسا ترتبط ارتباطا وثيقا بالمقاصد والنيات أي إن الذي يعطي للقول والفعل معنى إنما هو القصد والنية.

وعليه فقاعدة "الأمور بمقاصدها" يكون معناها: أن ما يصدر عن المكلفين من التصرفات تكون أحكامها على مقتضى ما قصد منها، أي أن الحكم الذي يترتب على فعل المكلف ينظر فيه إلى مقصده ... وبحسب هذا القصد تترتب الأحكام، سواء كان ذلك في الثواب أو عدمه، وفي المؤاخذة أو عدمها، وفي التملك أو عدمه، وفي

(1) - لسان العرب، ابن منظور، أمر، ج4/ص27.

(2) - المعتمد، أبي الحسين البصري، ج1/ص45. والإحكام، الآمدي، ج2/ص131. البحر المحيط، الزركشي، ج2/ص344. الابهاج، ابن السبكي تاج الدين، ج2/ص8.

(3) - المفصل في القواعد الفقهية، الباحثين، ص162.

(4) - معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، عبد المنعم محمود، ج3/ص96.

(5) - معجم المقاييس في اللغة، ابن فارس، قصد، ص891.

الضمان أو عدمه، و في العقد أو عدمه⁽¹⁾

كما " أن أعمال الشخص وتصرفاته من قولية أو فعلية تختلف نتائجها وأحكامها الشرعية التي يترتب عليها باختلاف مقصود الشخص"⁽²⁾.

وقال الإمام الشاطبي "إن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات، من العبادات والعادات والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر... فالعمل إذا تعلق به القصد تعلق به الأحكام التكليفية. وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها؛ كفعل النائم والغافل والمجنون.

وقال في موطن آخر "قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة؛ إذ مر أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، و المطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشارع"⁽³⁾.

وفي سياق آخر ذكر أن "كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة. وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل"⁽⁴⁾.

وعنده أيضا أن "المقاصد أرواح الأعمال"⁽⁵⁾. وهكذا فالربط بين الأعمال والمقاصد معتبر ومراعى شرعا والأدلة على ذلك كثيرة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

الفرع الثاني: أدلة القاعدة:

إن هذه القاعدة الأساس هي من القواعد التي طفق الكتاب والسنة بما يدل على أسيتها وركبتها ومن ذلك نذكر:

(1) - شرح المجلة، الأتاسي محمد خالد، ج 1/ص 13.

(2) - المدخل الفقهي، الزرقا، ج 2/ص 965.

(3) - الموافقات، الشاطبي، ج 2/ص 251.

(4) - المرجع نفسه، ج 2/ص 252.

(5) - المرجع نفسه، ج 2/ص 261.

❖ قال تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾⁽¹⁾.

قال ابن عاشور: "والإخلاص التصفية والإنقاء، أي غير مشاركين في عبادته معه غيره"⁽²⁾ فقصد المكلف محدد أساسي إما في الموافقة أو المخالفة وهو أمر قلبي يرجع إلى نيته وقصده.

❖ وقال سبحانه: ﴿قَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾⁽³⁾.

قال ابن عاشور "ومما يتفرع على معنى الآية إخلاص المؤمن الموحد في عبادة ربه، أي أن يعبد الله لأجله، أي طلباً لرضاه وامتنالاً لأمره وهو آيل إلى أحوال النية في العبادة المشار إليها بقول النبي صلى الله عليه وسلم "إنما الأعمال بالنيات"⁽⁴⁾

❖ وقال جل وعلا: ﴿وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَى وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَرْهُونَ﴾⁽⁵⁾.

قال ابن عاشور: "وذكر التكاسل عن الصلاة لإظهار أنهم متهاونون بأعظم عبادة فكيف يكون إنفاقهم عن إخلاص ورغبة. وذكر الكراهية في الإنفاق لإظهار عدم الإخلاص في هذه الخصلة المتحدث عنها" فانظر كيف أثرت النيات في أفضل الأعمال، وكيف اعتبرت من صاحب الشرع.

-و قال جل شأنه: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُمْ ضُرَارًا لِيَتَّعَتُوا﴾⁽⁶⁾.

قال ابن عاشور: "ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا لزيادة التحذير من صنيعهم في تطويل العدة، لقصد المضارة، بأن في ذلك استهزاء بأحكام الله التي شرع فيها حق المراجعة، مريدا رحمة الناس، فيجب الحذر من أن يجعلوها هزء"⁽⁷⁾.

(1) - سورة البينة، الآية: 5

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج30/ص480.

(3) - سورة الزمر، الآية: 2

(4) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج23/ص319.

(5) - سورة التوبة، الآية: 54

(6) - سورة البقرة، الآية: 231

(7) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج2/ص424.

فإذا كان القصد من امساك الزوجة هو المضارة بتطويل العدة فإن هذا القصد الفاسد مرفوض شرعا.

❖ وقال عز من قائل: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾⁽¹⁾.

قال صديق خان في هذه الآية: "هذه الجملة متضمنة للترغيب في الهجرة والتنشيط إليها، وفيه دليل على أن الهجرة لابد أن تكون بقصد صحيح، ونية خالصة غير مشوبة بشيء من أمور الدنيا، ومنه الحديث الصحيح "فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه"⁽²⁾.

-و قال صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي يرويه عمر بن الخطاب رضي الله عنه : "إنما الأعمال بالنيات . و إنما لكل امرئ ما نوى" وقد سبق تخريجه.

وقد اتفقت كلمة جهابذة المحدثين و الفقهاء على جلالة شأن هذا الحديث، ولذلك درجوا على أن يستهلوا به كتب الحديث، وقال بعضهم ينبغي أن يجعل هذا الحديث رأس كل باب. و قال ابن رجب رحمه الله : "هاتان كلمتان جامعتان وقاعدتان كليتان ، لا يخرج عنهما شيء".

وقال أبو عمر رويانا عن أبي داود السيجستاني رحمه الله أنه قال أصول السنن في كل فن أربعة أحاديث أحدها حديث عمر بن الخطاب عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إنما الأعمال بالنيات "⁽³⁾.

- وقال صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه: "أنا أغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملاً أشرك معي غيري تركته وشركه"⁽⁴⁾. قال الشاطبي: "وتصديق هذا الحديث قوله تعالى ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهٖ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾⁽¹⁾.

(1) - سورة النساء، الآية: 100.

(2) - فتح البيان في مقاصد القرآن، صديق حسن خان، ج 3/ص 217.

(3) - التمهيد، ابن عبد البر، ج 9/ص 201.

(4) - رواه مسلم في صحيحه، ج 2985. الطبري، مسند عمر باختلاف يسير، ج 2/ص 790. ابن ماجه 4202. الطبراني، في الأوسط، ج 1/ص 47. ابن عبد البر، الاستغناء، ج 1/ص 320. قال البوصيري في مصباح الزجاجة اسناده صحيح و رجاله موثقون.

- و عن أبي موسى قا: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ما القتال في سبيل الله، فإن أحدنا يقاتل غضبا، ويقا تل حمية، فرفع رأسه : وما رفع إليه رأسا إلا أنه كان قائما فقال :من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، فهو في سبيل الله"(2).

فهذه النصوص وغيرها كثير جدا تدل دلالة واضحة أن القصد والإرادة معتبران ومقصودان في الأعمال والتصرفات وأن النية ركن أساسي في قبول الأعمال وصحتها.

ولذلك ذهب ابن حزم إلى أن النية واجبة في جميع الأعمال والتصرفات ومن الأدلة التي ساقها لذلك قول الله عزو حل: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ (3). وقوله تعالى: ﴿وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِئُهُ أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا مِنَ اللَّهِ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنْفُسِهِمْ﴾ (4)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ (5).

قال "فصح بكل ما ذكرنا أن النفس هي المأمورة بالأعمال، وأن الجسد آلة لها، فإن نوت النفس بالعمل الذي تصرف فيه الجسد وجهها ما، فليس لها غيره ...، وقد أخبر الله تعالى على لسان نبيه عليه الصلاة و السلام أنه لا ينظر إلى الصور، فإذا لم ينظر إلى الصور، فقد بطل أن يجزي عمل الصورة المنفرد عن عمل القلب الذي هو النية وصح أنه ينظر إلى القلب وما قصد به فقط. ولا بيان أكثر من تكذيب الله عز وجل المنافقين في شهادتهم أن محمد

(1) - سورة الكهف، الآية: 82.

(2) - رواه البخاري في صحيحه، ح 123. مسلم، ح 1904. أبو دود، ح 2517. الترمذي، ح 1646. النسائي 3136، ابن ماجة 2783، أحمد 19631، الأرنؤوط تخريج المسند 19740، الألباني صحيح الترمذي 1646، صحيح الجامع، ح 6417. وورد بصيغ متقاربة في الكثير من المصنفات.

(3) - سورة الفتح، الآية: 18

(4) - سورة هود، الآية: 31

(5) - سورة المنافقون، الآية: 1

رسول الله. وهذا عين الحق وعنصره الذي لا يتم حق إلا به، فكانوا غير ناوين لذلك القول بقلوبهم صاروا كاذبين فيه. وهذا بيان جلي في بطلان كل قول أو عمل لم ينو بالقلب⁽¹⁾.

وفي نفس السياق ذهب ابن القيم إلى أن "من تدبر الشرع وموارده تبين له أن الشارع ألغى الألفاظ التي لم يقصد المتكلم بها معانيها، بل جرت على غير قصد منه... ورد شهادة المنافقين ووصفهم بالخداع والكذب والاستهزاء، وذمهم على أنهم يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم وأن بواطنهم تخالف ظواهرهم، وذم تعالى من يقول ما لا يفعل، و أخبر أن ذلك من أكبر المقت عنده، ولعن اليهود الذين إذ توسلوا بصورة عقد البيع على ما حرمه عليهم إلى أكل ثمنه، و جعل أكل ثمنه لما كان هو المقصود بمنزلة أكله في نفسه، ولعن رسول الله ﷺ في الخمر عاصرها ومعتصرها، و من المعلوم أن العاصر إنما عصر عنباً، و لكن لما كانت نيته إنما هي تحصيل الخمر"⁽²⁾.

وهذا الذي ذكره ابن حزم و ذكره ابن القيم قد طفحت به كتب الفقه ولا تكاد تشذ مسألة في اعتبار النيات في الأعمال والتصرفات.

وقد ذهب الريسوني إلى أبعد من ذلك حيث قرر أن النظر إلى مقاصد المكلفين في أفعالهم وأقوالهم، دون الاقتصار على ظواهرها، إنما هو منهج عمر، وجمهور الصحابة رضي الله عنهم⁽³⁾. وقد روى مالك في موطئه: "أن رجلين استبا في زمان عمر بن الخطاب فقال أحدهما للآخر: والله ما أبي بزان ولا أُمي بزانية. فاستشار في ذلك عمر بن الخطاب. فقال قائل: مدح أباه وأمه. و قال آخرون: قد كان لأبيه وأمه غير هذا نرى أن تجلده الحد . فجلده عمر الحد ثمانين.

قال مالك: لا حد عندنا إلا في نفي، أو قذف، أو تعريض يرى أن قائله إنما أراد بذلك نفيًا أو قذفًا. فعلى من قال ذلك: الحد تاماً"⁽⁴⁾.

(1) - الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، ج5/ص707.

(2) - أعلام الموقعين، ابن القيم، ج3/ص78-79.

(3) - نظرية المقاصد، الريسوني، ص84.

(4) - الموطأ، مالك بن أنس، ص437.

وهكذا فإرادة المكلف ونيته فيحصل في تحديد الجزاء والعقوبة ولو لم تكن كذلك لأخذ بظاهر الكلام والألفاظ، قال الـريسوني: والناس في نظرهم للأمور مرتبتان: مرتبة من يقفون عند ظواهر الأقوال والتصرفات، ومرتبة من يتطلعون إلى البواطن و ينظرون إلى المقاصد... وعمر وجمهور الصحابة كانوا من أهل المرتبة الثانية".

قلت وهذا يدل على أن الأمور بمقاصدها وأن قصد المكلف معتبر ومراعى شرعا والمذهب المالكي هو المذهب الرائد في ذلك وقد قرر الشاطبي أن مقاصد المكلف ينبغي العناية بها جنبا إلى جنب مع مقاصد الشارع حتى لا تظل هذه الأخيرة حبرا على ورق أو فكرة تراوح أذهان العلماء⁽¹⁾ قال في المسألة الأولى " إن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات، من العبادات والعادات والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر.

ويكفيك منها أن المقاصد تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة؛ وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب؛ وفي العادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه والمحرم، والصحيح والفاقد، وغير ذلك من الأحكام. والعمل الواحد يقصد به أمر فيكون عبادة و يقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك؛ بل يقصد به شيء فيكون إيمانا، ويقصد به شيء آخر فيكون كفرا؛ كالسجود لله أو للصنم⁽²⁾.

الفرع الثالث: أهمية القاعدة:

مما يدل على أهمية هذه القاعدة نذكر على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

- 1- كونها تعتبر أصلا من أصول الشريعة لأنها أخذت من نص شرعي ديجت به الكثير من كتب السنة وهو حديث "إنما الأعمال بالنيات" الذي سبق تخريجه.
- 2- كون حديث "إنما الأعمال بالنيات" حديث تشد إليه رجال المقاصدين وعلى رأسهم شيخ المقاصد الذي اعتنى به عناية خاصة و هو يتحدث عن قصد المكلف.
- 3- ارتباطها ارتباطا وثيقا بمسألة الموافقة والمخالفة لمقصد الشارع الحكيم وبالتالي بمسألة الجزاء على الأعمال والتصرفات.

(1) - نظرية المقاصد، الـريسوني، ص143.

(2) - الموافقات، الشاطبي، ج2/ص246.

- 4- كونها الفيصل في التمييز بين التعبد و التعود و من باب أولى ما دون ذلك.
- 5- كونها قاعدة سارية في كل مباحث الفقه في العبادات والمعاملات وكذا في مجال السياسة وغيرها.
- 6- ارتباطها أيضا بمجال الجنايات و بالتالي العقوبات المرتبطة بها سواء كانت حدودا أو تعازير.
- 7- كون المكلف ما سمي كذلك إلا لكونه له قصد وهو معتبر عند الشارع الحكيم، بل إن قصد الشارع الحكيم هو أن يكون المكلف موافقا لا مخالفا.
- 8- كون الشارع الحكيم يريد من المكلف أن تصلح نيته قبل صلاح عمله...

الفرع الرابع: صيغ القاعدة:

من الصيغ التي وردت بها هذه القاعدة والتي تدل على تجزئتها ما يلي:

- 1- "الأحكام تدور على المعاني لا الألفاظ"⁽¹⁾.
- 2- "المذهب أن العبرة بالمقاصد"⁽²⁾.
- 3- "إنما الأعمال بالنيات"⁽³⁾.
- 4- "العبرة بالقصد لا بالألفاظ"⁽⁴⁾.
- 5- "المقاصد و الاعتقادات معتبرة في التصرفات و العبارات كما هي معتبرة في القربات والعبادات"⁽⁵⁾.
- 6- "النية روح العمل و ليه"⁽⁶⁾.
- 7- "النية هي مدار الحكم على الأعمال ثوبا و عقابا"⁽⁷⁾.

(1) - البهجة في شرح التحفة، التسولي، ج2/ص267.

(2) - المرجع نفسه، ج1/ص362.

(3) - الأشباه والنظائر، ابن السبكي، ج1/ص54.

(4) - أعلام الموقعين، ابن القيم، ج3/ص78.

(5) - المرجع نفسه، ص79.

(6) - المرجع نفسه، ص91.

(7) - الأشباه والنظائر، ابن نجيم، ص20.

الفرع الخامس: تطبيقات القاعدة في الفقه السياسي

المسألة الأولى: أيمان البيعة أو ما يسمى ببيعة الإكراه

مما لا شك فيه أن مبدأ " البيعة " من المبادئ التي تتيح للرعية اختيار الحاكم عن طوعية ورضا ودون ارغام أو اكراه لكن هذا المسلك توقف مع نهاية الخلافة الراشدة ؛ واستمر بصورة ما مع ولاية العهد التاريخية ، حيث جرت العادة بتقديم فروض الطاعة و اظهار الانقياد لمن نصب خليفة للمسلمين.

فالفقهاء لهم موقف مبدئي من ولاية العهد يتجلى في عدالة الإمام وأهليته. ومنه فإن الجائر لا ولاية له ولا شرعية، إلا ما كان من شرعية الأمر الواقع ومن باب الاضطرار كما سبق أن بينت قبل وهذا الأمر ينسحب على بيعة الإكراه.

وقد كان الإمام مالك رحمه الله يفتي بأن المكروه لا يلزمه ما صدر منه حال الإكراه، فقد روي عن غير واحد أنه رحمه الله كان يقول: "ليس على مكروه يمين"⁽¹⁾ و كان أيضا يفتي بأن طلاق المستكره لا يلزمه.

وهذا الذي كان يفتي به الإمام مالك رحمه الله يرجع إلى أن العقود ؛عنده؛ وعند غيره طبعاً، من شروط نفاذها توفر الإرادة والحرية أثناء اجراءها أي إرادة المتعاقدان أما إذا حصل الإكراه أو ما في معناه كالخوف وغيره فإن ذلك قدح في العقد لأن الشارع الحكيم يريد من المكلف أن تكون نيته مثل ظاهر تصرفه ، لأنه لا سبيل إلى النيات غير تصرفات المكلفين .

وفي نفس السياق كان مالك رحمه الله يفتي بإبطال بيعة الإكراه لأنها حصلت تحت الضغط وفي غياب الحرية قال الطبري: "استفتي مالك بن أنس في الخروج مع محمد بن عبد الله (المعروف بالنفس الزكية)، وقيل له إن في أعناقنا لأبي جعفر بيعة . فقال إنما بايعتم مكروهين ، و ليس على مكروه بيعة ."⁽²⁾ وقد ذكرت كتب التاريخ والفقه أن

(1) - ترتيب المدارك، القاضي عياض، 2 ج/ص 130-131.، تاريخ الخلفاء، السيوطي 161، مقاتل الطالبين، الأصفهاني أبو الفرج 283، وغيرها،

(2) - تاريخ الطبري، الطبري، ج 6/ص 190.

الإمام مالك ضرب في ذلك ضربه الوالي العباسي بعدما بلغه أن مالكا يقدح في بيعته. قال الشافعي: "كان على أهل المدينة الهاشمي فأرسل إلى مالك فقال: أنت الذي تفتي في الإكراه وإبطال البيعة؟ فضربه"⁽¹⁾ وقال الذهبي رواية عن مالك: "ضربت فيما ضرب فيه سعيد بن المسيب ومحمد بن المنكدر وربيعة، ولا خير فيمن لا يؤذى في هذا الأمر"⁽²⁾.

وقد كان سعيد بن المسيب ضرب بسبب معارضته للبيعة للوليد وسليمان ابني عبد الملك في حياة أبيهما كرها.

ونقل عن ملك أيضا أنه يقول: "لا يلزم المكروه طلاق ولا عتق ولا يمين ولا شيء فيما بينه وبين الله"⁽³⁾ وذكر ابن تيمية: "أن جمهور العلماء يقولون: يمين المكروه بغير حق لا ينعقد سواء كان بالله أو النذر أو الطلاق أو العتاق" وقال إن هذا مذهب مالك و الشافعي وأحمد"⁽⁴⁾.

ولا ينبغي أن يفهم من الكلام السابق أن مالكا يقول بالخروج على الأئمة، وإنما كان يرى أن شرعية أئمة الجور باطلة من أساسها خصوصا إذا حصلت تحت طائلة الإكراه وعليه فإن نوع الولاء الذي ينبغي أن يظهر لهم هو ولاء سياسي مجرد عن بعده الديني⁽⁵⁾. روى ابن القاسم عن مالك أنه قال: "لو قام على الإمام من أراد إزالة ما بيده، إن كان مثل عمر بن عبد العزيز وجب على الناس الذب عنه والقيام معه وإلا فلا، ودعه وما يراد به ينتقم الله تعالى من ظالم بظالم ثم ينتقم من كليهما"⁽⁶⁾.

قال الريسوني: "فجمهور علماء السنة، لديهم ما يشبه الإجماع؛ وبخاصة عند المتأخرين على منع الخروج

(1) - آداب الشافعي ومناقبه، عبد الرحمان بن أبي حاتم الرازي، ص 203.

(2) - تاريخ الإسلام، الذهبي، ص 331.

(3) - حاشية المدني على كنون، بهامش الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل، ج 8/ص 80.

(4) - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج 35/ص 10-12.

(5) - في الفقه السياسي، محمد أمزيان، ص 141.

(6) - شرح منح الجليل على مختصر خليل، للشيخ محمد عlish، ج 9/ص 195.

المسلح. والدعوة إلى الصبر معناه منع الخروج المسلح. ولا أحد يقول بالصبر الذي يعني الصمت وترك المنكر على حاله. ولا أحد يقول بالصبر الذي يعني إقرار منكر قائم أو فساد قائم. هذا ليس من قول أهل السنة، وليس من السنة في شيء⁽¹⁾.

أما الخروج السلمي و الاحتجاج لرفع الظلم و الجور فهو جائز بل قد يكون واجبا إذا استوجبته الحالة⁽²⁾. فإذا كان القصد من الخروج التعبير عن المظالم دون عدوان أو قتل أو فساد أو احراق ولا هدم أو تخريب فإن الأمور بمقاصدها.

المسألة الثانية: لا مشاحة في استعمال لفظ الديمقراطية

في خصوص المجال السياسي لأن الأمور بمقاصدها.

قال الريسوني: "لا مانع عندي من أن نستعمل مصطلح الديمقراطية، وأن نعتد الديمقراطية، وأن ننادي بالديمقراطية، باعتبار أن الديمقراطية بالنسبة لي هي جزء من الشورى ... الشورى أعم ... الشورى أوسع بكثير ... فلا مشاحة في الاصطلاح كما يقول علماؤنا، أنا لا أتشاح في الألفاظ، أنا أتشاح في المقاصد فمقاصد الشورى ومقاصد الديمقراطية تلتقي، أو بعبارة أخرى مقاصد الديمقراطية موجودة بالكامل ضمن مقاصد الشورى ... فليس عندي حساسية من أن أوصف بأنني ديمقراطي مثلاً... ولا حساسية عندي مع لفظ الديمقراطية؛ لأنني أنظر إلى المقصود والمضمون"⁽³⁾.

فالأمور إذن بمقاصدها والعبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني وهذا الذي ذكره الريسوني متجه بشرط أن لا تكون الألفاظ لها دلالة دينية أو خاصة صارت كالمهية بالنسبة إليها وإلا فلماذا نهينا عن قول راعنا و دعينا إلى

(1) - فقه الاحتجاج والتغيير، الريسوني، ص 44-45.

(2) - المرجع نفسه، ص 44.

(3) - فقه الاحتجاج، الريسوني، ص 54.

قول أنظرنا ؟ كما في قوله تعالى: ﴿لَا تَقُولُوا لِمَا كُنَّا نَقُولُوا أَنْهَرْنَا وَاسْمَعُوا﴾⁽¹⁾ .

المسألة الثالثة: تولي بعض الولايات العامة و المناصب المهمة حين تكون ممتزجة وملوثة بالفساد والحرام.

إن تولي بعض الولايات العامة و المناصب السياسية المهمة التي يمكن أن تكون ممتزجة أو ملوثة بالفساد أو الحرام، ويكون ذلك التولي بقصد الإصلاح و دفع الافساد، وليس بغرض نيل حظوظ النفس أو الاغراض الشخصية بالقصد الأول، هو أمر جائز ومشروع بل قد يكون واجبا؛ قال الريسوني "فالذي أقول به في شأن تولي المناصب المذكورة، على هذه الأوصاف والشروط، هو المشروعية والجواز، بل إن ذلك قد يتعدى مستوى الترخيص والإباحة إلى مستوى العزيمة والوجوب"⁽²⁾.

إلا أن الريسوني اشترط للتولي شروطا أساسية ذكر من بينها:

1- أن يكون من سيتولاها يراه غيره من ذوي الخبرة و الصدق و يراه مناسبا لها وأولى من غيره بها و استدل لهذا بقول مالك رحمه الله: "لا خير فيمن يرى نفسه أهلا لشيء لا يراه الناس له أهلا."، وقصد مالك رحمه الله بالناس العلماء.

2- أن يكون الإصلاح المنشود متوقعا وقابلا للتحقق، بحسب شروط التولي وظروفه، وليس مجرد تمنيات وهو اجس نفس .

3- بعد الدخول، لا بد للاستمرار في المنصب أن يظهر مع مرور الوقت تحقق فعلي لما كان مأمولا ومتوقعا من جلب للصالح و درء الفساد .ولا بأس أن يعتمد منهج التدرج وما لا يدرك كله لا يترك جله واستدل لهذا المعنى

(1) - سورة البقرة، الآية: 103

(2) - تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي، مجموعة بحوث، بحث للريسوني تحت عنوان تولي المناصب المختلطة بالحرام، ص 269.

يقول عمر بن عبد العزيز وهو يوجه ابنه عبد الملك بقوله: " يا بني... أو ما ترضى أن لا يأتي على أهلك يوم من أيام الدنيا إلا و هو يميت فيه بدعة، و يحيي فيه سنة، حتى يحكم الله بيننا وبين قومنا بالحق و هو خير الحاكمين " .

و يمكن أن ينضاف إلى ما ذكره الريسوني من الشروط الأساسية ما يلي:

- 1- أن لا يمنعه تولي المنصب والمهمة من مراجعة العلماء كلما أشكل عليه أمر حتى لا يكون سببا في شرعنة أمر هو أقرب إلى الفساد منه إلى الإصلاح بالنظر إلى مآله أو دفع أمر صالح بسبب توهم فساد مآله.
- 2- أن لا يتلكأ من الاستقالة إذا شعر وغلب على ظنه أن عدمه خير من وجوده أي في المنصب خصوصا عند الموازنة بين المصالح و المفسد .

و قد استدل الريسوني على شرعية تولي المناصب بما يلي:

- 1- أن رسالة الأنبياء كافة هي الإصلاح قدر المستطاع، كما قال شعيب عليه السلام: ﴿ إِن أَرِيدُ إِلَّا لِإِصْلَاحٍ مَا اسْتَخْصَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴾⁽¹⁾. فمن تولى منصبا على نحو ما وصفت، وكانت غايته وحصيلته صلاحا للأحوال ظاهرا، ونفعا للعباد غالبا، فهو لم يعد منهج الأنبياء و لم يحد عنه.

- 2- اتفاق العلماء على أن يحمل مقاصد الشرائع المنزلة إنما هو: جلب المصالح وتكثيرها، ودرء المفسد وتقليلها.

- 3- ومنها أن عامة ما في الدنيا من مصالح و مفسد متداخلة مختلطة، وكما قال الشاطبي " المصالح الدنيوية — من حيث هي موجودة هنا — لا يتلخص كونها مصالح محضة ... كما أن المفسد الدنيوية كذلك ليست بمفسد محضة من حيث مواقع الوجود"⁽²⁾.

(1) - سورة هود، الآية: 88

(2) - الموافقات، الشاطبي، ج 2/ص 20-21.

فما من مصلحة مصلحة إلا وتسبقتها أو تقرؤها أو تلحقها مفسدة، وما من مفسدة مفسدة إلا وتسبقتها أو تقرؤها أو تلحقها مصلحة، لكن المنهج أن لا ينظر إلى الجهة المرجوحة بل النظر يكون إلى الراجحة و بمنهج أيضا التقريب والتغليب.

4- ومنها أن المصلحتين إذا تعارضتا ولم يمكن الجمع بينهما، وكذلك المفسدتان إذا لم يمكن درؤهما معا، وكذلك إذا تعارض جلب مصلحة مع درء مفسدة... فإن الاعتبار يكون لما هو أعظم وأخطر منها، بتفويت المصلحة الأقل ، وبدفع المفسدة الأعظم.

قال العز بن عبد السلام: "إذا اجتمعت مصالح ومفاسد، فإن أمكن تحصيل المصالح ودفع المفاسد فعلنا ذلك امثالاً لأمر الله تعالى فيهما؛ لقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتِصْغْتُمْ﴾⁽¹⁾، وإن تعذر الدرع والتحصيل، فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة ولا نبالي بفوات المصلحة ... وإن كانت المصلحة أعظم من المفسدة حصلنا المصلحة مع التزام المفسدة"⁽²⁾.

5- ومنها أن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة وقد يباح للمصلحة العامة ما لا يباح للخاصة أو كما قال العز "المصلحة العامة كالضرورة الخاصة"⁽³⁾.

6- إن الفساد المخالط للمباحات والمصالح العامة، إذا أصبح متمكنا مستشرياً، فلا سبيل إلى إزالته إلا باقتحامه و مدافعته.

7- معلوم أيضا أن الفساد إذا دخل المؤسسات لم يبق منحصرًا بل ينتشر و يسري و رفعه أو على الأقل دفعه أولى من تركه.

(1) - سورة التغابن، الآية: 16.

(2) - قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، العز بن عبد السلام، ج 1/ص 136.

(3) - المرجع نفسه، ص 188.

وقال أيضا إن كل من تولى منصبا هذا شأنه وبذل ما في مقدوره وكان قصده الإصلاح لا شك مأجور، كما أن وجود الصالح النزيه في مثل هذا المنصب لا شك له تأثيره المباشر وغير المباشر في اشاعة جو الصلاح والاستقامة و هذا مقصد لا يستهان به و هو أمر مشاهد مجرب.

المسألة الرابعة: العهد بالخلافة إلى عمر رضي الله عنه

مما هو معلوم أن أبا بكر رضي الله عنه قد عهد بالخلافة لعمر رضي الله عنه، وهذا العهد منه كان بعد استشارة أهل الحل والعقد، ولم يكن بمجرد التشهي أو لمحاباة شخصية، بل كان القصد حماية المصلحة العليا للأمة ودفعاً للفتنة كما أنه لم يكن استلاء على السلطة ولم يكن مخادعة للمسلمين كما ادعى ذلك الشيعة .

قال الحسن بن أبي الحسن : " لما ثقل أبو بكر رضي الله عنه واستبان له من نفسه جمع الناس إليه فقال: إنه قد نزل بي ما قد ترون وما أظن إلا وأني ميت لما بي، وقد أطلق الله أيمانكم من بيعتي، وحل عنقكم عقدي، ورد عليكم أمركم ، فأمروا عليكم من أحببتهم فإنكم إن أمرتم في حياة مني كان أجدر إلا تختلفوا بعدي، فقاموا في ذلك وخلوا عليه ، فلم تستقم لهم، فرجعوا إليه فقالوا: رأينا يا خليفة رسول الله ﷺ رأيك، قال: فلعلكم تختلفون، قالوا: لا قال : فعليكم عهد الله على الرضا، فقالوا: نعم، قال فأمهلوني حتى أنظر الله ولدينه ولعباده، فأرسل أبو بكر إلى عثمان بن عفان فقال: أشر علي برجل: والله إنك عندي لها لأهل موضع فقال: عمر" (1).

مما يستفاد من النص السالف ما يلي:

أ- أن الإمامة لها شروط من أهمها، القدرة على تدبير شؤون الرعية، وعليه فالعجز ينافي تولي المنصب.

ب- أن انحلال عقد البيعة يحصل بطريقة انسيابية عند ثبوت العجز.

ج- جواز عهد الإمام في حياته إلى من يراه أهلا للمنصب شريطة موافقة أهل الحل والعقد.

د- الشورى مطلب شرعي و حضاري تحل بسبب اعماله الأمور العظيمة قبل الحقيقة.

(1) - تاريخ المدينة المنورة، ابن شبة النميري، ص216.

هـ- تورع عثمان من اقتراح نفسه رغم أنه أهل لذلك، وكان يسعه ذلك وتقديمه للفاروق لرجحان ذلك عنده ولأن عمر هو أفضل هذه الأمة بعد رسولها صلى الله عليه و سلم، وصديقها.

والمهم عندنا في هذا السياق هو القصد الذي جعل الصديق رضي الله عنه يفعل ما فعله؛ وهو درء الفتنة التي كان يمكن أن تحدث عند فراغ المنصب، ومعلوم أن مقتضى الإمامة حماية البيضة ومنع انصرام عقد الجماعة. وهكذا فحفظ الدين وحماية قوة المسلمين وضمان وحدتهم هي المقاصد الكبرى التي دفعت الصديق رضي الله عنه إلى فعل ما فعل قالت نادية شريف: "فهذا هو الصديق الذي كان جاعلا وجهته تحقيق مقاصد الشرع ومصلحة المسلمين بما يحفظ عليهم دينهم وقوتهم و وحدتهم"⁽¹⁾.

المسألة الخامسة : الحاكم له سلطة في تقييد المباح

لما كان الحاكم هو القائد للأمة، وهو الذي أنيطت به مسؤولية المحافظة والمراعاة لمصالحها؛ لأن تصرفه على الرعية كما ذكرنا قبل منوط بالمصلحة، فإن له سلطة في تقييد المباح أو تضيق العمل به أو تأقيته؛ والمباح الذي يجوز للحاكم تقييده هو المباح المرتبط بما يسمى بالبراءة الأصلية أو الإباحة العامة. وقد ذكر بعض الباحثين⁽²⁾ أن المباح كل المباح يجوز تقييده ولا فرق بين البراءة الأصلية والمباح المنصوص عليه، كما ذكروا أن الحاكم الذي يجوز له التقييد هو كل من وكل أمر المسلمين كلاً أو جلاً أو بعضاً ، تشريعاً و تدبيراً أو تطبيقاً وتنفيذاً، ولو كان فرداً يدبر أمر فرد واحد. وشرطوا لصحة التقييد أن يكون الحاكم من ذوي العلم والبصيرة وقبول النصيحة، يعرف واقع حال رعيته، ويتحسب لما يكون عليه مآلهم ، عدلاً أميناً قاصداً للصالح العام، فإن نقص علمه، أو كلت بصيرته، أو استعصى تتبع دقائق الأمور، وجب عليه التشاور مع أولى الحكمة من العلماء الراسخين.

المسألة السادسة : مسألة الزام الناس بالتلقيح ضد كوفيد19.

للكحكم أن يلزم الناس بالتلقيح ضد الأوبئة الفتاكة والمعدية إذا رأى أن ترك ذلك فيه ضرر على مصلحة

(1) - اجتهاد الرسول، نادية شريف العمري، ص226-228.

(2) - قضايا مقاصدية، العدد الثاني 2016، سلطة الحاكم في تقييد المباح، هشام تتهاه، ص147.

الجماعة، رغم ما قد يقال عن ذلك من كلام حول مسألة الحرية الشخصية، فالتصرف بحرية لا ينافيه الزام الناس بما فيه مصلحة محققة لهم خصوصا إذا كانت هذه المصلحة عامة الغرض منها حماية جماعة المسلمين.

من الأوبئة التي ابتليت بها الأمة في هذا الزمن وباء كورونا هذا الداء العضال الذي اربك العالم كله، وجعل الدول في مختلف بقاع المعمورة تتخذ اجراءات احترازية قصد التصدي لانتشاره، ومن الاجراءات التي اتخذتها بعض الدول الإسلامية وغيرها، التلقيح ضد هذا المرض الخطير الذي يهدد الصحة العمومية، لكن مسألة التلقيح ضده وبنطق الالتزام لم يستصغها الكثيرون لأنهم يرون أنها تتعارض مع ما يسمى بالحرية الشخصية؛ ولذلك طرح سؤال الحرية في مقابل الحفاظ على المصلحة العامة.

من القواعد التي أقرها العلماء أن المصلحة العامة تقدم على المصلحة الخاصة، فإذا كانت ممارسة الفرد لحرية الشخصية يتسبب في فوات مصلحة عامة فإن الواجب شرعا على الحاكم الزام الأفراد وتقييد تصرفاتهم بما يضمن حماية المصالح العامة ويضمن استمرارها.

والتلقيح ضد كوفيد هو من هذا القبيل ذلك أن الالتزام به فيه حماية لمصلحة الجماعة وضمان استمرارها، ولأن ترك الأفراد لأهوائهم ورغباتهم التي لا تنضبط سيكون سببا في ضياع الكثير من المصالح التي يفترض أن تصان وتحفظ.

المبحث الرابع: قاعدة "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا، كانت

الأفعال موافقة أو مخالفة"⁽¹⁾

هذه القاعدة المقاصدية هي من أهم قواعد المقاصد التي لا ينبغي أن تغيب عن بال المجتهد والمفتي عند النظر في القضايا التي تعرض عليهما، واستصحابهما عند النظر في القضايا السياسية أكد نظرا لخصوصية المجال وكونه ألصق بموضوع المقاصد. قال الشاطبي "وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة من المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل؛ مشروعا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرا، ولكن له مآل

(1) - الموافقات، الشاطبي، ج 4/ص 140.

على خلاف ما قصد فيه؛ وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك⁽¹⁾.

وقبل تناول القضايا والاشكالات التي تطرحها هذه القاعدة لابد من الوقوف على معناها أولاً، وبيان أهميتها ثانياً، والأدلة على مراعاتها ثالثاً، وكذا الصيغ المختلفة التي وردت بها، وكذا القواعد المرتبطة بها ثم ضرب أمثلة لتطبيقاتها في الفقه السياسي .

الفرع الأول: في معنى القاعدة

تتألف القاعدة من المفاهيم الأساسية الآتية:

❖ المفهوم الأول: مفهوم النظر

ويقصد به الاعتبار⁽²⁾، وهو عمل اجتهادي يراعي العواقب المتوقعة استقبالا للأفعال، وهو أيضا اعتداد بالشيء في ترتب الحكم ونحوه؛ أو هو استدلال بالشيء على الشيء.

والنظر المقصود ليس هو مطلق اللفظ وإنما النظر الاجتهادي الذي يعتبر رصدًا للحركة المتغيرة المؤثرة على الحكم الشرعي بعد تنزيله، والباسه ظروف الزمان والمكان المتوقعة⁽³⁾.

❖ المفهوم الثاني: مفهوم المآل.

هذا المفهوم مركزي في هذه القاعدة ولذلك سوف نقاربه لغة و اصطلاحاً.

المآل لغة. ترجع مادة "أول" عند اللغويين إلى معنيين متقابلين: الأول: مبتدأ الأمر، والثاني: انتهاؤه أي غايته قال ابن فارس: "الهمزة، والواو، واللام أصلان: ابتداء الأمر وانتهاؤه. أما الأول فالأول، وهو مبتدأ الشيء، والمؤنثة الأولى... والثاني: قال الخليل: الأيل الذكر من الوعول، الجمع أيائل، وسمي أيلاً لأنه يؤول إلى الجبل

(1) - الموافقات، الشاطبي، ص 140-141.

(2) - المصطلح الأصولي، فريد الأنصاري، ص 418.

(3) - المرجع نفسه، ص 419.

وآل اللبن إذا خثر، ولا يختثر إلا آخر أمره. وآل الأمر إلى كذا أي كانت عاقبته ونهايته ومنتهاه كذا. والتأويل:

بيان العاقبة قال تعالى: "يَوْمَ يَأْتِي قُلُوبُهُمْ" الأعراف 53.

قال ابن عاشور: "التأويل: الذي سيظهر يوم القيامة"⁽²⁾، أي العاقبة. وقال ابن فارس: التأويل: ما يؤول إليه في وقت بعثهم ونشورهم"⁽³⁾ وقال الراغب: "الأول: أي الرجوع إلى الأصل ومنه المؤئل: للموضع الذي يرجع إليه. وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه، علما كان أو فعلا." ⁽⁴⁾ وقال ابن منظور "الأول: الرجوع. آل الشيء يؤول أولا و مآلا: رجع." ⁽⁵⁾ وفي الحديث دعوة النبي ﷺ لابن عباس "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل" مسند الإمام أحمد 266/1 ، قال ابن الأثير: "التأويل من آل الشيء يؤول إلى كذا أي رجع"⁽⁶⁾.

وهكذا فإن لفظ المال يرجع في عمومه إلى المعاني الآتية: المرجع، والعاقبة، والمصير⁽⁷⁾ سواء كان ذلك إلى ما ابتدأ به الأمر، أو ما انتهى إليه.

المال اصطلاحاً: خلص الدكتور عمر جدية إلى أن الفقهاء والأصوليين خاصة القدامى منهم لم يشغلوا أنفسهم بإعطاء تعريف لمصطلح المال ولا لغيره من المفاهيم والمصطلحات كمصطلح المقاصد الذي سبق الحديث عنه، وإنما توجهوا إلى توظيفه وإعماله في كثير من المسائل والمباحث التطبيقية.

والذي عناه جدية بغياب التعريف لمصطلح المال بعد استقراءه لأقوال بعض الفقهاء والأصوليين إنما هو التعريف الجامع المانع أو ما يسمى بالتعريف الحدي أو بالرسم الأوحد، أما غيره فهو موجود قال وهو يتحدث عن

(1) - معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ص 96.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج 8/ ص 154.

(3) - معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ص 98.

(4) - المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، مادة (أول)

(5) - لسان العرب، ابن منظور، مادة (أول)

(6) - المرجع نفسه..

(7) - المصطلح الأصولي، فريد الأنصاري ، أصل اعتبار المال، عمر جدية 25، ص 415-416.

أصل اعتبار المآل عند الشاطبي: " وإذا نحن حاولنا البحث في فكر الإمام أبي إسحاق الشاطبي على اعتبار أن أصل اعتبار المآل يصاحب غالبا اسم الشاطبي فإننا لن نظفر كذلك بتعريف جامع مانع للمآل، اللهم إلا إذا حاولنا الرجوع إلى النص الذي أورده في شأن مشروعية هذا الأصل، والسير على هدي الباحثين في مجال الأصول ومقاصد الشريعة قصد استنتاج بعض المعالم التي تعيننا على استخلاص تعريف للمآل⁽¹⁾.

قلت أما كون القدامى من الفقهاء والأصوليين بل وحتى بعض المعاصرين لم يعرفوا مصطلح المآل فلأن المعروف عندهم بالبداية يمكن السكوت عليه، كما أن تناول مثل هذه القضايا غالبا لا يكون إلا ممن حصل المعلوم من علم أصول الفقه بالضرورة، كما أن التعريف بتناول القضايا والاشكالات يرسخ المفاهيم والمصطلحات أكثر من التعاريف الحدية التي غالبا ما تصاغ صياغة محكمة تشبه الغاز وقد تستعصي أحيانا حتى على المتخصص بله المبتدئ .

ورغم كل هذا فإن بعض الباحثين والمدققين قد تناولوا مفهوم المآل بالتعريف نذكر منهم:

التعريف الأول: المآل عند الأنصاري: " هو أصل كلي يقتضي اعتباره تنزيل الحكم على الفعل بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالا." ⁽²⁾ وفريد رحمه الله في هذا التعريف - و طبعا من خلال استفادته من فكر أبي اسحاق - يربط المآل بنظر المجتهد والمفتي وهذا الذي يعيننا بشكل مباشر في هذه الأطروحة ولذلك كان البدء به. وقد حشد رحمه الله كعاداته الكثير من الأدلة التي تدل على أن المقصود بالمآل عند شيخ المقاصد هو هذا، ولا داعي لذكرها هنا ومن أرادها فليرجع إليها في مظانها⁽³⁾.

التعريف الثاني: المآل عند الريسوني: قال وهو يتحدث عن ما ينبغي أن يتسلح به المجتهد وهو يحاول اصدار الحكم و الفتوى: "المجتهد، حين يجتهد أو يفتي عليه أن يقدر مآلات الأفعال التي هي محل حكمه وإفتائه،

(1) - أصل اعتبار المآل، عمر جدية، ص 29.

(2) - المصطلح الأصولي عند الشاطبي، فريد الأنصاري، ص 416.

(3) - المرجع نفسه، وما بعدها.

وأن يقدر عواقب حكمه و فتواه، وألا يعتبر مهمته تنحصر في إعطاء الحكم الشرعي. بل مهمته أن يحكم في الفعل وهو يستحضر مآله أو مآلاته، وأن يصدر الحكم وهو ناظر إلى أثره أو آثاره⁽¹⁾.

وقال أيضا وهو يتحدث عن تحقيق المناط وعن قاعدة اعتبار المآل "تحقيق المناط يقتضي معرفة ما هو واقع، فإن اعتبار المآل يقتضي معرفة ما هو متوقع؛ أي ما ينتظر أن يصير واقعا . ومعرفة ما هو متوقع لا يتأتى إلا من خلال المعرفة الصحيحة والدقيقة بما هو واقع. ومن هنا فإن معرفة المآل جزء من معرفة الواقع، و ثمرة من ثمراتها"⁽²⁾. فالمآل إذن: "نظر فيما يمكن أن تؤول إليه الأفعال والتصرفات والتكاليف موضوع الاجتهاد والافتاء والتوجيه، وإدخال ذلك في الحساب عند الحكم و الفتوى"⁽³⁾.

التعريف الثالث: المآل عند زيد بوشعراء: "مآل الشيء عاقبته التي ينتهي إليها ومصيره الذي يفضي إليه ومسببه المتوقع ونتيجته المرتقبة، وقد جرت سنة الله في أفعال الناس وأقوالهم أنها تفضي إلى مآلات في أحوال وتفضي إلى مآلات مغايرة في أحوال أخرى، ولذلك كان على المجتهد أن يفتي فيها ويحكم عليها بحسب مآلها ويغير حكمها بتغير حكم ذلك المآل، فينزل عليها حكم النص الشرعي ولا ينزل عليها ذلك الحكم إذا بدا له أن تنزله سيؤول، يقينا أو في غالب الظن، إلى غير مقصوده"⁽⁴⁾.

وزيد بوشعراء أيضا يلزم المجتهد والمفتي بالنظر في مآلات الأفعال، ويبين أن المآل بمعنى العاقبة والمسبب والمصير و النتيجة، كما يبين أن اصدار الأحكام وتنزيلها تبع لتغير وتبدل المآل والعاقبة.

التعريف الرابع: المآل عند عمر جدية: "اعتبار ما يصير إليه الفعل أثناء تنزيل الأحكام الشرعية على محالها، سواء أكان ذلك خيرا أم شرا، وسواء أكان بقصد الفاعل أم بغير قصده.

(1) - نظرية المقاصد، أحمد الريسوني، ص353.

(2) - الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة. الريسوني مناظرة مع باروت، محمد جمال67. ينظر كذلك التجديد الأصولي، عمل جماعي بإشراف الريسوني، ص736.

(3) - الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة. الريسوني مناظرة مع باروت، محمد جمال، ص67.

(4) - عوامل تغير الأحكام في التشريع الاسلامي، زيد بو شعراء، ص2.

انطلاقاً مما سبق يتبين ما يلي:

- 1- مفهوم المال أصيل في الفقه وأصوله سواء عند الفقهاء قديماً أو حديثاً.
- 2- حاجة الفقيه والمجتهد والمفتي إلى تعرف مآلات الأفعال قبل إصدار الأحكام والفتاوى وقبل الجواب عن السؤالات.
- 3- ارتباط المال بما يسمى عند الأصوليين بمقاصد المكلفين
- 4- رغم تعدد التعاريف إلا أنها تصب في معنى واحد وهو أن المجتهد أو المفتي لا يجتهد أو يفتي إلا إذا وضع في حسبانته النظر في المآلات والعواقب، وهذا نظر مصلحي محمود الغب.
- 5- المال أصل كلي ودليل من أدلة التشريع الكلية قال الشاطبي "الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية".⁽¹⁾
- 6- ارتباط المال بما يسمى عند العلماء بفقه التنزيل أو تحقيق المناط.
- 7- المال يقابل الحال ولذلك فهو يرتبط بقواعد وأصول أخرى كما سنبين بحول الله تعالى.

المفهوم الثالث:

- ❖ مقصود شرعاً: أي أن الشريعة قد راعت النظر في مآلات الأفعال واعتبرته، والمجتهد حينما يأخذ بهذه القاعدة فهو يأخذ ويتسلح بأمر شرعي، و ليس نظراً بمجرد التشهي أو الذوق.
- ولن أطيل بالحديث عن مقاصد الشارع لأنني قد بينت ذلك سلفاً، وأكتفي هنا ببيان علاقة المال بالمقصد الشرعي؛ و استثمرها هنا نصاً فريداً لفريد الانصاري رحمه الله كما استثمره الدكتور عمر جدية.
- قال الدكتور فريد رحمه الله في بيان تلك العلاقة: " .. المال في مجال الاجتهاد ولد، ومن قواعده خلق وركب بيد أن له علاقة وطيدة بقضية المقاصد؛ إذ المال - كما تبين من قبل - ليس شيئاً سوى المصالح أو المفاصد المتوقعة

(1) - الموافقات، الشاطبي، ص 4/ص 196.

استقبالا بعد إيقاع الفعل. فهو نوع من (المقاصد الطبيعية) لا (التكليفية). هذا بالنسبة إلى قصد الشارع، وأما بالنسبة إلى قصد المكلف؛ فالأصل أن يتحدد به أبدا⁽¹⁾.

وقال أيضا: " فالمآل إذن هو (المقصد) الذي قد يكون مصلحة، أو مفسدة.. أي في نسبته إلى المكلف خاصة. وهنا تتداخل مباحث المصالح الشرعية والمقاصد التكليفية؛ لترتبط جوهريا بمفهوم المآل. وعليه فإنه يمكن القول: إن للمآل علاقة عضوية بالمقاصد"⁽²⁾.

المفهوم الرابع: الموافقة والمخالفة

أما لفظتا الموافقة والمخالفة فهما لفظتان مرتبطتان أساسا بقصد المكلف الذي اهتم به الشاطبي اهتماما كبيرا على اعتبار أن الحديث عن مقاصد الشريعة لا يتم إلا بعد العناية بقصد المكلف وقصد المكلف لا معنى له سوى الموافقة لقصد الشارع؛ و منه التعبد ، أو المخالفة ؛ ومنه الحظ أو اتباع الهوى.

ومنه فالنظر المآلي ينظر من خلاله إلى الفعل من حيث الموافقة أو المخالفة لقصد الشارع و إنما قصد الشارع ابتداء وانتهاء جلب المصالح للإنسان ودفع المفاسد عنه ولعل هذا ما ينبغي للمجتهد والمفتي أن يسعى في رعايته والنظر إليه وهو يجتهد أو يفتي في مسألة معينة.

أما المقصود بالقاعدة عامة كما قال الشاطبي أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد النظر إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد منه، وقد يكون غير مشروع ، لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك . فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فرمما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية . وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق

(1) - المصطلح الأصولي، فريد الأنصاري، ص 429 .

(2) - المرجع نفسه، ج 430.

القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة"⁽¹⁾.

فهذه القاعدة تسعف المجتهد في وزن الفعل بالمشروعية وعدمها عند التطبيق كيلا يكون منافيا لقاعدة " قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده من العمل موافقا لقصده من التشريع".
وعليه فإن المقصود بالنظر المالي أي المتعلق بفقته التنزيل والمرتبط بدوره أساسا بالفتوى وليست الأحكام الثابتة التي لها مآل ثابت، وهو نظر المجتهد الذي من خاصته كما يقول الشاطبي أمران: " أحدهما أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص، إن كان له في المسألة حكم خاص ... والثاني: أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات."⁽²⁾

الفرع الثاني: أهمية القاعدة

تكمن أهمية هذه القاعدة في كونها مرتبطة بالمآل، و المآل مرتبط بالمقاصد، والمقاصد هي المصالح التي جاءت الشريعة من أجل حفظها، أو المفسدات التي جاءت الشريعة من أجل درئها، فتكون هذه القاعدة بهذا المعنى شرعية مرتبطة بأصول الشريعة. بل إن الشاطبي رحمه الله اعتبر النظر في المآلات أمرا قطعيا قال: " الأدلة الشرعية و الاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية"⁽³⁾.

ومما يدل على أهميتها أيضا كونها مرتبطة بنوع مهم من أنواع الاجتهاد ؛ وهو الاجتهاد التنزيلي أو ما يسمى بفقته التنزيل أو تحقيق المناط أو بعبارة أخرى هذه القاعدة مرتبطة بموضوع الفتوى، كما أن المآل واعتباره أمر مهم في تحقيق قصد الشارع، ولعل هذا الأمر هو الذي جعل الشاطبي يضع قصد المكلف إلى جانب قصد الشارع؛ أي من

(1) - المصطلح الأصولي، فريد الأنصاري، ج 4/ص 141.

(2) - الموافقات، الشاطبي، ج 4 /ص 169.

(3) - المرجع نفسه، ج 4 /ص 142.

حيث التناول في موضوع مقاصد الشريعة، وإنما قصد المكلف ما يتغيا في الحال والمآل بل لا يحكم على الحال إلا بالنظر إلى العاقبة المتوقعة استقبالا.

وقاعدة المآل هي أيضا مهمة لأنها مرتبطة بقواعد أخرى مهمة في الشريعة بل هي أصل لها، كقاعدة الذرائع والحيل والاستحسان ومراعاة الخلاف وكذا القواعد المشروعة بالأصل لا ترفعها العوارض. وهي قواعد سأيينها في سياق هذا البحث بإذن الله تعالى، وأبين كيف أنها خادمة لها أو بالأحرى كيف أنها تتبادل الخدمة.

الفرع الثالث: أدلة القاعدة:

لا شك أن العلماء الذين قالوا إن النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا قد استدلوا على ذلك بأدلة الشريعة؛ فهذا الشاطبي يقول: "الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية"⁽¹⁾، وقصده بالاستقراء التام أي تتبع الجزئيات؛ أي النصوص الجزئية بغرض بناء الكلي وهي القاعدة الأصل، ومن الأدلة التي اعتمدها الشاطبي نذكر ما يلي:

الدليل الأول: "أن التكاليف مشروعة لمصالح العباد؛ ومصالح العباد إما دنيوية، أو أخروية. أما الأخروية فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة، ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم. أما الدنيوية فإن الأعمال مقدمات لنتائج المصالح...".

الدليل الثاني: "أن مآلات الأعمال، إما أن تكون معتبرة شرعا أو غير معتبرة فإن اعتبرت فهو المطلوب ، وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال وذلك غير صحيح، لما تقدم من أن التكاليف لمصالح العباد ولا مصلحة تتوقع مطلقا مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد...".

الدليل الثالث: "الأدلة الشرعية و الاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية".

(1) - الموافقات، الشاطبي، ج 4/ص 142.

و هذا الدليل الأخير يقسمه الشاطبي⁽¹⁾ إلى قسمين:

* قسم يرشد إلى اعتبار المال بشكل عام.

* قسم يرشد إلى اعتبار المال بشكل خاص.

فأما الأول فأمثلته ما يلي:

- قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁽²⁾
- وقال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁽³⁾.
- وقال عز وجل: ﴿وَلَا تَاْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُحْلِ وَتُذَلُّوا بِهَا إِلَى الْخُكَامِ لِتَاْكُلُوا قَرِيبًا مِمَّا أَمْوَالُ النَّاسِ بِالْإِثْمِ﴾⁽⁴⁾.
- و قال سبحانه و تعالى: ﴿وَلَا تَسْئَلُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾⁽⁵⁾.
- و قال جل شأنه: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾⁽⁶⁾.
- و قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَكُمْ﴾⁽⁷⁾.
- و قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾⁽⁸⁾.

فهذه الآيات وغيرها كثير تدل على أن الشارع الحكيم يعتبر المال ويربط الأحكام بنتائجها العملية⁽⁹⁾، مبينا

أن هذه الآثار والنتائج هي المقصودة من أصل تشريع الحكم.

(1) - الموافقات، الشاطبي، ج 4/ص 142-143.

(2) - سورة البقرة، الآية: 21

(3) - سورة البقرة، الآية: 183.

(4) - سورة البقرة، الآية: 188.

(5) - سورة الأنعام، الآية: 108.

(6) - سورة النساء، الآية: 165.

(7) - سورة البقرة، الآية: 216.

(8) - سورة البقرة، الآية: 179

(9) - قواعد المقاصد عند الشاطبي، الكيلاني، ص 365.

وأما الثاني: فمن أمثلته ما يلي:

- قوله صلی الله علیه وسلم حين أشير عليه بقتل من ظهر نفاقه: "أخاف أن يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه" (1)

- وقوله صلی الله علیه وسلم لعائشة رضي الله عنها "لولا قومك حديث عهدهم بكفر لأست البيت على قواعد

إبراهيم" (2)

- فتوى مالك رحمه الله الأمير الذي أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم فقال له: "لا تفعل ليلا يتلاعب الناس ببيت الله".

- حديث الأعرابي الذي بال في المسجد، أمر النبي صلی الله علیه وسلم بتركه يتم بوله و قال: "لا تزموه" رواه البخاري ومسلم.

- حديث النهي عن التشديد على النفس خوفا من الانقطاع، قال صلی الله علیه وسلم "إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا و قاربوا و أبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيثا من الدلجة." رواه مسلم.

والأدلة الدالة على تحقيق المناط الخاص ومراعاة المآل الخاص كثيرة أيضا وسنة النبي صلی الله علیه وسلم طافحة بهذا الاعتبار وقد ذكر غير واحد من العلماء هذا المعنى ودلل عليه، وقد ذكرت الأمثلة التي ذكرها الشاطبي لأنه رحمه الله يستقري ويتتبع بدقة لم أعهد لها عند غيره.

الفرع الرابع: صيغ القاعدة:

1- "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة" (3).

2- "النظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات" ذكر الشاطبي رحمه الله أن من خاصة الرباني النظر في المآل

قبل الجواب عن السؤال (4) فعدلتها قليلا فأفادت الصيغة المذكورة، وهي صيغة لتفهم تقتضي تقدير محذوفات .

(1) - أخرجه البخاري في صحيحه، ح4905، ومسلم في صحيحه، ح2584.

(2) - أخرجه البخاري في صحيحه، ح126. ومسلم في صحيحه، ح1333.

(3) - الموافقات، الشاطبي، ج4/ص140.

(4) - المرجع نفسه، ص169.

3- "المسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب"(1).

4- "الشارع قاصد للمسببات في الأسباب.. وهو المآل"(2).

5- "المآلات معتبرة في أصل المشروعية"(3).

6- "مراعاة المآلات والنتائج التي يقصد الشارع تحقيقها، و التي يقصد منعها وابعادها"(4) بتصرف قليل لا يحرف مقصود القائل.

7- "النفوس من شأنها طلب النتائج و المآلات"(5) قال فريد رحمه الله " يأتي المآل مرادفا للنتيجة" وهو يتحدث عن مرادفات المآل(6).

8- "اعتبار المآلات و مراعاة نتائج التصرفات"(7).

هذه بعض صيغ هذه القاعدة المقاصدية المهمة؛ و هناك صيغ أخرى لها. لكن هذه الأمثلة تكفي، وإلا فهي ضاربة في عمق مقاصد المكلف باعتباره شطرا مهما جدا من مقاصد الشريعة، لا بد للفقيه والمجتهد والمفتي من التحقق به قبل اصدار الحكم أو الفتوى، كما أن هذه القاعدة هي قطب الرحى في ما يسمى بالاجتهاد المقاصدي؛ على اعتبار تعلقها بموضوع المصلحة والمفسدة ؛ وبما يسمى عند العلماء بتحقيق المناط أو فقه التنزيل الذي يحرر الاجتهاد من أن يكون رهين الازهان و يجعله واقعا معاشا تتحقق به مناسبات الشهود والخيرية. كما أن هذه القاعدة أيضا أصل كما ذكرت قبل لمجموعة من القواعد المهمة في فقه المقاصد كما سألين بحول الله، لكن قبل ذلك لا بد من

(1) - الموافقات، الشاطبي، ج 4/ص 141.

(2) - المرجع نفسه، ص 141.

(3) - المرجع نفسه، ص 142.

(4) - نظرية المقاصد، الريسوي، ص 357.

(5) - الموافقات، الشاطبي، ج 3/ص 380.

(6) - المصطلح الأصولي، فريد الأنصاري، ص 434.

(7) - اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، عبد الرحمان السنوسي، ص 18.

الوقوف مع تطبيقات هذه القاعدة الأصل في الفقه السياسي الذي لا يقوم المهتمين به ولا يقعدون إلا بالنظر المقاصدي.

الفرع الخامس: تطبيقات القاعدة في الفقه السياسي

المسألة الأولى: ترك النبي صلى الله عليه وسلم تحديد بناء الكعبة على قواعد إبراهيم عليه السلام، وقد صرح صلى الله عليه وسلم باعتباره للمآل، قال صلى الله عليه وسلم فيما روته عائشة رضي الله عنها "لولا حادثة عهد قومك بالكفر، لنقضت الكعبة وجعلتها على أساس إبراهيم عليه السلام، فإن قريشا استقصرت بناءه و جعلت له خلفاً"⁽¹⁾.

هذا الحديث الذي تعددت طرقه ومخرجه⁽²⁾ يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم يعتبر المآل وينظر إليه قبل الاقدام على أي فعل ، ذلك أن حادثة القوم في الاسلام قد تكون سببا في عدم ادراك بعض الأمور على حقيقتها أو تأويلها تأويلا خاطئا بما يترتب عليه عملا خاطئا بل قد يدخل عليهم فتنة هم في غنى عنها. قال ابن حجر: "وفي الحديث معنى ما ترجم له يعني قول البخاري: من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا في أشد منه لأن قريشا كانت تعظم أمر الكعبة جدا ، فخشي صلى الله عليه وسلم أن يظنوا لأجل قرب عهدهم بالإسلام، أنه غير بناءها ليتفرد بالفخر عليهم في ذلك، ويستفاد منه ترك المصلحة لأمر الوقوع في المفسدة، ومنه ترك إنكار المنكر خشية الوقوع في أنكر منه، و أن الإمام يسوس رعيته بما فيه إصلاحهم ولو كان مفضولا ما لم يكن محرما"⁽³⁾.

وهذا الذي ذكره ابن حجر ذكره غير واحد من الباحثين قال الدكتور صالح عوض "فمنع ذلك الذي أراد النبي صلى الله عليه وسلم عمله قرب الناس من عهد الشرك والكفر وتمكن عادات الجاهلية في نفوسهم ونظرهم إلى الكعبة نظرة

(1) - أخرجه البخاري في صحيحه، البخاري، ح1585. أخرجه مسلم في صحيحه، ح1333.

(2) - زيادة على ما عند البخاري ومسلم. نجده عند: الألباني، صحيح النسائي، ح2901. أحمد في المسند، ح24297،

الهيثمي، مجمع الزوائد، ج3/ص293. ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج46/ص449.

(3) - فتح الباري، ابن حجر، ج1/ص422.

التقديس والاحلال، ولو قام النبي ﷺ بدم الكعبة ليعيد بنائها على قواعد إبراهيم عليه السلام لارتد بعض الناس عن الاسلام" (1).

وهكذا فإن مسألة نقض البيت وجعله على قواعد إبراهيم فيه مصلحة أو تنشأ عنه منفعة، لكن إطلاق القول بمشروعية هذا الفعل في الحالة التي كان عليها القوم ربما أدى إلى استجلاب مفسدة أو مفسد تساوي أو تزيد على المصلحة المتغاية فيكون هذا مانعا من القول بالمشروعية أو الاقدام على الفعل و لذلك لم يقدم ﷺ على الفعل.

وقد أفتى مالك أبا جعفر المنصور بعدم هدم البيت ورده على قواعد ابراهيم مراعاة للمآل قال الشاطبي: "بمقتضى هذا أفتى مالك الأمير حين أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم ، فقال له: لا تفعل لئلا يتلاعب الناس ببيت الله" (2).

المسألة الثانية: تنفيذ تصرفات الأئمة البغاة و أئمة الجور

الأصل في تصرفات هؤلاء أنها غير نافذة لعدم الولاية، قطعاً أو ظناً لكن ينبغي تصحيحها لأن الآثار المترتبة عن عدم الإمضاء لهذه التصرفات سلبية والمفاسد فيها راجحة، وقد ذكر العز بن عبد السلام سلطان العلماء هذا المعنى فقال: "والذي أراه في ذلك أننا نصحح تصرفهم الموافق للحق مع عدم ولايتهم لضرورة الرعية، كما نصحح تصرفات إمام البغاة مع عدم إمامته، لأن ما ثبت للضرورة يقدر بقدرها، والضرورة في خصوص تصرفاته، فلا نحكم بصحة الولاية فيما عدا ذلك، بخلاف الإمام العادل، فإن ولايته قائمة في كل ما هو مفوض إلى الأئمة".

وهذا الذي ذكره العز بن عبد السلام هو رأي الكثير من الفقهاء قبله وبعده قال محمد أمزيان: "فالفقهاء لم يقولوا إن ولاية الجائر شرعية وجائزة الوقوع وصحيحة التصرف ابتداءً، إنما قالوا إذا حدث أن استولى الجائر

(1) - أثر العرف في التشريع الإسلامي، صالح عوض، ص102.

(2) - الموافقات، الشاطبي، ج4/ص143. اعتبار المال، جدية 86. التجديد الأصولي، الريسوني، ص 738.

واستحكم له الأمر، و ثبت العجز عن مقاومته، أو كان في مقاومته إيثار فتنة لسكون الناس واجتماعهم عليه يتعين الاعتراف به نزولا عن الحكم الأصلي إلى حكم الاضطرار.

وقد ضرب الفقهاء مثالا بخلافة مروان وابنه عبد الملك واعترفوا لهما بالخلافة بعد قتل عبد الله بن الزبير، لأن ولايته (أي مروان) تمت بعد سلسلة من الأعمال الدامية التي حسمت الموقف لصالحه، وأصبح يفرض نفوذه بحكم القوة والغلبة، وثبت العجز عنه، فتعين الاعتراف به ضرورة. ومن ثم فإن هذا الاعتراف لا يكون دليلا على الشرعية، بل دليلا على الانقياد له طوعا وكرها لتصح التصرفات الشرعية وترتفع حال الفتنة.. وترجيحا للمصلحة على المفسدة مصلحة الجماعة ودرء لمفسدة الفتنة والفوضى.

وهكذا إذا كان التغلب وإمام الجور في حد ذاته فساد يتعين مقاومته، فإن الحكم الفقهي ببطلانه وعدم الاعتراف به سيؤدي إلى فساد أعظم لما يترتب عنه من إبطال سريان المعاملات والعقود ومختلف العلاقات التي تعتبر السلطة القائمة هي الضامن الوحيد لنفاذها وصحتها، شرعية كانت أو جائرة⁽¹⁾.

المسألة الثالثة: عزل عمر بن الخطاب لخالد بن الوليد رضي الله عنهما و تولية أبي عبيدة مكانه

لما عزل عمر رضي الله عنه خالد بن الوليد عن قيادة الجيش في الشام وولى أبا عبيدة بن الجراح مكانه ، كان حافزه من وراء ذلك ما رآه من افتتان الناس بخالد رضي الله عنه ، فخاف أن يؤول الأمر إلى الاتكال عليه وربط كل نصر يحققونه به، وهذا من المذمومات الشرعية -كما هو معروف- إذ ما يحقق المسلم من انتصار هو من عند الله تعالى. وهذا ما صرح به عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما كتب إلى الأمصار قائلا: "إنني لا أعزل خالدا عن سخطه و لا خيانه، ولكن الناس فخموه وفتنوا به فخفت أن يوكلوا إليه فأحببت أن يعلموا أن الله هو الصانع، وأن

(1) - في الفقه السياسي، محمد أمزيان، ص 176.

لا يكونوا بعرض فتنة"(1).

"من جانب آخر، فإن المتأمل في موقف أبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنه إبان توصله بكتاب أمير المؤمنين القاضي بعزل خالد وتولييه مكانه، يلحظ مدى مراعاته للمال: فقد أخفى رضي الله عنه قرار العزل ومضى في المعركة كواحد من جنود خالد بن الوليد، حتى تم النصر بإذن الله. ومن المآلات التي اعتبرها رضي الله عنه ههنا: الخوف على الجنود الذين تعلقوا بخالد بن الوليد وهم في مواجهة الأعداء من الاحباط، والضعف الذي يمكن أن يدب إلى نفوسهم فيفضي إلى هزيمتهم، وانتصار الأعداء عليهم"(2).

المسألة الرابعة: قتل الجماعة بالواحد

قتل الجماعة بالواحد، وهو فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حيث ثبت عنه أنه قتل نفرا برجل واحد قتلوه غيلة، وقال: لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلهم جميعا(3).

الأصل أن الذي باشر القتل هو من يقتل لأن النفس بالنفس، لكن عمر رضي الله عنه راع المال، وهو أن عدم معاقبة المشاركين والمتمالئين على قتله هو فتح لذريعة القتل. فكل من أرادوا الفرار من القصاص اشتركوا في القتل، قال ابن رشد "فعمدة من قتل بالواحد الجماعة النظر إلى المصلحة، فإن مفهوم القتل إنما شرع لنفي القتل، كما نبه عليه الكتاب في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِيْ الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ البقرة. 179 وإذا كان ذلك كذلك فلو لم تقتل الجماعة بالواحد لتدفع الناس إلى القتل، بأن يتعمدوا قتل الواحد بالجماعة"(4).

(1) - الكامل في التاريخ، محمد الشيباني، ج2/ص537.

(2) - اعتبار المال، عمر جدية، ص101.

(3) - رواه البخاري في كتاب الديات، باب إذا أصاب قوم من رجل هل يعاقب أو يقتص منهم كلهم، ح 6896.

(4) - بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، ج2/ص400.

المسألة الخامسة: دخول النبي ﷺ في صلح الحديبية رغم قساوة بنوده في الظاهر، تشوفا إلى غبه المحمود.

إن المتأمل لبنود الصلح الذي عقده النبي ﷺ مع مشركي قريش يوم الحديبية قد يشعر من الوهلة الأولى كما شعر عمر رضي الله عنه أنه نوع من إعطاء الدنية في الدين، عن سهل بن حنيف قال: "أتيت أبا وائل أسأله، فقال: كنا بصفين فقال رجل: ألم ترا الذين يدعون إلى كتاب الله فقال علي: نعم، فقال سهل بن حنيف: اتهموا أنفسكم فلقد رأيتنا يوم الحديبية- يعني الصلح الذي كان بين النبي ﷺ والمشركين- ولو نرى قتالا لقاتلنا، فجاء عمر فقال: ألسنا على الحق وهم على الباطل؟ أليس قتلنا في الجنة، وقتلاهم في النار؟ قال بلى قال فقيم نعطي الدنية في ديننا ونرجع، ولما يحكم الله بيننا، فقال: يا ابن الخطاب إني رسول الله ولن يضيعني الله أبدا فرجع متغيظا فلم يصبر حتى جاء أبابكر فقال: يا أبابكر ألسنا على الحق وهم على الباطل؟ قال: يا ابن الخطاب إنه رسول الله ولن يضيعه الله أبدا فنزلت سورة الفتح"(1).

إن الذي استشكله عمر رضي الله عنه يوم الحديبية هو القبول بالشروط التي اشترطها المشركون على رسول الله ﷺ، تلك الشروط التي ظهر له في الحال أنها لا تتناسب مع العزة التي يفترض أن يكون عليها المسلم ولذلك كان يسأل النبي ﷺ تلك الأسئلة التي لم يكن يبحث عن أجوبة لها بقدر ما كان يبحث عن الأسرار والمقاصد التي دفعت النبي ﷺ لقبول الصلح بتلك الشروط. وقد بين له النبي ﷺ أن الأمر لا يتعلق بالحال أو بالأحرى بالتصرفات التي ظاهرها المفسدة لكن بالنظر إلى مآلاتها نجد أن الصلاح هو ما يغلب عليها، وهو تنبيه منه ﷺ إلى ضرورة مراعاة مآلات الأفعال و عدم الاقتصار على نظر الحال والظاهر.

ولذلك فإن المصالح التي تحققت للمسلمين بسبب ذلك الصلح القاسي الشروط تربو بكثير جدا على المفاسد قال ابن عاشور وهو يتحدث عن أغراض سورة الفتح: "تضمنت هذه السورة بشارة المؤمنين بحسن عاقبة

(1) - أخرجه البخاري في صحيحه، البخاري، ح 4844. مسلم، ح 1758، و ح 1785. الأرناؤوط، تخريج صحيح ابن حبان، ص 4872.

صلح الحديبية وأنه نصر وفتح فنزلت به السكينة في قلوب المسلمين وأزال حزنهم من صدهم عن الاعتماد بالبيت وكان المسلمون عدة لا تغلب من قلة فرأوا أنهم عادوا كالحائذين فأعلمهم الله بأن العاقبة لهم⁽¹⁾.

وهكذا فصلح الحديبية الذي كان ظاهر أمره إعطاء الدنية في الدين كان مآله النصر والفتح القريب ولذلك كان مبتدأ النصر فتح خيبر وجاء بعده فتح مكة؛ وما أدراك ما فتح مكة. فبان لعمر ومن كان على رأيه أن السداد والرشاد كان مع نبي الله ﷺ المسدد والمؤيد بالوحي والذي كان محسنا للظن بربه و متشوقا إلى نصره.

وليس معنى هذا أن عمر لم يكن يحسن الظن بالله و قد قال فيه النبي ﷺ " إن كان في هذه الأمة محدث فعمر" أو كما قال ﷺ. وإنما المقصود أن المجتهد وخصوصا في المجال السياسي والقضايا التي تهم الأمة ينبغي أن لا يغيب عن باله المآل و العاقبة المتوقعة استقبالا للأفعال و التصرفات.

المسألة السادسة: امتناع عمر رضي الله عنه عن قسمة أراضي الفيء مراعاة للمآل.

إن امتناع عمر رضي الله عنه عن قسمة أراضي الفيء هو اجتهاد مبني على النظر في مآلات الأفعال، فقد فتح الله عزوجل على المسلمين أرض العراق زمن عمر، فطلب بعض الصحب قسمة أراضي الفيء لكن الخليفة الراشد عمر رضي الله عنه امتنع عن ذلك بناء على نظر مآلي قال أبو يوسف في كتاب الخراج موردا قول عمر لما طلب منه قسمة الفيء: " إذا قسمت أرض العراق بعلوجها، وأرض الشام بعلوجها ، فما يسد به الثغر ؟ وما يكون للذرية والأرامل بهذه البلد وبغيره من أهل الشام والعراق ؟ وتمسك الفاتحون بمطالبته بالقسمة، وأكثروا في ذلك وقالوا: أتقف ما أفاء الله علينا أسيافا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا، ولأبناء القوم ولأبناء أبنائهم ولم يحضروا؟ فكان عمر لا يزيد على أن يقول هذا رأي ثم رأى أن يستشير، فجمع عشرة من كبراء الأنصار وأشرافهم، فلما اجتمعوا قال لهم: إني لم أزعجكم إلا لأن تشتركوا في أمانتي فيما حملت من أموركم، فإني واحد كأحدكم، ... قالوا: قل نسمع يا أمير المؤمنين، فقال: سمعتم كلام هؤلاء الذين زعموا أني أظلمهم حقوقهم، وإني أعوذ بالله أن أركب ظلما، لئن كنت

(1) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، م 10 - 26/ص 142.

ظلمتهم شيئاً هو لهم وأعطيته غيرهم لقد شقيت، ولكن رأيت أنه لم يبق شيء يفتح بعد أرض كسرى، وقد غنمنا الله أموالهم وأرضهم وعلوجهم فقسمت ما غنموا من أموال بين أهله، وأخرجت الخمس فوجته على وجهه... وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها، وأضع عليهم الخراج، وفي رقابهم الجزية يؤدونها، فتكون فينا للمسلمين - المقاتلة والذرية - ولمن يأتي بعدهم، أرايتم هذه الثغور؟ لا بد لها من رجال يلزمونها، أرايتم هذه المدن العظام لا بد من أن تشحن بالجيوش وإدراار العطاء، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج؟ فقالوا جميعاً: الرأي رأيك، فنعم ما قلت ونعم ما رأيت، إن لم تشحن هذه الثغور، وهذه المدن بالرجال، وتجري عليهم ما يتقوون به، رجع أهل الكفر إلى مدغم⁽¹⁾.

من خلال هذا النص نستنتج ما يلي:

- 1- أن عمر رضي الله عنه لا يتفرد بالرأي بل يطلب المشورة من أهلها، كما أنه يقبل الشكوى ويبحث عن الحل الجدي والمنصف للرعية ولذوي الحقوق.
- 2- أنه رضي الله عنه يفكر في التنمية المستدامة بل والحكامة الجيدة ولا يقتصر نظره على الحال بل ينظر إلى المال، ولذلك يقترح "وضع صندوق سيادي يحمي الأجيال القادمة من العوز، ويحمي المدائن المزدهرة من الانهيار، بل و يصون الأمة من مآل حرج يتمثل في عودة الكفر وأهله"⁽²⁾.
- 3- العمل بما يسمونه اليوم بالديمقراطية التشاركية "إني لم أزعجكم إلا لكي تشتركوا في أمانتي" إضافة إلى الثقة في الرعية و التي تشير بالحق لا بمنطق التملق للحاكم والمخادعة في النصيح.
- 4- حرص عمر رضي الله عنه على أداء الحقوق "قسمت ما غنموا من أموال بين أهله ، وأخرجت الخمس".
- 5- تقديم المصالح العامة على المصالح الخاصة أو على الأقل الموازنة بينها.
- 6- أما المقاتلة والجنود فلم يمنعهم انضباطهم العسكري وطاعتهم لقائدهم من المطالبة بما اعتقدوه حقاً لهم.

(1) - الخراج، لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، ص70.

(2) - مآلات الأفعال في المصطلح المقاصدي، كمال الدين إمام، ص82.

7- حرص عمر رضي الله عنه على تغطية لوازم الدولة التي تتعلق برواتب الجند و سد الثغور⁽¹⁾ وغيرها

هكذا يكون تصرف عمر رضي الله عنه بالإمامة وقيادة الجيش خاضعا للقواعد والضوابط التي ينبغي أن يراعيها المجتهد في الفقه السياسي المرتبط بمصائر الشعوب وبأمنها الاستراتيجي، ومنها قاعدة النظر في المآلات والتصرفات بعيدا عن ارضاء الجند والعسس بما لا يحق من أجل ضمان الولاء والنصرة الزائفة الخاضعة لمنطق المصلحة المتبادلة.

المسألة السابعة: تنازل الحسن بن علي رضي الله عنهما عن حقه في الخلافة لمعاوية

حسما للخلاف ومراعاة للمال وموازنة بين المصالح والمفاسد المترتبة عن الاستمرار في المنصب وعدم التنازل عنه.

المبحث الخامس: قواعد مرتبطة بالقاعدة.

من القواعد التي لا تنفك عن هذه القاعدة بل لا حديث حقيقة عن أصل المال دون الحديث عنها نذكر ما يلي:

الفرع الأول: قاعدة سد الذرائع.

هذا المركب الإضافي المكون من كلمة "السد" والتي تعني: "إغلاق الخلل وردم الثلم"⁽²⁾ وهو "مصدر قولك سدوت الشيء سدا"⁽³⁾. وسد الثلمة ونحوها من باب رد، أي: أصلحها وأوثقها والسد بالفتح والضم الجبل والحاجز"⁽⁴⁾

وسد "أصل واحد يدل على ردم شيء و ملاءمته"⁽⁵⁾ و السد "الحاجز بين شيئين"⁽⁶⁾.

وهكذا فكلية السد تأتي بمعنى الاغلاق والردم والمنع وكل ما يؤدي إلى الاصلاح والملاءمة والاحكام؛ وهي معاني متقاربة ومتكاملة وبعضها يؤدي إلى بعض أو على الأقل يخدم بعضا.

(1) - القواعد والضوابط الفقهية للاجتهاد في السياسية الشرعية، فوزي عثمان صالح، ص 399.

(2) - لسان العرب، ابن منظور، مادة (سد)

(3) - المرجع نفسه.

(4) - مختار الصحاح، الرازي، باب السين مادة (سد). القاموس المحيط، الفيروزآبادي، حرف السين (سد)

(5) - معجم المقاييس في اللغة، ابن فارس، كتاب السين (سد)

(6) - المرجع نفسه.

أما الذرائع فجمع ذريعة والذريعة: الوسيلة إلى الشيء، سواء أكان هذا الشيء مفسدة أم مصلحة، قولاً أم فعلاً، يقال: تذرع بذريعة: أي توسل بوسيلة.⁽¹⁾ ومن معاني الذريعة أيضاً السبب إلى الشيء، والناقة يستتر بها رامي الصيد هي ذريعته إليه⁽²⁾.

والذريعة من الذراع أي الجارحة المعروفة⁽³⁾.

ومن معاني ذرع؛ سبق وغلب يقال: "زرعه القبيء، أي سبقه و غلبه"⁽⁴⁾. و "الإذراع كثرة الكلام، وفرس ذريع: واسع الخطو بين الذراعة"⁽⁵⁾.

وهكذا فسد الذرائع في اللغة يعني: إغلاق السبل وقطع الأسباب، المستعملة للوصول إلى الشيء بنوع من التقريب والتسريع، والاحتيايل والمخاتلة⁽⁶⁾.

وفي الاصطلاح: ربط الأصوليون الذرائع بالوسائل المشروعة المفضية إلى المحرمات، أو الأمور غير المشروعة، قال الشاطبي: قاعدة الذرائع التي حكمها الإمام مالك في أكثر أبواب الفقه.. حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة" أو "منع الجائز؛ لأنه يجزى إلى غير الجائز".⁽⁷⁾ قال مثلاً لها: "فإن عاقد البيع أولاً على سلعة بعشرة إلى أجل ظاهر الجواز، من جهة ما يتسبب عن البيع من المصالح على الجملة؛ فإذا جعل مآل هذا البيع مؤدياً إلى بيع خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، بأن يشتري البائع سلعته من مشتريها بخمسة نقداً، فقد صار مآل هذا العمل إلى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، والسلعة لغو لا معنى لها في هذا العمل لأن المصالح

(1) - لسان العرب، ابن منظور، فصل الذال، حرف العين

(2) - القاموس المحيط، الفيروزآبادي، حرف الذال (ذرع)

(3) - وسميت الذراع ذراعاً لأنها ممتدة ومحركة إلى قدام قاله فريد الأنصاري رحمه الله، في المصطلح الأصولي عند الإمام الشاطبي، ص 438.

(4) - معجم المقاييس في اللغة، ابن فارس، حرف الذال (باب الذال والراء وما يثلثهما).

(5) - المرجع نفسه.

(6) - المصطلح الأصولي، فريد الأنصاري، ص 439.

(7) - الاعتصام، الشاطبي، ج 1/ص 177.

التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء، ولكن هذا بشرط أن يظهر لذلك قصد ويكثر في الناس بمقتضى العادة"⁽¹⁾.

وقد قسمها إلى ثلاثة أقسام⁽²⁾:

1- ما يسد باتفاق؛ كسب الأصنام حيث يكون سببا في سب الله عز وجل، وكحفر الآبار في الطرقات مع العلم أن المارة تقع فيه...

2- ما لا يسد باتفاق كالبيع إذا كان لمصلحة كما في سائر التجارات المشروعة...

3- ما هو مختلف فيه كبيع الآجال...

وهذا الذي ذهب إليه الشاطبي هو ما سبق أن قرره القرافي قبل قائلا عن معنى السد للذرائع وأقسامه: سد الذرائع: "منع التوسل بما هو مباح إلى ما هو مفسدة." وقال أيضا: "واعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، ويكره ويندب ويباح"⁽³⁾ وقسمها إلى ثلاثة أقسام⁽⁴⁾:

1- ما أجمع الناس على سده ومثل له بالمنع من سب الأصنام عند من يعلم أنه يسب الله حينئذ، وكحفر الآبار في طرق المسلمين إذا علم وقوعهم فيها، وإلقاء السم في أطعمتهم...

2- ما أجمعوا على عدم سده ومثل له بالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، والتجاور في البيوت مخافة الزنا...

3- ما اختلفوا في سده كالنظر إلى المرأة؛ لأنه ذريعة إلى الزنا، وكذلك الحديث معها، ومنها بيع الآجال...

وقبل الشاطبي والقرافي ذهب القاضي عبد الوهاب إلى أن "الذرائع هي الأشياء التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل المحظور"⁽⁵⁾.

(1) - الموافقات، الشاطبي، ج 4/ص 144.

(2) - المرجع نفسه، ج 4/ص 145.

(3) - شرح تنقيح الفصول، القرافي، ص 448.

(4) - الفروق، القرافي، الفرق 194، ج 3/ص 222.

(5) - المقدمات الممهدة، ابن رشد الجدل، ج 2/ص 198.

وذكر الباجي أيضا أن الذرائع "ما يتوصل به إلى محذور العقود من إبرام عقد أو حله، وذلك مثل أن يريد المكلف بيع دينار بدينارين، فيعلم أنه لا يجوز فيبيع ديناره بعشرة دراهم، ثم يبيع العشرة دراهم من بائعها منه بدينارين"⁽¹⁾ وهذه مسألة ظاهرها الجواز لكن يتوصل بها إلى المحذور⁽²⁾.

والذي يستفاد من التعاريف السابقة ما يلي:

❖ أن ما ذكره اللغويون حول الذريعة من كونها السبب و الوسيلة إلى الشيء، هو تقريبا ما ذكره الأصوليون عن معناها عندهم حيث بينوا أنها التوصل إلى المحذور أو الممنوع بالجائز والمشروع.

أ- يتبين أن الذرائع نظر مآلي معتبر و مراعى شرعا؛ فما كان وسيلة إلى المحذور فالسد فيه مطلوب، و ما ليس كذلك فلا، وما اختلف فيه فالترجيح المقاصدي فيه بناء على المرجحات.

ب- أن الذرائع كما يجب سدها، كذلك يجوز فتحها بناء على النظر المآلي. وتجري عليها الأحكام التكليفية الخمسة.

ج- قاعدة الذرائع هي من القواعد المتفق على إعمالها من حيث هي قاعدة كلية لا من حيث الاجتهاد في تنزيل الأحكام بناء على إعمالها؛ أي أنه قد يختلف في سدها أو فتحها لكن لا يختلف في أصلها.

د- قاعدة الذرائع لا تقدر فيها قضايا الأعيان ولا نوادر التخلف بتعبير أبي إسحاق الشاطبي⁽³⁾.

الفرع الثاني: تطبيقات القاعدة في الفقه السياسي

إن قاعدة الذرائع هي من القواعد المهمة التي ينبغي للمجتهد في الفقه السياسي أن يتسلح بها لأن الكثير من القضايا التي تهم الأمة ترتبط بها ارتباطا وثيقا أو قل ترتبط بالنظر المآلي الذي يرتبط بدوره بالمصلحة و المفسدة، وليست السياسة الشرعية أو الفقه السياسي إلا نظرا مصلحيا ينبغي لكل من ولي من أمر المسلمين شيئا اعتباره

(1) - الحدود في الأصول، أبو الوليد الباجي، ص 68.

(2) - إحكام الفصول في أحكام الأصول، أبو الوليد الباجي، ص 689-690.

(3) - الموافقات، الشاطبي، ج 1 / ص 251.

واستصحابه سواء تعلق الأمر باستنباط الأحكام أو بتنزيلها. ومن الأمثلة على هذا المعنى نذكر ما يلي:

من القضايا التي تدخل ضمن هذه القاعدة قضية السلطة التي تعطى للحاكم شرعا بحيث يجوز له أن يقيد بعض المباحات بالنظر إلى المآلات التي تترتب عن تركها على حالها، والتصرف منه في هذه الحال ليس بدافع الهوى أو الشهوة أو السلطة وإنما بناء على مقاصد راعتها الشريعة لما أعطته هذا الحق. ومن النماذج على ذلك:

المسألة الأولى: تقييد الحاكم لحرية التنقل

يعيش العالم اليوم ظروفًا استثنائية ناتجة عن الوباء الذي صار يتهدد البشرية بسبب سرعة انتشاره بين البشر وبسبب حصاده للكثير من النفوس البشرية لكونه يضرب الجهاز التنفسي للإنسان، طبعًا هذا المرض هو "كوفيد19" الناتج عن فيروس كورونا، ومحاصرة هذا الداء العضال وهذه الجائحة التي ضربت العالم اتخذت أغلب حكومات العالم إجراءات احترازية من أجل محاصرة هذا الفيروس وهذا المرض، ومن الإجراءات التي اتخذت ما سمي "بالحجر الصحي" وكذلك ما سمي "بحالة الطوارئ الصحية" أو حالة الطوارئ بمعناها العام، والملاحظ أن هذه الإجراءات كلها فيها تقييد لحرية الإنسان في التنقل، وقد أثارت هذه المسألة نقاشًا كبيرًا وجدلاً واسعًا وطرحت أسئلة كثيرة حول شرعية تصرف الحكومات والسلطات؛ ومن هذه الأسئلة هل يجوز للحاكم أن يقيدوا هذه الحريات رغم أنها تدخل في المباحات؟ وإذا جاز لهم ذلك فما هي المستندات الشرعية التي تخول لهم ذلك؟ وما هي المقاصد التي راعوها و هم يفرضون ما فرضوا من الإجراءات؟.

إن كون حرية التنقل من حيث المبدأ تدخل في معنى المباح قد لا تحتاج إلى استدلال لأن حقيقة المباح في الشرع "الذي ورد الإذن من الله تعالى بفعله وتركه غير مقرون بدم فاعله و مدحه و لا بدم تاركه و مدحه." (1) أو "ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل وتركه من غير بدل." (2) أو "المباح من

(1) - المستصفي، الغزالي أبو حامد، ج1/ص53.

(2) - الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي أبو الحسن، ج1/ص123.

حيث هو مباح، لا يكون مطلوب الفعل ولا مطلوب الاجتناب"⁽¹⁾ وحرية التنقل هي من هذا القبيل ليس في الشرع ما يدل على ذم المتصرف بها ولا مدح غير المتصرف بها (المقصود التنقل المجرد عن أي اعتبار أي بالنظر إلى الفعل في جزئيته كما قرر ذلك الشاطبي).

وعليه فإن تقييد هذه الحرية كما ذكرت قبل يحتاج إلى أدلة؛ لأن التقييد منع من التصرف؛ وإن لم يكن تغييرا للحكم فهو تنزيل على خلاف الأصل؛ والتنزيل على خلاف الأصل لا بد له من مبررات فقهية فهو استثناء وليس أصلا فما هي الأدلة والضوابط في نازلتنا.

ليس المقصود طبعاً ذكر كل الأدلة والضوابط وإنما المقصود توظيف قاعدة سد الذرائع بما هي قاعدة من قواعد المآل في هذه النازلة السياسية.

من المقاصد التي راعتها الشريعة في مسألة تقييد المباح في بعض الحالات نذكر ما يلي:

1- جلب المصالح وتكثيرها ودفع المفاسد وتقليلها، فليس تقييد المباح مقصوداً لذاته وإنما المقصود ما يحصل بهذا التقييد من مصالح وخير أو ما يندفع به من مفاسد وشور وهذا الأمر غير خاف في نازلتنا، ذلك أن حفظ النفوس مقصد من مقاصد هذه الشريعة المباركة، وعليه فتفويت مصلحة جزئية بحفظ كلي من الكليات الشرعية أمر أكد ومطلوب؛ أي أن حفظ النفوس بتقييد حرية التنقل أمر مطلوب شرعاً على ما وصفت في النازلة قيد التدارس. وعليه فلا يجوز التذرع بدعوى حماية حرية التنقل بتفويت ما هو أعظم وهو حفظ النفوس وضمان استمرارها.

فالحاكم إذا ظهر له وجه المصلحة في منع حرية التنقل في زمن الأوبئة لا يكون مخيراً في منعها بل يكون ملزماً وإلا كان معرضاً للمساءلة من طرف الأمة إذا تقاعس عن ذلك، وإلا فما معنى أن تصرفه على الرعاية منوط بالمصلحة؟

(1) - الموافقات، الشاطبي، ج 1/ص 76.

إلا أنه ينبغي له أن يبين للناس بيانا كافيا شافيا يدل على سلامة قصده حتى يطاع فيما أمر وينقاد له، وحتى لا يخرج بعض ضعاف الفهم أو بعض أهل التأويل الفج فيزعموا أن المقصود شيء آخر غير حفظ النفوس أو يقولوا للناس إن تقييد المباح ليس من شأنه وقد يذهبوا أبعد من ذلك فينسبوا له الافتئات على الشريعة، وإنما هو في كل ذلك نائب عن الأمة ولا يمكنه أن يتصرف من تلقاء نفسه بل هو في كل ذلك يرجع إلى أهل الحل والعقد في الأمة.

2- تقييد المباح لا يمكن أن يكون بصورة مؤبدة بل هو اجتهاد خاضع لمناط خاص ينبغي أن يحققه وإذا تحقق رفع المنع بشكل طبيعي، لأن الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما فإذا وجدت العلة وجد الحكم، وإذا انتفت العلة انتفى الحكم. كما أن التقييد غالبا ما يكون مرتبطا بزمان أو مكان أو عدد... فلا بد من وجود المقيد. والأمر واضح في نازلتنا ذلك أن منع التنقل مناط بمنع انتشار الوباء فإذا حد الوباء رفع المنع.

3- تقييد المباح أيضا يخضع لفقه الموازنات؛ أي الموازنة بين المصالح المحلوبة والمفاسد المدفوعة فإذا غلبت المصالح على المفاسد قيد المباح وإذا غلبت المفاسد لم يقيد، والذي يظهر في مسألة تقييد حرية التنقل أثناء انتشار الوباء وبحسب الخبراء في الطب أن الحجر الصحي أي قلة التنقل تمنع انتشار الوباء. وعليه فالمصلحة في التزام البيوت، والأمر يكون أكثر وضوحا إذا نظرنا إلى أحوال البلدان التي تراخت في تطبيق الحجر الصحي كيف كانت النتائج كارثية في الأرواح و الأبدان.

4- تقييد المباح لا يخضع لنزوة الحاكم ولا لتشبهه وإنما هو استجابة لمصلحة الأمة والجماعة، ولذلك لا يميز فيه بين شريف ووضيع أو غني وفقير أو ذكر وأنثى أو صغير وكبير فالكل سواء. كما أن الذي يحدد هذا الأمر هو الشرع الحكيم فما حكم الشرع بصلاحه فهو الصالح وما حكم الشرع بفساده فهو الفاسد، والحاكم كما ذكرت قبل إنما هو نائب عن الأمة في تنزيل أحكام الشرع خصوصا التي تهم العامة.

وهكذا فإن مسألة تقييد المباح وفي هذا السياق حرية التنقل هو أمر مطلوب شرعا و فيه سدا لذريعة ممارسة هذه الحرية في هذا الظرف الاستثنائي و التي قد تكون سببا في هلاك البلاد و العباد لا قدر الله.

المسألة الثانية: تقييد الحاكم بيع المباحات مراعاة لمصالح كثيرة.

مما لا شك فيه أن الشارع الحكيم أحل البيع فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾⁽¹⁾، وقال صلى الله عليه وسلم "دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض"⁽²⁾ وكون البيع مباحا هو معلوم من الدين بالضرورة و أمر مجمع عليه لكن الإشكال كما قال الدكتور هشام التتهتا هو ادعاء اطلايته بناء على الأدلة السابقة وزعم عدم جواز تقييده كما ذهب إلى ذلك محمد بن شاكر الشريف، ولست أدري كيف غض الطرف عن الكثير من أنواع البيوع التي قيدها النبي صلى الله عليه وسلم كمنع تلقي الركبان، والنهي عن بيع الحاضر للباد، و البيعتان في البيعة الواحدة، والتمر قبل بدو الصلاح...

قد يقال إن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينهى عن جنس البيع وإنما نهى عنه للأوصاف التي تعلقت به، كذلك نقول إنه وإن ورد في الأدلة السابقة ما يدل على الإطلاق فإنه قد قيد في نصوص أخر ومنها هذه؛ فهو إذن منهج واحد. والملاحظ أن ما نهى عنه الشارع الحكيم أو ما قيده كان من أجل رعاية المصلحة ودفعاً للمفسدة. وعليه فإنه يجوز للحاكم- كما ذكر الدكتور التتهتا⁽³⁾- أن يمنع الاتجار في أنواع معينة من السلع، وله أن يقصر بيعها على أشخاص أو مؤسسات بعينها، عمومية أو خصوصية أو مختلطة، كالإتجار في الأدوية، وتذاكر السفر، والسلاح المعد للصيد، والغاز الطبيعي والبوتان وسائر المحروقات... كما للدولة أن تلزم التجار بزمان معلوم يكون سوقا لهم، وخاصة في الأرياف والقرى، فتجعل لكل قبيلة يوما مشهودا للتسوق... كما أن من حق ولي الأمر أن يمنع التجارة في أوقات معينة حفاظا على أمن الناس وراحتهم، كالليل، وأوقات الحروب، وساعات الاضطرابات، والجوائح التي يفرض فيها حظر التجوال.

(1) - سورة البقرة، الآية: 275.

(2) - أخرجه مسلم في صحيحه، ح 1522. الفتح الرباني، الشوكاني، ج 7/ص 3586.

(3) - قضايا مقاصدية، مقاصد الشريعة والفقه السياسي: رهانات وآفاق: عدد 2، مقال للدكتور هشام التتهتا سلطة الحاكم في تقييد المباح، ص 160.

ولولي الأمر كذلك تقييد البيع بأماكن مخصوصة فلا يجوز البيع في أماكن مرور الناس ولا أمام المساجد أو أمام المؤسسات العمومية.. كما يجوز له أن يجعل لبعض المنتوجات سوقا خاصا فلا تختلط المنتوجات السريعة التلف بالمنتوجات التي تتحمل وهكذا.

ويجوز لولي الأمر أن يلزم التجار ببيع بعض السلع إذا اقتضت الحاجة ذلك الإلزام خصوصا في أزمدة الحروب والحصار وكذا حلول الكوارث والجوائح وقس على ذلك.

كما يجوز له أيضا أن يقيد تناول بعض المباحات إذا دعت مصلحة المسلمين ذلك من مثل ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم في النهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث نظرا للدافة التي دفت، وعليه إذا كان ادخار المباحات سببا في الحاق الأذى بالناس فإن الشارع الحكيم ينهى عن ذلك، فإذا ارتفع سبب المنع عاد المباح إلى حاله الأصلي قال صلى الله عليه وسلم إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت، فكلوا وادخروا وتصدقوا. "رواه مسلم رقم ح 5012، وقد فعل ما يشبه هذا الفاروق عمر رضي الله عنه إذ منع الناس من أكل اللحم يومين متتابعين لما قلت الماشية؛ وقد كان رضي الله عنه يراقب هذا الأمر بالتردد على مجزرة الزبير بن العوام فإذا وجد من خالف أمره أدبه وقال له "هلا طويت بطنك يومين"(1).

وقال الشاطبي "المباحات إنما وضعها الشارع للانتفاع بها على وفق المصالح على الإطلاق بحيث لا تقدح في دنيا ولا في دين، وهو الاقتصاد فيها، ومن هذه الجهة جعلت نعماء، وعدت مننأ، وسميت خيرا وفضلا.

فإذا خرج المكلف بها عن ذلك الحد إلى أن يكون ضررا عليه في الدنيا، أو في الدين، كانت من هذه الجهة مذمومة؛ لأنها صدت عن مراعاة وجوه الحقوق السابقة واللاحقة والمقارنة، أو عن بعضها، فدخلت المفاسد بدلا عن المصالح في الدنيا وفي الدين، وإنما سبب ذلك تحمل المكلف منها ما لا يحتمله، فإنه إذا كان يكتفي منها بوجه ما، أو نوع ما، أو بقدر ما، وكانت مصالحه تجرى على ذلك، ثم زاد على نفسه منها فوق ما يطيقه تدبيره وقوته البدنية

(1) - مناقب أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه، ابن الجوزي، ص 76.

والقلبية، فكان مسرفاً، وضعفت قوته على حمل الجميع فوق الاختلال، وظهر الفساد؛ كالرجل يكفيه لغذائه مثلاً رقيق، وكسبه المستقيم إنما يحمل ذلك المقدار؛ لأن تهيئته لا تقوى على غيره، فزاد على الرقيق مثله فذلك إسراف منه في جهة اكتسابه أولاً من حيث كان يتكلف كلفة ما يكفيه مع التقوى فصار يتكلف كلفة اثنين، وهو مما لا يسعه ذلك إلا مع المخالفة، وفي جهة تناوله، فإنه يحمل نفسه من الغذاء فوق ما تقوى عليه الطباع فصار ذلك شاقاً عليه و ربما ضاق نفسه واشتد كربه، وشغله عن التفرغ للعبادة المطلوب فيها الحضور مع الله تعالى⁽¹⁾.

أنظر إذن كيف أن الشاطبي رحمه الله ربط بين كون المباح مباحاً في علاقته بالمصالح والخير أو المفسد والشرور فإذا حقق المباح مصلحة وخيراً فهو المقصود شرعاً وعليه وقع الطلب، وإذا جلب مفسدة وشرراً فهو المهرب شرعاً وعليه وقع طلب الترك وهذا عند من يقول بأن المباح أيضاً فيه طلب؟ وما حديث الشاطبي عنه من حيث الجزئية والكلية إلا من هذا القبيل فأنظره في محله⁽²⁾ لأننا لا نريد أن نطيل به ها هنا.

الفرع الثالث: قاعدة الاستحسان

1- في معنى القاعدة:

في اللغة: الحسن ضد القبح و هذا المعنى هو الذي تدور عليه المادة اللغوية في أغلب المعاجم، قال ابن فارس: "الحاء والسين والنون: أصل واحد، فالحسن ضد القبح، يقال رجل حسن، وامرأة حسناء، وحسنة... والمحاسن من الانسان ضد المساوي"⁽³⁾ أما الراغب الأصفهاني فجعله على ضرب ثلاثة قال: "الحسن عبارة عن كل مبهج مرغوب فيه، و ذلك ثلاثة أضرب: مستحسن من جهة العقل، ومستحسن من جهة الهوى، ومستحسن من جهة الحس"⁽⁴⁾ أما الزمخشري فربطه بالبعد الخلقي والخلقي معا على الحقيقة، قال: "انظر الى محاسن

(1) - الموافقات، الشاطبي، ج3/ص504.

(2) - المرجع نفسه، ج1/ص100، وما بعدها.

(3) - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (حسن)

(4) - الراغب الاصفهاني، المفردات، مادة (حسن).

وجهه... واستحسن فعله..."⁽¹⁾ وذهب ابن منظور الى القول بأن الحسن ضد القبح ونقيضه... ويستحسن الشيء
يعده حسنا" بينما ذهب إلى القول بأن الحسن بالضم : الجمال وجمعه محاسن"⁽²⁾ ورجح الدكتور فريد الانصاري قول
ابن فارس⁽³⁾ أي أن الجمال الحسي هو الغالب على المادة. والذي يظهر لي أن الحكم على الاشياء بالحسن أو القبح
لا ينفصل فيه الحس عن المعنى بالكلية.

في الاصطلاح: عرفه الإمام السرخسي بقوله: "الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس، وقيل:
الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يتلى به الخاص والعام، وقيل: الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة، وقيل:
الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة، وحاصل العبارات: أنه ترك العسر لليسر هو أصل في الدين قال تعالى:
﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾"⁽⁴⁾.⁽⁵⁾ وعرفه أيضا بقوله إنه: "الدليل الذي يكون معارضا
للقياس الذي تسبق إليه الأوهام قبل انعدام التأمل فيه في حكم الحادثة وأشباهاها من الأصول يظهر أن الدليل الذي
عارضه فوقه في القوة، فإن العمل به هو الواجب فسموا ذلك استحسانا"⁽⁶⁾.
وقال ابن العربي: "الاستحسان إثارة ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخيص، لمعارضة ما يعارض
به في بعض مقتضياته"⁽⁷⁾.

وذهب الشاطبي إلى القول بأنه: "الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي"⁽⁸⁾ على طريق الاستثناء
والترخص"⁽⁹⁾ بدليل شرعي يقتضيه.

(1) - الزمخشري، الأساس، مادة (حسن) .

(2) - ابن منظور، اللسان، مادة (حسن).

(3) - فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الإمام الشاطبي، ص 475 .

(4) - سورة البقرة، الآية: 185

(5) - السرخسي، المبسوط، ج 10/ص 145.

(6) - السرخسي، أصول السرخسي، ج 2/ص 200 .

(7) - الشاطبي، الإعتصام 382، الموافقات، ج 4/ص 150-151 .

(8) - الشاطبي، الموافقات، ج 4/ص 149-150.

(9) - المرجع نفسه، ج 4/ص 150.

وذهب الدكتور فريد الانصاري إلى القول بأن تعريف أبي اسحاق للاستحسان هو تعريف يتغنى تحرير هذا المصطلح بما يدفع فهوم المبتدعة المغرضة المستغلة له لتبرير بدعها وضلالتها وهو بذلك لم يخرج عن تعريفات السابقين له⁽¹⁾. قال الدكتور عمر جدية وهو يعرف الاستحسان: "وقريب من هذا المعنى ما نقل الإمام الشاطبي عن الإمام ابن رشد قوله: "الاستحسان الذي يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس هو أن يكون طرعا لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه فيدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضوع"⁽²⁾.

وقال الشاطبي: "كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائما لتصرفات الشرع ومأخوذا معناه من أدلته، فهو صحيح ببنى عليه، ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به؛ لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها بدون انضمام غيرها إليها.. ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل،... وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك ينبغي على هذا الأصل؛ لأن معناه يرجع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس"⁽³⁾.

وعلى العموم فإن الاستحسان في مذهب مالك هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي. ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس. فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه، وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة؛ كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرا، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوات مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك.

والاستحسان عند المالكية وعند غيرهم ممن يقول به لا يخرج عن الأدلة لأنه نظر مآلي، العبرة منه القصد الاجتهادي قال الشاطبي: "فهذا كله يوضح لك أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها" وقال في موطن آخر ذكر فيه تعريفات للاستحسان "وإذا كان هذا معناه عند مالك وأبي حنيفة

(1) - فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي، ص 476.

(2) - عمر جدية، أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق، ص 179.

(3) - الشاطبي، الموافقات، ج 1/ص 27.

فليس بخارج عن الأدلة البتة؛ لأن الأدلة يقيد بعضها بعضا ويخصص بعضها بعضا، كما في الأدلة السنية مع القرآنية". كما أن الاستحسان ترجيح مقاصدي إما لقياس خفي على قياس جلي، أو استثناء مسألة جزئية من حكم عام بناء أيضا على هذا الترجيح هكذا. والاستحسان أيضا هو التزام حقيقي بالسنة وحرص على تطبيقها قال مالك رحمه الله: "إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة".

الفرع الرابع: أدلة القاعدة:

مما لا شك فيه أن الحرج مرفوع شرعا، وأن المشقة تجلب التيسير كما أن الضرر يزال والعجز عن تطبيق الحكم الصعب يقتضي الاستثناء والترخص والاستحسان هو من هذا.

❖ من القرآن الكريم:

قال تعالى: ﴿وَقَدْ قَصَلْ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّنُمْ إِلَيْهِ﴾⁽¹⁾.
وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁽²⁾ أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةً مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُصِغُّونَهُ بِدِيَةِ لِّصْعَامٍ مَّشْكِينٍ فَمَن تَصَوَّقَ خَيْرٌ لَّهُ فَنُفْوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾⁽³⁾.

❖ من السنة النبوية المطهرة:

قال عليه وسلم: "لا تبع ما ليس عندك"⁽³⁾ لكنه استثنى بيوعا دعت الضرورة إليها كبيع السلم وقال عليه وسلم: "من أسلف في شيء ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم"⁽⁴⁾.

الفرع الخامس: أهمية القاعدة:

تعتبر قاعدة الاستحسان من القواعد المهمة للاعتبارات التالية:

(1) - سورة الأنعام، الآية: 119

(2) - سورة البقرة، الآية: 183-184.

(3) - المجموع، النووي، ج 9/ص 259.

(4) - أخرجه البخاري في صحيحه، ح 2240. الألباني صحيح الجامع، ح 6031.

أ- كون الاستحسان من القواعد التي بني عليها أصل المآل، وأصل المآل مرتبط ارتباطا وثيقا بالمصلحة الشرعية.

ب- كون الاستحسان قاعدة من القواعد التي لا غنى للمجتهد عن التسلح بها خصوصا فيما يسمى بالاجتهاد التنزيلي.

ج- ولأن الاستحسان يرتبط ارتباطا وثيقا بالأدلة فهو نظر في لوازمها، بل إن الشاطبي رحمه الله اعتبره أصلا قطعيا بالمعنى الأصولي للكلمة قال رحمه الله: "كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائما لتصرفات الشرع، ومأخوذا معناه من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به...ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي... وكذلك أصل الاستحسان على رأي الإمام مالك يبنى على هذا الأصل"⁽¹⁾.

د- ارتباط الاستحسان بمقاصد الشريعة فمن يستحسن لا يرجع إلى ذوقه وتشهيه وإنما يرجع إلى ما علم من مقاصد الشريعة على الجملة.

هـ- عمل الصحابة الاجلاء به قال الشاطبي: "وعمل خلفائهم راجع أيضا إلى حقيقة الإجماع، من جهة حمل الناس عليه، حسبما اقتضاه النظر المصلحي عندهم فيدخل تحت هذا... المصالح المرسله والاستحسان"⁽²⁾.

و- كون هذه القاعدة من القواعد التي لا يمكن اغفالها عند النظر في المجال السياسي.

قول إمامنا مالك رحمه الله إن "الاستحسان تسعة أعشار العلم." وقوله "إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة"⁽³⁾

(1) - الموافقات، الشاطبي، ج 1 / ص 27.

(2) - المرجع نفسه، ج 4 / ص 4.

(3) - الاعتصام، الشاطبي، ج 2 / ص 371.

الفرع السادس: تطبيقات القاعدة في الفقه السياسي

مما لا شك فيه أن الاستحسان نظر مصلحي و قد سبق أن ذكرت أن أمر السياسة أيضا مبني في عمومته على هذا النظر ولذلك كان لهذه القاعدة حظ أوفى من التطبيق في الفقه السياسي وسأقتصر على ذكر بعض الأمثلة التي يقاس عليها غيرها:

المسألة الأولى: عدول عمر بن الخطاب عن قطع يد السارق في عام المجاعة

استحسانا منه حتى لا يلحق المكلف ضرران؛ ضرر الجوع وضرر القطع بسبب اجراء العام على عمومته ولذلك لجأ إلى التخصيص وقد علم عندنا أن من صور الاستحسان، الاستحسان بالمصلحة.

فالملاحظ إذن أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عدل في حكم هذه الواقعة عن حكم إلى حكم آخر اقتضاه تخصيصها من العام أو استثناءها من الدليل الكلي كل ذلك منه رضي الله عنه مراعاة للمصلحة ودفعاً للمفسدة. ومثل هذا يقال أيضا في مسألة ارجاء النظر في مسألة الحد في زمن الحرب أي عند مواجهة الأعداء، لأن إقامة الحدود على الجنود وهم يواجهون العدو ربما كان سببا في لحاقهم بصف العدو، والمفسدة المترتبة عن ذلك أعظم من مفسدة ارجاء إقامة الحد لأن انخراط عقد الجماعة في الفترات الحرجة أعظم من فوات ضمان بعض المصالح الجزئية والله أعلم.

قال ابن القيم: "و قد نص أحمد و إسحاق بن راهويه و الأوزاعي وغيرهم من علماء الإسلام، على أن الحدود لا تقام في أرض العدو، وذكرها أبو القاسم الخرقى في " مختصره، فقال: " لا يقام الحد على المسلم في أرض العدو، وقد أتى بسر بن أرطاة برجل من الغزاة قد سرق مجنة، فقال: " لولا أني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: " لا تقطع الأيدي في السفر " لقطعتك." (1).

(1) - أخرجه أبودود في سننه، ح الحديث (4408)، ج 4/ص 142. والترمذي في سننه، ح 1450، وقال عنه غريب.

وروي عن سعيد بن منصور أن عمر رضي الله عنه كتب إلى الناس إلا يجلدوا أمير جيش ولا سرية ولا رجلا من المسلمين حدا، و هو غاز، حتى يقطع الدرب قافلا⁽¹⁾؛ لئلا تلحقه حمية الشيطان، فيلحق بالكفار.

وفي مسألة مشابهة من حيث اعتماد هذا الأصل وهي مسألة الحكم بقانون غير المسلم في الغربة، ذهب الفقيه المقاصدي الدكتور أحمد الريسوني إلى القول بأنه لا بأس من الحكم بقانون غير المسلم في بلده إذا كان الحكم به فيه منفعة للمسلمين أما إذا كان الحكم به فيه ظلم للمسلمين فليس له أن يحكم به، ولا أن يتولى العمل لوضعه إعانة له⁽²⁾.

المسألة الثانية: ومن الأمثلة أيضا ما أورده الإمام الجويني من جواز عقد الإمامة للمفضول مع وجود الفاضل

إذا كان في تولية الفاضل تبديد أمر المسلمين وفصم عرى وحدتهم بإثارة الفتن والنزاعات.

فالأصل أن يتولى الإمامة الفاضل ومن استجمع الخلال، لكن إذا كان في عزل المفضول الاختباط وحلول الفتن المتحققة، و حصول مفسد تزيد عن المصالح المرجوة اقتضى الأمر الاستثناء والعدول عن الحكم الأصلي حماية للبيضة وجمعا لشملة المسلمين. قال أبو المعالي: "إذ الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة، فإذا كان في تقديم الفاضل اختباطها وفسادها، وفي تقديم المفضول ارتباطها وسدادها تعين إثارة ما فيه صلاح الخليقة باتفاق أهل الحقيقة"⁽³⁾.

فهذا الذي ذهب إليه أبو المعالي يبرز قيمة النظر إلى المال، ويبرز أهمية اعتباره فيما يتعلق بمراعاة مصالح الأمة كما أنه يجلي المقصدية التي عند علمائنا بخصوص النظر في مثل هذه القضايا فلا ينظرون إلى الربح وهم يرون فوات رأس المال.

(1) - سنن سعيد بن منصور، ح (2500)، ج 2/ص 235.

(2) - تولي المناصب المختلطة بالحرام في ضوء النظر المقاصدي، الريسوني، ص 289.

(3) - الغياثي، أبو المعالي الجويني، ص 167.

المبحث السادس: قاعدة "القواعد المشروعة بالأصل لا ترفعها العوارض

الخارجية"

تعتبر هذه القاعدة من القواعد المقاصدية المهمة، خصوصاً وأن لها تجليات في الفقه السياسي، وقبل الحديث عن تجلياتها لابد من الوقوف على حقيقتها:

الفرع الأول: في معنى القاعدة

القواعد المشروعة بالأصل : ذهب الإمام الشاطبي إلى اعتبار هذه القاعدة قاعدة من قواعد المآل قال وهو يوضح معنى اعتبار المآل: "ومن هذا الأصل - المآل - تستمد قاعدة أخرى، وهي أن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجة أو التكميلية، إذا اكتنفتها من الخارج أمور لا ترضى شرعاً، فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج"⁽¹⁾.

وقد ضرب لها أمثلة فقال: "القواعد المشروعة بالأصل إذا دخلتها المناكير؛ كالبيع والشراء والمخالطة والمساكنة إذا كثرت الفساد في الأرض و اشتهرت المناكر، بحيث صار المكلف عند أخذه في حاجاته وتصرفه في أحواله لا يسلم في الغالب من لقاء المنكر أو ملابسته. فالظاهر يقتضي الكف عن كل ما يؤدي إلى هذا؛ ولكن الحق يقتضي أن لابد له من اقتضاء حاجاته كانت مطلوبة بالجزء أو الكل، وهي إما مطلوب بالأصل وإما خادم للمطلوب بالأصل؛ فإن فرض الكف عن ذلك أدى إلى التضيق والحرَج؛ أو تكليف ما لا يطاق؛ وذلك مرفوع عن هذه الأمة. فلا بد للإنسان من ذلك لكن مع الكف عما يستطاع الكف عنه"⁽²⁾.

قال الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله وهو يورد هذه القاعدة عن شيخ المقاصد: "ومعناها أنه ينبغي حفظ المشروعات الابتدائية، أو الأصلية من الانحراف المتوقع لها، إذا ما تم سد الذرائع فيها دون ضوابط؛ وذلك حينما تخالطها المنكرات حتى يصبح الظاهر فيها توجه السد! فلا يعمل به رغم ذلك؛ لأنه يؤدي في النهاية إلى (مآل)

(1) - الموافقات، الشاطبي، ج 4 / ص 152.

(2) - المرجع نفسه، ج 3 / ص 173.

ينقض أصل التشريع، وهو رفع أصول الأحكام مطلقاً، ونقض المصالح الكلية. فكأننا نستثنيها رغم توجه عموم السد في أمثالها؛ لأن بها قوام الدين واستمرار الشريعة فنجيز الدخول فيها، رغم غلبة الفساد عليها؛ رعيًا للمآل المذكور.

وقبل الإمام الشاطبي ذهب إمام الحرمين أبي المعالي الجويني⁽¹⁾ وتلميذه الغزالي⁽²⁾ إلى أنه إذا عم الفساد، وانتشر المنكر، وعم الحرام؛ فلا سبيل إلى حمل الناس والحالة هذه على التخلي عن تحصيل مصالحهم من المآكل والملابس والمساكن، وما إلى ذلك مما تتوقف عليه حياتهم والاكتفاء من ذلك بما تدفع إليه الضرورة؛ بل لهم أن يأخذوا من لوازم الحياة ما يحتاجون إليه ولا يقتصرون منها على ما يضطرون إليه من الضروريات؛ وذلك لما يفضي إليه الاقتصار على ضروريات الحياة من انعكاسات سلبية على الجسم البشري وهذا الذي ذكره هو عين القاعدة المذكورة وقد نبه لهذا الأمر الدكتور عبد النور بزا⁽³⁾ ملتقطاً إشارات الإمام الشاطبي في هذا الأمر.

الفرع الثاني: أدلة القاعدة

إن أدلة هذه القاعدة هي نفس أدلة النظر في المآل ذلك أنها ترتبط أساساً بحفظ المشروعات الابتدائية، أو الأصلية من الانحراف المتوقع لها. وعليه فإن أدلة اعتبار النظر في المآل هي نفسها أدلتها؛ فكل الأدلة التي قصد بها إقامة مصالح الدارين، من البيع، والإجارة، وسائر عقود المعاوضات، وكذلك أحكام الجنايات، والقصاص، والضمان وبالجمله جميع كليات الشريعة فهي المقصودة.

الفرع الثالث: تطبيقات القاعدة في الفقه السياسي

من أمثلة تطبيقات هذه القاعدة في الفقه السياسي نذكر على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

(1) - الغياثي، الجويني، ص 295-296.

(2) - إحياء علوم الدين، الغزالي، ج 2/ص 107-108.

(3) - فقه المقاصد و المصالح بين العز بن عبد السلام وأبي إسحاق الشاطبي، ص 533-534.

❖ مسألة: تولي المناصب المختلطة بالحرام

ذهب الدكتور أحمد الريسوني إلى القول بجواز ذلك بل إلى القول بالعزيمة والوجوب؛ صحيح أن قوله هذا مبني على توصيف دقيق لطبيعة هذا التولي، لكن الذي يهمنا هو قوله بقاعدة القواعد المشروعة بالأصل واستدل لذلك بأدلة من بينها:

- 1) أن رسالة جميع الأنبياء هي الإصلاح قدر المستطاع
 - 2) اتفاق العلماء على أن مجمل الشرائع المنزلة إنما هو: جلب المصالح وتكثيرها، ودرء المفاسد وتقليلها.
 - 3) قواعد الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة
 - 4) إن الفساد المخالط للمباحات والمصالح العامة، إذا أصبح متمكنا مستشرياً، فلا سبيل إلى إزالته إلا باقتحامه ومدافعته شيئاً فشيئاً.
 - 5) معلوم أن المؤسسات والمرافق العامة إذا فسدت لا يبقى فسادها منحصراً فيها بل يتعداها.. والعكس بالعكس..
 - 6) إن من يتولى مرفقاً من هذا النوع، ويقوم بما هو مستطاع له من تقليص مستمر لفساده وضرره، وتوسيع متزايد لمنفعته وإيجابياته، يكون مصلحاً ومحسناً.
- ومن الأمثلة التي ضربها لذلك على سبيل التحديد: تولي القضاء والمناصب القضائية وبين أن ذلك جائز خصوصاً عندما تتعين، بشرط التحوط ودفع ما أمكن من الفساد والظلم. وقد استدل بقول أبي المعالي الجويني "وفروض الأعيان لا تسقط باستشعار يتعلق بالعواقب والمغيبات، بل حكم الله أن يتصدى لما تعين عليه، ثم حق عليه أن يراقب الله فيما له وعليه. وهذا كأحكام الإسلام، فالخلق منها على خطر، ولكنهم مدعوون إلى المرشد مزجورون عن نقائصها، وكل ميسر لما خلق له"⁽¹⁾.

وقال العز بن عبد السلام: "لو عم الحرام الأرض بحيث لا يوجد فيها حلال جاز أن يستعمل من ذلك ما تدعو إليه الحاجة، ولا يقف تحليل ذلك على الضروريات؛ لأنه لو وقف عليها لأدى إلى ضعف العباد واستلاء أهل

(1) - نهاية المطلب في دراية المذهب، الجويني، ج18/ص462.

الكفر و العناد على بلاد الإسلام، ولا يقطع الناس عن الحرف والصنائع والأسباب التي تقوم بمصالح الأنام"⁽¹⁾.
وعلى العموم فإن التصرف في زمن عموم البلوى وانتشار المنكرات هو تصرف استثنائي مبني على قاعدة
الضرورات، لكن بشرط التحفظ والتحوط قدر المستطاع لئلا تؤدي المبالغة في ترك المشروعات الابتدائية إلى الكر
عليها بالإبطال؛ أو كما قال الإمام الشاطبي: "كل تكملة فلها من حيث هي تكملة شرط، وهو أن لا يعود
اعتبارها على الأصل بالإبطال"⁽²⁾.

(1) - قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج 2/ص 313-314.

(2) - الموافقات، الشاطبي، ج 2/ص 11.

الباب الثالث:

الأجناس المقاصدية والفنوك

وفي النوازل السباسبية عند

السابقة المالكية

الباب الثالث: الاجتهاد المقاصدي والفتوى في النوازل السياسية عند السادة المالكية

تمهيد:

حاولت أن أتناول في هذا الباب قضيتين أساسيتين رأيت أنهما ضرورتين لإتمام المراد من تناول موضوع الفقه السياسي في المذهب المالكي وهتتين القضيتين هما: الاجتهاد المقاصدي في الفقه السياسي، والفتوى المقاصدية في القضايا السياسية عند المالكية.

وقد تناولت في القضية الأولى الاجتهاد المقاصدي إذ بينت حقيقته كما هو عند العلماء وعرجت على ما يدل على الحاجة إليه خاصة في المجال السياسي كما أبرزت المجالات التي يدخلها الاجتهاد بل يجب فيها الاجتهاد بما دل في النهاية على أن الفقه السياسي في حقيقة الأمر بنيت أغلب مباحثه على الاجتهاد لأن الشارع الحكيم وكما أشرت قبل ذكر المبادئ الكبرى والقواعد الكلية وترك أمر التفصيل للاجتهاد.

وقد مثلت لهذا الأمر بتجربة الخلفاء الراشدين في الحكم وذكرت الكثير من الاجتهاد الفقهي السياسية التي صدرت عنهم، والتي تدل على إيمانهم بأن مجال السياسة هو مجال للاجتهاد، كما تدل على حيوية هذا المجال وأنه مجال يصعب حمل الناس فيه على رأي واحد بله الحكم على المخالف فيه بالكفر أو الخروج من الملة.

ومن خلال التطواف بين تجارب الخلفاء في السياسة والحكم ظهر لي أن تحقيق درجة الاجتهاد في هذا النوع من الفقه مقدمة ضرورية للتحقق برتبة المجتهد في الشرع وظهر لي أن الأمر أكد في زماننا هذا إذ لا يليق بالفقيه والمجتهد أن يجتهد أو يفتي في مصائر الشعوب وأمنها الاستراتيجي ما لم يحقق درجة الاجتهاد في أصول هذا الفقه.

أما القضية الثانية والمرتبطة بالفتوى في النوازل السياسية عند المالكية فقد أُلح علي موضوع الفتوى بعدما ذكرت تلك الاشارات إلى الاجتهاد المقاصدي فوجدتني أحوج أيضا إلى ذكر نماذج من الفتوى السياسية التي

حضر فيها البعد المقاصدي عند بعض فقهاء المالكية.

فكانت القضية الثانية بمثابة تطبيق وتنزيل لبعض الأصول والقواعد التي ذكرتها في الباب الثاني كما أنها

كانت بمثابة برهنة على أن فقهاءنا قد اهتموا بهذا النوع من الفقه رغم ما يمكن أن يقال عن اجتهاداتهم

وفتاويهم فيه.

الفصل الأول: الاجتهاد المقاصدي في الفقه السياسي وتصرف

الخلفاء بالإمامة

المبحث الأول: الاجتهاد المقاصدي في الفقه السياسي

المطلب الأول: في معنى الاجتهاد المقاصدي

الفرع الأول: تعريف الاجتهاد:

❖ في اللغة:

وردت كلمة الاجتهاد في المعاجم اللغوية بمعنى المشقة على العموم و تفرعت عنها معاني كثيرة كلها تصب في نفس المعنى، فقد ذكر ابن فارس أن "الجيم، والهاء، والذال: أصله المشقة، ثم يحمل عليه ما يقاربه"⁽¹⁾.

وذكر الأصفهاني أن "الجهد والجهد: الطاقة والمشقة"⁽²⁾، وقريب من هذا المعنى قول ابن منظور قال: "الجهد والجهد: الطاقة، تقول اجهد جهداً، وقيل الجهد المشقة. وفي الحديث "شاة خلفها الجهد عن الغنم"⁽³⁾، وهو بالفتح المشقة، وقيل: المبالغة والغاية وبالضم الوسع والطاقة، وفي حديث آخر قال صلى الله عليه وسلم لما سئل عن أفضل الصدقة قال صلى الله عليه وسلم: "جهد المقل"⁽⁴⁾ أي قدر ما يحتمله حال القليل من المال"⁽⁵⁾.

ويقال جهد الدابة إذا حمل عليها في السير أكثر من طاقتها، والجهد بلوغك غاية الأمر... واجتهدت رأيي في هذا الأمر أي بلغت مجهودي، واجتهد بمعنى جد.

(1) - المقاييس، ابن فارس، مادة جهد.

(2) - المفردات، الاصفهاني، مادة جهد.

(3) - أخرجه الإمام الطبراني في الكبير، ح (3605). قال الألباني يرتقي إلى الحسن أو الصحة، تخريج مشكاة المصابيح 5886.

(4) - أخرجه الإمام أحمد في مسنده، ح (8687). قال الألباني صحيح، صحيح الجامع الصغير 1253.

(5) - لسان العرب، ابن منظور، فصل الجيم، باب الدال.

والاجتهاد: بذل الوسع والمجهود في طلب الأمر وهو "افتعال من الجهد" (1).

من هنا إذن يتبين أن المادة اللغوية تدور حول بذل الوسع والطاقة وتحمل المشقة قصد تحصيل المراد والقصد، وقد قرر الجرجاني هذا المعنى فقال: "الاجتهاد في اللغة : "بذل الوسع" (2).

❖ في الاصطلاح:

ذهب الجرجاني إلى القول بأن الاجتهاد: "استفراغ الفقيه الوسع؛ ليحصل له الظن بحكم شرعي". (3).

بينما ذكر الرازي أنه "استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه" (4). وعرفه الآمدي بأنه: "استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه.

أما القرافي فقد عرفه بأنه: "بذل الوسع في الأحكام الفروعية الكلية ممن حصلت له شرائط الاجتهاد" (5).

وفي الموافقات: "الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم" (6). وهكذا فإن الأئمة الذين اقتضت على ذكر تعاريفهم مجمعون على أن الغرض من الاجتهاد هو تحصيل الحكم ببذل غاية الوسع والطاقة وعدم التقصير في ذلك، كما أنهم أيضا مجمعون على أن النتيجة المحصل عليها من وراء العملية الاجتهادية تكون نتيجة غالبية على الظن أنها حكم الله.

(1) – السان العرب، ابن منظور، فصل الجيم، باب الدال.

(2) – التعريفات، الجرجاني، مادة جهد.

(3) – المرجع نفسه.

(4) – المحصول، الرازي، ج 6/ص 7.

(5) – نفائس الأصول، القرافي، ج 4/ص 515.

(6) – الموافقات، الشاطبي، ج 4/ص 113.

والملاحظ أيضا أن التعاريف نحت منحى الوظيفية في التعريف وذلك ببيان كما ذكرت الغرض والمقصد من بذل الوسع و استفراغ الطاقة. والذي أميل إليه من هذه التعاريف ما ذكره الشاطبي حول المفهوم من أنه استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم " لأنه جمع بين الأمرين أمر العلم بالحكم أو الظن به لأن المجتهد ليس بالضرورة أن يصل دائما إلى القطع بالحكم وإنما قد يصل إلى حكم غلب على ظنه أنه حكم الله، وهذا أمر مهم لأنه يحفظ للمخالف حق الاجتهاد كما يحفظ له حق الصوابية في الاجتهاد.

قال الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله في بيان تعريف الشاطبي⁽¹⁾:

"فقلوه (أي الشاطبي) استفراغ الوسع: يعني إحكام الاستدلال وإتمام طلب الدليل؛ إذ المقصود بذل غاية الوسع والجهد، بحثا، واستقراء للأدلة، ووجوه دلالتها حتى يعذر المجتهد وتبرأ ذمته، بل حتى يكون حقق اجتهادا لا زلة...

أما قوله " في تحصيل العلم أو الظن بالحكم " فهو الغاية من استفراغ الوسع التي من أجلها اجتهد"... وقد زواج الشاطبي رحمه الله بين العلم بالحكم وغلبة الظن به لكي يبين أن الاجتهاد مرتبط بالأدلة التي تتعارض أو تتردد، وأن المجتهد ليس مكلفا بإصابته لكنه مكلف باستفراغ وسعه كما أنه بين أن مجال الاجتهاد هو الظنيات لا القطعيات.

أما قوله " تحصيل العلم بالحكم " أي من جهة تطور الظن الذي هو أصله ثم من جهة أخرى لأنه إنما يكون كذلك بالإضافة إلى صاحبه... لا سائر النظائر المجتهدين، تماما كما تختلف مدارك الأبصار في الرؤيا للشيء البعيد.

والمستفاد من هذا التعريف والبيان مايلي:

(1) - المصطلح الأصولي، فريد الأنصاري، ص من 285 إلى 290.

1- أن المجتهد لابد أن يبذل غاية الوسع وأن لا يقصر أثناء العملية الاجتهادية كما هو مستفاد من حديث معاذ "كيف تقضي إذا عرض عليك قضاء؟ قال أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي و لا آلو"⁽¹⁾.

2- أن الحكم الاجتهادي هو ظن غالب لا يحق للمجتهد أن ينفي فيه الاختلاف لأنه إنما تعلق بمحل نظر هو مجال للاختلاف أي أن مجاله ليس القطعيات.

3- أن المجتهد نائب عن صاحب الشرع في استنباط الأحكام الشرعية للقضايا التي تعددت أو ترددت فيها الأدلة، فيبذل ما في وسعه من أجل استنباط الأحكام.

4- أن الاجتهاد نظر في الأدلة بغرض استنباط الأحكام للقضايا التي لا نص على حكمها.

الفرع الثاني: المقاصدي وهو نسبة إلى المقاصد

لقد سبق أن تناولت مفهوم المقاصد بالبيان والتوضيح ولا داعي للتكرار، لكنني ههنا أحب أن أشير بعض الاشارات التي أراها خادمة لهذا الفرع والتي ذكرها الدكتور نور الدين الخديمي؛ فقد ذكر أن المقاصد مرتبطة بأمور كثيرة تدل على معناها . ومن بين ما ذكر الأمور الآتية:

● أن المقاصد تعني الحكمة المقصودة بالشرعية فقد ذكر ابن رشد أن "مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق".

وجاء عن القاضي عياض رحمه الله: " أن الالتفات إلى قواعد الشريعة ومجامعها ، وفهم الحكمة المقصودة بها من شارعها " هو أمر معتبر مقصود شرعا.

● قد يعبر عن المقاصد بمطلق المصلحة سواء كانت هذه المصلحة جلبا لمنفعة أو درءا لمفسدة.

● كما أن المقاصد تعني نفي الضرر ورفع وقطعه كما بينته بمحله من هذا البحث.

(1) - موافقة الخبر الخبر، ابن حجر، ج1/ص118، قال عنه غريب وله شاهد صحيح الاسناد لكنه موقوف. حسن عند ابن كثير، ارشاد الفقيه، ج 2/ص396. والأرناؤوط مال إلى صحته في تحريج السنة، ج10/ص116.

• وتعني المقاصد فيما تعني دفع المشقة ورفعها، إذ الشارع لا يقصد إلى التكليف بالمشاق، والمشاق المتكلفة غير معتبرة والمشاق التي تنجر مع التكاليف لا تسمى مشاق بالنظر إلى مآلاتها.

• ويعبر عنها أيضا برفع الحرج والضيق، وتقرير اليسير والتخفيف واستنكار التنطع والتشدد والمبالغة واستحباب أضرارها

• كما أن المقاصد تعني أيضا عند العلماء حفظ ما يسمى بالكليات الخمس، المراعاة الحفظ في كل ملة كما جاء عن الغزالي والجويني والشاطبي وغيرهم.

ويعبر عن المقاصد أيضا بالعلل الجزئية للأحكام الفقهية سواء كانت تلك العلل أوصافا ظاهرة منضبطة أم كانت حكما وأسرارا.

• ويعبر عنها بلفظ المعاني الملحوظة للشارع عند كل حكم من أحكامه.

وقد خلص الخادمي إلى القول التالي : أن المقاصد تعني " المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمتربة عليها، سواء أ كانت تلك المعاني حكما جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير العبودية لله تعالى ومصلحة الدارين"(1).

والذي يظهر من خلال ما ذكره الخادمي وغيره أن المقاصد مرتبطة بفقه النص الشرعي والقدرة على توظيفه بما يضمن رعاية مصالح الانسان في العاجل و الآجل علم ذلك من علمه وجهله من جهله.

الفرع الثالث: الاجتهاد المقاصدي

هذا المركب الإسنادي الذي أسندت فيه المقاصد إلى الاجتهاد يعني "العمل بمقاصد الشريعة، والالتفات إليها، والاعتداد بها في عملية الاجتهاد"(2).

(1) - الاجتهاد المقاصدي، نور الدين الخادمي، ص 50 إلى 53.

(2) - المرجع نفسه، ص 39.

وهذا الذي ذكره الخادمي وسماه هو أمر مبثوث في كلام السابقين منذ الشافعي الذي كتب الرسالة بعدما فشت العجمة وفسد الفهم وحاد الناس عن المقاصد التي من أجلها جاءت الشريعة ولذلك كان سؤاله في بداية الرسالة كيف البيان؟ دالا على هذا الذي نذندن حوله، وبدء الاهتمام بالأسرار والمعاني يكبر حتى سار الأمر إلى الحديث عن علمية مقاصد الشريعة، بل ليس مع الشافعي وإنما قبله منذ نزلت كلمات الوحي الأولى فقد كان الاهتمام بالنيات و المقاصد.

وهكذا فإن الحديث عن الاجتهاد المقاصدي هو في الحقيقة حديث عن الأسرار التي لا ينبغي أن تغيب عن ذهن المجتهد وهو يحاول أن يجيب عن النوازل والأسئلة الجديدة الموجهة إليه، بما يجعل من هذه الشريعة شريعة خالدة ومتجددة؛ قال الدكتور عمر عبيد حسنة صاحب كتاب "حتى يتحقق الشهود الحضاري" وصاحب التقديم لكتاب الخادمي الاجتهاد المقاصدي: "فالالتجاء المقاصدي في الاجتهاد واستنباط الأحكام إنما استدعته مقتضيات تحقيق خلود الشريعة والامتداد بأحكامها، وبسطها على جميع جوانب الحياة، والتدليل على رعايتها لمصالح العباد، وتخليص الفقه على الأخص في عصور التقليد والجمود والركود العقلي من النظرة الجزئية والصورة الآلية المجردة، البعيدة عن الواقع." (1).

ثم إن الحديث عن الاجتهاد المقاصدي يدل على حيوية الشريعة وعلى كونها شريعة تدعو إلى استعمال العقل مما يعني قابلية نصوصها وأحكامها للتعقل، كما أن هذا النوع من الاجتهاد يحل مشكلة تناهي النصوص ولا تناهي الأحداث و الوقائع.

الفرع الرابع: مشروعية الاجتهاد المقاصدي

هناك أدلة كثيرة تدل على أن الاجتهاد أصل من أصول هذه الشريعة المباركة، وقد وردت هذه الأدلة في الكتاب والسنة وحصل الإجماع حولها، ومن هذه الأدلة نذكر على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

(1) - الاجتهاد المقاصدي، الخادمي، من مقدمة عمر عبيد حسنة، ص 17.

1. من القرآن: قال عزوجل ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَصْبِعُوا لَللّٰهِ وَالْصِّغُولِ الرُّسُولَ وَأُولَىٰ إِلَامِرٍ مِنْكُمْ قِيَا تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرُّسُولِ إِي كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ لَكُمْ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾⁽¹⁾.

قال الغزالي في هذه الآية: "وهذا أمر بالتدبر والاستنباط والاعتبار وليس خطابا للعوام فلم يبق مخاطب إلا العلماء والمقلد تارك للتدبر والاعتبار والاستنباط"⁽²⁾.

وقال ابن عاشور إن التحاكم: "لا يكون إلا بالأخذ بحكم الله في شرعه" وإنما يعرف حكم الله من النص عن طريق الاجتهاد، والذي يتولى ذلك هم العلماء المجتهدون ولذلك قال السبكي إن المقصود بأولي الأمر "العلماء" وقد ذكر هذا الأمر غير السبكي.

2. وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنعِفُوا كَآفَةً قُلُوبًا تَغْرِصَ مِنْ كُلِّ مِرْقَةٍ مِنْهُمْ لِحَاقَةٍ لَّيَتَّبَعْنَهُمْ فِي الْيَمِّ وَلِيَنعِزُوا قَوْمَهُمْ إِنَّا رَٰجِعُونَ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾⁽³⁾.

ذكر المفسرون أن هذه الآية نزلت لما ادعى المنافقون هلاك بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لما كان قد أرسلهم من أجل تعليم الناس أمور دينهم فأزف القتال ولم يكونوا حاضرين؛ ذكر هذا الأمر ابن كثير وغيره وهو أمر يدل على أهمية الاجتهاد وعلى أكديته في الشريعة وأنه في نفس رتبة الجهاد .

3. ومن الأدلة أيضا قوله سبحانه و تعالى في سورة الأنبياء: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا يُّوحِي إِيَّيْهِمْ قَسْلُوا أَهْلَ الْيَمِّ إِي كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾⁽⁴⁾ ووجه الدلالة فيه أن "الخطاب عام في كل المخاطبين،

(1) - سورة النساء، الآية: 59.

(2) - المستصفي، أبو حامد الغزالي، ص 369.

(3) - سورة التوبة، الآية: 122.

(4) - سورة الأنبياء، الآية: 7.

ويجب أن يكون عاما في السؤال عن كل ما لا يعلم⁽¹⁾ والمعنى أن هناك صنفين من الناس في المسألة الواحدة، عالم ومتعلم؛ عالم فرضه الجواب ومتعلم فرضه السؤال.

4. أما السنة فقد وردت أحاديث كثيرة تدل صراحة على ضرورة الاجتهاد نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

قوله صلى الله عليه وسلم: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر." (2) فهذا الحديث يدل دلالة واضحة على جواز الاجتهاد وعلى اعطاء المجتهد أجره على نفس الاجتهاد.

ومن السنة أيضا حديث معاذ الذي سبق ذكره وتخرجه وهو حديث مسنود بأدلة أخرى تدل على صحة معناه، وهذا الحديث يعد من الأدلة الواجبة في الدلالة على فرضية الاجتهاد.

1. والمتتبع لأقوال الصحابة والأئمة في المسائل الجديدة التي لا نص على حكمها يجدهم يجمعون على ضرورة الاجتهاد لأنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ وإن اختلفت أقوالهم في المسألة. والأدلة على ذلك كثيرة في مختلف المجالات نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر حرب الردة في عهد الصديق، وحرقة المصاحف على عهد عثمان خشية الالتباس. وغيرها من القضايا.

2. والذي لا خلاف فيه بين العقلاء أيضا أن الاجتهاد ضرورة شرعية وحضارية نظرا لكون نصوص الوحي محدودة في الزمان والمكان بينما القضايا غير محدودة لا في الزمان ولا المكان هذا من جهة ومن جهة أخرى اختلاف مدارك العقول في الفهم والادراك مما يستدعي التقيد بالضوابط والقواعد أثناء العملية الاجتهادية.

(1) - المستصفى، الغزالي، ص 369. الإحكام، الآمدي، ج 4/ص 234.

(2) - أخرجه الألباني في صحيح الجامع الصغير، صحيح أبو نعيم "الإمامة والرد على الرافضة"، ص 370. قال الشوكاني صحيح، السيل الجرار 4/275.

الفرع الخامس: دواعي الاجتهاد في الفقه السياسي

هناك أمور كثيرة تستدعي الاجتهاد في مجال السياسة والفقه السياسي منها ما يرجع إلى طبيعة المجال، ومنها ما يرجع إلى طبيعة النصوص التي وردت في أمر السياسة في القرآن والسنة، ومنها كذلك ما يرجع إلى قصر فترة الحكم في القرون المشهود لها بالخيرية والصلاح بما جعل الأمر يكاد يكون في محمله اجتهادا مبنيا على المقاصد، ومنها قبل هذا وذاك إرادة الشارع الحكيم الذي وضع الضوابط الكبرى وترك الأمر فيما يتعلق بالتفاصيل والجزئيات للاجتهاد.

● أما ما يرجع إلى طبيعة المجال فإن مجال السياسة هو مجال متجدد ومتغير؛ والناس فيه تحدث لهم أفضية بقدر ما يحدثوا من فجور وقد أدرك علماءنا هذا الأمر منذ عهد بعيد، ولذلك تحدثوا عن المقصد الكبير في مجال تدبير الشأن العام، واعتبروا السياسة فعلا من السائس يحرص من خلاله على جلب الصلاح للناس ودفع الفساد عنهم، قال ابن عقيل "السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي"⁽¹⁾.

وقال صاحب البحر الفائق: هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي"⁽²⁾ وذهب الإمام الغزالي إلى أنها "استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة فهي من الأنبياء على الخاصة والعامة في ظاهريهم وباطنهم وهي السياسة العليا، ومن السلاطين والملوك على كل منهم ظاهري لا غير، ومن العلماء ورثة الأنبياء على الخاصة باطنهم لا غير"⁽³⁾.

فهذا الذي ذكره ابن عقيل والغزالي وغيرهما من علمائنا يدل على أن مجال السياسية هو مجال يغلب فيه النظر المصلحي، والشرع الحكيم وضع فيه القواعد والمبادئ الكبرى وترك أمر الجزئيات والتفصيل للاجتهاد بناء

(1) - الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم، ص 17.

(2) - السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، عبد الرحمان تاج، ص 43.

(3) - إحياء علوم الدين، الغزالي، ج 4/ص 24-25.

على مقاصد الشريعة ومراميها الكبرى في السياسة والحكم، ولما كان هذا أمر مجال السياسة كان مجالا لمزلة الأقدام ومضلة الأفهام كما قال ابن القيم رحمه الله ؛ قال وهو يصف خطورة الأمر " وهذا موضع مزلة الأقدام ومضلة الأفهام، وهو مقام ضنك في معترك صعب، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرؤا أهل الفجور على الفساد، وسدوا على أنفسهم طرقا صحيحة من الطرق التي يعرف بها المحق من المبطل، وعطلوا مع علمهم وعلم الناس بما أنها أدلة حق، ظنا منهم منافاتها لقواعد الشرع، والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة حقيقية الشريعة والتطبيق بين الواقع وبينها، فلما رأى ولاية الأمر ذلك وأن الناس لا يستقيم أمرهم إلا بشيء زائد على ما فهمه هؤلاء من الشريعة فأحدثوا لهم قوانين سياسية ينتظم بها مصالح العالم؛ فيتولد من تقصير أولئك في الشريعة وإحداث هؤلاء ما أحدثوه من أوضاع سياستهم شر"(1).

والذي لا ينبغي أيضا أن يغيب عن بال المجتهد في السياسة الشرعية والفقه السياسي أن مجال السياسة لا يقتصر على باب الجنايات أو العقوبات المغلظة، خلافا لعلاء الدين الطرابلسي الحنفي الذي قال "السياسة شرع مغلظ" بل هي فعل يدخل كل المجالات قال ابن عابدين "السياسة تجوز في كل جنابة والرأي فيها إلى الإمام ، كقتل مبتدع يتوهم منه انتشار بدعته وإن لم يحكم بكفره.. وقد ذكر صاحب البحر كما ذكرت قبل:" ظاهر كلامهم أن السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي، ولذلك قد تكون بغير التخليط كأن تكون بالتخفيف أو التأجيل أو الاسقاط وأمثلة ذلك كثيرة في الشرع نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر عدم قتل النبي ﷺ المنافقين رغم ظهور نفاقهم من أجل حفظ مصلحة الجماعة وقد أجاب عليه وسلم من سأل عن ذلك " لا يتحدث الناس أن محمد يقتل أصحابه" كما أنه عليه وسلم ترك تأديب الأعرابي الذي بال في المسجد بل إنه عليه وسلم لم يعنفه بل وجهه بطريقة تربوية

(1) - أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، ج4/ص283.

جعلته يستشعر صفة الرحمة التي تخلق بها رسول الله ﷺ ومنها أيضا نهيهِ عليه وسلم عن قطع الأيدي أو الحد في الغزو تأخيرا للحد لمصلحة راجحة؛ إما لحاجة المسلمين إليه، أو خوف اللحاق بالمشركين.

● وأما ما يتعلق بالنص الشرعي المؤسس للفقهاء السياسي فإن جل النصوص التي وردت فيه إما عبارة عن عمومات أي نصوص تذكر المبادئ الكبرى كالأمر بالعدل، والشورى، والشهادة بالحق إلى غير ذلك، أو نصوص تحت على تحري الخير والصالح حيثما كان أو أفعال صدرت عن صاحب الشرع وفيها اشارات كبرى وقوية على مضمون السياسة الشرعية في الإسلام.

فالقرآن الكريم مثلا جاء مؤسسا لقواعد الحكم ومحملا لقواعد السياسة الشرعية ومن الأمثلة على ذلك ما ذكره عن ملكة بلقيس في علاقتها بقومها؛ فقد ذكر أنها كانت تستشير ملأها في أمر سياسة الناس.

قال عز وجل ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرٍ مَا كُنْتُ فَالْجِصَّةَ أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِي﴾⁽¹⁾ بل إن

الحث على الشورى جاء صريحا في القرآن الكريم قال عز وجل ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِنَّا عَزَمْتُ بِتَوَكُّلٍ عَلَى اللَّهِ﴾⁽²⁾، كما أن هذه الآية زيادة على حثها على الشورى تحت على العزم على الفعل بعد

حصول المشاورة، بما يدل بمفهوم المخالفة على ترك التردد والارتعاش نظرا لخطورته على الدولة في شخص رئيسها وهذا أمر مشاهد، فكم ضاعت من حقوق وأمانات بسبب الأيدي المرتعشة للمسؤولين والحكام بل كم فوتت على الأمة من فرص للنهوض بسبب التردد والارتعاش، وليس عبثا أن أقدم النبي على الجهاد يوم بدر رغم كرهه للخروج؛ لكن المشاورة أفرزت أمر الخروج فلم يتراجع عليه وسلم بل إنه قال: "ما كان ينبغي لنبي

(1) - سورة النمل، الآية: 36.

(2) - سورة آل عمران، الآية: 159.

إذا لبس لأمته أن يضعها حتى يحكم الله بينه وبين عدوه" (1) فأنظر إذن إلى العزم وحسن التوكل على الله مع الأخذ بأسباب النصر، وكذلك كان النصر.

ومن الآيات التي تصرح بقيم سياسية قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (2) وقد بنى ابن تيمية كما ذكرت على هذه الآية كتابه السياسة الشرعية ومراميها في الإسلام، والحق أنها آية أجملت المبادئ الكبرى التي ينبغي أن تحكم علاقة الراعي بالرعية. أما السيرة فهي التجسيد العملي لتلك المبادئ والقيم والنبي صلى الله عليه وسلم أقام دولة بكل ما تحملها الكلمة من معنى، صحيح أن تلك التجربة لم تدم طويلا لكن لا أحد ينكر أنه صلى الله عليه وسلم وضع اللبنات الأساس لنظام الحكم في الإسلام. والأمة ليست في حاجة إلا لتلك الأسس الكبرى، لأن أمر الجزئيات في السياسة متروك للاجتهاد وفق ضوابط المصلحة؛ مصلحة الأمة.

كما أن المتتبع لبنود وثيقة المدينة يلمس التحضر ومبادئ الشهادة على الناس بالحق و العدل، كما يدرك أن الإسلام كما شرع للدين شرع أيضا للعالم فهو شرع شمولي وعالمي.

● وأما قصر فترة الحكم الراشد فقد كانت لها أسباب منها ما يتعلق بالأمة وأبنائها ومنها ما يتعلق بغيرها من الأمم

أما ما يتعلق بالأمة فإن تحول الخلافة إلى ملك في عهد بني أمية قد طرح سؤال الشرعية واستدعى الحديث عن طبيعة نظام الحكم في الدولة الإسلامية بما دفع مجموعة من العلماء إلى الحديث عن أمر الإمامة وشروطها وعن الضوابط الشرعية في السياسة وتدبير الشأن العام مما فتح المجال للنظر والاجتهاد في قضايا السياسة بناء على تلمس الأسس والقواعد التي وضعها الشارع الحكيم.

(1) - السيرة النبوية، مصطفى السباعي، ص 96.

(2) - سورة النساء، الآية: 58.

وأما ما يتعلق بغيرها من الأمم فقد تأثر الفقه السياسي الإسلامي بأدبيات السياسة عند الروم والفرس أي ما يسمى بالفكر السياسي البيزنطي والساساني فكان له الأثر الكبير إيجابا وسلبا لكن سلبياته أكثر من إيجابياته وأخطر مساوئه درس القيم السياسية الإسلامية للدولة الوليدة وصهرها في طاحونة الهرقلية والكسروية. فهذه الأمور مجتمعة زيادة على قصد الشارع في جعل هذه الشريعة عامة وشاملة وصالحة للناس في كل زمان ومكان كان لزاما التوجه إلى الاجتهاد والتجديد في كل المجالات بما فيها الفقه السياسي.

الفرع السادس: مجالات الاجتهاد في الفقه السياسي

ذهب الإمام الشاطبي إلى القول بأن أفعال المكلف أو تروكه إما أن يأتي فيها خطاب من الشارع أو لا. فإن لم يأت فيها خطاب فإما أن تكون على البراءة الأصلية أو يكون فرضا غير موجود؛ والبراءة الأصلية في الحقيقة راجعة إلى خطاب الشارع بالعفو أو غيره. وإن أتى فيها خطاب فإما أن يظهر فيه للشارع قصد في النفي أو الإثبات أو لا. فإن لم يظهر له قصد ألبتة فهو قسم المتشابهات؛ وإن ظهر فتارة يكون قطعيًا وتارة يكون غير قطعي. فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه... وهو ليس محلا للاجتهاد... وأما غير القطعي فلا يكون كذلك إلا مع دخول احتمال فيه أن يقصد الشارع معارضه أو لا، فليس من الواضحات بإطلاق وهو محل النظر والاجتهاد⁽¹⁾.

من خلال كلام الشاطبي تبين أن الاجتهاد لا يكون في القطعيات أي النصوص التي لا تحتل إلا معنى واحد، كمسائل الحدود والموارث والكفارات المقدرة وتحريم وعقوبة الزنا، والسرقه وتحريم شرب الخمر، ومثل هذه في الشريعة عزيزة أما غير القطعي الذي يحتمل ويحتمل فإنه محل للنظر والاجتهاد وقد تختلف فيه الفهم والآراء ولا اشكال في ذلك شريطة التقيد بقواعد وضوابط الفهم؛ والفقه السياسي في أغلبه من القسم الثاني ولذلك كان مجالا للنظر والاجتهاد.

(1) - الموافقات، الشاطبي، ج4/ص112.

فشكل نظام الحكم، وطريقة الانتخاب، وسن القوانين التي تنظم العلاقات السياسية والاجتماعية وغيرها كل ذلك مقبول وجائز شريطة التقيد بالمبادئ الكبرى والقيم السياسية الأساسية، ومنه فكل ما فيه مصلحة ومنفعة ولا يعارض أحكام الشريعة فهو مقبول ومرغوب وكل ما ليس كذلك فهو مرفوض ومهروب. وقد ذكر عبد الله القاضي أن دائرة المباحات كلها دائرة للاجتهاد قال: " فيسن للمسلمين وضع الأنظمة في هذه الدائرة وإصدارها في شكل قرارات أو لوائح أو قوانين ومن أمثلة ذلك: (تنظيم عملية الشورى، أو مبدأ استغلال كافة الموارد المتاحة، أو ضمان حد الكفاية أو المستوى اللائق لمعيشة كل فرد).. وأيضاً قوانين تنظيم المرور في الشوارع العامة وقوانين الوقاية الصحية، وقوانين الزراعة، وتنظيم استعمال مياه الري، وقوانين التعليم، وقوانين تنظيم المهن المختلفة"⁽¹⁾.

المطلب الثاني: ضوابط الاجتهاد في الفقه السياسي

لقد سبق أن ذكرت أن الاجتهاد في الفقه السياسي ضرورة من ضرورات الاجتهاد بشكل عام فلا يكون العالم مجتهداً بحق إلا بتحصيل درجة الاجتهاد فيه، لأن ضمان استمرار المجموع أعظم من ضمان استمرار الأفراد و إن كان ما كان بينهما من تعالق، ولأن مصائر الشعوب وأمنها الاستراتيجي أعظم خطراً من مصائر الأفراد على أهميتها، كما أن إقامة النظام من جهة أخرى مقصد كبير من مقاصد الإسلام، ولأن الخلاص في شرع الإسلام جماعي لا فردي.

لهذه الأسباب ولغيرها كان لابد من إحكام هذا النوع من الفقه وضبطه. سواء تعلق الأمر بالمفاهيم التي هي نظارات الإبصار، التي تطلعنا على حقائق الأشياء، وعلى كوامن فلسفة الأمة وتمثلاتها في مجال السياسة والحكم، أو تعلق الأمر بالقواعد التي تحتزن الرؤيا وتضبط المجال من التسيب، كما أنها تزيج عن المجتهد حجب التهيب، أو تعلق الأمر بالمنهج الذي هو ضابط لكل العملية الاجتهادية.

(1) - السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق، عبد الله القاضي، ص 51.

كما أن الاجتهاد والفتوى في هذا المجال الحساس والحيوي ينبغي أن يكونا مضبوطين بالضوابط والقواعد حتى لا يكونا في غير محلّهما، وحتى لا يكونا رمية من غير رام والكل يدرك خطر الرمية من غير الرامي على مستوى الدين والنفس والعقل والنسل والمال. والكل يعلم خطرها على مستوى القيم كالعدل والحرية والمساواة وغيرها.

أهم ضوابط الاجتهاد المقاصدي في الفقه السياسي:

❖ الضابط الأول: الموافقة لمحكّمات الشرع ومقاصده الكلية

فهذا الضابط هو ضابط مهم لأنه يسدّد عمل المجتهد ويجعله شرعياً ولذلك لابد من التقيد به، وعليه فحينما نقول محكمات الشرع إنما نقصد الأمور الثابتة التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان ولذلك كان لزاماً على المجتهدين التقيد بالضوابط لأنها الضامن الأساسي لدفع التعارض بين المصالح حال التعارض فيقدمون مثلاً القطعي على الظني والكلي على الجزئي، والحقيقي على الوهمي، وهو أمر لا يتأتى لهم إلا بإدراك محكمات الشرع ومقاصده الكلية؛ فالمجتهد مثلاً ينبغي أن يدرك أن جلب المصالح مقدم على درء المفاسد، وأن المصلحة المرجوحة في مقابل الراجحة لا تعتبر، وكذلك المفسدة المرجوحة لا عبرة بها في مقابلتها بالمصلحة الراجحة بمعنى آخر، أن الجهة الغالبة هي التي لها الاعتبار. كما ينبغي أن يدركوا أن الضرر يزال وأن الأشد منه قبل الأخف، وينبغي أن ينظر في المآل قبل الجواب عن السؤال لأن النظر في المآلات معتبر مقصود شرعاً وهكذا.

وقد ذهب الدكتور الخادمي إلى أن ضوابط الاجتهاد المقاصدي هي نفس ضوابط المصلحة المرسلّة والعلة والعرف، وشروط التأويل الصحيح وهذا أمر مناسب خاصة فيما يتعلق بالفقه السياسي لأنه فقه مرتبط في عمومته بالنظر المصلحي أكثر من ارتباطه بأي شيء آخر.

وعليه فالاجتهاد الفقهي في القضايا السياسية ينبغي أن يستصحب ضوابط المصلحة المرسلّة وعلى رأس

هذه الضوابط نذكر ما يلي:

❖ عدم معارضة المصلحة السياسية للنص الشرعي أو عدم تفويتها له:

فالنص الشرعي كما هو معلوم منه القطعي ومنه الظني ثبوتا ودلالة، والثابت منه هو المقطوع بنسبته إلى صاحبه، وهو يشمل القرآن الكريم والسنة المتواترة. أما المقطوع به دلالة فهو الذي لا يحتمل إلا معنى واحد وحكما واحدا ولا يتطرق إليه الاحتمال أو التأويل من مثل قوله تعالى: "فُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ". لا يمكن أن يقال فيها برأين أو قولين.

وعليه فالمصلحة التي ينبغي أن ينشدها المجتهد في الفقه السياسي "لا ينبغي أن تعارض نصا قطعيا، لأن التعارض سيؤول حتما إلى تقرير التعارض بين القواطع الشرعية: أي بين النص القطعي ودليل المصلحة المرسلة وشاهدها البعيد، وهذا محال ومردود، لأنه موقع في اتهام الشارع بالتناقض والنقص والتقصير وكما هو معلوم فإنه لا يجوز للمصالح الحقيقية أن تعارض نصا قطعيا، وذلك لأن تلك المصالح جارية على وفق نصوصها وأدلتها القطعية"⁽¹⁾.

وما يدعى من تعارض بين النص والمصلحة راجع إلى الأمور الآتية:

❖ أن المصلحة التي ادعي معارضتها للنص الشرعي القطعي إنما هي مصلحة موهومة أو مظنونة وإذا كانت هكذا فلا تقوى على النص الشرعي القطعي لاستحالة الجمع بين العلم والظن على محل واحد، وإن كانت مظنونة بحيث كانت غير معلومة على التعيين قدم عليها النص.

وقد ذكر أبو زهرة أن الأمور التي لا يعرف وجه المصلحة فيها على التعيين يكون النص أولى بالاعتبار قال: "فنحن نرى أن من الأمور التي لا يعرف وجه المصلحة فيه على التعيين، فيكون النص أولى بالاعتبار"⁽²⁾. وقال أيضا: "إن المصلحة ثابتة حيث وجد النص، فلا يمكن أن تكون هناك مصلحة مؤكدة أو غالبية والنص القاطع يعارضها، إنما هي ضلال الفكر أو نزعة الهوى أو غلبة الشهوة، أو التأثير بحال عارضة غير

(1) - الاجتهاد المقاصدي، الخادمي، ص35

(2) - أصول الفقه، أبو زهرة، ص397.

دائمة، أو منفعة عاجلة سريعة الزوال، أو تحقيق منفعة مشكوك في وجودها، وهي لاتقف أمام النص الذي جاء عن الشارع الحكيم وثبت ثبوتاً قطعياً لا مجال للنظر فيه ولا في أدلته"⁽¹⁾.

❖ أن النص المعارض بالمصلحة لم تثبت قطعيته، وإنما هو دائر بين الاحتمالات والظنون، فيكون التعارض الواقع بين المصلحة المنشودة والنص الظني هو من قبيل التعارض الواقع بين المصلحة المنشودة والنص الظني هو من قبيل التعارض بين ظنيين إذا كانت المصلحة ظنية أو بين ظني وقطعي إذا كانت المصلحة قطعية، وفي كلتا الحالتين يكون هذا التعارض غير مستحيل وممكن الترجيح لأنه ليس واقعا بين قطعيين.

❖ أن النازلة لم ينظر فيها جيداً وفي مناطاتها وبالتالي ادراجها ضمن أصولها وأدلتها، ومعلوم أن تحقيق المناط يضمن الاستخدام الجيد لتسليط الأدلة على وقائعها ونوازله. والمقصد من كل هذا أن المصلحة لا ينبغي تقديمها على النص القطعي.

قال البوطي رحمه الله: "فإذا اتضحت قطعية دلالاته أي النص اتضح سقوط احتمال المصلحة المظنونة في مقابله"⁽²⁾، وقد حكى الغزالي رحمه الله الاجماع على عدم تعارض المصلحة مع النص القطعي من الكتاب والسنة أما النص الظني فهو الذي يدل على أكثر من معنى ومن أمثلته نص القرء والملامسة وغيرهما وهذا النوع هو الغالب على نصوص الشريعة، ولذلك كان الاجتهاد فيه بتتبع معانيه وتحديد أقربها إلى المراد الإلهي و معلوم أن وضع الشارع للشريعة ابتداءً إنما هو لأجل مصلحة العباد في العاجل والآجل.

والذي لا يجوز فيما يتعلق بالنص الظني هو أن تعارض المصلحة جميع مدلولات النص الظني، لأن معارضة كل مدلولات النص الظني كمعارضة النص القطعي تماماً. "أما إذا عارضت المصلحة كل المدلولات الظنية، فحكمها كحكم معارضة الدلالة القطعية"⁽³⁾.

(1) - أصول الفقه، أبو زهرة، ص 394-395.

(2) - ضوابط المصلحة، البوطي، ص 132.

(3) - المرجع نفسه، ص 136.

ومن الأمثلة على ذلك تغيير مدلول القرء من الطهر والحيض لكي يفيد معنى آخر متكلفا بداعي المصلحة، وكذلك الأمر بالنسبة للمس بتحريفه عن معنى الجص باليد أو الوطاء إلى معنى غير محتمل شرعا بمجرد التخمين أو التوهم للمصلحة.

والمعتمد في تحديد مدلولات ومعاني النص الظني إنما هو منهج التأويل الصحيح المقرر في علم الأصول قال البوطي رحمه الله: "والحد الذي يقف عنده احتمال دلالات الألفاظ حتى يصبح ما وراءه مخالفا ومعارضاً إياها يتلخص في جملة الشروط التي ذكرها الأصوليون لصحة التأويل ، وفي مقدمتها كون التأويل موافقا لوضع اللغة وعرف الاستعمال وعادة صاحب الشرع." (1).

ومنه فإن النص الشرعي سواء أ كان قطعيا أو ظنيا فإنه المرجع والموئل بالنسبة للمجتهد لكي يحدد طبيعة المصلحة التي أرادها الشارع الحكيم؛ إلا أن التفاوت في الاستفادة من النص تختلف بحسب طبيعته من حيث الظنية والقطعية، فكلما كان النص قطعيا كلما سد الباب في وجه المجتهد إلا في مجال التنزيل، وكلما كان النص ظنيا كلما أسعف في الاجتهاد.

❖ الضابط الثاني: عدم المخالفة للإجماع

يعتبر الاجماع دليلا شرعيا يعتمد عليه بعد النص. "والاجماع كما يكون قطعيا يكون كذلك ظنيا، أما القطعي كالإجماع على العبادات والمقدرات كما هو الشأن في الإجماع على تحريم الجدة كالأم، وتحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، وهذا الإجماع لا يتغير بالمصلحة مهما كانت مشروعيتها ومنطقيتها ودرجة المعقولة فيها، ولا ينبغي أن يقال: إنها مصلحة معتبرة وقطعية، لأنها إن كانت كذلك كما يدعى فقد ألحقنا التناقض والنقص بالوحي، وهذا محال ومردود لاستحالة وجود التعارض بين القواطع، والأمر في حقيقته ليس

(1) - ضوابط المصلحة، البوطي، ص 136.

سوى ادعاء للمصلحة وتوهمها بلا أدنى درجة من درجات الاعتبار الشرعي⁽¹⁾.

ومنه فإن الإجماع القطعي هو كالنص القطعي في دلالة على حكمه في اليقين وعدم التأويل، وفي أولويته على المصلحة، و"لا يجوز أن يقال إن الإجماع المستند إلى نص ظني لا يقوى على معارضة المصلحة، أو إنه في حكم النص الظني نفسه في تعدد دلالاته ووجوب حصرها والاختيار منها بما يتماشى مع المصلحة، فهذا القول مردود عليه من جهة القطع والظن معا: أي من جهة قطعية الإجماع ومن جهة وظنية النص الذي استند إليه، ومن الاتفاق على ذلك الدليل الظني⁽²⁾."

❖ الضابط الثالث: عدم معارضتها للقياس

معلوم أيضا أن القياس مصدر تشريعي بعد النص والإجماع، وهو حمل على النص لعل أو أمر مفض إلى مصلحة، ومن أمثلته قياس شحم الخنزير على لحمه في النجاسة والاستقذار والضرر وقياس النفاس على الحيض في منع الوطء للأذى والضرر، وهو يستند إلى وصف يتناسب مع حكمه، وهذا الوصف سماه الأصوليون بالمناسب الذي متى عرض على العقول تلقته بالقبول⁽³⁾.

والمناسب تختلف درجاته ومراتبه باختلاف اعتباره أو الغائه شرعا، إذ هناك وصف اعتبره الشارع، ووصف ألغاه، ووصف لم يشهد له الشرع لا بالاعتبار ولا بالإلغاء، وهذا الاختلاف في الدرجات والمراتب يفيد في اجراء القياس وفي الترجيح المقاصدي بين الأقيسة و المصالح كما أنه يبرز حيوية القياس والاجتهاد.

قال مصطفى شلبي وهو يبين مكانة المناسب المرسل: " فإنه لب القياس وميدان الاجتهاد الواسع الذي سبحت في بحاره عقول المجتهدين وأتباعهم، وحلقت في سماءه أفكار الفقهاء والأصوليين، فأتوا من أبحاثه بما لا مزيد عليه لمستزيد، وأحاطوه بسيلاج منيع يرد عنه كل مهاجم عنيد، وسلحوه بسلاح قوي يدفع كل اعتداء

(1) - الاجتهاد المقاصدي، الخادمي، ص 40-41.

(2) - المرجع نفسه، ص 41.

من المخالفين." (1).

❖ الضابط الرابع: عدم تفويتها لمصلحة أهم منها أو مساوية لها

لا ينبغي أن يكون الحرص على جلب المصلحة فيه تفويت لمصلحة أعظم منها، كما لا ينبغي أيضا تفويت المصلحة المساوية إذ ما المانع من كونها هي المقصودة بل ما المانع من الجمع بينها، ومعلوم أن الجمع أولى من الإهمال عند الإمكان .

والمصالح المبثوثة في هذه الدار تتفاوت مراتبها ما بين ضروري وحاجي وتحسيني، فأما الضرورية فهي التي لا قيام للحياة إلا بها وهي التي أجمعها العلماء فيما يسمى بالكليات الخمس المراعاة الحفظ في كل ملة وهي حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، والحفظ لهذه الكليات يكون من جانب الوجود والعدم ولا إشكال في الأمر عند انفرادها لكن عند اجتماعها وضرورة الترجيح بين حفظ بعضها وتفويت البعض أي عند التعارض لا بد من ترجيح حفظ الدين وتقديمه على النفس، ولا بد من تقديم حفظ النفس على العقل وهكذا، ومن باب أولى إذا تعارض أمر ضروري مع حاجي لا بد من تقديم الضروري، وإذا تعارض حاجي مع تحسيني لا بد من تقديم حفظ الحاجي على التحسيني، والأمر نفسه عند تعارض مصلحة الفرد في مقابل مصلحة الجماعة لا بد من تقديم مصلحة الجماعة.

ومنه فإن الشارع الحكيم يعتبر التراتب و التفاوت ويقدم الأهم فالأهم، كما أنه يجيز ارتكاب أخف الضررين اتقاء لأشدهما، ويسعى في حفظ الضروري أولا ثم الحاجي ثانيا ثم التحسيني ثالثا، ولا عبرة فيه بكل تكملة عادت على أصلها بالإبطال والخرم .

ومن الأمثلة على هذا المعنى نذكر على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

(1) - تعليل الأحكام، مصطفى شليبي، ص 239.

● عمل الدولة على تقوية الجيش لدرء خطر الاعتداء، وإجبار الأغنياء بتمويل بيت المال الذي صرفت ماليته في المصالح المشروعة⁽¹⁾.

فهذا المثال كما قال البوطي رحمه الله تتحاذبه مصلحتان: مصلحة الدولة في تقوية دفاعاته ومصلحة الأغنياء في أموالهم المأخوذة، ولا يمكن الجمع بين المصلحتين لاستحالة ذلك، فيكون المخرج من هذا التعارض بتقديم مصلحة الدولة (الجماعة) على مصلحة الأفراد، ذلك أن تفويت مصلحة الدولة فيه تفويت لمصلحة الأغنياء في هذه الحالة، بينما فوات مصلحة الأغنياء لا يكر بالإبطال على مصلحة الجماعة بل إنه يحفظها باعتبار الانتماء إلى الكل.

● الاقتطاع من رواتب الموظفين بغرض مواجهة الجوائح و الكوارث الطبيعية والأمراض الفتاكة التي تهلك الحرث و النسل وتقضي على الجميع، في هذا المثال هناك مصلحتان مصلحة الموظفين ومصلحة الأمة التي تعينت مصلحتها بتفويت شيء من المنافع التي للموظفين، وفي هذه الحالة لا بد من تقديم أحدهما على الأخرى فإذا قدمنا مصلحة الموظف الجزئية على مصلحة الأمة الكلية ضاعت مصالح الموظفين ومصالح الأمة، أما إذا فوات الموظفين شيء من النفع فلا يكر بالنقض على مصالح الجماعة ويقاس على هذا الأمر ما يشبهه. هذا عن ضوابط المصلحة التي تعتبر ضوابطها ضوابط للاجتهاد المقاصدي، وينضاف إليها كذلك العرف والذي لا يقل أهمية عنها بل إنه صنوها، والأخذ به هو أخذ بمصلحة لم تخالف شرعا، وكما هو معلوم فالعرف عادة محكمة وهو مسلك اجتهادي لا ينبغي اغفاله خصوصا حينما يتعلق الأمر بالنوازل والأفضية التي تقتضي تحقيق المناط .

(1) - ضوابط المصلحة، البوطي، ص258.

المطلب الثالث: العرف وأهم ضوابط

مما لا شك فيه أن المعرفة بالعرف وبضوابطه من الأمور المهمة التي ينبغي للمجتهد أن يراعيها بغرض تحقيق الاجتهاد المقاصدي في الفقه السياسي :

الفرع الأول: في معنى العرف

❖ تعريف العرف:

يطلق ويراد به الصبر كقولك رجل عارف أي صبور، ووردت بمعنى المعروف والاحسان كما في قوله تعالى: ﴿وَالْمُرْسَلَاتُ ^١مُحَرَّمَاتٌ﴾ (1) قال ابن عاشور: "العرف مصدر بمعنى المفعول أي المعروف وهو ضد المنكر" (2) و"المعروف كل ما تعرفه النفس من الخير وتبساً به وتطمئن إليه" (3) "والمرسلات عرف" أي الملائكة أرسلت بالعرف والإحسان.

أما في الاصطلاح: فإن العرف يطلق ويراد به: "ما تكرر استعماله من فعل أو قول حتى اكتسب صفة الاستقرار في النفوس والتقبل في العقول والرعاية في التصرفات" (4).

والعرف عادة محكمة وهو من القواعد التي لها أهميتها في الفقه السياسي، ذلك أن أعراف الناس مهمة من أجل تنظيم شؤونهم ورعاية مصالحهم حرصاً على ضمان تماسك جماعتهم فما تعارفوا عليه من الخير والصلاح فهو معتبر مراعى، والمجتهد الحق لا ينبغي أن يغيب عن باله عرف الناس وعاداتهم التي لا تخالف النصوص الخاصة أو القطعية والتي لا تخالف من باب أولى أصول الشريعة ومقاصدها الكبرى.

والأعراف مرتبطة بالزمان والمكان والثقافة وعليه فإنه ينبغي الحذر من تجاهلها لأن تجاهلها هو تجاهل لمؤثرات حقيقية في تبدل وتغير الأحكام.

(1) - سورة المرسلات، الآية: 1.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، م12، ج29/ص421.

(3) - لسان العرب، ابن منظور، فصل العين، باب الفاء 9، ص240.

(4) - أصول الفقه في نسيجه الجديد، الدكتور مصطفى الزلمي، ص77.

والفقهاء عندهم قاعدة مهمة وهي قاعدة "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان"⁽¹⁾ ومعناها "أن الأحكام التي تتغير بتغير الأزمان هي الأحكام المستندة على العرف والعادة؛ لأنه بتغير الأزمان تتغير احتياجات الناس، وبناء على هذا التغير يتبدل أيضا العرف والعادة وبتغير العرف والعادة تتغير الأحكام حسبما أوضحنا آنفا، بخلاف الأحكام المستندة على الأدلة الشرعية التي لم تبين على العرف والعادة فإنها لا تتغير. مثال ذلك: جزاء القاتل العمد القتل، فهذا الحكم الشرعي الذي لم يستند على العرف والعادة لا يتغير بتغير الأزمان، أما الذي يتغير بتغير الأزمان من الأحكام، فإنما هي المبنية على العرف والعادة"⁽²⁾.

وذهب الراشدي أبعد من ذلك فقال: "إذا كانت علة الحكم مبنية على العرف، فكلما تغير العرف تغير الحكم"⁽³⁾.

الفرع الثاني: أدلة العرف

أدلة اعتبار العرف: من الأدلة التي يمكن الاستدلال بها على العمل بالعرف ما يلي:

- قوله عز وجل: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾⁽⁴⁾، فالمقصود بالمعروف في الآية بالمعروف: أي عرف الناس في تقدير الرزق والكسوة.

- وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلِلْمُصَلِّينَ مِن مَّنْعٍ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾⁽⁵⁾، أي ما تعارف عليه الناس من المتاع في العادة.

- وقوله جل شأنه: ﴿وَمَنْ كَانَ قَفِيرًا فليأكلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ أي فليأخذ ما لا يلحق به ضررا بمال المتولى عنه والضرر هنا يحدد بالعرف والعادة.

(1) - درر الأحكام في شرح مجلة الأحكام العدلية، علي حيدر، شرح المادة 39، ج 1/ص 43.

(2) - المرجع نفسه، ج 1/ص 43.

(3) - المصباح في رسم المفتي ومنهج الإفتاء، الراشدي محمد كمال الدين، ص 408.

(4) - سورة البقرة، الآية: 233.

(5) - سورة البقرة، الآية: 241.

- ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم لهند بنت عتبة لما قالت له إن زوجها أبو سفيان لا يعطيها ما يكفيها وولدها هل تأخذ من ماله دون علمه، فقال لها صلى الله عليه وسلم: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف" (1) فالعبرة في الحديث أن المقدار الذي يجوز لها أخذه من مال زوجها هو ما تعارف عليه الناس.

- ومنها أيضا قوله صلى الله عليه وسلم: "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسنا، وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح" (2) فالفقهاء يعتبرون هذا الحديث القاعدة دليلا يرجعون إليه في الكثير من المسائل الفقهية. بل إن علماء الاصول يستدلون به على حجية الإجماع أو الاستحسان

الفرع الثالث: ضوابط الأخذ بالعرف

إن الأخذ بالعرف ليس على إطلاقه بل له ضوابط نذكر منها ما يلي:

- **الضابط الأول:** أن لا يعارض العرف المعمول به أصلا شرعيا قطعيا، سواء أكان قرآنيا أو نبويا، أم كان إجماعا شرعيا، أم كان مقصدا معتبرا معلوما وأمرا يقينيا مقطوعا به.

فالمجتهد الذي يسعى إلى استنباط الحكم الشرعي ينبغي أن يبحث عن ذلك في القرآن الكريم أولا ثم السنة ثم الإجماع ثم القياس فإن لم يجد في هذه المصادر والأصول ولا المصادر التابعة لها عليه أن يبحث في أراف الناس التي لا تخالف أصول الشريعة ولا مقاصدها الكبرى.

❖ الضابط الثاني: أن يكون مطردا في جميع أو أغلب الحوادث والنوازل، ولا عبرة بالقليل والنادر

ومعنى هذا الضابط أن يكون شائعا بحيث يستفاد منه في أغلب الحالات التي يمكن ورودها فيها حكم، ويعلم أنه هو المقصود من الكلام، أما القليل النادر فلا عبرة به لأنه كالمعدوم إذا قورن بالكثير والغالب. قال السيوطي: "إنما تعتبر العادة إذا اطردت، أما إذا اضطربت فلا. وإن تعارضت الظنون في اعتبارها فخلافاً.

(1) - أخرجه البخاري في صحيحه، ح 7180. ومسلم في صحيحه، ح 1714.

(2) - أخرجه الإمام أحمد في مسنده موقوفا بإسناد حسن عن ابن مسعود، ج 1/ص 369.

وقال أبو المعالي الجويني: في باب الأصول والثمار: إن كل ما ينضج فيه اطراد العادة، فهو المحكم، ومضمرة كالمذكور صريحاً. وكل ما تعارض الظنون بعض التعارض في حكم العادة فيه فهو مثار الخلاف.⁽¹⁾

❖ الضابط الثالث: أن يكون قائماً عند إنشاء المعاملات دون أن يكون له مفعول رجعي عما مضى

من المعاملات والأقضية السابقة

ومنه فإن العرف المعتبر في الشرع ليس العرف الفاسد المخالف لأصول الشريعة القطعية، وإنما العرف المستحسن استحساناً ناشئاً عن تجربة الجماهير لخيرته وفضله قال الشيخ الطاهر بن عاشور: "فالعرف هو الذي تألفه نفوس الجماهير وتستحسنه استحساناً ناشئاً عن تجربة ملائمتها لصالح الجمهور، كالعقوبة للردع"⁽²⁾.

كما أن العرف الذي يراد تحكيمه والتحاكم إليه هو العرف القائم و الموجود عند إنشاء التصرفات أما إذا حدث بعدها فلا عبرة به قال السيوطي: "العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر"⁽³⁾ وذهب الشاطبي إلى القول بأن "العوائد التي تختلف باختلاف الأعصار و الأمصار والأحوال، لا يصح أن يقضى بها على من تقدم البتة، حتى يقوم دليل على الموافقة من خارج، فإذا ذاك يكون قضاء على ما مضى بذلك الدليل، لا بمجرى العادة، وكذلك في المستقبل، ويستوي في ذلك أيضاً العادة الوجودية والشرعية"⁽⁴⁾.

❖ الضابط الرابع: عدم معارضة العرف بما يخالف نصاً أو قولاً أو عملاً

كأن يتفق طرفان على أمر معين على خلاف العرف ، فلا يصح إعمال العرف حينئذ؛ وإنما تعتبر العادة عند عدم التصريح بخلافها. والعمل بالعرف إنما يكون في حدود الحرية التي تركها الشرع للمكلفين في

(1) - الأشباه والنظائر، السيوطي، ص 158.

(2) - مقاصد الشريعة، محمد الطاهر بن عاشور، ص 52.

(3) - الأشباه والنظائر، السيوطي، ص 193.

(4) - الموافقات، الشاطبي، ج 2/ص 226.

مبادئ الأعمال والالتزامات دون الحالات التي تولى الشارع فيها بنفسه تحديد الأحكام على سبيل الإلزام، وإلا انقلبت الأحكام و التشاريع⁽¹⁾.

المطلب الرابع: التعليل مقدمة القول بالاجتهاد المقاصدي في الفقه السياسي

الفرع الأول: القول بالتعليل

إن القول بالتعليل يعتبر مقدمة أساسية تبنى عليها نظرية المقاصد، والمقصود ههنا بالتعليل أن أحكام الله عزوجل معللة في القصد التشريعي لا القصد الخلقي التكويني، ومعنى كونها معللة أي لها علل ملحوظة في الأحكام من الحلال والحرام ومعرفة ما يمكن المجتهد من الاستنباط، وتكون نظريته للنصوص نظرة أكثر عمقا، وتكون ثمرة اجتهاده تنزيل الأحكام المناسبة للقضايا المستجدة، والمعرفة بالعلل تسهل عملية القياس بحيث يتمكن المجتهد من نقل الحكم من الأصل إلى الفرع لجامع العلة بينهما، كما أن الأحكام تدور مع عللها وجودا وعدما فإذا وجدت العلة وجد الحكم وإذا انتفت العلة انتفى الحكم.

ومسألة التعليل اختلف فيها العلماء بين منكر له ومثبت وقد ذهب شيخ المقاصد أبو اسحاق الشاطبي إلى القول بأن أحكام الله معللة وقوله هذا بناء على الاستقراء الذي يفيد عنده القطع قال رحمه الله : "والمعتمد أنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه لا الرازي ولا غيره."⁽²⁾ وقد حشد لهذا المعنى الكثير من الأدلة نذكر بعضها:

- فقله تعالى ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾⁽³⁾ فقد بين

الله جل جلاله في هذه الآية العلة من بعثة الرسل، وهي التبشير والإنذار وإقامة الحججة على العباد يوم القيامة.

(1) - المدخل الفقهي العام، الزرقا، ج2/ص888-889.

(2) - الموافقات، الشاطبي، ج2/ص4.

(3) - سورة النساء، الآية: 165.

- وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾⁽¹⁾ فهذه الآية فيها بيان الغرض والمقصد من بعثة محمد صلى الله عليه وسلم، وهو الرحمة بالعالمين و التي تتحقق بهدايتهم إلى ما فيه خيرهم وفلاحهم في الدنيا والآخرة.
- و قوله عزو جل: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾⁽²⁾، ففي هذه الآية بيان للعلة من خلق الخلق وهي العبادة والطاعة لله تعالى.
- أما قوله عزو جل: ﴿إِلَهِى خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾⁽³⁾، ففيه بيان للمقصد من خلق الحياة والموت وهو الابتلاء من أجل تبين الأحسن والأفضل.
- وفي قوله جل شأنه: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُخَفِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ﴾⁽⁴⁾، بيان أن الغرض من تشريع بعض التشريعات هو التطهير للنفوس والقلوب من جهة وإتمام النعمة من جهة أخرى.
- وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾⁽⁵⁾، آية دالة على أن من مقاصد الصلاة النهي عن الفحشاء والمنكر.
- وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁽⁶⁾، فيها بيان للغرض من وراء تشريع الصيام وهو تحقيق التقوى.
- وأما قوله تعالى: ﴿إِنِ الَّذِينَ يُفْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ضُلُمُوا﴾⁽⁷⁾، ففيها بيان للعلة من وراء تشريع الجهاد

(1) - سورة الأنبياء، الآية: 107.

(2) - سورة الذاريات، الآية: 56.

(3) - سورة الملك، الآية: 2.

(4) - سورة المائدة، الآية: 6، 5.

(5) - سورة العنكبوت، الآية: 45.

(6) - سورة البقرة، الآية: 183.

(7) - سورة الحج، الآية: 39.

وهو دفع الظلم والفساد.

- قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾⁽¹⁾، في هذه الآية كغيرها بيان للمقصد من وراء تشريع

القصاص وهو حفظ الحياة وضمان استقرارها.

- وقوله عز وجل: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا

غَافِلِينَ﴾⁽²⁾، تقرير لحقيقة التوحيد والمقصود التنبيه.

- وأما قوله صلى الله عليه وسلم من حديث أبي هريرة "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"⁽³⁾. فقد بين عليه وسلم

الغرض من بعثته وهو اتمام صالح الأخلاق.

قال رحمه الله بعد ذكر هذه الأدلة: "وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيدا للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة ثم قال ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد فلنجر على مقتضاه"⁽⁴⁾.

وهذا الذي قاله رحمه الله حول تعليل الأحكام في الشريعة خصوصا وأنه ميز في موضع آخر بين القصد الخلقى التكويني وبين القصد التشريعي فبين أن كلامه في الجانب التشريعي أما الجانب التكويني فإنه يذهب إلى أن أحكام الله فيه غير معللة، وحينما رد على الرازي إنما كان هذا قصده.

بل إن الرازي نفسه والذي ينسب إليه القول بنفي التعليل فإنه من القائلين بالمناسب المرسل، وإذا لم يكن القول بالمناسب المرسل تعليلا فماذا يكون؟

من هنا إذن يتبين أن هذه الشريعة المباركة معللة، أي أن الشارع الحكيم لما وضعها وضعها من أجل تحقيق مقاصد.

(1) - سورة البقرة، الآية: 179.

(2) - سورة الأعراف، 172.

(3) - رواه البخاري في الأدب المفرد، ح 273.

(4) - الموافقات، الشاطبي، ج 2 / ص 4-5.

قال الشاطبي: " وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا"⁽¹⁾ وقال في موضع آخر كلاما قريبا من هذا قال رحمه الله: " التكليف كله إما لدرء المفسد، وإما لجلب المصالح أو لهما معا"⁽²⁾.

وقال شهاب الدين القرافي: " التحريم يعتمد المفسد، والوجوب يعتمد المصالح"⁽³⁾.

وهذا الذي ذكره الشاطبي والقرافي يدل على أن أحكام الله معللة وكما ذكر الشاطبي فإن هذا القول هو اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين. وهو اختيار يدل على رجاحة العقل الفقهي المدرك لأهمية التعليل كمدخل أساسي لفهم خطاب الشرع وتقصيده. ومنه القياس عليه أو الاجتهاد في ضوئه، وبهذه المناسبة لا يهمننا هنا الاختلاف الذي وقع بين المبتين والنفاة للتعليل لأن ذلك الاختلاف عقدي، ويدخل ضمن أصول الدين، وحديثنا ههنا عن أصول الفقه والخدمة التي يسديها منهج التعليل للفقهاء والمجتهد أثناء قيامه بعملية القياس والاستنباط للأحكام الشرعية العملية لا العقدية.

قد يقال إن الأمران لا ينفكان، أي أن تناول التعليل في التشريع يستلزم تناول التعليل في العقائد، والأمر صحيح من وجه، ومن وجه آخر فإن تجاوز تناول القضية يقلل من دائرة الخلاف الدائر، خصوصا وأن كلا الطرفين سواء النفاة أو المبتين يسعون إلى تنزيه الله عز وجل عن ما لا يليق به. ولا أحد يقول بغير التنزيه فله سبحانه وتعالى صفات الكمال والجلال والجمال.

لكن القول بالتعليل لا يعني عدم الانضباط للقواعد التي سطرها العلماء للقول به، ومن هذه القواعد نذكر مايلي:

الفرع الثاني: القواعد الشرعية للقول بتعليل الأحكام الشرعية

لما كان الاجتهاد المقاصدي مبني على التسليم بمبدأ تعليل أحكام الشريعة كان ضروريا الحديث عن الضوابط التي تلزم القائل بالتعليل ومنها:

(1) -الموافقات، الشاطبي، ج2/ص4.

(2) - المرجع نفسه، ج2/ص54.

(3) - الفروق، القرافي، ج2/ص188.

❖ القاعدة الأولى: علل الأحكام تطلب من النص ابتداء

والعلة المنصوصة مقدمة على العلة المستنبطة، فكل من أراد طلب العلة لابد أن يقصد النص أولاً فإن وجدها وإلا لجأ إلى الطرق الأخرى المعروفة عند الأصوليين.

❖ القاعدة الثانية: كل تعليل يعود على النص بالإبطال فهو باطل

قال الإمام السرخسي: "إن التعليل في معارضة النص، أو فيما يبطل حكم النص، باطل بالتفاق" (1). وقال البزدوي: "إن التعليل لا يصلح لتغيير حكم النص فكيف لا بطلاله" (2).

❖ القاعد الثالثة: لا يقبل التعليل في معارضة الاجماع

فإذا تحقق وقوع الاجماع فإنه لا يصح معارضته بالتعليل ولذلك اشترط العلماء في العلة أن تكون سالمة بحيث لا يرد لها نص ولا إجماع، كما أن العلماء نصوا على "بطلان التعليل في مخالفة الإجماع" (3).

❖ القاعدة الرابعة: تعليل الاحكام مرتبط بمقاصد الشريعة

ذلك أن استقراء نصوصها كما ذكرت قبل دالا على ذلك، ورعاية المقاصد في الأحكام هو ما يعبر عنه علماء الأصول بالإخالة والمناسبة والمصلحة. وعليه فمن رام تعليل الأحكام الشرعية ينبغي أن يكون ملماً بمقاصد الشريعة، ومستحضراً لتلك المقاصد والغايات عند التعليل ليكون تعليله للأحكام موجهاً نحو هذا الغرض بعد سبر ما اعتبره الشارع من العلل الموصلة إلى هذه الغايات.

❖ القاعدة الخامسة: عدم إغفال المصالح الإيمانية عند التعليل بالمصالح والمفاسد

فالشريعة جاءت من أجل حماية مصالح الإنسان الدنيوية والأخروية وليس الدنيوية فحسب.

❖ القاعدة السادسة: لا تعلل الأحكام بالمصالح المتهومة أو الملغاة

فالشارع الحكيم إنما يراعي المصالح الحقيقية التي تتحقق بها مصالح العباد في العاجل والآجل.

(1) - أصول السرخسي، محمد بن أحمد السرخسي، ج 2 / ص 161.

(2) - أصول البزدوي، علي بن محمد البزدوي، ص 259.

(3) - ارشاد الفحول، محمد بن علي الشوكاني، ج 1 / ص 319.

❖ القاعدة السابعة: لا تعلل الأحكام بالعلل القاصرة

فالعلل ينبغي أن تكون جامعة ومستوعبة للحكم الشرعي.

❖ القاعدة الثامنة: التفريق بين تعليل أحكام العبادات وتعليل أحكام المعاملات

فالعبادات الأصل فيها الانقياد والطاعة والتذلل بينما المعاملات تغلب عليها المعقولة.

الفرع الثالث: فوائد القول بالتعليل:

لا شك أن لتعليل الأحكام فوائد جلية نذكر أهمها:

- ✓ بيان الحكمة في حكم الله عزوجل وأمره
- ✓ الوقوف على أسرار التشريع الإسلامي ومقاصده
- ✓ تقوية الحكم الشرعي بإظهار حكمته؛ إقامة للحجة على المخالف، وزيادة في الطمأنينة للموافق.
- ✓ حل مشكلة تناهي النصوص ولا تناهي القضايا والنوازل
- ✓ مفيد في معرفة شمولية الشريعة وصلاحياتها لكل زمان ومكان
- ✓ حل مشكلة التعارض والتزاحم للآراء والاجتهادات
- ✓ الترجيح بين الآراء والمواقف.

والملاحظ أن هذه الفوائد مهمة جدا خاصة حينما يتعلق الأمر بالفقه السياسي الذي بنيت أغلب

مباحثه على الاجتهاد.

المطلب الخامس: الالتزام بالشورى وعدم الاصطدام بالقواعد الشرعية:

الفرع الأول: التزام الشورى

إن الاجتهاد الفقهي المقاصدي في الجانب السياسي يقتضي التزام مبدأ الشورى، فلا يجوز الخروج عن هذا المبدأ لأن في الخروج عنه خروج عن الجادة، وزيف عن السداد ولذلك كان لزاما على الإمام النزول على رأي الأغلبية، وعلى رأي الأمة لأنها هي التي بايعته ، وإنما كانت مبايعتها إياه على هذا الأساس، أي لكي

ينضبط بشروط العقد الذي كان بينه وبينها؛ فالمسلمون عند شروطهم. والأمر نفسه يقال في الالتزام بأحكام الدستور والقانون الذي ينظم علاقة الحاكم بالمحكوم، وعلاقة المحكومين فيما بينهم، كما ينظم علاقة الدولة بغيرها من الدول. فلا ينبغي التصرف بما يخالف هذه الأحكام.

❖ في معنى الشورى:

في اللغة:

الشورى والمشورة بضم الشين مصدر، "الشين والواو والراء" أصلان مطردان، الأول منهما يدل على إبداء شيء وإظهاره وعرضه، الآخر أخذ شيء،... ومن هذا الباب قولك شاورت فلانا في أمري،... أي طلبت منه إظهار رأيه فيه، "فكأن المستشار يأخذ الرأي من غيره"⁽¹⁾، ومنها قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾⁽²⁾، "وتقول منه شاورته في الأمر واستشرته بمعنى واحد، وفلان خير شير أي يصلح للمشاورة وشاوره مشاورة وشوارا واستشاره طلب منه المشورة"⁽³⁾.

❖ في الاصطلاح:

ذهب ابن العربي إلى أن الشورى: "الاجتماع على الأمر ليستشير كل واحد منهم صاحبه ويستخرج ما عنده" وقال أيضا "عرض الأمر على الخيرة، حتى يعلم المراد منه، والشورى ألفة للجماعة، ومسبار للعقول، وسبب إلى الصواب وما تشاور قوم إلا هدوا.

وقد حث الله عز وجل نبيه على الشورى نظرا لغبها المحمود فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ

قَائِلًا عَزَمْتَ بَتَوْكُلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾⁽⁴⁾.

(1) - معجم مقاييس اللغة، باب الشين والواو وما يثلثهما، ابن فارس، ج 3/ص 175.

(2) - سورة الشورى، الآية: 38.

(3) - لسان العرب، فصل الشين باب الألف، ابن منظور، ص 437.

(4) - سورة آل عمران، الآية: 159.

قال ابن العربي مع أن النبي ﷺ مؤيد بالوحي لكن تفهيمنا لنا وتعليمنا، فالشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام" (1) .

وعن علي كرم الله وجهه قال : " سئل رسول الله ﷺ عن العزم؟" قال عليه وسلم مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم" (2) بمعنى إذا شاورتهم في الأمر وعزمت عليه فتوكل على الله فيه" (3) .

الفرع الثاني: أهمية الشورى في الاجتهاد الفقهي السياسي:

والشورى لها أهمية كبيرة خاصة في المجال السياسي، فقد ذهب الدكتور أحمد الريسوني إلى القول بوجود الشورى على الحكام والرؤساء ممن يسري عليهم قوله تعالى " وشاورهم في الأمر" لأنه إذا كان رسول الله ﷺ بكل خصائصه ومزاياه النبوية والشخصية قد أمر بها فكيف بمن هو دونه، قطعاً فإن الأمر فيه أكد و أوجب وهذا إنما يدل على أهمية هذه الفريضة التي كثيراً ما تغيب أو تغيب أو يؤخذ بها شكلاً عند الكثير من حكام زماننا.

ومما يدل على أهميتها كذلك التزام النبي ﷺ بها فقد روي عنه عليه وسلم أنه كان كثير المشاورة لأصحابه فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: " ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ" (4) . وكما قال الريسوني لو كان أحد أغنى عن المشورة لكان رسول الله ﷺ ، ولو كان الأمر في حقه للنذب كما يذكر بعض الأفاضل لكان في حق غيره للوجوب (5) .

(1) - أحكام القرآن، ابن العربي، ج4/ص71.

(2) - تفسير القرآن الكريم، ابن كثير، ج3/ص150.

(3) - المرجع نفسه، ج3/ص150.

(4) - أخرجه الترمذي في أبواب الجهاد. وابن حجر في فتح الباري وقال رجاله ثقات إلا أنه منقطع، 352/13.

(5) - الشورى في معركة البناء، الريسوني، ص 21.

بل إن ابن عطية عد الشورى "من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام"⁽¹⁾ وذكر أن الواجب الذي لا خلاف فيه هو عزل من لا يستشير من أهل العلم والدين، ولا عبرة بكلام ابن عرفة في هذا السياق لأنه قاس ترك الشورى على حدوث الفسق ب الإمام.

والأمر كما قال ابن عاشور ليس كذلك لأن القياس فيه فارق معتبر "لأن الفسق مضرتة قاصرة على النفس، وترك التشاور فيه تعرض بمصالح المسلمين للخطر والفوات. ومحمل الأمر عند المالكية للوجوب، والأصل عندهم عدم الخصوصية في التشريع إلا لدليل".

وهذا الذي قاله ابن عاشور صحيح متجه قال القرطبي: "فإن كان أمر يشملهم نفعه وضره، جمعهم للتشاور في ذلك"⁽²⁾.

وقال الريسوني: "وأساس الوجوب في الشورى هو الاشتراك في الأمر، والاشتراك في الحق، والاشتراك في المصلحة والمفسدة، والنفع والضرر. فكل ما هو مشترك، أو جماعي، فحق تدبيره أيضا مشترك، ولا يحق لا للأمر ولا لغيره التصرف فيه بغير مشورة ولا إذن من ذوي الشأن"⁽³⁾.

ومما يبرز أهمية الشورى وقيمتها العملية كون الاسلام مدحها كقيمة تعاطاها الناس قبل مجيئ هذه الشريعة المباركة قال ابن العربي في قوله تعالى : ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾⁽⁴⁾ قوله تعالى "وَأْمُرْهُمْ" يعني الأنصار، كانوا قبل الإسلام وقبل قدوم النبي عليه السلام إذا كان يهمهم أمر اجتمعوا بينهم وأخذوا به، فأثنى الله عليهم خيرا.

(1) - المحرر الوجيز، ابن عطية، ج3/ص397.

(2) - تفسير القرآن، القرطبي، ج12/ص12.

(3) - الشورى في معركة البناء، الريسوني، ص 22.

(4) - سورة الشورى، الآية: 38.

قلت وإذا كان المعنى كما ذكر ابن العربي فلا اشكال في أخذ المبادئ والقيم السياسية من غير المسلمين
إذا كانت هذه المبادئ والقيم خادمة لمسألة تدبير شؤون الناس وضامنة لحقوقهم السياسية وغيرها، كما أنها
إشارة ينبغي أن تلتقط فيما يتعلق بالاقتباس من عند الآخر.

والتزام مبدأ الشورى تتحقق به فوائد كثيرة تجلي قيمة هذه الفريضة الضائعة، نذكر منها على سبيل المثال
لا الحصر:

✓ الوصول إلى الصواب و الأصوب وذلك عن طريق التداول في القضايا المختلفة بالتعبير عن الرأي بكل
إرادة و حرية.

✓ الخروج من الأهواء و المؤثرات الذاتية، ذلك أن مناقشة المسائل مع عدد كثير من الناس يخرج الانسان
من الأهوائية .

✓ منع الاستبداد و الطغيان، فالشورى هي نقيض الاستبداد الذي يتحول مع الزمن إلى طغيان.

✓ الشورى تعلم التواضع وفضيلة الاستماع إلى الآخر، وتعلم قبول الحق من أي وعاء خرج.

✓ إعطاء كل ذي حق حقه لأن التصرف في حقوق الناس منوط بموافقتهم أو بإذنتهم، أو بتفويضهم
وتوكيلهم.

✓ إشاعة جو الحرية والمبادرة، فالشورى هي قبل كل شيء حرية في التفكير التعبير وإلا تحولت مجرد
مناورة على وزن مشاورة.

✓ تنمية القدرة على التفكير والتدبير، فالشورى مدرسة للتربية و التعليم و التدريب والتأهيل.

✓ تنمية الاستعداد للتنفيذ والتأييد، لأن القرارات الناتجة على الشورى يتلقاها الناس عادة بالحماس
والرغبة في التنفيذ.

✓ الألفة و الوحدة فقد ذهب ابن العربي إلى أن " الشورى ألفة للجماعة"

✓ تحمل التبعات السيئة، فالجميع يتحمل التبعات في حالة التشاور.

الفرع الثالث: مجالات الشورى

لم يرد في القرآن الكريم ما يدل صراحة على أن الشورى تكون في مجال محدد بل إن الأمر بها ورد بشكل عام قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾⁽¹⁾، ولا يعنينا ههنا الخلاف الذي وقع بين العلماء ؛ حول هل الشورى تكون في كل شؤون الناس ؟ أم تكون فقط في مجال تدبير الحروب وتدبير الشأن الاداري للدولة؟ ولكن يعنينا أن الاتفاق حصل بينهم في أن المجال السياسي الدنيوي هو المجال المعروف للعمل بالشورى ولذلك يقتزن ذكره بذكرها قال ابن حجر: " وقد اختلف في متعلق المشاورة: فقليل في كل شيء ليس فيه نص . وقيل في الأمر الدنيوي فقط. وقال الداودي: إنما كان يشاورهم (يقصد رسول الله صلى الله عليه وسلم) في أمر الحرب مما ليس فيه حكم، لأن معرفة الحكم إنما تلتبس منه"⁽²⁾.

قال الريسوني: " من أبرز المجالات التي يكثر ذكرها وذكر أمثلتها، مجالين هما: المجال السياسي والمجال العسكري أو الحربي. ويمكن جمعهما تحت مسمى المجال السياسي بشقيه المدني والعسكري. ويدخل في ذلك التشاور لاختيار الخليفة أو الحكام عموما. ثم تشاور الحكام والقادة السياسيين والعسكريين، مع مستشاريهم ومساعدتهم، في رسم الخطط وتنفيذها، واتخاذ القرارات في مختلف الإشكالات والنوازل السياسية والحربية، بما في ذلك عقد السلم، أو الحرب، أو إجراء الصلح"⁽³⁾.

❖ الشورى لا تكون في القطعيات:

إن الأحكام التي جاء فيها نص قاطع من الله ورسوله لا مجال فيها للشورى إلا من حيث التنزيل وتحقيق المناط، لأن الشورى هي نوع من التداول وتقليب النظر في الاحتمالات قصد اثبات أحدها ، وهذا إنما يكون فيما يحتمل ويحتمل أما الثابت والقطعي فلا مجال للاجتهاد ولا للشورى فيه.

(1) - سورة آل عمران، الآية: 159.

(2) - فتح الباري، ابن حجر، ج15/ص184.

(3) - الشورى في معركة البناء، الريسوني، ص 24.

❖ الشورى تكون في تنزيل الأحكام:

فالأحكام سواء أ كانت قطعية أم ظنية فهي مجال للشورى حينما يتعلق الأمر بالتنزيل والتنفيذ، وما يرتبط بذلك من شروط وبيان للكيفيات والهيئات والأشكال وكذلك الموانع والعوائق قال ابن الأزرق: "المستشار فيه نوعان:

أحدهما: ما هو من أمور الدنيا وخفي وجه الصواب فيه فيطلب العثور عليه بالمشورة.

الثاني: ما هو من مقاصد الدين، ولم يتعين في الحال، أو أشكل فيه التلبس بالعمل به، باعتبار أمر خارج عن ذاته." (1).

قال الريسوني ممثلاً للمعنى الثاني: "ويمكن أن أدرج هنا.. مشاورة إبراهيم عليه السلام لولده بقوله "فأنظر ماذا ترى" وقد كنت أستشكل هذا الموضوع وهذه المقولة الإبراهيمية، وكنت أتساءل: كيف جعل إبراهيم عليه السلام هذا الأمر الإلهي الواضح المحسوم محل نظر لولده؟ وأتساءل عن مغزى قوله "فأنظر ماذا ترى"؟ وما عساه يرى مع أمر الله؟

واليوم يتسع نظري لأدرك أن هذه المشورة لا تتعلق بالقبول والرفض، ولا تتعلق بالامتنال أو عدمه، بل قد يكن لها تعلق بكيفية التنفيذ، أو بزمانه أو مكانه. وقد تتيح الفرصة لإسماعيل لطلب مهلة، أو ليتوجه إلى ربه لطلب العفو ورفع الحكم أو تعديله.. إلا ترى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم - بعد إشارة وتنبه من موسى عليه السلام- قد راجع ربه وتوسل إليه حتى جعل الخمسين صلاة خمسا...

وهكذا يمكن أن نجد أنفسنا بحاجة إلى الاجتهاد والتشاور في مسائل تتعلق بالجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبعض أحكام الحج والصيام ومصاريف الزكاة وإقامة الحدود...، مع أن هذه كلها أحكام

(1) - بدائع السلك في طبائع الملك، ابن الأزرق، ج 1/ص 316-317.

منصوصة وقطعية ولكنها- وغيرها- قد تعتري تطبيقاتها ملابسات وإشكالات وموانع ومستجدات، تحتاج إلى نظر وتناظر، وموازنة وحسن تدبير. "(1).

❖ الشورى في الأحكام الاجتهادية والخلافية:

من الأمور التي تحتاج إلى تشاور وتناظر، الأحكام الشرعية القائمة على الاستنباط والترجيح ولعل الأمور السياسية هي أكثر تلك الأمور، لأن المجال السياسي كما سبق أن ذكرت هو مجال خصب للنظر والاجتهاد؛ لأن الشرع الحكيم ترك أمر التفصيل فيه لاجتهاد المجتهد، واكتفى بوضع المبادئ الكبرى والقواعد العامة، فقد اجتهد النبي ﷺ واجتهد الصحابة الأجلاء كما اجتهد الأئمة الكبار؛ اجتهدوا في الأمور التي لم يجدوا فيها حكما شرعيا ، أو وجدوه واحتاجوا إلى التنزيل و التنفيذ، ومستندهم في ذلك قوله ﷺ لعلي لما سئله عن الأمر المستجد لا يجدون له دليلا لا في القرآن و لا في السنة قوله: "أجمعوا له العالمين" فقد روى ابن عبد البر بسنده إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: "قلت يا رسول الله: الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه سنة؟ قال: اجمعوا له العالمين من المؤمنين ، اجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد." (2).

وقد تشاور الصحابة الأجلاء في مسألة رفع الأذان في الصلاة فقال بعضهم اتخذوا ناقوسا وقال البعض الآخر اتخذوا قرنا مثل قرن اليهود " فقال عمر إلا تبعثون رجلا ينادي بالصلاة؟ فقال رسول الله ﷺ : يا بلال قم فناد بالصلاة." (3) كما تشاورا يوم بدر في الخروج من عدمه، وتشاورا في الأسرى لما نصرهم الله

(1) - الشورى في معركة البناء، الريسوني، ص 25-26.

(2) - جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، ج2/ص73. قال ابن كثير في البداية والنهاية 317/8، له شواهد متصلة

(3) - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، ح604. ومسلم في صحيحه، ح377.

عزوجل على أعدائهم وغيرها وسيرة الرسول ﷺ طافحة بالمواقف التي تدل على الشورى. وقد ذكر الجصاص أن الشورى تكون في كل ما ليس فيه نص "(1)".

❖ الشورى في القضاء:

من المجالات التي لا بد من الشورى فيها مجال القضاء، فإذا كان الفقيه والمجتهد مطالب بالشورى في النوازل التي تعرض عليه مما لم يرد فيه نص قطعي أو ورد ويحتاج إلى تنزيل وتطبيق فإن القاضي أحوج إلى ذلك نظرا لكونه ينظر في النازلة من جهتين من الجهة التي نظر منها الفقيه، ومن جهة الحكم بها وعليه فلا يليق أن يقال إنه لا حاجة له في المشورة، وليس بالضرورة أن تكون المشورة من أشخاص بأعيانهم بل إن التزامه بالقانون و بأحكامه وفهمها حق الفهم وكذلك تنزيلها يعتبر شورى ومشاورة.

وقد كان الصحابة الأجلاء يستشيرون قبل الحكم والفصل في القضايا والنوازل فهذا "أبو بكر رضي الله عنه كان إذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، فإن لم يجد في كتاب الله نظر أكانت من النبي سنة؟ فإن علمها قضى بها ، فإن لم يجد خرج فسأل الناس... وإن أعياه ذلك دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على الأمر قضى به." (2).

وروي عن الشعبي أنه قال: "من سره أن يأخذ الوثيقة من القضاء فليأخذ بقضاء عمر، فإنه كان يستشير." (3).

❖ الشورى في تنظيم الشورى:

من الأمور التي لا جدال فيها أن الشورى مبدأ أصيل في شريعة الإسلام وهو اللبنة الأساس والقاعدة الكبرى من قواعد الفقه السياسي الإسلامي إلا أن الشورى كمبدأ عام تحتاج إلى التنزيل والتفعيل وكل ذلك

(1) - أحكام القرآن، أبو بكر الجصاص، ج 2 /ص 41.

(2) - موسوعة فقه أبي بكر، محمد رواس قلعة جي، ص 155.

(3) - فتح الباري، ابن حجر، ج 15/ص 50.

موكول إلى المجتهدين من هذه الأمة بحيث يراعون الظروف والأحوال والشروط وغيرها لكي توتي العملية الشورية أكلها. ولكي لا تنقلب إلى ضدها.

وعلى العموم فإن الشورى في مجال تدبير الشأن العام أمر ضروري وأكد نظرا لخطورة المجال، ونظرا لأن فوات المصالح فيه ليس كفوات المصالح في غيره، وحلول المفاصد فيه ليس كحلولها في غيره. كما أن اتخاذ القرار مثلا بالحرب أو السلم ليس بالأمر العبثي ولذلك كان صلى الله عليه وسلم يستشير وأمر بالشورى بل وطلب المشورة.

أهل الشورى:

انطلاقاً من الآيات التي ذكرت قبل حول الشورى نلاحظ أنها وردت بصيغ العموم ولا ينبغي تخصيصها إلا بمخصص يرد في القرآن أو السنة كما أن كل محاولة لجعل الشورى في أشخاص معينين إنما هي رمية من غير رام قال ابن حجر: "ونقل السهيلي عن ابن عباس أن المشاورة مختصة بأبي بكر وعمر. قال الحافظ ابن حجر" ثم وجدت له مستندا في فضائل الصحابة لأسد بن موسى، و المعرفة ليعقوب بن سفيان، بسند لا بأس به... أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبي بكر وعمر: لو أنكما تتفقان على أمر واحد ما عصيتكما في مشورة أبدا" ثم عقب ابن حجر بقوله: "لكن لا حجة فيه للتخصيص". (1).

وقال القاضي ابن العربي: "المراد بقوله تعالى: "وشاورهم في الأمر جميع أصحابه" (2).

وقال الريبوني إن أصل العموم في الشورى هو ما تفيداه الآيتان الكريمتان: "وشاورهم في الأمر" "وأمرهم شورى بينهم"

فسياق الآية الأولى - للتذكير - هو: ﴿بِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْفَلْبِ

لَا نَبْخُؤُا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾.

(1) - فتح الباري، ابن حجر، ج 15/ص 284.

(2) - أحكام القرآن، ابن العربي، ج 1/ص 391.

فالذي لا يمكن الاختلاف فيه بحال، هو أن الدين أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمشاورتهم، هم أنفسهم المذكورون في الآية كلها من أولها إلى آخرها. فهم الذين لان لهم برحة من الله، ولولا ذلك لانفضوا من حوله، وهم الذين أمره الله أن يعفو عنهم ويستغفر لهم. فالضمير واحد. فهو يعود على الصحابة، وعلى جماعة المؤمنين برسول الله صلى الله عليه وسلم .

وما يقال في هذه الآية يقال في الآية الأخرى. فالذين وصفوا بأن أمرهم شورى بينهم، هم أنفسهم الذين آمنوا، وعلى رهم يتوكلون، وهم الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وعلى رهم يتوكلون، وهم الذين استجابوا لرهم وأقاموا الصلاة، وينفقون مما رزقهم الله فلا معنى لأن تكون بعض الجمل عامة في جماعة المؤمنين، وبعضها لفلان أو فلان، أو لبعض منهم دون بعض. وكل عام فهو على عمومته حتى يثبت التخصيص بدليله وفي حدوده.

وهكذا فإن المستفاد من كلام ابن العربي والريسوني أن الشورى عامة ولا يثبت تخصيصها إلا بالدليل ومنه فإن الرجل والمرأة في الشورى سواء والحديث عن دور المرأة في الشورى هو تحصيل لحاصل لأن مسألة العموم في الشورى تشمل المؤمنين جميعا رجالا ونساء وجعلها في الرجال دون النساء تحكم لا تسنده الأدلة. بل أقول إن الشورى في الدولة الوطنية بالتعبير المعاصر أو الدولة العقارية كما يجب أن يسميها البعض تشمل كل من ينضوي تحتها سواء كان من الأكثرية أو الأقلية فمن له حق المواطنة له الحق في الشورى. إلا أن يوجد ما يخص هذا المعنى.

التزام الشورى:

ذهب الدكتور يوسف القرضاوي إلى القول بأن "الإمام إذا التزم بالنزول على رأي الأغلبية، وببيع على هذا الأساس، فإنه يلزمه شرعا ما التزم به ولا يجوز له بعد أن يتولى السلطة، أن يضرب بهذا العهد عرض الحائط، ويقول إن رأيي في الشورى أنها معلمة وليست ملزمة... ولكنه إذا اختاره أهل الحل والعقد على شرط وبايعوه عليه، فلا يسعه إلا أن ينفذه، ولا يخرج عنه، فالمسلمون عند شروطهم والوفاء بالعهد فريضة.. ومثل

ذلك إن كان هناك دستور للأمة أو الجماعة أو نظام أساسي اختير على أساسه الأمير أو الرئيس، فالواجب هنا الاحتكام إلى هذا الدستور⁽¹⁾.

وهكذا فإن الاجتهاد في الفقه السياسي يقتضي الانضباط بالشورى، ف الإمام لا ينبغي له أن يخالف رأي أهل الحل والعقد أو أكثرهم، لأن رأيهم هنا ملزم له، وإذا اختلفوا فالعبرة برأي الأكثرية. وما ذهب إليه الدكتور يوسف القرضاوي يؤكد الدكتور أحمد الريسوني بنوع من التأصيل قال: "غير أننا إذا تجاوزنا هؤلاء المتقدمين، إلى من هم أقدم منهم وأسبق، أي إلى السيرة النبوية، وسنة الخلفاء الراشدين وعموم الصحابة، فسنجد التوجه واضحاً إلى الالتزام بمقتضى الشورى والأخذ بما اتفق عليه المستشارون أو ذهب إليه أكثرهم.

والإزامية الشورى عند الريسوني تتداخل مع مسألة رأي الأغلبية ومن الأدلة التي دلل بها على هذا الأمر قوله عليه السلام السابق لعلي لما سؤله عن الأمر المستجد لا يجدون له دليلاً لا في القرآن ولا في السنة قوله: "أجمعوا له العالمين" فقد روى ابن عبد البر بسنده إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: "قلت يا رسول الله: الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه سنة؟ قال: اجمعوا له العالمين من المؤمنين، اجعلوه شورى بينكم ولا نقضوا فيه برأي واحد."

فالتوجيه واضح إلى اتباع الرأي الجماعي، وتحاشي اتباع الرأي الفردي، فلم يقل عليه السلام تتشاورون فيه، ثم يقضي فيه أميركم، بل نهى عن التفرد بالأمر.

(1) - السياسة الشرعية، الدكتور يوسف القرضاوي، ص 116-117.

وكذلك قوله عليه وسلم لأبي بكر وعمر: "لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما"⁽¹⁾ قال الريسوني فإذا كان القائل هو رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويقول ذلك لاثنين من تلاميذه وأتباعه، فكيف بمن يستشير جماعة، وهم في الغالب من أنداده وطبقته؟

وقد التزم الصحابة الأجلاء منهج رسول الله صلى الله عليه وسلم في الالتزام برأي الأغلبية فهذا أبو بكر رضي الله عنه يقول لعمر بن العاص لما أرسل إليه خالد بن الوليد "شاورهم ولا تخالفهم"⁽²⁾ وكذلك الشأن بالنسبة لعمر رضي الله عنه وقد ذكرنا قوله الشعبي فيه "من سره أن يأخذ الوثيقة من القضاء فليأخذ بقضاء عمر، فإنه كان يستشير".

المطلب السادس: من ضوابط الاجتهاد في الفقه السياسي عدم مصادمة القواعد الشرعية

❖ المسألة الأولى: عدم المصادمة للقواعد الشرعية

إن أخذ الفقيه بقواعد الفقه لاستنباط الأحكام الشرعية في المجال السياسي، لمواكبة مستجدات العصر والإجابة على أسئلة الناس السياسية هو أمر ضروري وأكد، لأن القواعد هي الأسس التي لا قيام للبناء إلا بها، فإذا وجدت استقام البناء وسمق وإذا انهدت وانهدمت كان انهدامها مؤذنا بخراب العمران وضياع مصالح الأنام، وكان كل ذلك قادحا في قيومية الشريعة وقدرتها على مواكبة المستجدات وبالتالي اتهامها بالنقص والقصور.

لذلك لا بد من العناية بالقواعد سواء أكانت أصولية أو فقهية أو مقاصدية، والنظر فيها لإقامة أمر الأمة وفق قانون المصالح ومباني العدل في ضوء الشريعة الغراء قال ابن القيم وهو يبين أهمية القواعد وضرورة الأخذ بها: "... فإن الله سبحانه أرسل رسله، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به

(1) - مسند الإمام أحمد، أحمد بن حنبل، ج4/ص227، فتح الباري، ابن حجر، ج15/ص284.

(2) - موسوعة فقه أبي بكر الصديق، محمد رواس قلعة جي، ص156.

الأرض والسموات، فإن ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه، والله سبحانه أعلم وأحكم وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وعلاماته بشيء، ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة وأبين أمانة فلا يجعله منها ، ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها، بل قد بين سبحانه بما شرع من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأى طريق استخرج به العدل والقسط فهي من الدين ليست مخالفة له" (1).

من خلال كلام ابن القيم رحمه الله تعالى نتبين أن العدل مقصود إقامته شرعاً، وأن الله جل جلاله قد أقام عليه أمر السماوات والأرض عليه، فأما مجتهد يجتهد في نازلة معينة لا ينبغي أن يغيب عن باله هذا الأصل الكبير وهذا الركن الركين الذي قام عليه أمر السماوات والأرض، فحيثما كان العدل يجب عليه تحريه، وحيثما كان الظلم ينبغي التبري منه ، بل يجب عليه أن يجتهد في تحقيق العدل والانصاف قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ (٢) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا الصِّعُوهَا اللَّهُ وَالصِّعُوهَا الرَّسُولَ وَأُولِئِ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ ءَآخِرِ لَأُنْزِلَ بِهِ آيَاتٌ وَلَوْ بِرَأْسِ رَاسِمٍ (٣)، قال ابن تيمية: "نزلت الآية الأولى من ولادة الأمور، عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل" فعُدل الإمام مطلوب من أجل ضمان إقامة السياسة العادلة كما سماها ابن تيمية، وقبول الظلم منه مرفوض لأنه يكر على السياسة العادلة بالإبطال والنقض وقال في الآية الثانية إنها نزلت في "الرعية من الجيوش وغيرهم، عليهم أن يطيعوا أولي الأمر الفاعلين لذلك في قسمهم وحكمهم

(1) - القواعد الحكيمة في السياسة الشرعية، ابن القيم، ص 13-14.

(2) - سورة النساء، الآية: 57-58.

ومغازيهم، إلا أن يؤمروا بمعصية الله تعالى، فإذا أمروا بمعصية فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق." والولاء واجب للحكام العدول وهذا من باب العدل.

ومنه فإن مصادمة القواعد الشرعية في هذا المقام تكون بترك العدل والحكم بالظلم ويقاس على هذا الأمر ما يشبهه. فمثلا من ولى على الناس رجلا وهو يجد فيهم من هو أفضل منه فقد جافى العدل. ليس معنى هذا أنه قد لا يخطئ التقدير، ولكن معناه أنه ينبغي أن يبذل جهده ويستفرغ وسعه، ويسدد ويقارب من أجل تحقيق العدل والانصاف. لأنه من القواعد التي ينبغي مراعاتها في هذا السياق "اختيار الأصلح فالأصلح".

ومن الأمور التي تدل على معاكسة ومشاكسة القواعد، اختيار الخونة واللصوص ومن ليس فيهم قوة لتولي المناصب السياسية، ذلك أن المناصب التي فيها تدبير للشأن العام وقيام على مصالح الأمة ينبغي أن يختار لها الأقوياء الأمناء قال تعالى : ﴿ قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِي لَأَنزِي إِيَّاهُ عَلَيْهِمْ عَلِيمٌ ﴾⁽¹⁾ وقال عز وجل : ﴿ قَالَتْ إِحْمِلْهُمَا يَاقَتِ ائْتِي بِكِتَابٍ مِّنْ شَجَرَةٍ مُّوَسَّسَةٍ ﴾⁽²⁾. وقال صلى الله عليه وسلم لأبي ذر لما طلب الإمارة : " يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها أدى الذي عليه فيها".

قال الشاطبي: " وسائر الولايات... إنما يطلب بها شرعا من كان أهلا للقيام بها والغناء فيها... إذ لا يصح أن يطلب بها من لا يبدئ فيها ولا يعيد. " ⁽³⁾.

قد يقال إن اجتماع القوة والأمانة قلما يجتمعان وهذا صحيح لكن لا يعني هذا عدم التحري والاجتهاد في اختيار الأمثل فالأفضل وقد ذكر العلماء قواعد تدل على هذا المعنى نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

(1) - سورة يوسف، الآية: 55.

(2) - سورة القصص، الآية: 26.

(3) - الموافقات، الشاطبي، ج1/ص1.

وجوب استعمال الأصلح الموجود، اختيار الأمثل فالأمثل إذا تعذر وجود الأصلح لولاية من الولايات، عزل الحاكم مقيد بالأصلح فالأصلح وغيرها.

ومن القضايا كذلك والتي تدل على مصادمة القواعد جعل السيادة العليا لغير الله، وجعل الحكم من حيث الأصل لغير الله ودينه قال الغزالي رحمه الله: "أما استحقاق نفوذ الحكم فليس إلا لمن له الخلق والأمر، فإنما النافذ حكم المالك على مملوكه لا مالك إلا الخالق فلا حكم ولا أمر إلا له أما النبي صلى الله عليه وسلم والسلطان والسيد والأب والزوج فإذا أمروا وأوجبوا لم يجب شيء بإيجابهم بل بإيجاب الله تعالى طاعتهم، ولولا ذلك لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيئاً كان للموجب عليه أن يقلب عليه الإيجاب، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر.

فإذا الواجب طاعة الله تعالى وطاعة من أوجب الله طاعته." (1) وهذا الذي ذكره الغزالي رحمه الله وقد ذكره غيره من العلماء كالزركشي الذي قال: "لا حاكم إلا الشرع، إذا تبين أن الحكم خطاب الشرع فلا حاكم على المكلفين إلا الشرع خلافاً للمعتزلة. حيث حكموا العقل." (2)، ولا يهمننا ههنا الخلاف الكلامي الذي وقع بين علماء الكلام من أشاعرة ومعتزلة وماتريدية حول المسألة بقدر ما يهمننا أن الكل مجمع على أن السيادة العليا لله وأن الحاكمية لشرعه وإن اختلفوا في التفاصيل التي لا تكرر على المبدأ بالإبطال.

وما قيل عن العدل من حيث كليته وقيل عن القوة والأمانة وكذلك السيادة العليا للشرعية يقال كذلك عن باقي القواعد التي تحكم التصرف السياسي الذي يقصد منه وبه جلب المصالح وتكثيرها ودفع المفساد وتقليلها فيما يتعلق بالاجتهاد الفقهي السياسي.

(1) - المستصفي، أبو حامد الغزالي، ص 66.

(2) - البحر المحيط، الزركشي، ج 1/ص 176.

❖ المسألة الثانية: العلاقة بالآخر

إن المجتهد في الفقه السياسي الاسلامي ينبغي إلا يغيب عن باله، أن المسلم لا يعيش في جزيرة معزولة مقطوعة الوشائج بالآخر. بل إن المسلم يعيش إلى جانب أصحاب أديان آخرين وأصحاب فلسفات سياسية أخرى، وينبغي له أن يتعامل معهم، خصوصاً وأن بينه وبين الكثير منهم مساحات كبيرة للتلاقي، وبينه وبين الكثير منهم قيم سياسية مشتركة بغض النظر عن الخلفيات الدينية والفلسفية.

لو كان المسلم يعيش بعيداً عن الآخرين لكانت قيمه ومبادئه السياسية كافية له، لكنه يعيش في قرية كونية صغيرة سهلت فيها وسائل التواصل، وحصل الاحتكاك بينه وبين غيره فتأثر وأثر، وأدرك أن هناك قواسم مشتركة بينه وبين الكثيرين ممن حوله؛ هناك قيم انسانية عابرة للحدود وسهلة التوطين.

لما كان الأمر هكذا وكان الإسلام دين انفتاح وتواصل مع غيره منذ العهد الأول كان لزاماً على الفقيه والمجتهد أن يستحضر اجتماعية الإسلام وهو ينظر في القواعد والمبادئ السياسية سواء أكانت هذه المبادئ أصيلة أم دخيلة، وكان لزاماً عليه أن ينظر في سيرة المصطفى كيف أنه في المجال السياسي كان ينظر إلى المبدأ والقيمة ولا ينظر إلى الشخص أو الجهة التي صدر منها المبدأ أو القيمة.

إذ من الأمثلة على مراعاته عليه صلی اللہ علیہ وسلم القيمة امتداحه عليه الصلاة والسلام لـ " حلف الفضول " ، وهو حلف كانت مهمته نصرة المظلوم برفع الظلم عنه وقد شهد به صلی اللہ علیہ وسلم مع أعمامه في دار عبد الله بن جدعان، وقال عليه الصلاة والسلام لو دعيت إليه في الإسلام لأجبت قال عليه الصلاة والسلام: " لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً، لو دعيت به في الإسلام لأجبت " (1).

(1) - أخرجه الإمام أحمد مرفوعاً، وقال عنه الألباني سنده صحيح لولا أنه مرسل، وقال ابن الملقن في البدر المنير صحيح، ج 7/ص 325.

قال الماوردي إن إشادة النبي ﷺ بحلف الفضول وإن كان فعلا جاهليا دعتة إليه السياسة، فقد صار بحضور النبي ﷺ له، وما قاله في تأكيد أمره، حكما شرعيا، وفعلا نبويا⁽¹⁾.

قال الشنقيطي: " وهذا أصل عظيم في الاستمداد من القيم والاجراءات السياسية من كل ثقافة بعد عرضها على ميزان الإسلام، وهو أمر يحتاج كثير من المسلمين إلى تأمله اليوم وهم يحاكمون القوانين الوضعية بأصلها البشري، لا بتحقيقها قيم الإسلام ومقاصده، كما يجب أن تكون المحاكمة. فالعبرة ليست في أصل القوانين والمعاهدات السياسية، بل العبرة في تحقيقها قيم الإسلام، وأهمها قيمة العدل"⁽²⁾.

ومن الأمثلة كذلك على انفتاح الدولة الإسلامية على غيرها أخذه ﷺ بفكرة حفر الخندق في غزوة سميت بهذا الاسم، فقد أشار عليه سلمان الفارسي بالفكرة وهي من التقاليد العسكرية الفارسية فقال له يا رسول الله كنا إذا حوصرنا خندقنا علينا⁽³⁾، فقبلها النبي ﷺ دون مركب نقص و دون أن يقول إنها عادة مجوسية ولا حاجة لنا فيها.

كما أن النبي ﷺ اتخذ له خاتما لرسائله إلى الملوك، وهو تقليد دبلوماسي روماني، فقد أخبر أنس رضي الله عنه بالسبب من وراء اتخاذ الخاتم فقال "لما أراد النبي ﷺ أن يكتب إلى الروم قالوا إنهم لا يقرؤون الكتاب إلا مختوما، فاتخذ النبي ﷺ خاتما من فضة كأني أنظر إلى وبيصه، ونقشه: محمد رسول الله"⁽⁴⁾.
والتزم النبي الكريم ﷺ الكثير من الأعراف التي كانت سائدة عند القبائل بل وأخذ بها لما وضع أول دستور ينظم العلاقات في الدولة الإسلامية الوليدة ومن ذلك أعراف القبائل في التعاقل⁽⁵⁾، وكذلك الابقاء

(1) - الأحكام السلطانية، الماوردي، ص 133.

(2) - الأزمة الدستورية، محمد بن المختار الشنقيطي، ص 540.

(3) - فتح الباري، ابن حجر، ج 7/ص 393.

(4) - أخرجه البخاري في صحيحه، ح 7162، ج 9/ص 67.

(5) - مجموعة الوثائق السياسية، محمد حميد الله، ج 1/ص 59-62.

على البنية القيادية للقبيلة بحيث أقر بعض قادة القبائل على قيادتهم بعد دمجهم ضمن الدولة الإسلامية، وإخضاعهم لأحكامها⁽¹⁾.

إلا أن هذه الأمثلة لا ينبغي أن يفهم منها الذوبان في الآخر ، وأخذ كل شيء منه دون تمحيص أو تحقق كلا، بل لابد من إخضاع الوافد للمقاييس الإسلامية وإيقافه في حدود الأمة الحضارية ، قصد التثبيت من الهوية والتأكد من مدى الملاءمة و المواءمة لثقافتنا وأعرافنا السياسية.

قال الدكتور يوسف القرضاوي وهو يتحدث عن الديمقراطية الغربية: "إننا نقبّس من أساليب الديمقراطية ما لابد منه لتحقيق العدل والشورى وحقوق الإنسان. فالإقتباس من السياسات الغربية في المناهج والأساليب والمصطلحات له ضوابطه وحدوده حتى لا تنهدم الثوابت الشرعية للنظام الإسلامي أمام المد الهائل من الغزو الغربي للأفكار والمفاهيم".

وذهب الدكتور طه جابر العلواني إلى القول بأن الاقتباس من الآخر ينبغي أن ينتبه فيه إلى أن " استعارة مفاهيم من نسق حضاري مختلف ، له جذوره وأصوله الوثنية، وقواعده المغايرة ليس كاستعارة ألفاظ عادية أو ترجمة مصطلحات...لأن وراء الآلة والأداة والمصطلح الذي يعبر عنها أفكارا لا يسعنا تجاهلها أو إهمال دورها في التأثير الفكري والحضاري.

وذكر الشيخ راشد الغنوشي أن المسلم لا يليق به أن يقف مبهورا مأخوذا تجاه أي ابداع حضاري يحطّب منه كحاطب ليل حلوه ومره، ولا يليق به من جهة أخرى أن تخرج أو يستنكف من الأخذ بكل حكمة تفتق عنها عقل بشري، وأثبتت جدواها تجربة حضارية.

إن ما ذكره الدكتور القرضاوي والدكتور طه جابر العلواني لا يعني أنهما لا يقولان بالأخذ والاقتباس من الآخر بل إنهما يريان ذلك بشرط التقيد بالشروط والضوابط التي تضمن للمسلم الحفاظ على هويته الحضارية

(1) - الإدارة في عصر الرسول ﷺ ، الكرمي حافظ أحمد عجّاج، ص 251-254.

وتحمي له خصوصيته الفكرية وتمنعه من الدوبان في الآخر بحيث يصير يلهج بمقاصد غيره في السياسة والاجتماع السياسي، وبالشكل الذي يجعل منظومته القيمة السياسية تكون تابعة لغيرها وموجودة بغيرها لا بذاتها.

وهكذا فإن الاجتهاد في الفقه السياسي الاسلامي هو أمر ضروري وأكد نظرا لتغير الظروف والأحوال ونظرا لأن الكثير من الأمور التي أخذت مسلمة تحتاج إلى مراجعة وإلى إعادة نظر وإلى فقه جديد حي متفاعل مع تحديات الحياة المعاصرة؛ فقه وثاب غير هياب متخلص من سلطة فهم الاجداد التي تحولت إلى سقف نظري آسر وتحول مقولهم إلى إطار يتحرك في فلكه وعي الخلف أصوليا وتفريعا؛ ومتخلص من جهة أخرى من سلطة الغرب الحضارية في بعدها الكوني الاختراقي، فإذا وجدت هذه الروح التجديدية فإننا سننتج قيما وفهوما تتلاءم مع واقعنا وبيئتنا الحضارية، وسوف نتمكن من الإجابة عن أسئلتنا السياسية الملحاحة بنظرة مصحاحة مدركة لاكتناز الوحي وسعة المعاني التي يمكن أن تستنبط منه .

إن ما نحتاجه اليوم كما يقول الشنقيطي هو "الجسارة الفكرية، والانفتاح الواسع، والاستعداد لاستمداد الدساتير والقوانين والإجراءات والمؤسسات من أعراف الشعوب المسلمة المعاصرة، ومن تجارب الدول غير المسلمة، بعيدا عن عقد الدونية وعقد الاستعلاء. ثم عرض كل ذلك على قيم الوحي وموازينه الطليقة، بفقه حي متفاعل مع ظروف زمانه ومكانه، وغير مقيد بقيود الفقه التاريخي المنبت الصلة بواقع الدولة المعاصرة ومنطقها." (1).

(1) - الأزمة الدستورية، الشنقيطي، ص 542.

المبحث الثاني: الفقه السياسي المقاصدي في عهد الخلفاء الراشدين

المطلب الأول: الفقه السياسي المقاصدي في عهد أبي بكر الصديق

الفرع الأول:بيعة أبي بكر الصديق والبعد المقاصدي

بعد وفاة رسول الله ﷺ كان الصحابة الأجلاء أمام محك سياسي حقيقي، فقد غاب عنهم وجه رسول الله ﷺ الذي كانوا يلتجئون إليه في كل أحوالهم كبيها وصغيرها، وانقطع الوحي الذي كان الموجه في الأمور كلها دقها وجلها، واستشعارا منهم لخطورة فراغ المنصب فقد بادروا إلى اختيار خليفة لهم، وقد بدأ النقاش حول المسألة قبل دفن رسول الله ﷺ واستمر بكل جدية بعد دفنه ﷺ فقد اجتمعوا في السقيفة قصد التداول في من سيكون الخليفة بعد رسول الله ﷺ فتشاوروا في المسألة فاقترح بعضهم ترشيح سعد بن عباداة واقترح بعضهم أحد المهاجرين على اعتبار أنهم أولى بخلافة النبي ﷺ من غيرهم.

التشاور في أمر الخلافة بخلاف ما يدعيه الروافض:

انقسم الصحابة قسمين في أمر الخلافة:

- القسم الأول: الأنصار وآراءهم المتعددة في الخلافة

من الأنصار من رأى أنهم: هم الذين أوو ونصروا ودافعوا عن الرسول ﷺ فهم أولى بالخلافة قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِلِيمْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحْثُونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (1).

ومنهم من قالوا أيضا للمهاجرين منا أمير ومنكم أمير، ودليلهم قول أحد الأنصار في السقيفة:

"يا معشر المهاجرين: إن رسول الله ﷺ كان إذا استعمل رجلا منكم قرن معه رجلا منا فنرى أن يلي هذا

الأمر رجلان أحدهما منكم والآخر منا.

(1) - سورة الحشر، الآية: 9.

بينما كان يرى بعضهم أولوية المهاجرين بالخلافة، مستدلين بأدلة كثيرة منها: قول بشر بن سعد: "يا معشر الأنصار إنا والله لئن كنا أولي فضيلة في جهاد المشركين...، إلا إن محمداً من قريش، وقومه أحق به وأولى، وأيم الله لا يراني الله أنازع هذا الأمر أبداً، فاتقوا الله ولا تخالفوهم، ولا تنازعوهم، فلا تكونوا كالذين ﴿تَدُلُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ﴾⁽¹⁾."

❖ القسم الثاني: المهاجرين

أما المهاجرين فأهم ما احتجوا به زيادة على السابقة لهم، ومكانة نسب قريش بين العرب، قول الفاروق عمر رضي الله عنه الذي عضد هذه الصفات بما يدل على أن الخلافة في قريش من السنة المطهرة، فقال: "ألستم تعلمون أن رسوا الله صلى الله عليه وسلم قال: "الخلافة في قريش"، قال الأنصار رضي الله عنهم: بلى، قال رضي الله عنه: أولستم تعلمون أنه صلى الله عليه وسلم أمر أبا بكر رضي الله عنه أن يصلي بالناس؟ قالوا بلى، قال رضي الله عنه: فأياكم يتقدم أبا بكر رضي الله عنه؟ قالوا لا أحد، فسلمت لهم الأنصار رضي الله عنهم، وقالوا: نعوذ بالله أن نتقدم أبا بكر رضي الله عنه، نستغفر الله، نستغفر الله" فقال لهم الصديق رضي الله عنه: نحن الأمراء وأنتم الوزراء.

تسويغات أبي بكر رضي الله عنه حول أحقية قريش على الأقل في ذلك الوقت بالخلافة:

بعد أن ذكر عمر رضي الله عنه ما ذكر حول أحقية قريش بالخلافة وبالضبط أبوبكر الصديق رضي الله عنه جاء دور الصديق فقدم تسويغات عملية تدل على أحقية قريش للخلافة، ومن بين ما ذكره الصديق حول المسألة نذكر مايلي:

(1) - سورة إبراهيم، الآية: 28.

قال رضي الله عنه في الرد على اعتراضات بعض الأنصار: " ما ذكرتكم فيكم من خير فأنتم له أهل، ولم يعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش، فهم أوسط العرب نسبا ودارا"(1).

أما ما ذكر من استدلالات بالقرآن والسنة من مثل:

✓ تقدم الله عزوجل المهاجرين على الأنصار، وأنهم أول من آمن بالله ورسوله.

✓ والقول بأنه استدلال بقوله صلى الله عليه وسلم "الأئمة من قريش" الحديث المشهور في المسألة

وقوله رضي الله عنه للأنصار: سماكم الله المفلحين في قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَعْنَهُ نَفْسُهُ قُلُوبُكُم هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (2)، وسمانا الصادقين في قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ قَضَاءً مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ (3). ثم أمركم أن تكونوا معنا، مستندا إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ (4).

قال الشنقيطي (5) هو أمر لم يثبت به سند. وأقوى ما ورد فيه أثر منقطع رواه الإمام أحمد في مسنده عن حميد بن عبد الرحمان الحميري عن الصديق رضي الله عنه وفيه أن الصديق قال لسعد بن عباد: ولقد علمت يا سعد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وأنت قاعد: "قريش ولاة هذا الأمر..". والمعروف عند علماء الحديث أن الحميري من صغار التابعين، وأنه لم يدرك حياة الصديق ولا بيعة السقيفة، وإنما روى عن متأخري

(1) - أخرجه البخاري في صحيحه، ح 6830، ج 8/ص 168.

(2) - سورة الحشر، الآية: 9.

(3) - سورة الحشر، الآية: 8.

(4) - سورة التوبة، الآية: 119.

(5) - الأزمة الدستورية، الشنقيطي، ص 162-163.

ومعمري الصحابة أمثال أبي هريرة وأبي بكرة وابن عمر وابن عباس. وقد صرح بانقطاع هذا الأثر وإرساله ابن حجر من الأقدمين⁽¹⁾ والألباني وأحمد شاكر وشعيب الأرنؤوط من المعاصرين⁽²⁾.

وقد رد الشنقيطي على كل من يقول باشتراط القرشية والنسب في تولي منصب الخلافة بمن فيهم الغزالي وابن تيمية وابن خلدون واعتبر اشتراطهم له ضربا وضحية بالشروط الأخلاقية والعملية المنصوصة في القرآن والسنة، كما ذكر أن التسليم بتلك الشروط فيه قضاء على مبدأ كبير في السياسة الشرعية وهو مبدأ المساواة في تولي المناصب بشرط توافر القوة والأمانة.

إلا أن كل ما ذكره الشنقيطي لم يمنعه من العدل في الحكم فقد ذكر أن اشتراط فقهاء السياسة في القدم للقرشية كان اجتهدا مصلحيا صحيحا وموفقا، لكنه لم يكن مبنيا على أساس نصي يجعله حكما دائما.

❖ البيعة لأبي بكر بالخلافة:

استقر الصحابة في حوارهم على أن الخلافة ستكون في قريش، وهذه خطوة عظيمة للوصول إلى الخليفة، لكن ما زال هناك خطوات وخطوات، فقريش قبيلة عريقة بالبطون الشريفة، ففي أي بطن ستكون الخلافة، ثم إن المهاجرين بالآلاف، والرجال الذين يستطيعون إدارة الأمة أكثر مما يتخيل الإنسان، فكل رجل من المهاجرين أمة، من من هؤلاء سيتولى هذه الخلافة.

❖ ما ورد في فضل أبي بكر وأحقية الخلافة :

روي البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: كنا نخير بين الناس في زمان رسول الله ﷺ، فنخير أبا بكر، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان رضي الله عنهم أجمعين. وفي رواية الطبراني زاد: فيعلم

(1) - فتح الباري، ابن حجر، ج 13/ص 114.

(2) - سلسلة الأحاديث الصحيحة من فقهاء وفوائدها، الألباني. ج 3/ص 146، مسند أحمد بتحقيق أحمد شاكر، ج 1/ص 176، بتحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، ج 1/ص 199.

بذلك النبي ﷺ، ولا ينكره.

وروى البخاري عن عبيد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: كنا لا نعدل بأبي بكر أحدا، ثم عمر، ثم عثمان، ثم نترك أصحاب رسول الله ﷺ، فلا نفاضل بينهم. وأخرج ابن عساكر عن أبي هريرة قال:

"كنا معاشر أصحاب رسول الله ﷺ، ونحن متوافرون نقول: أفضل هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم نسكت.

وروي البخاري أيضا عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: كنا نخير بين الناس في زمان رسول الله ﷺ، فنخير أبا بكر، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان رضي الله عنهم أجمعين. وفي رواية الطبراني زاد: فيعلم بذلك النبي ﷺ، ولا ينكره.

وروى البخاري عن عبيد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: كنا لا نعدل بأبي بكر أحدا، ثم عمر، ثم عثمان، ثم نترك أصحاب رسول الله ﷺ، فلا نفاضل بينهم.

وأخرج الإمام أحمد عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر وعمر. يعلق الذهبي على هذا الحديث فيقول: هذا متواتر عن علي رضي الله عنه، فلعن الله الرافضة ما أجهلهم. الرافضة أي الطائفة من الشيعة التي رفضت خلافة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما.

وأخرج الترمذي والحاكم عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: أبو بكر سيدنا، وخيرنا، وأحبنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسل وبالطبع فهذا الحب من رسول الله ﷺ لم يستنتج عمر، ولكن رسول الله ﷺ صرح به من قبل.

روى البخاري ومسلم عن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول الله، أي الناس أحب إليك؟ قال: «عائشة». قلت: من الرجال؟ قال: «أبوها». قلت: ثم من؟ قال: «عمر». قلت: ثم من؟ قال عمرو بن العاص: فعد رجالا.

وروى الطبراني، عن عمار بن ياسر رضي الله عنهما قال: من فضل على أبي بكر، وعمر أحدا من أصحاب رسول الله ﷺ، فقد أزرى على المهاجرين والأنصار. أي انتقص من المهاجرين والأنصار. وروى البخاري، عن أنس بن مالك رضي الله عنه، أن رجلا سأل رسول الله ﷺ عن الساعة، فقال: متى الساعة؟ قال: «وماذا أعددت لها؟» قال: لا شيء، إلا أني أحب الله ورسوله. فقال الرسول: «أنت مع من أحببت». قال أنس: فما فرحنا بشيء فرحنا بقول الرسول ﷺ: «أنت مع من أحببت». قال أنس: فأنا أحب النبي ﷺ، وأبا بكر، وعمر، وأرجو أن أكون معهم بحبي إياهم، وإن لم أعمل بعملهم. فإحساس أنس رضي الله عنه بأبي بكر، وعمر، كان هو إحساس كل الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين.

فهذه الأحاديث التي تعددت طرقها ومخارجها تدل على أن أفضل هذه الأمة بعد نبيها هو أبو بكر الصديق وهذه الأفضلية إذا انضافت إليها أمور أخر كانت أسبابا وجيهة لتولي أبي بكر الخلافة بعد رسول الله ﷺ

وأخرج الترمذي والحاكم عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: أبو بكر سيدنا، وخيرنا، وأحبنا إلى رسول الله ﷺ.

❖ أمين هذه الأمة يرشح أبا بكر للخلافة:

تقدم أبو عبيدة بن الجراح الأمين رضي الله عنه وقال: لا ينبغي لأحد بعد رسول الله ﷺ أن يكون فوقك يا أبا بكر، أنت صاحب الغار مع رسول الله ﷺ، وثاني اثنين، وأمرك رسول الله ﷺ حيث اشتكى فضليت بالناس، فأنت أحق الناس بهذا الأمر؟

وروى النسائي والحاكم أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال للناس: أستم تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم أبا بكر للصلاة؟ قالوا: بلى. قال: فأيكم تطيب نفسه أن يتقدم من قدمه رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قالوا: لا أحد، معاذ الله أن نتقدم على أبي بكر.

هنا وثب عمر بن الخطاب رضي الله عنه الفاروق، فأخذ بيد أبي بكر الصديق في حسم واضح للمشكلة، وبائع الصديق على الخلافة، وطلب البيعة له من الحضور .

وقام أسيد بن حضير، وبشير بن سعد رضي الله عنهما يستبقان للبيعة، ووثب أهل السقيفة للبيعة، بايع الحباب بن المنذر رضي الله عنه، وبائع ثابت بن قيس رضي الله عنه، وبائع زيد بن ثابت رضي الله عنه، وبائع كل الأنصار في السقيفة.

إلا سعد بن عباد رضي الله عنه، فإنه رضي الله عنه بايع بعد أيام قلائل من يوم السقيفة، وما منعه من البيعة في اليوم الأول إلا حراجة موقفه، فقد كان مبايعا للخلافة قبل مبايعة أبي بكر بوقت قصير، كما أنه لا يستطيع حراكا لمرضه، ويحسب له أن أخذ الموضوع في هدوء يحسد عليه، ولم يتكلم بكلمة، ولم يظهر منه في خلافة الصديق رضي الله عنه أي اعتراض على إمارة الصديق، بل إنه خرج بإذنه إلى الشام مجاهدا حيث استشهد هناك.

❖ المقاصد من وراء بيعة الصديق رضي الله عنه:

من أهم المقاصد التي قصد إليها الصحابة الأجلاء من وراء بيعة أبي بكر الصديق نذكر مايلي:

✓ إن مسارعة الصحابة الأجلاء إلى اتخاذ خليفة لهم بعد وفاة نبيهم صلى الله عليه وسلم يدل على رجاحة عقولهم وعلى ادراكهم خطورة شغور المنصب السياسي خاصة منصب الإمامة، ولذلك بادروا إلى سد الذرائع التي قد تكون سببا للفتنة لا قدر الله .

✓ ادراكهم رضي الله عنهم قيمة وجود الإمام ودوره في حماية البيضة، واستمرار الشرائع، فالأئمة ذرائع إلى إقامة الشرائع.

✓ قياسهم الإمامة الكبرى على إمامة الصلاة ولذلك قالوا: "رضيه لنا لديننا أفلا نرضاه لديننا" والمسألة زيادة على القياس الصحيح فيها أيضا التقاط إشارة التنبيه بالأعلى على الأدنى. ولا عبرة بما قاله الشيعة⁽¹⁾ من أن القياس مبني ههنا على الظن لأنه لا يعقل أن تقاس إمامة الناس الإمامة العظمى على إمامة الصلاة. قال الدكتور بناني: "وهذا وهم قصر فيه نظر هؤلاء عن فهم حقيقة الواقعة، ذلك أن الإمامة العظمى ارتبطت بإمامة الصلاة ولم تنفصل عنها إلا باتساع رقعة البلاد وكثرة تداخل المهام والسلط التي فرضت على الإمام أن ينب عنه من يصلي بالناس كما ينب من يتولى أمور المسلمين في القضاء والسياسة وغيرها... كما أن المقاس عليه وهو الأصل هو أرفع شأنًا وأكثر قدرًا، وليس العكس"⁽²⁾. قال ابن خلدون: "فلولا أن الصلاة أرفع شأنًا وأكثر خطرا من السياسة لما صح القياس"⁽³⁾.

✓ استصحاب الصحابة الأجلاء فضل أبي بكر وسابقته في الإسلام، وكون النبي صلى الله عليه وسلم شهد له بالخيرية والصلاح، وشهد لأبي بكر بذلك أمامه في موطن استلزم بيانًا فسكت النبي صلى الله عليه وسلم مما دل على رضاه بما قيل في حق الصديق رضي الله عنه.

✓ مبايعة الأصلح للناس، وقد كان أبو بكر هو الأصلح للناس والأفضل، وإنما يقدم في كل ولاية الأصلح لها لا من لا يبدئ فيها ولا يعيد كما قال الشاطبي.

عدم قبول الصحابة تعدد الإمارة نظرا لتناقض ذلك مع الغرض الذي من أجله وضعها صاحب الشرع، بل إن الأمر يتناقض مع قوله صلى الله عليه وسلم: "إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما"⁽⁴⁾ كما أن الطاعة إنما تتحقق

(1) - الصوراء المهركة في نقد الصواعق المحرقة، القاضي نور الله التستيري، ص 223 وما بعدها.

(2) - مقاصد الشريعة والفقهاء السياسي، مقال للدكتور عبد الكريم بناني حول: قواعد الفكر السياسي عند أبي بكر الصديق، ص 116.

(3) - المقدمة، ابن خلدون، ص 219.

(4) - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب إذا بويع لخليفتين، ح 1853، ج 3/ص 1480.

إذا اتحد المنصب، وليس يعنينا في هذا السياق ما قيل حول تعدد منصب الإمامة بتعدد الأقطار، وإنما القول في اتحاد القطر.

أما الأحاديث والآثار التي وردت في شأن الإمامة في قريش فينبغي أن تفهم على الأصول فحديث: "الإمامة في قريش"، وحديث "قدموا قريشا ولا تقدموها" وكذلك رواية الناس تبع لقريش في الخير والشر" والناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم تبع لمسلمهم، وكافرهم تبع لكافرهم" و"الأئمة من قريش أبرارها أمراء أبرارها، وفجارها أمراء فجارها".

قال الشنقيطي بعدما عرض هذه الروايات، "فهذه الروايات يستحيل حملها على الأمر بمنطق العقائد والقيم الإسلامية، إذ مقام النبوة يمنع أن يأمر النبي ﷺ الناس باتباع قريش في الشر أو الكفر أو الفجور، فتعين هنا الخبر. وقد أدرك ابن الأثير أن حديث القرشية جاء للخبر لا للأمر، فقال معلقا على الحديث: "هذا من جهة الإخبار عنهم، لا على طريق الحكم فيهم"⁽¹⁾ ونحى المنحى نفسه العالم الهندي محمد طاهر بن علي الصديقي، كما رفض الإمام الباقلاني شرط القرشية في الخلافة⁽²⁾.

✓ رغم الاشارات القوية التي التقطها الصحابة حول أحقية أبي بكر للخلافة إلا أن البيعة الشرعية المبنية على حرية الاختيار، لمن توفر فيه شرطا القوة والأمانة، هو المهيمن المقاصدي الذي ينبغي أن يتبع.

الفرع الثاني: بعث أسامة والبعث المقاصدي في اجتهد الصديق رضي الله عنه في الإبقاء عليه على رأس الجيش.

بعدما تولى أبو بكر الصديق رضي الله عنه الخلافة بإجماع من الصحابة، وجد نفسه أمام أمر مهم من الأمور المهمة المتعلقة بتصرفه رضي الله عنه ب الإمامة، هذا الأمر هو بعث جيش أسامة الذي كان قد هيأه رسول الله ﷺ بغرض التوجه إلى منطقة أبنى (موضع بالشام من جهة البلقاء، وأبني قرية بمؤتة). إلا أن

(1) - النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، ج 1 / ص 116

(2) - المقدمة، ابن خلدون، ص 243.

بعض كبار الصحابة كعمر رضي الله عنه رأوا تأجيل الأمر ، واستبدال أسامة بشخص أكبر منه سناً ، فغضب الصديق رضي الله عنه وقال لعمر: " يا عمر رضي الله عنه استعمله رسول الله ﷺ ، وتأمرني أن أعزله؟ ثم خرج رضي الله عنه وأرضاه ، فشيّع الجيش بنفسه ماشياً، فأغار أسامة رضي الله عنه على أبي فسي وغنم ورجع إلى المدينة ظافراً بعد أن غاب عنها أربعين يوماً، فكان إنفاذ هذا الجيش من أعظم الأمور نفعا للمسلمين⁽¹⁾.

من الأمور التي استصحبها أبوبكر الصديق رضي الله عنه وهو يقي على أسامة رضي الله عنه على رأس الجيش الذي كان يقصد رسول الله ﷺ بعثه إلى أبي لولا أن المرض قد منعه من إنفاذه:

✓ لقد استحضر الصديق رضي الله عنه وهو ينفذ الأمر المصلحة العليا للدولة والأمة، والمصلحة ههنا تتجلى في حماية بيضة الإسلام، والحرص على اجتماع الكلمة، والمحافظة على القوة.

✓ ضمان استمرار المرفق العام وخاصة قرارات الدولة الصادرة عن أعلى سلطة في الدولة خصوصاً إذا كانت سديدة وليس هناك ما يستلزم تغييرها.

✓ رعى الصديق رضي الله عنه نفسية القائد الذي وكلت إليه مهمة عظيمة ثم عزل عنها دون مسوغ شرعي مقبول.

✓ فسح المجال للفئات الشابة فقد كان أسامة شاباً عشرينياً لكنه كان يفيض حيوية وقوة وكانت له إرادة وعزيمة. وما كان ينبغي أن تؤاد بل يجب أن يمكن الشباب القوي الأمين من المشعل خصوصاً حينما يجد إلى جانبه من أصحاب الخبرة والتجربة من يوجهه و يسقل مواهبه ويكسبه ثقة في نفسه وقدراته.

(1) - تاريخ الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر الطبري، ج2/ص245، البداية والنهاية، ابن كثير، ج6/ص304.

✓ رأى الصديق رضي الله عنه أن التأجيل ربما يكون سببا في طمع الطامعين الذين قد يعتقدون أن الأمة بعد موت نبيها صلی الله عليه وسلم قد اضطربت أحوالها وارتعشت يد سلطتها الحديثة فلا قدرة لها على انفاذ الأمور.

✓ تصرف أبي بكر الحازم كان درسا موجها أيضا للمرتدين عن دين الله، فرما استسهلوا القيادة الجديدة للدولة وبثوا تجاهها الشائعات التي قد تسقط هيبتها في نفوس أعدائها في الداخل والخارج.

الفرع الثالث: حروب الردة واجتهاد الصديق المقاصدي

بعد وفاة رسول الله صلی الله عليه وسلم ابتليت الأمة بابتلاء عظيم تجلى في ظاهرة الارتداد عن الإسلام، فقد ارتد الكثير من العرب عن الإسلام بحيث لم يكدر يسلم من هذا الأمر إلا قريش وأهل المدينة وثقيف بالطائف، وبعض الأقليات هنا وهناك، وانقسم الناس قسمين، فمنهم التارك لدينه كلياً، ومنهم من عطل فرضية الزكاة، ولم يريدوا دفع لخليفة المسلمين بدعوى أن الحكم خاص في الأمر بالزكاة وبدعوى أن النبي صلی الله عليه وسلم إنما أمر بأخذها من الناس لأن صلواته صلی الله عليه وسلم سكن لهم قال الغزالي وهو يبين حال هؤلاء المعطلة للأحكام: "وقد جاءوا إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه متمسكين بدليل أصحاب الظاهر في اتباع النص، وقالوا: إنما أمر النبي صلی الله عليه وسلم بأخذ الصدقات ؛ لأن صلواته كانت سكناً لنا، وصلاتك ليست بسكن لنا، إذ قال الله تعالى: ﴿ هٰذَا مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ تُطْفَرُ مِنْهُمْ وَتُرَكِّيهِمْ بِقَا وَصَلٍ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتِكَ سَكَا لَفَمٌ ﴾⁽¹⁾، فأوجبوا تخصيص الحكم بمحل النص"⁽²⁾.

فكان اجتهد الصديق رضي الله عنه هو قتال ذينيك الصنفين فقال رضي الله عنه مستنداً إلى قوله صلی الله عليه وسلم، وردا على رأي عمر الذي كان يرى أن يتألف أبو بكر الناس وأن لا يقاتلهم. قال الصديق رضي الله عنه: "قال رسول الله صلی الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله فقد

(1) - سورة التوبة، الآية: 103.

(2) - المستصفي الغزالي، ص 286.

عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه على الله." وقال لعمر رضي الله عنه: "جبار في الجاهلية خوار في الإسلام؟ قبض رسول الله ﷺ وانقطع الوحي، والله لو منعوني عناقا كانوا يعطون رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه، والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها. قال الفاروق عمر رضي الله عنه: فقاتلنا معه، وكان والله رشيد الأمر.

قال الماوردي " ولأن بامتناعهم عن أدائها يصيرون ممتنعون عن طاعة ولادة الأمر كذلك"(1).

فأنظر كيف تحول الصديق الذي عرف باللين في تدبير شؤون الرعية إلى الشدة لما رأى اصطلام الحوزة، ولما خشي على البيضة، ولما رأى أحكام الشريعة مهددة. وأنظر سرعة البديهة وقوة الشكيمة والبعد عن الارتعاش فيما يتعلق بحماية مصالح الأمة، وأنظر كذلك كيف وفق رضي الله عنه إلى هذا النظر المقاصدي الرشيد ، فالزكاة في الإسلام لا تنفصل عن الصلاة لأن كليهما حق، فالصلاة حق الله، والزكاة حق للفقير أوجبه الله، فمن صلى عصم نفسه ومن زك عصم ماله.

وهكذا فإن قتاله رضي الله عنه مانعي الزكاة كان تصرفاً ب الإمامة، وكان مبنياً على نظر مقاصدي حصيف وفيه استشعار لمسؤولية الإمام بما هو ذريعة إلى إقامة الشريعة وضمان استمرارها، وضمان استمرارها إنما يكون بالحفاظ على الكليات التي تضمن ذلك الاستمرار ومنه فإن الحرص على أداء الزكاة فيه حماية للمال بما هو كلي من كليات الشريعة. ولا شك أن الاجتهاد المقاصدي مبناه وأساسه النظر المقاصدي.

الفرع الرابع: حرص الصديق رضي الله عنه على توثيق خلافة عمر رضي الله عنه

من القضايا التي تبرز مقاصدية أبي بكر الصديق حرصه رضي الله عنه على توثيق خلافة عمر، فرغم أنه لم يكن في حاجة ملحة إلى ذلك نظراً لأن تولية عمر رضي الله عنه كانت باجتماع الناس وقبولهم برأي

(1) - الأحكام السلطانية، الماوردي، ص 128.

أهل الحل والعقد، إلا أن خشية الصديق رضي الله عنه من الفتنة وما قد يحصل من الاختلاف بعد موته بسبب عدم وجود وثيقة تبين الأمر، ولأنهم كانوا يعرفون الوثائق وكانوا يدركون قوتها وحجيتها، لذلك أمر رضي الله عنه عثمان بكتابة الكتاب، قال بوركاب: "أمر سيدنا أبو بكر عثمان بكتابة الكتاب الذي عهد فيه بالخلافة لسيدنا عمر من باب الاحتياط وسد الذرائع حتى لا يرجع بعضهم عن قوله" (1).

فهذا التشوف المقاصدي من الصديق رضي الله عنه يدل على فقهه رضي الله عنه وعلى حرصه على مصالح الأمة حتى في آخر لحظات من حياته لأنه يستشعر عظم الأمانة والمسؤولية باعتباره إماما للمسلمين، ومما يركي هذا الأمر وهذا الحرص أنه رضي الله عنه لما أغمي عليه ولم يكن قد فرغ من كتابه فاستفاق طلب من عثمان رضي الله عنه المكتوب فقرأ عليه عثمان ما كتبه قال عثمان رضي الله عنه: "أما بعد فياني قد استخلفت عليكم عمر بن الخطاب ولم آلكم خيرا"، فكبر الصديق وقال لعثمان "أراك خفت أن يختلف الناس إن مت في غشيتي؟" قال نعم، فقال الصديق: "جزاك الله خيرا عن الإسلام وأهله" (2).

قال بناني فلا معنى لقول الصديق: "أراك خفت أن يختلف الناس إن مت في غشيتي" إلا حرصه على درء الفتنة التي قد تقع بسبب عدم توثيق ما اتفق عليه مع أهل الحل والعقد، بعد أخذ الاستشارة في خلافة سيدنا عمر رضي الله تعالى عنه. (3)، قلت وهذا نظر متجه.

قد يقال إلا يعتبر ما كتبه عثمان رضي الله عنه هو تقول علي أبي بكر رضي الله عنه خصوصا وأنه أي الصديق رضي الله عنه أغمي عليه قبل قوله. يرد على هذا بأن ما كتبه عثمان لم يكن إلا توثيقا لما تم الاتفاق عليه بين الصديق رضي الله عنه وأهل الحل والعقد من الأمة وقد كان عثمان حاضرا. ولا يهمنا ههنا مناقشة

(1) - المصالح المرسله وأثرها في الفقه الإسلامي، محمد بوركاب، ص 295

(2) - الكامل في التاريخ، علي بن أحمد بن أبي الكرم، بتصرف، ص 560

(3) - مقاصد الشريعة والفقه السياسي، مقال للدكتور عبد الكريم بناني حول: قواعد الفكر السياسي عند أبي بكر الصديق، ص 120.

الردود بقدر ما يهمنا بيان حرص الصديق رضي الله عنه على مصالح الأمة وعلى مستقبلها وشواهد هذا في سيرته رضي الله عنه كثيرة جدا فجزاه الله عن الإسلام والمسلمين خيرا

الفرع الخامس: جمع القرآن في بعده المقاصدي في خلافة الصديق

لقد استشكل الصديق رضي الله عنه ما طلبه منه عمر بن الخطاب رضي الله عنه حول جمع القرآن بعدما رأى الفاروق استحرار القتل بالقراء يوم اليمامة واعتبر جمع القرآن عملا لم يفعله رسول الله ﷺ لكن لما ظهر له وجه المصلحة في ذلك بادر إلى الفعل بل وأشرف عليه فقد ورد في الصحيح: "أن زيد بن ثابت الأنصاري رضي الله عنه وكان ممن يكتب الوحي قال: أرسل إلي أبو بكر رضي الله عنه مقتل أهل اليمامة وعنده عمر رضي الله عنه فقال أبو بكر رضي الله عنه: إن عمر رضي الله عنه أتاني فقال: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بالناس، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن فيذهب كثير من القرآن؛ إلا أن تجمعوه وإني لأرى أن تجمع القرآن.

قال أبو بكر رضي الله عنه: قلت لعمر رضي الله عنه كيف تفعل شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ فقال هو والله خير فلم يزل يراجعني فيه حتى شرح الله لذلك صدري ورأيت الذي رأى عمر رضي الله عنه قال زيد بن ثابت رضي الله عنه: وعمر عنده جالس لا يتكلم فقال أبو بكر رضي الله عنه: إنك رجل شاب عاقل ولا نتهمك كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ فتتبع القرآن فاجمعه، فقال: فو الله لو كلفني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن. قلت كيف تفعلان شيئا لم يفعله النبي ﷺ فقال أبو بكر هو والله خير، فلم أزل أراجع حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر رضي الله عنه وعمر رضي الله عنه فقامت فتتبع القرآن أجمعه من الرقاع والأكتاف والعصب وصدور الرجال" (1).

(1) - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب يستحب للكاتب أن يكون أمينا عاقلا، ح 6768، ج6/ص2629.

فهذه المسألة العظيمة والتصرف فيها التصرف الصحيح تدل على أمور حول مقصدية الصديق وفقهه

العميق نذكر من بينها:

- ✓ تهيّب الصديق رضي الله عنه من جمع القرآن في بداية الأمر دليل على حرصه رضي الله عنه على الاتباع للنبي صلى الله عليه وسلم وعلى عدم القصد إلى المخالفة، فقله " كيف أفعل أمرا لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم " دليل على أن الاقدام على أمر كهذا ينبغي أن يرجع فيه إلى النص أولا أو إلى السنة العملية.
- ✓ ظهور وجه المصلحة في أمر الجمع للقرآن جعل الصديق يوافق عمر في الرأي بل ويحرص على انفاذه نظرا لأهميته في حفظ دستور الأمة ولأن من المقاصد الكبرى التي جاءت بها الشريعة الغراء حفظ الدين وهل يتحقق حفظ الدين دون حفظ كتاب الله ثم أليس قوله تعالى "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون" من بين دلالاته التوفيق للحفظ بالجمع.

- ✓ شورى الصديق في هذا الأمر يدل على مقاصديته في الاجتهاد من أجل حماية مصالح الأمة.
- ✓ حرصه رضي الله عنه على الكفاءة فيما يتعلق بمهمة الجمع للقرآن يدل على ادراكه خطورة المهمة فقله لزيد إنك شاب عاقل ولا نتهمك دليل على هذا الأمر.
- ✓ ادراك الصديق رضي الله عنه خطورة البدعة السيئة على الدين، وحرصه على أن يكون جمع القرآن مبنيا على اجماع الأمة.
- وهكذا فقد حرص الصديق رضي الله عنه على مصلحة الجماعة بانفاذ أمر جمع القرآن وهو تصرف منه بالإمامة.

الفرع السادس: قتل أسرى المشركين في أبعاده المقاصدية

- لم يكن رأي الصديق رضي الله عنه الفداء من الأسرى، فقد كتب إليه كتاب في أسير من المشركين أعطي به كذا وكذا، فكتب رضي الله عنه أن لا تفادوا به واقتلوه. وروي عنه رضي الله عنه أيضا أنه قال: " إن أخذتم أحدا من المشركين فأعطيتهم به مدين من دنائير فلا تفادوه"، وكتب رضي الله عنه إلى خالد لما بلغه أنه

أسر طليحة الأسدي قال له: "وجد في أمرك لا تلن، ولا تظفر بأحد من المشركين قتل من المسلمين إلا نكلت به، ومن أخذت مما حاد الله وضاده ممن يرى أن ذلك صلاحاً فاقتله".

فالصديق رضي الله عنه ههنا يستصحب في حكمه هذا ما جاء في الأسرى في القرآن من قوله تعالى:

﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُفْجِرَ فِي إِلَازِي تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ

عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾⁽¹⁾، وقد كان سبب نزول هذه الآية العتب لرسول الله ﷺ لأنه ارتكب خلاف الأولى

في مسألة الأسرى يوم بدر وقد كان الصديق ممن رأى أخذ الفدية من المشركين على عهد رسول الله لما

استشاره النبي ﷺ . ولما كان حال دولة أبي بكر رضي الله عنه شبيه بحال دولة النبي في المرحلة الأولى

فالنبي ﷺ بعد بدر لم يكن قد استتب له الأمر وأبو بكر كان يواجه خطر الردة وكان يحتاج إلى الحزم

والشدة في مواجهة الأعداء ولذلك قال لخالد: "وجد في أمرك لا تلن، ولا تظفر بأحد من المشركين قتل من

المسلمين إلا نكلت به، ومن أخذت مما حاد الله وضاده ممن يرى أن ذلك صلاحاً فاقتله".

وهذا التصرف منه رضي الله عنه دليل على حرصه على مصلحة الأمة التي تعينت مصلحتها في قتل

الأسرى لا المفاداة منهم .

قد يقول قائل إن الأمر موكل لاجتهاد المجتهد في الفقه السياسي. نقول نعم، وإنما الاجتهاد حرص

على جلب المصلحة ودفع المفسدة، بل إن دفع المفسدة مقدم على جلب المصلحة، فدفع مفسدة انهيار النظام

والدولة بسبب توهين الدين في النفوس مقدم على جلب النفع المادي للأمة (الفداء).

فأخذ الفداء كان يكون صحيحاً لو أن الدولة كانت قوية وصاحبة منعة ولا طمع للأعداء فيها. أما

وإن الأعداء يتربصون بها من كل الجهات لم يكن ينفع معهم إلا القتل، والقتل في هذا السياق لا يتنافى مع

(1) - سورة الأنفال، الآية: 67.

منهج الإسلام في الحرص على حماية النفوس. كما أن قتل المرتدين من حيث المبدأ ليس لأنهم خرجوا فقط عن الدين ولكن لأن فعلهم ذاك كان عملاً تأمرنا الغرض منه الاتيان على النظام من أساسه.

الفرع السابع: عدم عزل خالد رضي الله عنه في بعده المقاصدي

من القضايا المهمة في الفقه السياسي عزل المسؤول من منصبه إذا صدر منه ما يستدعي ذلك، وإذا لم يكن في عزله ضرر يعود بالفساد على الأمة أو يفوت عزله عليها مصالح تربو عن المفاصد التي تلحقها ببقاءه. وقضية عدم عزل الصديق لخالد رغم ما صدر عنه. استشكله الكثير من الصحابة وقد أشار عمر رضي الله عنه على الصديق بعزل خالد خصوصاً لما اتهم خالد بقتل مالك بن نويرة ليتزوج امرأته. إن عدم عزل الصديق رضي الله عنه لخالد رضي الله عنه لا يرجع إلى صحة أو كذب ما أشيع حول خالد رضي الله عنه وإنما يرجع إلى أمور أخرى رآها الصديق في الإبقاء على خالد على رأس الجيش نذكر منها ما يلي:

- ✓ إن الإبقاء على خالد كان من أجل أنه الأصلح لولاية الحرب في تلك الفترة ومصلحة الأمة في بقاءه مقدمة على النظر في عدالته من فعل ما يستوجب العزل
- ✓ ولاية خالد في تلك الفترة ضرورية وليس هناك من يقوم مقامه، والعدالة في شخص خالد رضي الله عنه لا ينبغي أن تكرر على هذا الأصل بالابطال.
- ✓ المصلحة المترتبة عن دفع العدوان بخيرة خالد رضي الله عنه مقدمة على مصلحة عزله. وإذا تعارضت مصلحتان رعي أصلهما، كما أنه إذا تعارضت مفسدتان رعي أشدهما.
- ✓ فقه الحرب يختلف عن الفقه العادي فما يجوز في الحرب لا يجوز في أحوال السلم.

الفرع الثامن: جعل عقوبة العبد نصف عقوبة الحر والأبعاد المقاصدية

من القضايا المؤكولة لنظر الإمام والتي يجب أن يتصرف فيها قضية الحدود من حيث إنفاذها، فقد حصل في زمن الصديق رضي الله عنه أن ارتكب عبد جريمة القذف، فحده الصديق رضي الله عنه الحد أربعين

جلدة، وهي نصف عقوبة الحر الذي جعل الله حده ثمانين جلدة⁽¹⁾، وهو رأي الفاروق وعثمان رضي الله عنهما، وأخذ به أكثر أهل العلم⁽²⁾. قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُدْحَفَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَدَةٍ فَلَجِلُّوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾⁽³⁾ وحد الله تعالى الأمة نصف حد الحرة في الزنا في قوله تعالى: ﴿بَعْلَاهُمَا نِصْفَ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾⁽⁴⁾. فالآية الأولى عموم في حد القذف، والثانية فيها تخصيص لعموم قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَلَجِلُّوهُمَا كُلٌّ وَاحِدٌ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾⁽⁵⁾. فقاس الصديق رضي الله عنه حد القذف على حد الزنا، فنحصر عموم قوله تعالى في آية القذف.

وهكذا يكون الصديق رضي الله عنه معملاً لقاعدة تخصيص العام بالقياس وهي من القواعد المقاصدية على اعتبار أن القياس ومعرفة العلل هي لب المقاصد.

الفرع التاسع: قسم الفيء بالسوية في أبعاده المقاصدية.

من الاجتهادات المصلحية التي رأى فيها الصديق خلاف ما رآه غيره التسوية في توزيع الفيء بين الناس، لما جاء مال البحرين أعطى الصديق رضي الله عنه من كان وعده النبي ﷺ بشيء فجاءه جابر بن عبد الله رضي الله عنه فقال: قال لي رسول الله ﷺ لو جاء مال البحرين أعطيتك هكذا وهكذا وهكذا يشير بكفيه، فقال له أبو بكر رضي الله عنه: خذ بكفيك ثم عدده فوجدته خمسمائة فقال: خذ ألفاً ثم أعطى كل إنسان كان وعده الرسول ﷺ شيئاً، وبقيت من المال بقية فقسمها بين الناس بالسوية على الصغير والكبير، والحر والمملوك، والذكر والأنثى. فخرج على سبعة دراهم وثلاث لكل إنسان، فلما كان العام المقبل

(1) - أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الحدود، ح 28224، ج 5/ص 486.

(2) - المغني، ابن قدامة المقدسي، ج 9/ص 78.

(3) - سورة النور، الآية: 4.

(4) - سورة النساء، الآية: 25.

(5) - سورة النور، الآية: 2.

جاء مال كثير هو أكثر من ذلك، فقسمه بين الناس فأصاب كل انسان عشرين درهما. قال فجاء ناس من المسلمين فقالوا: يا خليفة رسول الله، إنك قسمت هذا المال فسويت بين الناس، ومن الناس أناس لهم سوابق فضل وسوابق وقدم. فلو فضلت أهل السوابق والقدم والفضل بفضلهم. فقال رضي الله عنه : أما ما ذكرتم من السوابق والفضل فما أعرفني بذلك. وإنما ذلك شيء ثوابه على الله جل ثناؤه، وهذا معاش فالأسوة خير من الأثرة⁽¹⁾.

ومنه فأن تسوية الصديق بين الناس في الفيء مبنية على نظر مصلحي هدف من وراءه الصديق رضي الله عنه تأليف كل الناس لقرب العهد ، وخوفا من الفتنة التي قد يكون سببها التفضيل في الفيء، كما أنه رضي الله عنه بين أمرا بقوله " وما أعرفني " أي كيف سنحدد السوابق والفضل بمعنى قد يكون هذا باب عظيم دونه ما دونه من القواعد لكي يضبط.

وقوله أيضا رضي الله عنه التسوية خير من الأثرة والثواب على السابق هو لله لا يريد أن يكافئ الناس على ما أبلوه من بلاء خدمة للدين ، لأن المكافئ الحق لهم هو الله تعالى يوم القيامة، فلا ينبغي إبطال ثواب الأعمال بمتاع زائل في الدنيا.

قد يقال وهل هناك تعارض بين الأمرين بحيث نفاضل بحسب السوابق و السابقة، و الجزء الأخروي أمره إلى الله، أقول لا اشكال في ذلك لأننا لم نقل إن اجتهاد الصديق رضي الله عنه هو الحق المطلق فالمسألة اجتهادية و الإمام يرجح فيها بحسب المرجحات التي ترجحت عنده.

وهكذا فإن الصديق رضي الله عنه من رواد الاجتهاد المقاصدي في العهد الراشدي وقد حمى بنظره ذاك الكثير من المصالح للأمة كما دفع عنها الكثير من المفاسد خصوصا عندما كان يتصرف ب الإمامة التي يدرك رضي الله عنه أنها إنما وضعت من أجل مصلحة العباد في المعاش والمعاد.

(1) - الخراج، أبو يوسف، ص 50.

المطلب الثاني: الفقه السياسي المقاصدي في عهد الفاروق رضي الله عنه.

الفرع الأول: سنة قيام رمضان في جماعة والبعد المقاصدي

لم يواظب على صلاة التراويح جماعة على عهد النبي ﷺ ولا في عهد الصديق رضي الله عنه حتى كانت خلافة الفاروق فأحيا هذه السنة الحسنة.

فعن ابن عباس رضي الله عنه قال: "دعاني عمر رضي الله عنه أتسحر عنده وأتغذى في شهر رمضان، فسمع عمر الناس حين خرجوا من المسجد، فقال رضي الله عنه: ما هذا؟ فقلت: الناس حين خرجوا من المسجد، قال: ما بقي من الليل أحب إلي مما ذهب"⁽¹⁾ وفي الصحيح من حديث عبد الرحمن بن عبد القاري: "أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه خرج ليلة في رمضان إلى المسجد فإذا الناس أوزاع متفرقون يصلي الرجل لنفسه ويصلي الرجل فيصلي بصلاته الرهط فقال عمر رضي الله عنه: إني أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل، ثم عزم فجمعهم على أبي بن كعب رضي الله عنه ثم خرجت معه ليلة أخرى والناس يصلون بصلاة قارئهم قال عمر رضي الله عنه نعم البدعة هذه والتي ينامون عنها أفضل من التي يقومون - يريد آخر الليل - وكان الناس يقومون أوله"⁽²⁾.

فالذي يتبين من خلال كلام الفاروق رضي الله عنه أنه يراعي مصلحة الجماعة ويحرص على دفع التغالط والاختلاف بسبب التفرق من داخل المسجد، مع أنه يعرف أن الأصل في صلاة التراويح هو الفرد أي صلاتها منفردة، ولذلك قال: "إني أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل" يقصد لكان أصلح وهي مفاضلة بين حسن وأحسن خصوصاً حينما يتعلق الأمر بالصلاة في المسجد. قال قلعة جي: "فكان قصد عمر لم شمل الأمة"⁽³⁾.

(1) - أخرجه عبد الرزاق في المصنف، باب قيام رمضان، ح 7740، ج 4/ص 263.

(2) - أخرجه البخاري في صحيحه، باب فضل من قام رمضان، ح 1906، ج 2/ص 707.

(3) - موسوعة فقه عمر، محمد قلعة جي، ص 354.

أما قوله رضي الله عنه نعمة البدعة فليس قصده إحداث أمر جديد في الدين أو شكلا في العبادة وإنما قصد إحياء السنة الحسنة التي لا تخالف الشرع ولا أحكامه؛ فقد صلى النبي هذه الصلاة لكنه ترك المواظبة عليها خشية أن يعتقد أنها فرض فيتخذها الناس كذلك ولما أمن الناس ذلك في عهد الفاروق فإنه إنما أحيا تلك السنة الحسنة. وإلا فقد كانت على عهد رسول الله ﷺ كما ثبت من حديث عائشة المشهور في (الصحيحين) وغيرهما؛ أنه عليه وسلم اجتمع خلفه في صلاة الليل في رمضان ناس كثير، وحدث مثل ذلك في الليلة التالية، ثم اجتمعوا في الليلة الثالثة، فلم يخرج إليهم، فلما أصبح قال: " قد رأيت صنيعكم، فلم يمنعني من الخروج إليكم إلا أني خشيت أن تفرض عليكم".

قال الشوكاني: "أما صلاة التراويح، فقد ثبت عن النبي ﷺ أنه صلى في ليال من رمضان، واثم به جماعة من الصحابة، وعلم بهم، فترك ذلك مخافة أن تفرض عليهم، وهذا ثابت في أحاديث صحيحة في (الصحيحين) وغيرهما، بهذا يتقرر أن صلاة النوافل في ليالي رمضان جماعة، سنة لا بدعة؛ لأن النبي ﷺ لم يتركها إلا لذلك العذر". (1).

قال الإمام ابن عبد البر: "لم يسن عمر من ذلك إلا ما سنه رسول الله ﷺ، ويحبه، ويرضاه، ولم يمنع النبي ﷺ من المواظبة، إلا خشية أن تفرض على أمته، فلما علم عمر ذلك منه، وعلم أن الفرائض لا يزداد فيها ولا ينقص منها بعد موته عليه وسلم، أقامها للناس وأحيها، وأمر بها" (2).

وهكذا فإن عمر رضي الله عنه لما جمع الناس على إمام واحد إنما كان قصده جمع شمل الأمة هذا الجمع الذي لا دليل على أنه ابتداء في الدين لأن النبي ﷺ فعله لكنه لم يواظب عليه خشية أن يفهم الناس منه

(1) - السيل الجرار، محمد بن علي الشوكاني، ج 1 / ص 329.

(2) - فتاوى السبكي، تاج الدين السبكي، ج 1 / ص 168.

الفرض، ثم إن تحمس عمر للأمر بعد استشارة أصحابه يدل على إدراكه لمقصود رسول الله ﷺ من ترك ذلك في عهده عليه وسلم .

أما أمر الابتداع في الدين فلا ينبغي أن يقال في حق رجل كان يحرص على اتباع السنة في كل أموره دقها وجلها.

كما أنه ينبغي أن نميز بين الاجتهاد المبني على المقاصد ومراعاة مصلحة الجماعة وبين الابتداع في الدين الذي يقصد به هدم الدين من أساسه.

الفرع الثاني: حكم عمر رضي الله عنه في حد القذف بالتعريض الكلامي

من المقاصد الكبرى التي راعتها الشريعة الحفظ للعرض، ونظرا لأن الاعتداء على العرض كما يكون بالفعل يكون كذلك بالقول والاعتداء بالقول يكون بشكل مباشر وغير مباشر، ومن الاعتداء غير المباشر التعريض بالكلام ومما ورد في هذا الأمر زمن الفاروق رضي الله عنه أن رجلين استبا في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال أحدهما للآخر والله ما أبي بزان ولا أمني بزانية فاستشار في ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال قائل مدح أباه وأمه وقال آخرون قد كان لأبيه وأمه مدح غير هذا نرى أن تجلده الحد فجلده عمر الحد ثمانين⁽¹⁾.

قال مالك رحمه الله: " لا حد عندنا إلا في نفي، أو قذف، أو تعريض، يرى أن قائله إنما أراد بذلك نفيا، أو قذفا، فعلى من قال ذلك الحد تاما."⁽²⁾

وقال أيضا الأمر عندنا أنه إذا نفى رجل رجلا من أبيه؛ فإن عليه الحد، وإن كانت أم الذي نفى مملوكة؛ فإن عليه الحد."⁽³⁾

(1) - أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الحدود باب الحد في القذف والنفي والتعريض، ص 437.

(2) - المرجع نفسه، 437.

(3) - المرجع نفسه، 437.

في هذه المسألة ذهب البعض إلى أن الأمر يتعلق بظاهر القول، وهو نفي الزنا عن الأب والأم من طرف القائل.

بينما ذهب البعض الآخر إلى أنه تعريض بالزنا لأم الخصم وأبيه ومن هؤلاء عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي حد المعرض الحد ثمانين جلدة نظرا لأن الطرفين في حالة خصومة.

والذي دفع الفاروق رضي الله عنه إلى إقامة الحد هو أن الساب إنما قصد التعريض بالخفي مما أدى إلى الحكم بالقرينة المصاحبة وكما قال السيوطي: "فكل ما حرم التصريح به لعينه، فالتعريض به حرام كالكفر والقذف.

كما أن الفاروق رضي الله عنه بحده المعرض سعى إلى حماية كلي من كليات الشريعة وهو العرض الذي لا ينبغي تناوله بالقيح لا تصريحاً ولا تلميحاً. وهكذا فإن تصرفه رضي الله عنه هو تصرف ب الإمامة حماية لأعراض الناس من الانتهاك.

الفرع الثالث: دفن امرأة كافرة في بطنها جنين مسلم

من المسائل التي عرض على عمر بن الخطاب وقضى فيها قضاء مقاصديا قضية المرأة النصرانية في بطنها جنين مسلم فقد أخرج ابن أبي شيبة في مصنفه: "أن امرأة نصرانية ماتت وفي بطنها ولد مسلم فأمر عمر رضي الله عنه أن تدفن مع المسلمين من أجل ولدها"⁽¹⁾.

فأمر عمر رضي الله عنه بدفن المرأة النصرانية في مقابر المسلمين يدل على مايلي:

- ✓ ادراك عمر رضي الله عنه لعزة المسلم وكرمه على الله ومن هذا دفنه في مقابر المسلمين.
- ✓ اعزاز الروح المسلمة ولو كانت في حكم المفقود.
- ✓ اعتبار المال و النظر إليه أمر معتبر مقصود شرعا⁽²⁾ كما قال الشاطبي.

(1) - أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، باب في النصرانية تموت وفي بطنها ولد من المسلمين أين تدفن، 11896، ج3/ص38.

(2) - الموافقات، الشاطبي، ج4/ص194.

المقصود الاصيلي إكرام الجنين المسلم ولا عبرة بما أنجر معه مما لا يمكن انفكاكه.

الفرع الرابع: تأديب عمر رضي الله عنه صبيغ والبعد المقاصدي

كان في زمن الفاروق رضي الله عنه رجلاً يقال له صبيغ العراقي وكان كثير البحث في المتشابهات في القرآن بما يثبت الشك والريبة لدى بعض المسلمين فقدم مصر فبعثه عمر بن العاص رضي الله عنه إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه فلما أتاه الرسول بالكتاب فقرأه فقال : أين الرجل؟ قال : في الرجل. قال عمر رضي الله عنه أبصر أياكون ذهب فتصيبك مني العقوبة الموجهة. فأتاه به فقال عمر رضي الله عنه: تسأل محدثة. فأرسل عمر رضي الله عنه إلى رطائب من جريد فضربه بها حتى ترك ظهره دبرة، ثم تركه حتى برأ، ثم عاد له ثم تركه حتى برأ، فدعا به ليعود له، قال فقال صبيغ: إن كنت تريد قتلي فاقتلني قتلاً جميلاً، وإن كنت تريد مداواتي فقد والله برأت. فأذن له إلى أرضه وكتب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أن لا يجالسه أحد من المسلمين فاشتد ذلك على الرجل، فكتب أبو موسى رضي الله عنه إلى عمر رضي الله عنه : أن قد حسنت هيئته فكتب عمر أن ائذن للناس بمجالسته⁽¹⁾ وفي رواية: "كتب عمر لا تجالسوا صبيغا فلو جاءنا ونحن مائة لتفرقنا عنه.⁽²⁾

❖ البعد المقاصدي للتأديب:

من أهم المقاصد التي تغياها الفاروق رضي الله عنه في هذا التأديب:

✓ سد باب الفتنة أي حتى لا يكون ما يقوله هذا الرجل فتنة لضعاف الإيمان، ولقليلي الفهم ممن يسهل التلبس عليهم.

✓ سد باب ذريعة الوقوع في الكفر بسبب الإلحاد في آيات الله تعالى بما يوجب النار قال تعالى ﴿إِنَّ

الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخَفُونَ حَتَّىٰ آتَيْنَا أَمْرًا نُلْفِي فِيهِ النَّارَ خَيْرٌ أَم مِّن يَّاتِي عَامِنًا يَوْمَ الْقِيَمَةِ اعْمَلُوا مَا

(1) - سنن الدارمي، الدارمي، ح 148، ج 1/ص 67.

(2) - تاريخ دمشق، ابن عساكر، ج 23/ص 413.

شَيْئُكُمْ إِنَّهُ يَمَا تَعْمَلُونَ بِصِيرٍ ﴿١﴾.

✓ حماية الناس من موجبات عذاب الله وسخطه

✓ حماية الناس من الفرقة والاختلاف - مما يؤدي إلى التنافر والتعارض - غير المبني على أسس صحيحة

✓ قد يقال إن في هذا تضيق على حرية التفكير والتعبير لكن العكس هو الصحيح لأن التشويش على

الناس في عقائدهم وما آمنوا به من حقائق هو انحراف بهم عن المنهج الصحيح.

✓ لم يكن غرض الفاروق رضي الله عنه اثناء صبيغ عن شبهاته فقط واصلاحه ، و إنما كان غرضه أساسا

منع أسباب الفتنة في الدين والدليل على ذلك هو أنه لما صلحت أحوال صبيغ سمح له الفاروق

بمجالسة الناس.

✓ منع الجرأة على كتاب الله وزعزعة عقائد الناس تجاهه.

الفرع الخامس: درأ حد السرقة بالشبهة زمن الفاروق والبعد المقاصدي

من القضايا التي حدثت زمن الفاروق رضي الله عنه واستوجبت اجتهادا لتحقيق المناط قضية السرقة

عام الرمادة فقد جاء في الموطأ: " أن رقيقا لحاطب بن أي بلتعة رضي الله عنه سرقوا ناقة لرجل من مزينة

فانتحروها فرفع ذلك إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه فأمر عمر رضي الله عنه كثير بن الصلت أن يقطع

أيديهم ثم قال عمر رضي الله عنه: أراك تجيعهم ثم قال عمر رضي الله عنه: والله لأغرمنك غرما يشق عليك ثم

قال رضي الله عنه: للمزني كم ثمن ناقتك فقال المزني: قد كنت والله أمنعها من أربع مائة درهم فقال عمر

رضي الله عنه: أعطه ثمان مائة درهم" (2).

إن قضاء عمر رضي الله عنه في هذه النازلة مبني على ما يعرف عند الأصوليين بتحقيق المناط، أي هل

ما صدر من الرقيق يسمى سرقة أم لا؟ ما ذهب إليه عمر رضي الله عنه بالحكم الذي قضى به لا يدل على

(1) - سورة فصلت، الآية: 39.

(2) - أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الأفضية، باب القضاء في الضوراي والحريسة، ح 38، ص 388.

أن ما فعله يسمى سرقة والدليل على ذلك أنه لما عرضت عليه النازلة وقد عرضت عليه زمن قحط وجفاف وشدة، قال لحاطب صاحب الرقيق: أراك تجيعهم ثم قال له "والله لأغرمك غرماً يشق عليك" ثم أمر لصاحب الناقة بضعف ثمنها.

من القواعد التي اعتمدها عمر رضي الله عنه في هذا الحكم أولاً " درء الحدود بالشبهات " فوجود شبهة الجوع الناتجة عن القحط والشدة وكذلك تقاعس صاحب الرقيق عن أداء ما عليه تجاه رقيقه . كانت أسباب دعت عمر إلى التريث في الحكم. والحاكم أن يخطأ في العفو خير من أن يخطأ في العقوبة. قال صلى الله عليه وسلم فيما ترويه عنه عائشة رضي الله عنها: " ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة. " (1) وقال عمر: " لئن أعطت الحدود بالشبهات أحب إلي من أن أقيمها بالشبهات " (2).

وجود ما يسمى عند العلماء بالضرورة الملجئة والتي يتحول الحكم بسببها من الحظر إلى الإباحة، ومن القواعد التي يعمل أيضا بها أن الضرورات تبيح المحظورات " (3) فالشارع الحكيم أباح أكل الميتة للمضطر، وأباح النطق بكلمة الكفر عند الإكراه، كما أباح شرب الخمر لإزالة الغصة والأصل في كل هذه المحظورات المنع في الأحوال العادية، لكن الضرورة والاستثناء لها أحكام خاصة، قال تعالى: ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى ضَاعِيمٍ يُضَعَّمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِثْقَلُ ذَرَّةٍ مَسْجُومًا أَوْ كَمِثْقَلِ ذَرَّةٍ مَرْجُوسًا أَوْ يُشْفَىٰ أَهْلٌ لِّغَيْرٍ ۚ إِنَّ اللَّهَ بِهِ قَمَرٌ ۚ الضُّعَفَىٰ غَيْرُ بَاطِلٍ وَلَا عَادٍ ۚ إِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝٤٠ ﴾ (4) وقال أيضا: ﴿ مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ

(1) - أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الحدود، باب ما جاء في درء الحدود، ج8/ص238.

(2) - أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، باب ما جاء في درء الحدود بالشبهات، ج6/ص514.

(3) - المنثور من القواعد، الإمام الزركشي، ج2/ص317.

(4) - سورة الأنعام، الآية: 145.

إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقُلُوبُهُ مَضْمُونٌ إِلَّا يَمْسُ وَلَكِنْ مَسَّ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ عَذَابٌ
عَلِيمٌ ﴿١﴾.

من الأمور التي تبرز مقاصدية عمر رضي الله عنه تمييزه بين حق الله وحق العباد ولذلك غرم المتسبب في
اقدام الرقيق على الفعل المشبوه ثمن الناقة؛ فأمر حاطب بأن يعطي المزني ضعف ثمن الناقة.
إلا أن مالكا رحمه الله كان له رأي آخر في تضعيف الثمن قال يحيى: "سمعت مالكا يقول: وليس
العمل عندنا في تضعيف القيمة، ولكن مضى أمر الناس عندنا على أنه إنما يغرم الرجل قيمة البعير أو الدابة
يوم يأخذها" (2).

الفرع السادس : تحريق الفاروق لبيت يباع فيه الخمر

أخرج عبد الرزاق في مصنفه: "أن الفاروق رضي الله عنه: "حرق بيت رويشد الثقفي، لأنه كان يبيع
الخمر، وقال له: أنت فويسق، ولست برويشد". وفي رواية أخرى وجد عمر رضي الله عنه في بيت رجل من
ثقيف خمرا، وقد كان جلده في الخمر فحرق بيته، وقال رضي الله عنه ما اسمك؟ قال: رويشد، قال بل أنت
فويسق." (3).

إن اجتهاد الفاروق ههنا مبني على أساس المصلحة. ذلك أن تحريقه لبيت رويشد كان من باب سد
الذريعة؛ ذريعة اتخاذ البيوت لبيع المحرمات وممارسة المنكرات، فقد يتخذ البعض مسألة أن الأصل في الأموال
عدم الإضاعة، ومسألة الاستئذان حجة للتستر بالمنكرات والقبائح. كما أن تصرف عمر ههنا أيضا هو
تصرف الإمامة التي من مقتضياتها ضمان وحماية مصالح الناس، ثم إن ما فعله عمر لا يعني أن ليس له
مخالفا ولكنه اجتهاد له فيه على الأقل أجر واحد إن لم يكن له أجران.

(1) - سورة النحل، الآية: 106.

(2) - أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء في الضواري والحريسة، ح 38، ص 388.

(3) - أخرجه عبد الرزاق في المصنف، باب بيع الخمر، ح 10051، ج 6/ص 77.

الفرع السابع: قتل الجماعة بالواحد

من القضايا التي وقعت زمن الفاروق وكان له فيها حكم واجتهاد قضية قتل الجماعة بالواحد. فقد أخرج البخاري في صحيحه: "أن إنسانا قتل بصنعاء وأن عمر رضي الله عنه قتل به سبعة نفر وقال لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم به جميعاً"⁽¹⁾ وأخرج البيهقي في سننه: "أن امرأة بصنعاء غاب عنها زوجها وترك في حجرها ابناً له من غيرها غلام يقال له أصيل فاتخذت المرأة بعد زوجها خليلاً فقالت لخليها إن هذا الغلام يفضحنا فاقتله فأبى فامتنعت منه فطاوعها واجتمع على قتله الرجل ورجل آخر والمرأة وخدامها فقتلوه ثم قطعوه أعضاء وجعلوه في عيبة من آدم فطرحوه في ركية في ناحية القرية وليس فيها ماء ثم صاحت المرأة فاجتمع الناس فخرجوا يطلبون الغلام قال فمر رجل بالركية التي فيها الغلام فخرج منها الذباب الأخضر فقلنا والله أن في هذه جيفة ومعنا خاياها فأخذنه رعدة فذهبنا به فحبسناه وأرسلنا رجلاً فأخرج الغلام فأخذنا الرجل فاعترف فأخبرنا الخبر فاعترفت المرأة والرجل الآخر وخدامها فكتب لعلي وهو يومئذ أمير بشأنهم فكتب إليه عمر رضي الله عنه بقتلهم جميعاً وقال والله لو أن أهل صنعاء شركوا في قتله لقتلتهم به جميعاً".

إن الذي دفع عمر رضي الله عنه إلى الحكم بقتلهم جميعاً هو كونهم شاركوا جميعاً في القتل، فلو لم يباشروا القتل جميعاً إلا أن قصدهم جميعاً كان هو القتل، ولا ينبغي أن تكون المشاركة في القتل ذريعة لإسقاط العقوبة بدعوى الاستدلال بظاهر قوله تعالى ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾⁽²⁾.

كما أنه إذا أراد أشخاص أن يتهربوا من عقوبة القتل اشتروا، وعليه فإنه حسماً لمادة الجريمة عاقب عمر رضي الله عنه كل من شارك بالقتل بدءاً بالقاتل ومروراً بالممسك والمحرض فقال عمر رضي الله عنه: "لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم به جميعاً"

ويكون عمر رضي الله عنه أيضاً قد حمى كلي النفس من أن يعبث به العابثون.

(1) - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود، باب إذا أصاب قوم من رجل هل يعاقب أو يقتص منهم كلهم، ج 6/ص 25-27.

(2) - سورة المائدة، الآية: 45.

الفرع الثامن: الطلاق ثلاثا في المجلس الواحد

عن ابن عباس رضي الله عنه قال: كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وخلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه وستين من خلافة عمر رضي الله عنه طلاق واحدة فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة فلو مضيناه عليهم⁽¹⁾.

وفي رواية أن رجلا سأل ابن عباس رضي الله عنه: "ألم يكن الطلاق ثلاثا على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر واحدة، فقال، قد كان ذلك فلما كان عهد عمر عليه وسلم تتابع الناس في الطلاق، فأجازهم عليهم⁽²⁾".

ولعل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، وهو الذي فرض العديد من القوانين لتنظيم حياة المجتمع، حتى وإن خالفت ظاهر النصوص الشرعية، من أجل تحقيق مقاصد الشرع الحنيف، مثل ذلك ما ذكر في الأثر من مواجهته استهتار الرجال في زمانه بالطلاق؛ فعاقبهم بأن غير صيغة الطلاق التي كانت سائدة على عهد رسول الله ﷺ، وحتى زمن خلافة أبي بكر، رضي الله عنه، فقد كان الرجل إذا طلق ثلاثا بكلمة واحدة حسبت له طلقة واحدة، فلما رأى عمر الناس قد استسهلوا هذا الطريق، وتتابعوا فيه؛ جعل الطلاق بالثلاث في ملفوظ واحد محرما لها ويقع طلاقها.. ردعا وتأديبا لقائلها حتى يتقي الله في زوجته. وقال: إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاهم عليهم. وهذا حق من حقوق ولي الأمر، لينظم للناس حياتهم، ويحمي المرأة ويحافظ على أجيال المستقبل ويحد من نسب الطلاق المتصاعدة، وهو مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية.

وهذه القضية أيضا اعتمد فيها الفروق قاعدة الذرائع سدا لباب استهتار الناس بالطلاق، فرغم أنه مباح إلا أن الحاكم يجوز له يحجره بما يخدم مصلحة الأمة ويحمي العلاقات الاجتماعية من التفكك والانحيار .

(1) - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطلاق، باب طلاق الثلاث، ح 1472، ج 2/ص 1099.

(2) - المرجع نفسه، ج 2/ص 1099.

الفرع التاسع : طاعون عمواس والبعد المقاصدي في اجتهاد عمر رضي الله عنه

من الأوبئة الشديدة التي واجهت المسلمين في فترة الخلافة الراشدة، كان وباء "طاعون عمواس" الذي سمي على اسم بلدة صغيرة في ضواحي القدس، وهو يعد امتدادا لطاعون جستنيان وهو وباء وقع في بلاد الشام في أيام خلافة عمر بن الخطاب سنة 18 هـ (640 م) بعد فتح بيت المقدس، ومات فيه كثير من المسلمين ومن صحابة النبي محمد.

روى البخاري في صحيحه حادث وقوع طاعون "عمواس" الشهير ببلاد الشام وتعامل خليفة المسلمين، عمر بن الخطاب رضي الله عنه، معه حينها، فكان رضي الله عنه سائرا مع أصحابه في الطريق إلى الشام حين ألتقى بأبي عبيدة بن الجراح ليخبره أن الوباء قد حل بالشام.

"عن ابن عباس أن عمر بن الخطاب خرج إلى الشام، حتى إذا كان بسرغ لقيه أمراء الأجناد: أبو عبيدة بن الجراح وأصحابه، فأخبروه أن الوباء قد وقع بالشام، قال ابن عباس: فقال عمر: ادع لي المهاجرين فدعاهم، فاستشارهم، وأخبرهم أن الوباء قد وقع بالشام، فاختلفوا عليه، فقال بعضهم: قد خرجت لأمر، ولا نرى أن ترجع عنه، وقال بعضهم: معك بقية الناس، وأصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولا نرى أن تقدمهم على هذا الوباء، فقال: ارتفعوا عني، ثم قال: ادع لي الأنصار، فدعوتهم، فاستشارهم، فسلخوا سبيل المهاجرين، واختلفوا كاختلافهم، فقال: ارتفعوا عني، ثم قال: ادع لي من كان ههنا من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح، فدعوتهم له، فلم يختلف عليه منهم رجلان، فقالوا: نرى أن ترجع بالناس، ولا تقدمهم على هذا الوباء.

فنادى عمر في الناس: إني مصبح على ظهر فأصبحوا (عليه)، فقال أبو عبيدة: أفرارا من قدر الله فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة، نعم، نفر من قدر الله إلى قدر الله، أرايت لو كانت لك إبل، فهبطت (بها) واديا له عدوتان، إحداهما خضبة والأخرى جذبة، أليس إن رعيت الخضبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجذبة رعيتها بقدر الله، قال: فجاء عبد الرحمن بن عوف، وكان غائبا في بعض حاجاته، فقال: إن عندي من

هذا علما، سمعت رسول الله - ﷺ - يقول: "إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها، فلا تخرجوا فرارا منه، فحمد الله عمر ثم انصرف" (1).

من المقاصد التي راعها الفاروق رضي الله عنه وهو يمتنع عن دخول الشام بسبب وجود الطاعون حماية مصلحة الجماعة، وذلك بحفظ نفوسهم من الوباء القاتل، وباعتباره أمير المؤمنين فقد تحمل كامل مسؤوليته في حفظ الأرواح بعدم الإلقاء بها إلى التهلكة. كما أنه استشار في الأمر قبل اتخاذ القرار مما يدل على شفافيته ووضوحه حينما يتعلق الأمر بحفظ مصالح الأمة.

كما أنه اعتمد منهج القياس في اقناع مخالفيه الذين اعتبروا قراره فرارا من قدر الله. فقد قال لأبي عبيدة: "أرأيت لو كانت لك إبل، فهبطت (بها) واديا له عدوتان، إحداها خصبة والأخرى جدبة، أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله.

موافقة اجتهد عمر لنص كلام رسول الله في المسألة ولم يكن يعرف بما قاله رسول الله ﷺ حتى جاء عبد الرحمن بن عوف، وكان غائبا في بعض حاجاته، فقال: إن عندي من هذا علما، سمعت رسول الله - ﷺ - يقول: "إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها، فلا تخرجوا فرارا منه، فحمد الله عمر ثم انصرف". فحمده رضي الله عنه كان بسبب إصابته في القرار المتعلق بمصلحة الجماعة.

الفرع العاشر: نهى الفاروق في زمانه عن التمتع بالحج

من المسائل التي اعتبر فيها الفاروق النظر المصلحي قضية النهي عن التمتع بالحج، فقد اختار رضي الله عنه أفراد الحج على غيره من أنواع الحج، وكان هذا الاختيار منه رضي الله عنه سياسة شرعية، تغي من وراءها جعل الناس يعتمرون في غير موسم الحج بحيث يكون البيت معمورا بالحجاج وقت الحج وفي باقي أشهر السنة.

(1) - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، ح 5396.

فما فعله عمر يدخل في ما يسمى بسلطة الحاكم في تقييد المباح إذا رأى أن المصلحة العامة تقتضي ذلك مراعاة للظرف والحال الذي تعيش الأمة وقد ذكرت أمور أخر في ثنايا هذا البحث والتي تبين شرعية تصرف الحاكم في المباحات منعاً وتقييداً وتأجيلاً وغيرها.

الفرع الحادي عشر: التحجير على المجذوم والنظر المقاصدي

من الاجتهادات المقاصدية التي رجح فيها الفروق رضي الله عنه المصلحة العامة على المصلحة الخاصة التحجير على المجذوم فقد أخرج إمامنا مالك في الموطأ عن ابن أبي مليكة: "أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه مر بامرأة مجذومة وهي تطوف بالبيت؛ فقال لها يا أمة الله لا تؤذي الناس لو جلست في بيتك فجلست؛ فمر بها رجل بعد ذلك فقال لها: إن الذي نهاك قد مات فاخرجي. فقالت: ما كنت لأطيعه حياً وأعصيه ميتاً"⁽¹⁾. من خلال قول عمر رضي الله عنه للمرأة: "يا أمة الله لا تؤذي الناس لو جلست في بيتك فجلست" نلاحظ كيف أنه رضي الله عنه يحرص على مصلحة الجماعة، وهي مصلحة عامة، في مقابل تفويت مصلحة خاصة، وهي مصلحة المرأة، والذي لا خلاف فيه أن الطواف لهذه المرأة هو أمر مباح لكن لما عارض مصلحة المجموع منع من باب "يقدم عند التزاحم خير الخيرين"، ومن باب تعارض مصلحتين وتعذر الجمع بينهما تقدم أرجحهما.

الفرع الثاني عشر: تحريق عمر رضي الله عنه قصر سعيد بن أبي وقاص لما احتجب عن

الرعية

ذكر ابن القيم في الطرق الحكيمة: "أن الفاروق رضي الله عنه دعا محمد بن مسلمة فقال: " اذهب إلى سعد بالكوفة، فحرق عليه قصره، ولا تحدثن حدثاً حتى تأتيني " فذهب محمد إلى الكوفة، فاشتري من نبطي حزمة حطب، وشرط عليه حملها إلى قصر سعد رضي الله عنه، فلما وصل إليه ألقى الحزمة فيه، وأضرم

(1) - أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب جامع أبواب الحج، ح 253، ص 216.

فيها النار، فخرج سعد، فقال: " ما هذا؟" قال: " عزمة أمير المؤمنين فتركه حتى احترق"⁽¹⁾.

إن حكم عمر رضي الله عنه بإحراق قصر سعد بسببه احتجاج سعد عن الرعية، هذا الاحتجاج الذي تفوت بسببه الكثير من المصالح على الأمة وإذا استمر ربما أدى إلى فتنة عظيمة قد تكون سببا في انصرام عقد الجماعة، وعليه فإن المقارنة بين مفسدة تحريق القصر التي هي في الأصل ممنوعة ومفسدة الاحتجاج عن الرعية يتبين أن الثانية أعظم ، ومنه فإن دفع المفسدة الأعظم أولى.

ثم إن سعدا هو نائب عن أمير المؤمنين فيما يتعلق برعاية مصالح الأمة وأي تقصير منه كأنه تقصير من عمر رضي الله عنه وقد روي عن عمر رضي الله عنه أنه كان يقول : " أيما عامل لي ظلم أحدا فبلغتني مظلمته فلم أغيرها فأنا ظلمته"⁽²⁾.

المطلب الثالث: الفقه السياسي المقاصد في عهد عثمان رضي الله عنه

الفرع الأول: جمع الناس على مصحف واحد

من الاجتهادات التي عرف بها الصحابي الجليل عثمان رضي الله عنه والتي لا شك أن لها أثرا كبيرا في حفظ دين الأمة وحفظ دستورها مسألة جمع الناس على مصحف واحد، فقد دفع الله جل جلاله بهذا القرار الرشيد من عثمان رضي الله عنه عن الأمة الكثير من الاختلاف الذي كان سيكون سببه تعدد المصاحف.

ولذلك فإن من أعظم مفاخر عثمان رضي الله عنه ومن أفضل أعماله في خلافته هو جمعه للقرآن الكريم وقد كان السبب الحامل لعثمان رضي الله عنه على جمع القرآن مع أنه كان مجموعا، مرتبا في صحف أبي بكر الصديق، إنما هو اختلاف قراء المسلمين في القراءة اختلافا أوشك أن يؤدي بهم إلى أخطر فتنة في كتاب الله تعالى، وهو أصل الشريعة، ودعامة الدين، وأساس بناء الأمة الاجتماعي، والسياسي، والخلقي.

(1) - الطرق الحكمية، ابن القيم، ص 22.

(2) - الطبقات الكبرى، ابن سعد، ج 3/ص 305.

فخشى على الأمة من الاختلاف، فيمس نص القرآن، وتحرف عن مواضعها كلماته، وآياته، كالذي وقع بين اليهود، والنصارى من اختلاف كل أمة على نفسها في كتابها.

لماذا جمع عثمان رضي الله عنه القرآن الكريم رغم أنه كان مجموعاً:

عن أنس بن مالك رضي الله عنه: أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان رضي الله عنه وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية، وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين ! أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى ! فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلني إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام رضي الله عنهم فنسخوها في المصاحف.

وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن؛ فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم، ففعلوا، حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف؛ رد عثمان رضي الله عنه الصحف إلى حفصة، فأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة، أو مصحف أن يحرق⁽¹⁾.

إن هذا الحديث الصحيح قاطع بأن القرآن الكريم كان مجموعاً في صحف ومضموماً في خيط، وقد اتفقت كلمة الأمة اتفاقاً تاماً على أن ما في تلك الصحف هو القرآن كما تلقته عن النبي صلى الله عليه وسلم في آخر عريضة على أمين الوحي جبريل عليه السلام؛ وأن تلك الصحف ظلت في رعاية الخليفة الأول أبي بكر الصديق، ثم انتقلت بعده إلى رعاية الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، ثم لما عرف عمر حضور أجله ولم يول عهده أحداً معيناً في خلافة المسلمين، وإنما جعل الأمر شورى في الرهط المصطفين بالرضا من رسول الله

(1) - أخرجه البخاري في صحيحه، ح 4987.

صلی اللہ علیہ وسلم ؛ أوصى بحفظ الصحف عند ابنته حفصة أم المؤمنين رضي الله عنها، وأن عثمان اعتمد في جمعه على تلك الصحف، وعنها نقل مصحفه (الرسمي) وأنه أمر أربعة من أشهر قراء الصحابة إتقاناً لحفظ القرآن، ووعيا لحروفه، وأداء لقراءاته، وفهما لإعرابه ولغته: ثلاثة قرشيين، وواحدا أنصاريًا، وهو زيد بن ثابت صاحب الجمع الأول في عهد الصديق بإشارة الفاروق

وفي بعض الروايات: أن الذين أمرهم عثمان أن يكتبوا من الصحف اثنا عشر رجلا، فيهم أبي بن كعب، وآخرون من قریش، والأنصار.

❖ استشارة جمهور الصحابة في جمع عثمان الناس على مصحف واحد:

جمع عثمان رضي الله عنه المهاجرين، والأنصار، وشاورهم في الأمر، وفيهم أعيان الأمة، وأعلام الأئمة، وعلماء الصحابة، وفي طليعتهم علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وعرض عثمان رضي الله عنه هذه المعضلة على صفوة الأمة، وقادتها الهادين المهديين، ودارسهم أمرها، ودارسوه، وناقشهم فيها، وناقشوه، حتى عرف رأيهم، وعرفوا رأيهم؛ فأجابوه إلى رأيهم في صراحة لا تجعل للريب إلى قلوب المؤمنين سبيلا، وظهر للناس في أرجاء الأرض ما انعقد عليه إجماعهم، فلم يعرف قط يومئذ لهم مخالف، ولا عرف عند أحد نكير، وليس شأن القرآن الذي يخفى على احاد الأمة فضلا عن علمائها، وأئمتها البارزين.

إن عثمان رضي الله عنه لم يبتدع في جمعه المصحف، بل سبقه إلى ذلك أبو بكر الصديق رضي الله عنه، كما أنه لم يصنع ذلك من قبل نفسه، إنما فعله عن مشورة للصحابة رضي الله عنهم، وأعجبهم هذا الفعل، وقالوا: نعم ما رأيت ! وقالوا: أيضا: قد أحسن . أي: في فعله في المصاحف.

وقد أدرك مصعب بن سعد صحابة النبي ﷺ حين مشق عثمان رضي الله عنه المصاحف، فرآهم قد أعجبوا بهذا الفعل منه، وكان علي رضي الله عنه ينهى من يعيب على عثمان رضي الله عنه بذلك، ويقول: يا أيها الناس ! لا تغلوا في عثمان، ولا تقولوا له إلا خيرا . أو قولوا خيرا . فو الله ما فعل الذي فعل . أي في المصاحف . إلا عن ملاء منا جميعا؛ أي: الصحابة... والله لو وليت؛ لفعلت مثل الذي فعل.

وبعد اتفاق هذا الجمع الفاضل من خيرة الخلق على هذا الأمر المبارك؛ يتبين لكل متجرد عن الهوى: أن الواجب على المسلم الرضا بهذا الصنيع الذي صنعه عثمان رضي الله عنه وحفظ به القرآن الكريم.

قال القرطبي في التفسير: وكان هذا من عثمان رضي الله عنه بعد أن جمع المهاجرين والأنصار، وجلة أهل الإسلام، وشاورهم في ذلك، فاتفقوا على جمعه بما صح، وثبت من القراءة المشهورة عن النبي ﷺ، واطراح ما سواها، واستصوبوا رأيه، وكان رأيا سديدا موفقا.

❖ الفرق بين جمع الصديق، وجمع عثمان رضي الله عنهما

قال ابن التين: الفرق بين جمع أبي بكر، وجمع عثمان: أن جمع أبي بكر كان لحشيته أن يذهب شيء من القرآن بذهاب حملته؛ لأنه لم يكن مجموعا في موضع واحد، فجمعه في صحائف مرتبا لآيات سورة على ما وقفهم عليه النبي ﷺ، وجمع عثمان كان لما كثر الاختلاف في وجوه القراءة، حتى قرؤوه بلغاتهم على اتساع اللغات، فأدى ذلك بعضهم إلى تخطئة بعض، فحشي من تفاقم الأمر في ذلك، فنسخ تلك الصحف في مصحف واحد مرتبا لسوره، واقتصر من سائر اللغات على لغة قريش محتجا بأنه نزل بلغتهم، وإن كان قد وسع في قراءته بلغة غيرهم دفعا للحرص والمشقة في ابتداء الأمر، فرأى: أن الحاجة قد انتهت، فاقتصر على لغة واحدة (1).

وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: لم يقصد أبو بكر في جمع نفس القرآن بين لوحين، إنما قصد جمعهم على القراءات الثابتة المعروفة عن النبي ﷺ، وإلغاء ما ليس كذلك، وأخذهم بمصحف لا تقدم فيه، ولا تأخير، ولا تأويل أثبت مع تنزيل، ولا منسوخ تلاوته كتب مع مثبت رسمه ومفروض قراءته، وحفظه؛ خشية دخول الفساد والشبهة على من يأتي بعد (2).

(1) - المخبر الفصيح في شرح البخاري، ابن التين السفاقي المغربي المالكي. نقلا عن مباحث في علوم القرآن، مناع خليل القطان، ص 133.

(2) - مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، ص 130

وقال الحارث المحاسبي: المشهور عند الناس: أن جامع القرآن عثمان، وليس كذلك إنما حمل عثمان الناس على القراءة بوجه واحد على اختيار وقع بينه وبين من شاهده من المهاجرين، والأنصار؛ لما خشي الفتنة عند اختلاف أهل العراق، والشام في حروف القراءات، فأما قبل ذلك، فقد كانت المصاحف بوجوه القراءات المطلقات على الحروف السبعة التي أنزل بها القرآن، فأما السابق إلى جمع الجملة، فهو الصديق، وقد قال علي رضي الله عنه: لو وليت؛ لعملت بالمصاحف التي عمل بها عثمان⁽¹⁾.

وقال القرطبي: فإن قيل: فما وجه جمع عثمان الناس على مصحفه، وقد سبقه أبو بكر إلى ذلك، وفرغ منه؟ قيل له: إن عثمان رضي الله عنه لم يقصد بما صنع جمع الناس على تأليف المصحف، إلا ترى كيف أرسل إلى حفصة: أن أرسلني إلينا بالمصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك؟ وإنما فعل ذلك عثمان، لأن الناس اختلفوا في القراءة، لتفرق الصحابة في البلدان، واشتد الأمر في ذلك، وعظم اختلافهم، وتشبههم، ووقع بين أهل الشام، والعراق ما ذكره حذيفة رضي الله عنه.

❖ عدد المصاحف التي أرسلها عثمان رضي الله عنه إلى الأمصار

لما فرغ عثمان رضي الله عنه من جمع المصاحف، أرسل إلى كل أفق بمصحف، وأمرهم أن يحرقوا كل مصحف يخالف المصحف الذي أرسله إلى الآفاق، وقد اختلفوا في عدد المصاحف التي فرقها في الأمصار، فقيل: إنها أربعة؛ وهو الذي اتفق عليه أكثر العلماء، وقيل: إنها خمسة، وقيل: إنها ستة، وقيل: إنها سبعة، وقيل: ثمانية، أما كونها أربعة؛ فقيل: إنه أبقى مصحفا بالمدينة، وأرسل مصحفا إلى الشام، ومصحفا إلى الكوفة، ومصحفا إلى البصرة، وأما كونها خمسة؛ فالأربعة المتقدم ذكرها ومصحفا لأهل مكة، وأما كونها ستة فالخمس المتقدم، والسادس اختلف فيه، فقيل: جعله خاصا لنفسه، وقيل: أرسله إلى البحرين

وأما كونها سبعة؛ فالسبعة المتقدم ذكرها، والسابع أرسله إلى اليمن، وأما كونها ثمانية؛ فالسبعة المتقدم ذكرها، والثامن كان لعثمان يقرأ فيه، وهو الذي قتل، وهو بين يديه، وبعث رضي الله عنه مع كل مصحف

(1) - مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، ص 134.

من يرشد الناس إلى قراءته بما يحتمله رسمه من القراءات مما صح، وتواتر، فكان عبد الله بن السائب مع المصحف المكي، والمغيرة بن شهاب مع المصحف الشامي، وأبو عبد الرحمن السلمي مع المصحف الكوفي، وعامر بن قيس مع المصحف البصري، وأمر زيد بن ثابت أن يقرأ الناس بالمدني.

لقد أحسن عثمان بن عفان رضي الله عنه أيما إحسان بجمعه للقرآن، ففضى على الفرقة والاختلاف بين المسلمين في وجوه قراءته، ووجد الأمة على مصحف واحد بصورة نهائية، وتم توزيع النسخ من المصحف المعتمد والمجمع عليه على جميع الأقطار الإسلامية مع التخلص من نسخ الصحف والمصاحف غير الرسمية وغير المجمع عليها. وبذلك كان عثمان بن عفان رضي الله عنه سببا في حفظ الوحي الذي تعهد الله بحفظه فإن فضل الخليفة عثمان بعد الله على الأمة لفضل عظيم.

وهكذا فإن جمع عثمان رضي الله عنه الناس على مصحف واحد كان الغرض منه هو دفع الاختلاف والتنازع الذي كان سببه اختلاف القراءة، وعليه فإن الإمام من واجبه أن يتصرف على الرعية بما يجلب لها المصالح ويدفع عنها المفاسد، بل ينبغي أن يوازن بين خير الخيرين وشر الشرين فيحرص على الأفضل للأمة، ولعل هذا الذي فعله عثمان رضي الله عنه .

الفرع الثاني: حكم عثمان رضي الله عنه في ضوال الإبل

من الاجتهادات الفقهية المقاصدية ما حكم به عثمان رضي الله عنه في ضوال الإبل فقد جاء في الموطأ: "كانت ضوال الإبل في زمان عمر بن الخطاب رضي الله عنه إبلا مؤبلة تنائج لا يمسه أحد حتى إذا جاء زمان عثمان بن عفان رضي الله عنه أمر بتعريفها ثم تباع فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها"⁽¹⁾.

(1) - أخرجه مالك في الموطأ، باب القضاء في الضوال، ح 51، ص 393.

إن تصرف عثمان هاهنا هو تصرف ب الإمامة ذلك أنه رضي الله عنه رأى أنه من باب سد الذرائع أن لا تترك الضوال عرضة للتلف وعرضة لمن لا يعف عن أخذها فرأى رضي الله عنه أن من المصلحة بيعها وحفظ ثمنها فإذا جاء صاحبها يطلبها أعطي ثمنها.

قال الباجي رحمه الله: " لما كثر في الناس من لم يصحب النبي ﷺ من كان لا يعف عن أخذها إذا تكررت رؤيته لها حتى يعلم أنها ضالة فرأى أن من الاحتياط عليها أن ينظر فيها الإمام فيبيعها ويبقى التعريف بها فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها وحمل حديث النبي ﷺ في المنع من أخذها على وقت إمساك الناس عن أخذها، ويحتمل أيضا أنه كان يبيعها إذا يئس من مجيء صاحبها بأن تطول المدد على ذلك وتنتج ويخاف عليها الموت فكان في بيعها على هذا الوجه حفظ لها على صاحبها ؛ لأنه كان ينقلها إلى الأثمان التي لا يخاف عليها"(1).

كما أنه رضي الله عنه لما حكم بما حكم به إنما كان يعمل أيضا القاعدة التي تقول "إن الحكم يدور مع العلة حيث دارت" فإذا وجدت العلة وجد الحكم وإذا انتفت العلة انتفى الحكم. ومنه فإن تغير أحوال الناس كما قال الباجي رحمه الله كانت سببا في إعادة النظر في الحكم ولذلك فعل ما فعل عثمان رضي الله عنه . من باب القاعدة القائلة " لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان".

الفرع الثالث: العمل في الفتنة

حوصر عثمان رضي الله عنه في بيته حاصره أوباش الناس فيما يعرف بحصار الدار، قبل أن تكتب له الشهادة التي كان قد بشره بها النبي ﷺ . عن عبيد الله بن عدي بن خيار أنه دخل على عثمان بن عفان رضي الله عنه وهو محصور فقال إنك إمام عامة ونزل بك ما نرى ويصلي لنا إمام فتنة ونتحرج فقال رضي الله عنه : " الصلاة أحسن ما يعمل الناس فإذا أحسن الناس فأحسن معهم وإذا أساءوا فاجتنب إساءتهم"(2).

(1) - المنتقى، أبو الوليد الباجي، ج 6/ص 43.

(2) - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجماعة والإمامة، باب إمامة المفتون والمبتدع، ح 663، ج 1/ص 246.

إن عثمان رضي الله عنه في حدث الفتنة لم يأمر أنصاره بالدفاع عنه لأنه كان يعلم أن الدفاع عنه سوف يؤدي إلى الاقتتال وسوف تسيل دماء كثيرة منها المذنب وكثير منها البريء ولذلك فضل رضي الله عنه الحفاظ على المصلحة العامة في مقابل التضحية بالمصلحة الخاصة فاستحق رضي الله عنه أن يكون شهيد هذه الأمة وشهيد الشرعية.

وبهذا الحادث يكون عثمان رضي الله عنه قد حرص على الأصلح للأمة، ولم يكن نفعياً بحيث يحرص على مصلحته الشخصية ولو على حساب الأمة ومستقبلها.

الفرع الرابع: توريث المبتوتة في مرض الموت

من الأمور التي عرضت على عثمان رضي الله عنه وقضى فيها وفق قواعد الاجتهاد المقاصدي في الفقه السياسي توريث المبتوتة في مرض الموت.

أخرج مالك في الموطأ: "أن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه طلق امرأته تماضر البتة وهو مريض فورثها عثمان رضي الله عنه منه بعد انقضاء عدتها"⁽¹⁾.

لما كان الطلاق في مرض الموت ذريعة لحرمان المرأة من الميراث لسبب من الأسباب فإن عثمان رضي الله عنه عامل عبد الرحمن بن عوف بنقيض قصده فورث امرأته منه بعد موته لأن طلاقه إياها في مرض الموت لا يفهم منه إلا تفويت حقها الشرعي في الميراث وتصرف عثمان رضي الله عنه هاهنا هو تصرف باعتبار إماما مجتهدا.

الفرع الخامس: جلد عثمان لأخيه من الرضاعة حد شرب الخمر

هذه قضية أخرى من القضايا التي تبرز حرص ذي النورين رضي الله عنه على حماية الشريعة من العبث فقد: "أتى بالوليد - بن عقبة الأموي أخ عثمان من الرضاعة - قد صلى الصبح ركعتين ثم قال أزيدكم فشهد

(1) - أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الطلاق، باب طلاق المريض، ح 40، ص 288.

عليه رجلان أحدهما حمران أنه شرب الخمر وشهد آخر أنه رآه يتقيأ فقال عثمان رضي الله عنه إنه لم يتقيأ حتى شربها فقال يا علي رضي الله عنه قم فاجلده فقال علي قم يا حسن رضي الله عنه فاجلده فقال الحسن رضي الله عنه ول حارها من تولى قارها فكأنه وجد عليه فقال يا عبد الله بن جعفر قم فاجلده وعلي رضي الله عنه يعد حتى بلغ أربعين وعمر رضي الله عنه ثمانين وكل سنة وهذا أحب إلي⁽¹⁾، وفي رواية: " أن عليا رضي الله عنه جلد رجلين في الخمر أربعين جلدة بسوط له طرفان"⁽²⁾.

من المهام الموكولة إلى الإمام الحرص على تطبيق الحدود، ومنع التلاعب بالأحكام ولذلك لما ثبت لعثمان رضي الله عنه أن أخاه قد شرب الخمر وكاد يتلاعب بأحكام الدين وثوابته أقام عليه الحد ولم تأخذه في ذلك لومة لائم. ولم يعتبر جانب القرابة التي بينه وبين أخيه من الرضاة لأن حماية الشريعة وضمان مصلحة الأمة بحماية دينها وتدينها أهم من علاقة القرابة ونحوها.

أما قول عثمان رضي الله عنه " إنه لم يتقيأ حتى شربها" ففيه دليل على القيء أقوى من البينة لأنه علامة على الشرب في السياق الموصوف وقد وافق علي رضي الله عنه عثمان على هذا النوع من الاستدلال بل وأقر الحكم ولذلك قال: " قم يا حسن رضي الله عنه فاجلده ". والذي ينبغي أن يستصحب في هذا السياق أن عثمان وعلي بل والحسن كلهم مجتهدون وقد تسالموا على نفس القول مما دل على صحته وملاءمته.

وقد حكى ابن القيم صنيع هذا من الصحابة قال رحمه الله: " لقد حد أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في الزنا بمجرد الحبل، وفي الخمر بالرائحة والقيء، وهذا هو الصواب، فإن دليل القيء والرائحة والحبل على الشرب والزنا أولى من البينة قطعا"⁽³⁾.

(1) - أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب حد الخمر، ح 1707، ج 3/ص 1331.

(2) - أخرجه عبد الرزاق في المصنف، باب حد الخمر، ح 13544، ج 7/ص 378.

(3) - أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، ج 4/ص 374.

ومنه فإن حماية كلي العقل من جانب عدم يدل على خطورة خرمه بإتيانه على باقي الكليات والأصول. فكان ما كان من نظر مقاصدي لعثمان رضي الله عنه .

الفرع السادس: النهي عن المتعة في الحج تنقيحا للمناط

بخلاف ما ذهب إليه علي رضي الله عنه في متعة الحج فقد ذهب عثمان رضي الله عنه إلى أن النهي عن المتعة فقد أخرج البخاري في الصحيح: "اختلف علي وعثمان رضي الله عنهما وهما بعسفان في المتعة فقال علي رضي الله عنه ما تريد إلا إن تنهى عن أمر فعله النبي ﷺ فلما رأى ذلك علي رضي الله عنه أهل بهما جميعاً" وفي أخرى: "كان عثمان رضي الله عنه ينهى عن المتعة وكان علي رضي الله عنه يأمر بها فقال عثمان رضي الله عنه لعي رضي الله عنه كلمة ثم قال علي رضي الله عنه لقد علمت أنا قد تمتعنا مع رسول الله ﷺ فقال أجل ولكننا كنا خائفين.

إن ما ذهب إليه عثمان رضي الله عنه من رأي يدل على مقصديته في الاجتهاد وعلى مراعاته للمناط، ذلك أن تغير مناط الحكم يقتضي تغير الحكم ، فقد علل رضي الله عنه المتعة في عهد رسول الله رضي الله عنه بالخوف ﷺ من المشركين، فلما ذهب الخوف فالحكم على الأصل أي إباحة جميع أنواع الحج ولذلك روي عنه أنه قال : " وهل نهيت عنها - المتعة - إني لم أنه عنها إنما كان رأيا أشرت به فمن شاء أخذ به ومن شاء تركه " (1).

ومن مقصديته أيضا رضي الله عنه أنه يحفظ للمخالف الحق في الاختلاف بل ومن تواضعه تصويب رأي المخالف بالنظر إلى سعة الفقه، رغم أن الصواب في هذه حاله أكثر من غيره والله اعلم، طبعاً من حيث التنزيل في تلك الظروف والأحوال لا بما هي نص.

(1) - المسند، أحمد بن حنبل، مسند علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ج 707، ص 1/92.

المطلب الرابع: الفقه السياسي المقاصدي في عهد علي كرم الله وجهه

الفرع الأول: عدم إقامة الحدود في دار الحرب والبعد المقاصدي

أخرج عبد الرزاق في المصنف عن الحسن رضي الله عنه : " سرق رجل من المسلمين فرسا، فدخل أرض الروم، فرجع مع المسلمين بها، فأرادوا قطعه، فقال علي رضي الله عنه : لا تقطعوا حتى يخرج من أرض الروم" إذا ثبت فعل السرقة على شخص بالدليل والشروط المعتبرة شرعا فلا بد من قطعه، لكن عليا رضي الله عنه كان رأيه فيمن سرق وهو في الحرب وفي أرض العدو أن لا تقطع يده حتى يعود أو يخرج من أرض العدو. قد يقال إن السرقة سرقة سواء أ وقعت في أرض العدو أم في أرض الاسلام، وهذا صحيح لكن تنزيل الحكم على الوقائع لا بد فيه من مراعاة للظروف والأحوال، لأن ما لأجله شرع الحكم قد يتحقق ضده إذا لم تعتبر الظروف والأحوال، فإذا كان الغرض من إقامة الحدود هو حماية النظام وإقامة شعائر الإسلام فقد يتحقق العكس إذا لم ننظر في الحال والمآل وإذا لم نعتبر مقصد الشارع من وراء تشريع الأحكام. ولعل هذا الأمر هو ما هدف إليه علي رضي الله عنه وهو يمنع إقامة الحد في أرض العدو؛ ذلك أن إقامة الحد في أرض العدو قد تكون سببا في التحاق من أقيم عليه الحد بالعدو، ولذلك وسدا لذريعة اللحاق بالعدو أو تغيير العدو بمن أقيم عليه الحد فقد منع علي رضي الله عنه إقامة الحد وأرجأه إلى حين العودة إلى ديار الإسلام.

وتأجيل إقامة الحد لا يعني إبطاله، فما دام وقت إقامة الحد متسع، ومادام الحق قديم ولا يسقط بالتقادم فلا إشكال في الاجتهاد في زمن التنزيل.

الفرع الثاني: من تطب وهو جاهل فعليه الضمان

إن مسألة تضمين الطبيب هي من المسائل المهمة التي ينبغي للإمام أن ينظر فيها خاصة وأنها ترتبط بالصالح العامة أو ما يسمى بالصحة العمومية، وقد استشعر علي رضي الله عنه هذا الأمر فخطب في الأطباء

ورجال الصحة فقال: " يا معشر الأطباء البياطرة والمتطبيين ، من عاجل منكم إنسانا أو دابة فليأخذ لنفسه البراءة، فإنه إن عاجل شيئا ولم يأخذ لنفسه البراءة فعطب فهو ضامن"(1).

فعلي رضي الله عنه ههنا يحاول أولا تقنين مهنة الطب وجعلها تخضع للقواعد بما يضمن حق الطبيب وحق المعالج، فالطبيب (مدعي الطب) ينبغي أن لا يتطبب وهو جاهل لأنه إن فعل ذلك فأتلف عضوا أو تسبب في موت شخص فعليه الضمان، والمعالج ينبغي أن يدرك أن فعل الطبيب هو كفعل غيره يمكن أن يعتريه النقص والخطأ وبالتالي الاعذار عندما يبلغ الطبيب جهده في مهنته ويقع منه لا قدر الله ما يتسبب في التلاف، وعليه فلا بد من الالتزام بعدم المتابعة في حالة عدم التقصير.

وهكذا فإن عليا رضي الله عنه راعى مقصد حماية النفس وحماية البدن من وراء قوله: " من عاجل منكم إنسانا أو دابة فليأخذ لنفسه البراءة" كما أنه سد ذريعة التلاعب بالصحة العامة بإعماله لقاعدة" من تطبب وهو جاهل فعليه الضمان. كما أن تصرفه ههنا باعتباره مسؤولا عن حماية النفوس من التلف و الضياع بسبب تقحم أشخاص لمجالات لا قبل لهم بها.

الفرع الثالث: تضمين الصانع في بعده المقاصدي

ينضاف إلى ما ذكرنا قبل حول تضمين الطبيب تضمين الصانع بشكل عام إذ من الأمور التي وردت عن علي رضي الله عنه أنه كان يضمن الصانع. قال عبد الرزاق فيما ورد عن علي أنه: " يضمن الخياط، والصباغ ، وأشباه ذلك، احتياطا للناس"(2)، ونقل عنه أيضا أنه كان : " يضمن الصباغ والصائغ"(3). وذكر الشافعي رحمه الله: " أن رجلا استأجر نجارا يضرب له مسمارا فانكسر المسمار فخاصمه إلى علي

(1) -أخرجه عبد الرزاق في المصنف، باب في الطبيب : إن لم يشهد على ما يعالجه فلا يلومن، ح 18047، ج 9/ص 471.

(2) - أخرجه عبد الرزاق في المصنف، باب ضمان الأجير الذي يعمل بيده، ح 13948، ج 8/ص 202.

(3) - السنن الكبرى، البيهقي، باب تضمين الأجراء، ج 6/112.

رضي الله عنه فقال اعطه درهما مكسورا⁽¹⁾.

ومنه فإن عليا كرم الله وجهه كان يرى تضمين الصانع نظرا لما في ذلك من حماية وصيانة لمصالح الناس من التلف هذا من جهة ، ومن جهة أخرى حتى لا يتخذ الأجراء والصناع من عدم وجود التضمين مطيا للتهاون والتكاسل وعدم الحرص على منافع الناس، وعليه فإنه سدا لذريعة التقصير والإهمال كان لابد من تضمين الصناع.

إلا أنه لا ينبغي أن يكون التضمين مطية للكذب و البهتان على الصناع ولذلك فإن عليا رضي الله عنه لما طلب البراءة للطبيب كمثال للصنائع، فإنه أراد حماية الصناع والحرفيين.

الفرع الرابع: لولي الأمر أن يهدد بما لا يعزم على تنفيذه بقصد الإصلاح

ذكر أبو يوسف في الخراج أن رجلا من ثقيف قال لعلي رضي الله عنه : استعملني على عكبرا(بليدة قرب الدجيل) قال فقال لي أي علي رضي الله عنه وأهل الأرض عندي: إن أهل السواد قوم خدع فلا يخدعنك، فاستوف ما عليهم، ثم قال لي (رج إلي)، فلما رحت إليه، قال لي : إنما قلت لك الذي قلت لأسمعه، لا تضرب رجلا منهم سوطا في طلب درهم ولا تقمه قائما، ولا تأخذن منهم شاة ولا بقرة، إنما أمرنا أن نأخذ منهم العفو؟ أتدري ما العفو؟ الطاقة⁽²⁾.

إن تهديد علي رضي الله عنه بالأمر الذي لا عزم له على فعله مع القدرة عليه، هو بغرض الإصلاح، فالمصلحة استدعت التهديد وتصرف علي كرم الله وجهه هنا كان ب الإمامة.

الفرع الخامس: قطع يد من باع حرا

من المسائل التي اجتهد فيها علي رضي الله عنه قضية بيع الحر أو الزوجة فعن عبد الرزاق أنه أخرج في مصنفه: " أن سيدنا علي رضي الله عنه قطع يد بائع الحر ، وقال سيدنا علي رضي الله عنه : لا يكون الحر

(1) - الأم، الشافعي، ج 7/ص 188.

(2) - الخراج، أبو يوسف، ص 16.

عبدا ، وقطع أيضا رجلا باع زوجته. ورأى سيدنا علي رضي الله عنه أن الحر العبد إن أقر بالعبودية لا يكون عبدا خلافا لسيدنا عمر رضي الله عنه

من القواعد التي اعتبرها علي رضي الله عنه وهو يقول وينفذ الحد في حق من باع حرا ، أن الأصل في العبد الحرية لقوله صلی الله علیه وسلم : " ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة رجل أعطى بي ثم غدر ورجل باع حرا فأكل ثمنه ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يعط أجره "(1) وخصومة النبي صلی الله علیه وسلم لا تكون من منطلق شخصي، إنما هي من منطلق شرعي باعتباره إماما قائما على رعاية مصالح الأمة ، كما أنه لا يخاصم إلا من ارتكب إثما كبيرا واقتترف محرما استوجب هذا النوع من الوعيد الشديد.

لكن الملاحظ أن القطع لا يكون إلا في السرقة فقد قاس علي رضي الله عنه بيع الحر أو المرأة وأكل ثمنهما بالسرقة من حيث إن كليهما أخذ ما ليس للإنسان.

وهكذا فإن الذي دفع عليا كرم الله وجهه إلى انزال هذه العقوبة بهذا الفاعل حجم الذنب المرتكب، وهو انتهاك الحرية التي كفلها الشرع للحكيم للإنسان كيفما كان، والمعروف عند العلماء أن الحرية مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية. كما أن استعباد الإنسان يمنعه من أهم مقصد من مقاصد وجوده وهو العبادة فكيف سيؤديها وهو مستعبد؟

الفرع السادس: التنكيل بمن أشاع الفاحشة

قال سيدنا علي كرم الله وجهه: " من ابتاع بالزنا نكل به وإن صدق "(2).

إن تنكيل علي رضي الله عنه بمن أشاع الفاحشة يرجع إلى إدراكه رضي الله عنه خطورة شيوع الفاحشة وانتشارها على المجتمع، وكأنه يستحضر قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا

(1) - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب إثم من باع حرا، ح2114، ج2/ص766.

(2) - أخرجه عبد الرزاق في المصنف، باب الرجل يجلد ثم يموت أو يزني في الشرك، ح13414، ج7/ص341.

لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»⁽¹⁾، وقوله صلى الله عليه وسلم: "يا معشر المهاجرين خمس إذا ابتليتم بهن وأعوذ بالله أن تدركوهن لم تظهر الفاحشة في قوم قط حتى يعلنوا بها إلا فشا فيهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن في أسلافهم الذين مضوا"⁽²⁾.

ومنه فإن خوفه رضي الله عنه من سقوط هيبة المنكر في النفس؛ بما يدفع إلى استسهاله، وبالتالي ارتكابه، دفعه رضي الله عنه إلى التنكير بمن يسعى في إشاعته، كما أن التنكيل به هو من باب تغيير المنكر، الذي توكل مهمته أول ما توكل إلى الحاكم باعتباره راعي الصلاح في الناس، ودافع الفساد والخراب عنهم. وعليه فإن التنكيل يكون من باب سد الذريعة ومنع الناس من قرب المقدمات الممهدات من الأقوال التي تعقبها الأفعال وممارسة المنكرات. والحاكم في هذا السياق راع وهو مسؤول عن رعيته ومن باب مسؤوليته منع انتشار الفاحشة والفساد.

الفرع السابع: حكم البغاة عند سيدنا علي رضي الله عنه

1- في معنى البغي عند علي رضي الله عنه

لا يقصد بالبغي لا الكفر ولا النفاق عند علي رضي الله عنه وإنما البغي الخروج على الحاكم. قال رضي الله عنه عن البغاة: "هم قوم من أهل الحق يخرجون عن قبضة الإمام، ويرومون خلعه لتأويل سائغ وفيهم منعة يحتاج في كفهم إلى جيش"⁽³⁾.

فقوله رضي الله عنه هم قوم من أهل الحق يدل على أنه رضي الله عنه لا يكفرهم رغم خروجهم عن الإمام فالخلاف معهم سياسي لا ديني، وإلا فهم من الناحية الدينية قوم يذكرون الله كثيرا كما قال عن الحرورية.

(1) - سورة النور، الآية: 19.

(2) - أخرجه ابن ماجة واللفظ له ح 4019، وصححه الألباني، في صحيح ابن ماجة، ح 3262. وقال حسن

(3) - المغني، ابن قدامة المقدسي، ج 9 / ص 5.

أما قوله يخرجون عن قبضة الإمام يقصد الخروج المسلح بمعنى أن لهم جماعة وفيهم منعة وقوة يحتاج الإمام إلى القوة لردهم.

بينما قوله، يرومون خلعه لتأويل صائغ: يقصد بأنهم يتحركون وفق فهم معين للنصوص الشرعية، فهم يتأولون النصوص تأويلا يناسب فكرهم الخارجي. ويشرعن لهم خلع الإمام.

2- منهج علي رضي الله عنه في التعامل مع البغاة

الصلح أولا: فقد كان من منهجه رضي الله عنه أن يعرض الصلح، فقد بعث رضي الله عنه إليهم بعبد الله ابن عباس رضي الله عنه فخرجت معه حتى توسطنا عسكريهم قام ابن الكواء يخطب الناس فقال يا حملة القرآن هذا عبد الله بن عباس رضي الله عنه فمن لم يكن يعرفه فأنا أعرفه من كتاب الله ما يعرفه به هذا ممن نزل فيه وفي قومه "قوم خصمون" فردوه إلى صاحبه ولا تواضعوه كتاب الله فقام خطباءهم فقالوا والله لنواضعنه كتاب الله فإن جاء بحق نعرفه لنتبعنه وإن جاء بباطل لنبكتنه بباطله فواضعوا عبد الله بن عباس رضي الله عنه الكتاب ثلاثة أيام فرجع منهم أربعة آلاف كلهم تائب حتى أدخلهم على علي رضي الله عنه الكوفة فبعث علي رضي الله عنه إلى بقيتهم فقال رضي الله عنه : قد كان من أمرنا وأمر الناس ما قد رأيتم فقفوا حيث شئتم حتى تجتمع أمة محمد ﷺ بيننا وبينكم أن لا تسفكوا دما حراما أو تقطعوا سبيلا أو تظلموا ذمة فإنكم إن فعلتم فقد نبذنا إليكم الحرب على سواء إن الله لا يحب الخائنين" (1).

إن لجوء علي رضي الله عنه إلى الصلح أولا فيه التزام بالنص من قوله تعالى ﴿وَإِنْ هَآئِلُكُمْ مِنْ الْأُمُومِينَ أَفْتَلَوْا قَاَصِلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَى إِحْدَاهُمَا عَلَى الْآخَرَى فَعْتَلُوا الَّتِي تَبْغَى حَتَّى تَعِىءَ الَّتَى أَمَرَ إِلَهِ فَإِنْ بَغَى قَاَصِلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَفْسَحُوا لِنِ اللَّهِ يُحِبُّ الْمُفْسِحِينَ ﴾ (2).

(1) - أخرجه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده، مسند علي رضي الله عنه، ح 656، ج 1/ص 86.

(2) - سورة الحجرات، الآية: 9.

دخوله رضي الله عنه في حوار معهم لأن غرضه هو ثنيهم عن فهمهم الخاطئ للنصوص التي تأولوها تأولا معوجا، مما جعل أربعة آلاف ترجع عن الفهم الخاطئ للكثير من الأمور خصوصا حينما يكون المواضع لهم عارف بالقرآن بل ترجمان للقرآن.

حرصه رضي الله عنه على حماية الدماء وعلى الجماعة التي تعتبر مقصدا، وحرصه على دفع الباطل والشر بالتي هي أحسن خصوصا حينما يكون المخالف من المؤمنين كما هو نص القرآن.

احترامه رضي الله عنه للعهد الذي قطعه معهم وإظهار القوة والمنعة في حال نقض العهد. وهكذا يكون علي رضي الله عنه قد نظر إلى الأمر في قوله تعالى " فأصلحوا بينهما " على أنه للوجوب وبالتالي ينبغي التزامه أولا.

القتال ثانيا: في حال تعذر الصلح وحصل البغي يكون القتال، لما قتل الخوارج عبد الله بن خباب بن الأرت بلغ ذلك عليا رضي الله عنه فقال لهم أن أقيدونا بعبد الله بن خباب قالوا: كيف نقيدك به وكنا قتله قال رضي الله عنه: وكلكم قتله؟ قالوا نعم قال رضي الله عنه : الله أكبر ثم أمر أن يسطوا عليهم. وقال رضي الله عنه: والله لا يقتل منكم عشرة ولا يفلت منهم عشرة قال فقتلهم"(1).

وأخرج عبد الرزاق أيضا في المصنف: " خرجت حروراء فتنزعوا عليا رضي الله عنه، وفارقوه، فشهدوا عليه بالشرك، فلم يهجمهم، ثم خرجوا إلى حروراء، فأتي فأخبر أنهم يتجهزون من الكوفة، فقال رضي الله عنه: دعوهم، ثم خرجوا فنزلوا بنهروان فمكثوا شهرا، فقليل له : اغزهم الآن، فقال رضي الله عنه : لا حتى يهرقوا الدماء، ويقطعوا السبيل، ويخيفوا الأمن، فلم يهجمهم حتى قتلوا، فغزهم فقتلهم"(2).

(1) - أخرجه عبد الرزاق في المصنف، ح 18578، باب قتال الحروراء، ج 10/ص 119.

(2) - المرجع نفسه، ح 18574، باب قتال الحروراء، ج 10/ص 117.

لم يكن عليا رضي الله عنه بادئا بالقتال بل إنه حرص على الدماء والجماعة حتى رأى أنهما مهددان، وحتى رآهم استعملوا السلاح وروعوا الأمنين فالتزم الشطر الثاني من الآية ﴿فَقَاتِلُوا الَّذِينَ تَبْغِي حَتَّى تَبْغِي إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ (1).

ثالثا بعد القتال الاصلاح: لما قاتل علي البغاة جاء الامر بالإصلاح ولذلك لم يلاحق رضي الله عنه الفار منهم ولم يسب نساءهم ولا ذراريهم ولم يضمنهم شيئا أتلغوه لأنهم كانوا متأولين. قال رضي الله عنه: "لا يذفف على جريح، ولا يقتل أسير، ولا يتبع مدبر، وكان لا يأخذ مالا" (2).

وهكذا فإن القتال لم يكن مقصودا لذاته وإنما كان وسيلة للردع والاثناء عن كل ما يهدد الجماعة ويقضي على النفس، كما أن عليا رضي الله عنه قد ترك الباب مفتوحا من جهته لكل من تاب ورجع بل لكل من سالم وألقى السلاح.

وهكذا فإن الصحابة الأجلاء رضي الله عنهم كانت لهم سياسات جزئية مبنية على الاجتهاد المقاصدي الذي يراعي أحوال الزمان والمكان والانسان، سياسات الغرض منها التصرف على الأمة بما هو مصلحة لها في العاجل والآجل وبحسب ما جاء في القرآن والسنة وما حصل حوله الاجماع فلم يألوا رضوان الله عليهم جهدا في النصح للأمة توجيهها لها إلى رضا ربها سبحانه وتعالى. فكانوا بحق خير أمة أخرجت للناس.

(1) - سورة الحجرات، الآية: 9.

(2) - أخرجه عبد الرزاق في المصنف، ح185890، باب قتال الحوراء، ج10/ص123

المبحث الثاني: الفتوى في النوازل السياسية:

المطلب الأول: في معنى الفتوى السياسية

الفرع الأول: تعريف الفتوى

❖ في اللغة:

ذهب ابن فارس إلى أن الفتوى ترجع إلى أصلين: "الفاء، والتاء، والحرف المعتل : أصلان. أحدهما: يدل على طراوة وجدة، والآخر على تبين الحكم.

الفتى : الطري من الإبل، والفتى من الناس : واحد الفتيان، والفتاء : الشباب... والأصل الآخر: الفتيا، يقال في المسألة: إذا بين حكمها. واستفتيت: إذا سألت عن الحكم ... ومنه فتوى وفتيا⁽¹⁾. وقال الراغب الاصفهاني إن الفتوى والفتيا: الجواب عما يشكل من الأحكام . ويقال: استفتيته فأفتاني بكذا⁽²⁾.

وعند ابن منظور ترد بمعنى الإبانة والعبر قال: "أفتاه في الأمر: أبانه له. وأفتى الرجل في المسألة. واستفتيته فيها. فأفتاني إفتاء. ويقال : أفتيت فلانا رؤيا رآها: إذا عبرتها له. وأفتيته في مسألته: إذا أجبته عنها.... والاسم الفتوى. والفتيا: تبين المشكل من الأحكام . أصله من الفتى: وهو الشاب الحدث الذي شب وقوي. فكأنه ما أشكل ببيانه، فيشب، ويصير فتيا قويا. وأصله من الفتى وهو الحديث السن⁽³⁾ والفتيا والفتوى والفتوى: ما أفتى به الفقيه⁽⁴⁾.

فالذي يظهر من خلال التعاريف السابقة أن الفتوى والفتيا جاءت على العموم بمعنى البيان والكشف

والجواب والاظهار والعبر .

(1) - المقاييس، ابن فارس مادة (فتي).

(2) - المرجع نفسه.

(3) - لسان العرب، ابن منظور، مادة (فتا).

(4) - المرجع نفسه.

وعليه فإن بيان ما أشكل من الأحكام سواء اكانت عقدية أو عملية أو عقلية يسمى من حيث اللغة فتوى، كما أن الجواب على الأسئلة الواردة في المجالات السابقة أيضا يسمى فتوى قال اليوسي وهو يبين معنى الإفتاء: "وقد علمت أن الإفتاء يصدق في الأصل على كل علم، فكل من بين مسألة فقد أفتى، ولكن اشتهر في العرف إطلاقه في الشرعية فقط"⁽¹⁾.

والفتوى في اللغة أعم من الاصطلاح ومن أمثلة ذلك ما ورد في القرآن:

- قال تعالى: ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرٍ﴾⁽²⁾

- قال تعالى: ﴿فُضِيَ الْأَمْرُ إِلَيْهِ فِيهِ تَسْتَفْتِينَ﴾⁽³⁾

- قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رَأْيٍ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ﴾⁽⁴⁾

- قال تعالى: ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّبْيُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعُ عِجَافٍ﴾⁽⁵⁾.

- في الاصطلاح الشرعي:

الفتوى: هي "إعلام المستفتي بالحكم الشرعي في خصوص نازلته، نقلا، أو استنباطا، على وجه الالتزام

الشرعي.

والفتوى فرع من فروع الاجتهاد باعتبارها نشاطا اجتهاديا. فهي تشكل صورة من صورته، أو جزء من

ماهيته، من حيث إنه يشمل كل النشاط المتعلق ببذل الوسع في مجال التشريع، بدءا بدراسة النصوص

(1) - القانون، الملزمة، ج 16/ص 2.

(2) - سورة النمل، الآية: 32.

(3) - سورة يوسف، الآية: 41.

(4) - سورة يوسف، الآية: 43.

(5) - سورة يوسف، الآية: 46.

الشرعية، تنقيحاً، وتخريجاً، حتى استنباط الحكم، ثم تحقيق مناطه... والفتوى اجتهاد ولكنها متوقفة على استفتاء المستفتي، أي حصول نازلة، وسؤال. فمن هنا كانت كل فتوى اجتهاد، وليس كل اجتهاد فتوى⁽¹⁾.

وذهب الإمام القرافي إلى أن الفتوى هي الاخبار بالحكم الشرعي على وجه الالتزام، وهو اخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة⁽²⁾.

وقال محمد علي بن حسين المكي: "إن الفتوى مجرد اخبار عن حكم الله تعالى المتعلق بمصالح الدنيا والآخرة، يختص لزومه بالمقلد للمذهب المفتي به"⁽³⁾.

من هنا إذن يتبين أن العلماء ينقسمون إلى قسمين بخصوص الزامية الفتوى من غيرها والذي تميل إليه النفس في هذا السياق هو أن الفتوى ملزمة لأن المفتي شارع وقائم في الأمة مقام النبي كما قال الشاطبي: "فالمفتي مخبر عن الله كالنبي وموقع للشرعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي، ونافذ أمره في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي"⁽⁴⁾.

الفرع الثاني: المفتي

هو العالم المنتصب للفتوى. فكونه منتصب هو الفصل التعريفي الذي يميزه عن سواه من أهل العلم⁽⁵⁾. ولذلك ورد عند الشاطبي مصطلح العالم المنتصب هكذا مجرداً عن الاسناد إلى الفتوى، فكأن هذا التوصيف صار علماً على المفتي قال رحمه الله: "واجب على العالم المجتهد الانتصاب، والفتوى على الاطلاق" وقال عن

(1) - المصطلح الأصولي، فريد الأنصاري، ص331.

(2) - الفروق، القرافي، الفرق مائتان وأربعة وعشرون، الفرق بين الفتوى والقضاء، ج4/ص35.

(3) - تهذيب الفروق، محمد علي بن حسين المكي، ج4/ص94.

(4) - الموافقات، الشاطبي، ج4/ص144.

(5) - المصطلح الأصولي، فريد الأنصاري، ص355.

سلوكم الصحابة في تتبع سنة النبي ﷺ: "وكانوا يبحثون عن أفعاله ، كما يبحثون عن أقواله. وهذا من أشد المواضع على العالم المنتصب"(1).

والمفتي هو القائم في الأمة مقام النبي ﷺ من حيث البيان بقوله وفعله وإقراره، وهو بناء على هذا المعنى يقوم على أمرين:

الأول: كونه مجتهدا وهو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا، والحكم بما أنزل الله (2).
الثاني: كونه أسوة، أي مقتدى به في قوله، وفعله، وإقراره. وإلا لم يكن مفتيا (3) قال الشاطبي: "حق على المفتي أن ينتصب للفتوى بفعله وقوله، بمعنى أنه لابد له من المحافظة على أفعاله حتى تجري على قانون الشرع ليتخذ فيها أسوة"(4).

وقال القرافي: "وهذا الاسم (يقصد المفتي)، موضوع لمن تقدم للناس بأمر دينهم وعلم يحمل عموم القرآن وخصوصه وناسخه ومنسوخه، وكذلك في السنن والاستنباط ولم يوضع لمن علم مسألة وأدرك حقيقتها"(5). وهذا التعريف منه هو تعريف يذكر بعض الخصائص التي لابد من توفرها في المفتي.

الفرع الثالث: أهمية الفتوى.

من الأمور التي تدل على أهمية الفتوى نذكر مايلي:

❖ من جهة المفتي:

✓ المفتي قائم مقام النبي ﷺ (6). فهو من حيث المهمة الملقاة على عاتقه كالنبي ﷺ قال عليه

(1) - الموافقات، الشاطبي، ج4/ص250.

(2) - المرجع نفسه، ج4/ص107.

(3) - المصطلح الأصولي، الأنصاري، ص356.

(4) - الموافقات، الشاطبي، ج4/ص251.

(5) - الفروق، القرافي، ج2/ص116.

(6) - الشاطبي، الموافقات، ج4/ص178.

الصلاة والسلام: " إن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا درهمنا ولا دينارا وإنما ورثوا العلم" (1) فالعالم المنتصب ورث وظائف النبوة الأربعة ؛ قال تعالى ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَمَيِّمِينَ ﴾ (2) .

✓ المفتي قائم في الأمة مقام النبي ﷺ في الإنذار قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ ﴾ (3)، والإنذار التحذير من سوء المنقلب في الدنيا والآخرة.

✓ المفتي نائب عن النبي ﷺ في تبليغ الأحكام قال تعالى: ﴿ فَلَوْلَا نَفْعُ مِمَّنْ قَبْلُ مِنْكُمْ لَهَلَّكُمْ بِهِمْ لَخَلَفَتْكُمْ بَنَاتُهُنَّ ﴾ (4) .

✓ وقال عليه الصلاة والسلام: " إلا لبلغ الشاهد منكم الغائب" (5) .

✓ " أن المفتي شارع من وجه؛ لأن ما يبلغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول" (6) .

✓ المفتي موقع للشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي ﷺ ونافذ أمر في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي ﷺ عليه وسلم .

✓ المفتي يدخل في مسمى أولي الأمر الذين أوجب الله طاعتهم (7) قال سبحانه: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا

(1) - أخرجه الألباني في صحيح الترغيب، ح 70 وقال حسن لغيره.

(2) - سورة الجمعة الآية: 2.

(3) - سورة هود، الآية: 12.

(4) - سورة التوبة، الآية: 122.

(5) - أخرجه البخاري في صحيحه، ح 105.

(6) - الموافقات، الشاطبي، ج 4/ص 179.

(7) - المرجع نفسه، ج 4/ص 179.

أَلْهِيعُوا اللَّهَ وَالْهِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى إِلَامِرٍ مِنْكُمْ ﴿١﴾.

✓ المفتي أسوة يقتدى به، في الأقوال والأفعال، والتقارير .

❖ من جهة المستفتي:

✓ الفتوى تدفع عن المستفتي الشك والتردد وتحقق له الاطمئنان في علاقته بالأحكام.

✓ الفتوى إقامة للحجة على الأنام فيما يتعلق بموقف الشارع الحكيم من النوازل التي تستجد ولا نص

على حكمها لا في القرآن ولا في السنة.

✓ الفتوى حث للمكلف على الامتثال والقيام بالتكاليف التي حث الشارع الحكيم على امتثالها.

✓ الفتوى اشعار للمستفتي بخلد الشريعة وقيوميتها وقابليتها للتجديد والاجتهاد من حيث إحياء

حقائقها في النفوس.

✓ الفتوى عريان تجدد الدين واستجابته لمتطلبات المستفتين في كل زمان ومكان.

الفرع الرابع: الفرق بين الفتوى والقضاء:

❖ من أهم الفروق بين الفتوى والقضاء نذكر مايلي:

✓ أن الفتوى والقضاء وإن كانا يتفقان في وصف الإخبار عن حكم شرعي إلا أن القضاء في إخباره

إلزام، ومتضمن للإنشاء كما هو عند القرافي.

بينما الفتوى مقتصرة على الإخبار بحكم شرعي وإن كان متضمنا للإلزام الدياني. يقول القرافي: "إن

الفرق بين الحالين أنه في الفتيا يخبر عن مقتضى الدليل الراجح عنده، فهو كالمترجم عن الله تعالى فيما وجده

(1) - سورة النساء، الآية: 59.

من الأدلة، كترجمان الحاكم يخبر الناس بما يجده في كلام الحاكم أو خطه، وهو في الحكم ينشئ إلزاماً أو إطلاقاً للمحكوم عليه بحسب ما يظهر له من الدليل الراجح، والسبب الواقع في تلك القضية الواقعة." (1).

✓ الفتوى أعم من القضاء، لأنها تكون في العبادات وأحوال الآخرة، وتكون في المعاملات، بينما القضاء لا يكون إلا في المعاملات لتعلقها بالحقوق والواجبات، ولمنطاتها بالإلزام.

✓ القاضي لا يقضي إلا لفصل النزاع، ولا يقضي لنفسه، ولا لمن لا تقبل شهادته له، ولا على عدوه، بخلاف المفتي.

✓ حكم القاضي يرفع الخلاف، وإفتاء المفتي لا يرفعه

✓ الفتوى شرع عام على المكلفين إلى قيام الساعة، لأنها تعم المستفتي وغيره، بينما حكم القاضي يختص بالوقائع الجزئية، بمعنى أن حكمه متعلق بطرفين في الدعوى: المدعي، والمدعى عليه، وموضوع النزاع وهو خاص.

✓ الفتوى تكون بالقول والفعل والكتابة والإشارة، بينما لا يكون القضاء إلا باللفظ (2).

✓ القضاء لا بد فيه من تولية الإمام، مع توفر شروطه التي منها الذكورة والحرية والسلامة من فقد الرؤية والسمع والنطق.

إن هذه الفروق في مجملها ترجع إلى ما ذكره القراني في الأحكام وقد كان الذي أجملها على هذا النحو الدكتور محمد رياض.

والملاحظ أن الدكتور رياض يتحدث عن الإلزام الديني في الفتوى بمعنى أنه إلزام في علاقة العبد بربه لا في علاقته بالقانون أو سلطة الحاكم.

(1) - الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، القراني، ص 84.

(2) - أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، محمد رياض، ج 1/ ص 270.

والملاحظ أيضا أن الفتوى تكون في كل المجالات بينما القضاء لا يكون إلا فيما يمكن فيه الإلزام بمعنى التنفيذ والأثر المادي في الواقع.

إلا أن قول الدكتور رياض إن الفتوى لا تتوقف على تولية الإمام فيه نظر خصوصا في هذا الزمن الذي تجرأ فيه من لا علم له لا بالشرعة ولا بالواقع ولا بالله قبل هذا وذاك على الفتوى فأحدثوا الغرائب والعجائب بل وأحلوا الدم الحرام والمال الحرام والعرض الحرام باسم الفتوى في الدين.

الفرع الخامس: الفرق بين الفتوى والاجتهاد

ذهب الإمام الشاطبي إلى اعتبار الفتوى فرعاً من فروع الاجتهاد فهي من حيث العملية الذهنية تعتبر نشاطاً اجتهادياً، وهي جزء من ماهية الاجتهاد كما ذكر فريد الأنصاري رحمه الله⁽¹⁾.

✓ الاجتهاد تبليغ عن الله بإطلاق بينما الفتوى تتوقف على حصول النوازل أو الوقائع، حتى يستنبط لها الحكم.

✓ الفتوى متوقفة على استفتاء المستفتي، أي حصول النازلة وطرح السؤال بينما الاجتهاد يحصل بإطلاق سواء حدثت النازلة أم لم تحدث، وسواء طرح السؤال أم لم يطرح، ومنه فإن "كل فتوى اجتهاد، وليس كل اجتهاد فتوى"⁽²⁾.

✓ الفتوى تربية وتعليم وتهذيب وتزكية، بينما الاجتهاد صورة قولية صادرة عن المجتهد قد لا تتضمن ما ذكر قبل أي من حيث التطبيق لا من حيث المبدأ

✓ الفتوى مراعاة لأحوال المكلفين ولظروفهم الشخصية فهي نوع من تحقيق المناط الخاص وبالتالي الحرص على العدل الوسطن بينما الاجتهاد نوع من التجريد وهو استنباط للأحكام دون مراعاة ما رعي في الفتوى.

(1) - المصطلح الأصولي، فريد الأنصاري، ص 331.

(2) - المرجع نفسه.

✓ الفتوى يتحوط فيها كثيرا من الخطأ لأن انعكاسها مباشر على المكلف، بينما الاجتهاد فيه سعة والخطأ فيه ليس كالخطأ فيها.

✓ الفتوى تجمع كل أنواع الاجتهاد بدءا بتنقيح المناط، وتخريجه، واستنباط الاحكام وتزيد على الاجتهاد بالتنزيل لذلك على النوازل بعينها، (موصوفة).

✓ الفتوى اخبار بنتيجة الاجتهاد، فهي اجتهاد وزيادة سواء كان المجتهد منتسبا لمذهب، أو كان مطلقا.

الفرع السادس: نطاق الفتوى

ذهب الدكتور رياض إلى أن الفتوى تتعلق بالأحكام الشرعية العملية، كما تتعلق بالأحكام الاعتقادية والأصولية، وبالأداب الإسلامية عموما.

فنظر المفتي نظر شامل، إذ هو أوسع من تصدي القاضي لحكم نازلة خاصة، كما أن عمل المفتي أعم من عمل المجتهد، إذ أن الأول يمكن أن يخبر بحكم لا اجتهاد فيه، كما قد يشارك المجتهد في غير المنصوص عليه، والمفتي في إخباره بالمنصوص عليه يستدعي اطلاعا واسعا، ومعرفة بالأدلة، كما أن ذلك يفيد في غير المنصوص عليه اجتهادا وتخريجا⁽¹⁾.

ومنه فإن المجالات التي تدخلها الفتوى هي كالاتي:

✓ الأحكام الاعتقادية:

وهذه الأحكام متعلقة بالعقيدة والتوحيد والحكم فيها حكم بالإيمان أو الكفر، أو الحق أو الباطل والضلال. والتوحيد أشرف العلوم؛ وما تعلمت العبيد أفضل من التوحيد، وصحة العقيدة أمر ضروري لقبول الأعمال. قال اليوسي: "فالعلوم الدينية كلها أعني الفقه، وأصوله، والتفسير، والحديث، والسيرة، موقوفة على علم التوحيد وجودا وعملا، إذ لا يصح ثبوت علم شرعي قبل ثبوت الشرع الموقوف على صدق الرسول

(1) - أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، محمد رياض، ص 289.

صلی اللہ علیہ وسلم الموقوف علی ثبوت المعجزة، الموقوف علی وجود إله فاعل مختار، الموقوف عادة علی النظر فی علم الکلام، فهو کلي العلوم الشرعية وهو مبناها⁽¹⁾.

✓ والمفتي فی العقيدة علیہ أن يتحاشى الإجابة عن مشكلات العقيدة والمتشابه منها، وخاصة من لا تستوعب عقولهم ذلك، أو تكون لهم فتنة حين يحصل التطرق إليها، وفي ذلك أسوة الإمام مالك رضي الله عنه فقد روي عنه أنه كان يقول: "الکلام فی الدين أكرهه، ولم یزل أهل بلدنا یكرهونه وينهون عنه، نحو الکلام فی رأي جهنم والقدر وكل ما أشبه ذلك، ولا أحب الکلام إلا فيما تحته عمل، أما الکلام فی الدين وفي الله عزوجل فالسکوت أحب إلي، لأني رأيت أهل بلدنا ينهون عن الکلام فی الدين إلا فيما تحته عمل"⁽²⁾.

✓ الأحكام الشرعية العملية:

الأفعال والحوادث غير المتناهية، وأما النصوص الشرعية وتطبيقاتها علی الحوادث فهي متناهية، ومن البديهي أن المتناهي لا يضبط ما ليس بمتناه. والمقصود بتناهي النصوص: أن الشرع لم ينص علی حکم كل حادثة أو طارئ حسب تسلسل أعمال الإنسان، فقد اقتضت الحکمة الإلهية أن تلك الأحكام الشرعية عامة وشاملة لجزئيات متعددة، إذ ما يسري علی المثل يسري علی المماثل، ولما كان الابتلاء أيضا حاصلًا لا محالة وكان الإنسان مطالبًا بجعل تصرفاته وفق ضوابط الشرع كان لابد من الاجتهاد قصد استنباط الاحكام الشرعية العملية للقضايا التي لا نص علی حکمها، ومنه الفتوى المناسبة لكل فعل وتصرف.

(1) - القانون (الملزومة)، ج 6/ص 1.

(2) - الاعتصام، الشاطبي، ج 2/ص 332.

والأحكام تنقسم إلى قسمين:

الأحكام التكليفية ويقصد بها خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلف وجوباً، أو ندباً، أو تحريماً، أو كراهة، أو إباحة.

والأحكام الوضعية ما جعله الله سبباً للحكم أو شرطاً، أو مانعاً.

والأحكام الشرعية بهذا المعنى أوسع نطاقاً للفتوى ، لأنها متعلقة بكل الأفعال البشرية، والحكم عليها يحتاج إلى العلم بكيفية تطبيق الأحكام الشرعية الجزئية عليها، وهو المسمى بعلم الفتوى.

✓ أحكام عامة أخرى: ذكرنا قبل قول أبي علي اليوسي في أن الفتوى تتعلق بكل علم في الأصل، ولذلك فكل بيان في أيما مجال يسمى بالمعنى العام فتوى.

قال الدكتور رياض ومن العلوم التي تدخلها الفتوى علوم مقاصد وعلوم وسائل⁽¹⁾:

يدخل في الأولى كما ذكر الشيخ محمد الرهوني: حفظ القرآن، والتفسير والحديث، والفقه، والكلام، والتصوف على رأي فيهما.

وأما علوم الوسائل فمنها ما يتعلق بالقرآن وهو علم القراءات، وعلم التجويد، ومنها ما يتعلق بالحديث وهو علم أقسامه ومراتبه... إلخ.

ومنها ما يرجع إلى الاستنباط منهما وهو علم أصول الفقه، ومنها ما يتعلق بهما وبغيرهما من كلام العرب وهو اللغة، والصرف، والنحو، والمعاني، والبيان إلخ

قال رياض: "وهناك من أدخل علم الفتوى نفسه، ومعرفة أحكامها ضمن العلوم الشرعية⁽²⁾ بل إن هذا العلم آخذ بأطراف كل العلوم الأخرى، ومطل على مشارفها، لأن المفتي يمكنه أن يجيب عن مسألة تتعلق بعلوم القرآن كتفسير آية من كتاب الله تعالى، أو السؤال عن ثبوت حديث أو معناه، أو الاستفسار عن دليل

(1) - أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، محمد رياض، ص 305-306.

(2) - المرجع نفسه، ص 306.

أصولي، أو السؤال عن خلق إسلامي مما يرجع إلى التصوف، وفي بعض الأحيان عن معنى لغوي أو قاعدة نحوية، أو حدث تاريخي أو معنى أدبي.

والدليل على ذلك أن كتب الفتاوي والنوازل في المذهب المالكي طافحة بهذه القضايا. ومن أمثلتها العتبية لمحمد العتيبي، والمعياري للونشريسي والمعياري الجديد للوزاني.

ومن المجالات التي تشملها الفتوى المجال السياسي، فالعلماء أفتوا في القضايا السياسية كما هو مبين في محله من هذه الأطروحة.

الفرع السابع: الفتوى ومقاصد الشريعة

لما كانت الفتوى إعلام المستفتي بالحكم الشرعي في خصوص نازلته، نقلا، أو استنباطا، على وجه الالتزام الشرعي. وكانت فرعا من فروع الاجتهاد باعتبارها نشاطا اجتهاديا، كما أنها تشكل صورة من صور، أو جزء من ماهيته، من حيث إنها تشمل كل النشاط المتعلق ببذل الوسع في مجال التشريع، بدءا بدراسة النصوص الشرعية، تنقيحها، وتخريجها، حتى استنباط الحكم، ثم تحقيق مناطه، كان ارتباطها بمقاصد الشريعة كارتباط الاجتهاد تماما.

وعليه فإن الفتوى أيضا ينبغي أن يسلك فيها بالنظر المقاصدي الذي من بين أساسياته:

✓ مراعاة التيسير والتسهيل ورفع الحرج عن المكلف، لأن الحرج كما يقول العلماء مرفوع شرعا، ولأن المشقة تجلب التيسير، فلا يليق بالمفتي أن يسلك بالمكلف مسالك الشدة والعسر لأن ذلك أدعى للنفور وترك التكليف أو التحيل في أحسن الأحوال، قال ابن عاشور: "فعموم الشريعة لسائر البشر في سائر العصور مما أجمع عليه المسلمون، وقد أجمعوا على أنها مع عمومها صالحة للناس في كل زمان ومكان ولم يتبينوا كيفية هذه الصلاحية؛ وهي عندي تحتل أن تتصور بكيفيتين:

الأولى: إن هذه الشريعة قابلة بأصولها وكلياتها للانطباق على مختلف الأحوال بحيث تسير أحكامها مختلف الأحوال من دون حرج ولا مشقة ولا عسر.

الثانية: أن يكون مختلف أحوال العصور والأمم قابلاً للتشكيل على نحو أحكام الإسلام من دون حرج ولا مشقة ولا عسر، كما أمكن تغيير الإسلام لبعض أحوال العرب والفرس والقبط والروم والتتار والهنود والصين والتترك من غير أن يجدوا حرجاً ولا عسراً في الاقلاع عما نزعوه من قديم أحوالهم الباطلة⁽¹⁾.

وقد ذكر في سياق آخر أن: "الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع، وقد قرر مالك رحمه الله هذا المبدأ قبل فقال: "وإن كانت الضرورة فإن دين الله يسر"⁽²⁾. قلت، وفقه الضرورة من فقه المقاصد.

وقال شيخ المقاصد: "المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب مذهب الشدة ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال. والدليل على صحة هذا أنه الصراط المستقيم الذي جاءت الشريعة به، فإن مقصد الشريعة من المكلف الحمل على التوسط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن ذلك في المستفتين خرج عن قصد الشارع. ولذلك كان ما خرج عن المذهب الوسط إلا مذموماً عند العلماء الراسخين.

وقال القرافي: "ولا ينبغي للمفتي إذا كان في المسألة قولان أحدهما فيه تشديد، والآخر فيه تخفيف أن يفتي العامة بالتشديد، والخواص من ولادة الأمور بالتخفيف، وذلك قريب من الفسوق والخيانة في الدين والتلاعب بالمسلمين، ودليل فراغ القلب من تعظيم الله تعالى وإجلاله وتقواه"⁽³⁾.

ومنه فإن ما ذهب إليه مالك رحمه الله، و القرافي، والشاطبي، وابن عاشور يدل على أن هذه الشريعة المباركة شريعة اليسر ورفع الحرج في كل شيء وأنها لا تقصد التشديد ولا المشاق ولا الاعنات، وعليه فإن قصد

(1) - مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص 92-93.

(2) - تنوير الحوالك، السيوطي، ج 1/ص 282.

(3) - الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، القرافي، ص 270.

المكلف إلى الشدة سواء أكان مفتي أم مستفتي ليس من الشريعة في شيء وإن أدخل فيها بلي أعناق النصوص وتوجيهها توجيهها يناسب مناهج أهل الشدة والتمحل.

✓ مراعاة العرف والعادة و"التعارف"⁽¹⁾: مما لاشك فيه أن العرف عادة محكمة، وأن المعرفة بالأعراف والعادات مما ينبغي أن يحيط به المفتي، خصوصا وأن الأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان والأعراف.

قال القرافي: "ينبغي للمفتي إذا ورد عليه مستفت لا يعلم أنه من أهل البلد الذي منه المفتي وموضع الفتيا: إلا يفتيه بما عاداته يفتي به، حتى يسأل عن بلده. وهل حدث لهم عرف في ذلك البلد في هذا اللفظ اللغوي أم لا؟ وإن كان اللفظ عرفيا فهل عرف ذلك البلد موافق لهذا البلد في عرفه أم لا؟ وهذا أمر متعين واجب لا يختلف فيه العلماء، وأن العادتين متى كانتا في بلدين ليستا سواء لأن حكمهما ليس سواء"⁽²⁾.

وقال أيضا: "إن إجراء الأحكام التي مداركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الاجماع وجهالة في الدين، بل كل ما في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة، إلى ما تقتضيه العادة المتحددة، إلا ترى أنهم لما جعلوا أن المعاملات إذا أطلق فيها الثمن يحمل على غالب النقود؛ فإذا كانت العادة نقدا معينا حملنا الإطلاق عليه؛ فإذا انتقلت العادة إلى غيره؛ عينا ما انتقلت إليه، وألغينا الأول لانتقال العادة منه"⁽³⁾.

وهكذا فإن اعتبار العرف في الفتوى مهيع مقاصدي محمود الغب، لا ينبغي للمفتي أن يغفل عنه، ولكم تحسرت يوما من حال مفت من المشرق سألته امرأة من المغرب عن حكم الرهن المعروف عند المغاربة، فكانت الكارثة في الجواب عن السؤال، إذ أفتاها وهو يستحضر معنى الرهن المذكور في الحديث. قلت هكذا تكون الكوارث حينما يجهل المفتي أعراف الناس، كما قال القرافي على الأقل في الألفاظ، وهكذا تضيع

(1) - مفهوم حث الريسوني على استعماله لأن العرف السياسي بالنسبة إليه لا يكفي لأنه قد يصنعه ويفرضه الحكام بما يخدم مصالحهم، وبالتالي لا بد من التعارف لأنه ناتج عن التفاهم والتوافق والتراضي، فقه الثورة، 13. وما قاله عن العرف يمكن قوله عن ما جرى به العمل في المجال السياسي.

(2) - الإحكام في تمييز الفتوى عن الأحكام، القرافي، ص 249.

(3) - المرجع نفسه، ص 111.

أحكام الشريعة حينما لا يكلف المفتي نفسه عناء السؤال عن موطن السائل وعن مقصوده من العبارات التي يستعملها. والخطير في الأمر أن الفتوى كانت على الهواء مباشرة وفي برنامج مشهور. وتلقف الكثيرون لها ممن ضعف إيمانهم ووجدوا المشجب لتعليق ترخيصهم عليه لا يحصر إلا بفتوى تستحضر عرف البلد.

✓ الاحتكام إلى ما جرى به العمل: يعتبر هذا الأصل من الأصول التي يعتمد عليها المالكية في الاجتهاد والفتوى، وفحواه: "العدول عن القول الراجح، أو المشهور إلى القول الضعيف في بعض المسائل، رعايا للمصلحة أو دفعا للمفسدة؛ أو الافتاء به، وحكم القضاة بذلك، وتواطؤهم عليه بسبب اقتضى ذلك"(1). قال الدكتور عبد الغني قزير: "والظاهر من التعريف أن اجراء العمل بناء على القول الضعيف أو الشاذ: إذا تعلق به مصلحة شرعية معتبرة- مسلك اجتهادي لا يضطلع به إلا من أوتي إدراكا وافيا لمقاصد الشرع، وتحقيق مناسبات التطبيق؛ لأن فتح الذرائع إلى تحصيل المصالح، يقتضي الموازنة بين المصلحة والمفسدة المتزاحمتين، وإعمال معايير التقلب والترجيح"(2).

واشترط المالكية شروطا للأخذ بما جرى به العمل من أهمها:

- ثبوت جريان العمل بالقول
- أن يكون العمل جاريا على وفق قواعد الشرع
- معرفة زمان جريان العمل
- معرفة محل جريان العمل
- معرفة الموجب للعدول عن القول المشهور
- أن يكون العمل صادرا عن الأئمة المقتدى بهم.

(1) - العرف والعمل في المذهب المالكي، عمر الجيدي، ص 342.

(2) - الترجيح المقاصدي في المذهب المالكي القرافي نموذجاً، عبد الغني قزير، ص 276 إلى 282. أطروحة جامعية نوقشت، (سنة 1431هـ، 2010م)

وذهب قزير إلى أن استفادة المفتي المالكي من نظرية ما جرى به العمل، مع التقيد بالضوابط الشرعية، يعود على الفتوى والقضاء بعوائد الخير ومنها:

- ارتياد المفتي لآفاق البحث والنظر، وارتياضه بطرائق الموازنة والتغليب، وانقاذ الفقه من الجمود على تركة المذهب، والتعصب للقول المشهور.

- تطوير المذهب الفقهي ... وذلك بمراعاة تغيرات الواقع، وأعراف الناس⁽¹⁾.

والذي يبدو من خلال ما سبق أن الاحتكام إلى ما جرى به العمل يشبه كثيرا العمل بالاستحسان من حيث إن كلاهما عدول واستثناء من أجل المصلحة ودفع المفسدة.

✓ قصد الافهام: لما كان الغرض من الفتوى الامتثال كان لزاما على المفتي الفهم والافهام، فهم النازلة أولا والفتوى فيها بشكل واضح لا لبس فيه.

قال محمد بن الحسن الحجوي وهو يتحدث عن ضرورة فهم المفتي للفتوى وملايساتها: "وذلك لا يجوز تقليدا حتى ينظر في الفتوى، ويتحقق صوابها، ويعلم منزعها وأصلها، وإلا كان من الفتوى بغير علم، وقد حكى الشافعي حرمته⁽²⁾، والله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾⁽³⁾

الفرع الثامن: الفتوى السياسية

يقصد بالفتوى السياسية في سياق هذا البحث تلك المسائل التي حررها العلماء، والتي تتعلق بالحكم وما يرتبط به، والمصالح العامة، والنظر في القضايا والوقائع المستجدة المرتبطة بضبط علاقة الحاكم بالمحكومين من منطلق رعاية المصلحة ودفع المفسدة ؛ سواء كانت هذه المصلحة دنيوية أو أخروية، مع بيان الأحكام الشرعية المرتبطة بها.

(1) - الترجيح المقاصدي في المذهب المالكي القرآني نموذجاً، أطروحة جامعية، عبد الغني قزير، ص 281.

(2) - الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن الحجوي، ج 2/ ص 430.

(3) - سورة الإسراء، الآية: 36.

الفرع التاسع: ضوابط الفتوى السياسية

من أهم ضوابط الفتوى السياسية نذكر ما يلي:

- المعرفة بطبيعة العلاقة بين الدين والسياسة، إذ لا ينفصل الدين عن السياسة في أدبيات الفقه السياسي الإسلامي، بمعنى أن النص الشرعي هو الموجه الأساسي للواقع السياسي عن طريق وضع المبادئ الكبرى والقواعد التي ينبغي أن تستصحب لفهم ما يجري في الواقع، كما أنه المحدد الأقوى لتحديد علاقة الحاكم بالمحكوم المبنية على أن تصرف الإمام تجاه الرعية منوط بالمصلحة، وأن الرعية ينبغي أن تطيع وتسمع للإمام في المعروف. قال ابن تيمية: "وقد أمر الله تعالى في كتابه بطاعته وطاعة رسوله وطاعة أولي الأمر من المؤمنين، وأولو الأمر أصحاب الأمر وذووه، وهم أهل العلم والكلام، فلهذا كان أولو الأمر صنفين: العلماء والأمراء... وكل من كان متبوعاً فهو من أولي الأمر"⁽¹⁾. وحمل الكثيرون "أولي الأمر" على الجميع أمراء وعلماء للأمراء تدبير الجيش والقتال، وللعلماء حفظ الشريعة وما يجوز مما لا يجوز قال السعدي: "وأمر بطاعة أولي الأمر وهم الولاة على الناس، من الأمراء والحكام والمفتين، فإنه لا يستقيم للناس أمر دينهم وديارهم إلا بطاعتهم والانقياد لهم، طاعة لله وغبة فيما عنده... بشرط إلا يأمرُوا بمعصية"⁽²⁾.

- فقه الواقع مقدمة الفتوى السياسية، فلا ينبغي للمفتي في النازلة السياسية أن يفتي دون استحضار الظروف والملايسات التي تحيط به لأن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد وغيرها قال ابن القيم: "لا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم، أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً، والنوع الآخر: فهم الواجب

(1) - الحسبة في الإسلام، ابن تيمية، ص 15.

(2) - تيسير الكريم الرحمان، عبد الرحمان السعدي، ص 183-184.

في الواقع؛ وهو حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرا⁽¹⁾.

- فقه المصالح صمام أمان الفتوى السياسية: إن الغرض من الفتوى في النوازل السياسية هو حماية مصالح الأمة الحقيقية لا الموهومة وحفظ مصالح أبنائها في العاجل والآجل، فكل ما يضمن هذا فهو مطلوب وكل ما يهدمه أو يخرمه فهو مهروب.

- التحقق بفقه الموازنات: ذلك أن المفتي في النازلة السياسية ينبغي أن يكون قادرا على الموازنة بين المصالح والمفاسد بل لا تكفي معرفة الخير من الشر وإنما ينبغي أن يعرف خير الخيرين فيلتزمه، وأن يعرف شر الشرين فيجتنبه، وأن يدرك أن الصلاح العام مقدم على الخاص، وأن الضرر العام مقدم في الدفع على الضرر الخاص، كما لا ينبغي أن يفوته أن المصالح المبتوثة في هذه الدار غير متمحضة إلى غير ذلك من القواعد والضوابط.

- العمل بمنهج فقه الأولويات خصوصا حينما يتعلق الأمر بالضروريات والحاجيات والتحسينيات. فيقدم ما حقه التقديم وفق منهج الشريعة كتقديم العقيدة على غيرها، وتقديم الأصول على الفروع، والفرائض على النوافل، وتقديم دفع الكبائر على الصغائر وهكذا.

- التغيير بمنهج التدرج إذ ليس من الفقه السياسي؛ العجلة في التغيير وكما قال عمر بن عبد العزيز لابنه لما أراد منه محاربة الفساد دفعة واحدة: "لا تعجل يا بني فإن الله ذم الخمر في القرآن مرتين، وحرمها في الثالثة، وإنني أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة، فيدعوه جملة، ويكون من ذا فتنة"⁽²⁾.

- الفقيه السياسي أهل للفتوى: من الضوابط التي ينبغي أن ترعى في الفتوى السياسية هو أن تكون صادرة من أهل الاختصاص، لأن ص دورها من جهتها يضمن لها الصوابية ويدفع عنها الرويضة.

(1) - إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، ج 1/ ص 87.

(2) - من فقه الدولة في الإسلام، الدكتور يوسف القرضاوي، ص 82.

- الالتزام بالفتوى: فحرص الناس على الالتزام بمضمون الفتوى وتنفيذها وإن لم تكن ملزمة من حيث الأصل أدعى لحفظ مصلحة الجماعة.

المطلب الثاني: النوازل السياسية

الفرع الأول: في معنى النازلة

- النوازل لغة:

مشتقة من "نزل"، والمصدر النزول وهو الحلول، يقال: نزل بهم الأمر أو نزل عليهم إذا حل بهم⁽¹⁾. والنوازل جمع نازلة، والنازلة: المصيبة الشديدة تنزل بالناس، قال ابن عباد: "النازلة الشديدة من شدائد الدهر تنزل بالنازل، والجمع النوازل"⁽²⁾. وقال الرغب: "يعبر بالنازلة عن الشدة، وجمعها نوازل"⁽³⁾ وذهب الفيومي إلى أن النون والزاي واللام أصل يدل على هبوط الشيء ووقوعه، والنازلة المصيبة، والشدة من شدائد الدهر تنزل بالناس"⁽⁴⁾. وقال ابن منظور إن النازلة الشديدة تنزل بالقوم، وجمعها النوازل"⁽⁵⁾.

الملاحظ من خلال التعاريف السابقة أن النازلة لها خاصيتان أساسيتان هما: الحدوث والنزول فجأة وكذلك الشدة فكل ما ينزل بغتة وبشدة فهو نازلة. قال ابن القيم وهو يتحدث عن قنوت النبي صلى الله عليه وسلم: "فإنه إنما قنت عند النوازل، للدعاء لقوم والدعاء على آخرين، ثم تركه لما قدم من دعا لهم وتخلصوا من الأسر، وأسلم من دعا عليهم وجاءوا تائبين، فكان قنوته لعارض، فلما زال ترك القنوت"⁽⁶⁾.

(1) - القاموس المحيط، الفيروزآبادي، باب الام، فصل النون.

(2) - المحيط في اللغة، ابن عباد، ج 9/ص 54.

(3) - المفردات في غريب القرآن، الراغب الاصفهاني، كتاب النون: النون مع الزاي.

(4) - المصباح المنير، أحمد محمد الفيومي، ج 5/ص 176.

(5) - لسان العرب، ابن منظور، باب اللام، فصل النون.

(6) - زاد المعاد، ابن القيم، ج 1/ص 97.

- النوازل في الاصطلاح:

ذهب الفقهاء إلى أن النوازل، الأمور التي تقع للناس سواء أكانت عظيمة أو حقيرة ؛ وسواء كانت جليلة أو دقيقة وهي بهذا المعنى أعم من المعنى اللغوي قال ابن عابدين: " المسائل التي سئل عنها المشايخ المجتهدون في المذهب، ولم يجدوا فيها نصا؛ فأفتوا فيها تخريجا (1) .

وقال الدكتور بكر أبو زيد: " يراد بالنوازل: الوقائع والمسائل المستجدة والحادثة المشهورة بلسان العصر باسم النظريات والظواهر" (2) .

وقال وهبة الزحيلي النوازل: " المسائل أو المستجدات الطارئة على المجتمع بسبب توسع الأعمال ، وتعقد المعاملات والتي لا يوجد نص تشريعي مباشر، أو اجتهاد فقهي سابق ينطبق عليها. وصورها متعددة، ومتجددة، ومختلفة بين البلدان أو الأقاليم؛ لاختلاف العادات والأعراف المحلية" (3) .

ولما كانت النازلة بهذا التوصيف كان حريا بمن ينظر فيها إلا يكون مجتهدا ومفتيا فقط بل يجب أن يتحقق بأمور أخرى تنضاف إلى ما تحقق به الفقيه والمجتهد، إذ ينضاف إلى العلم بالله والعلم بالشريعة ومقاصدها، العلم بالناس ومقاصدهم وبأحوالهم؛ ما دامت الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والحال والعرف والنيات وغيرها.

قال الريسوني وهو يتحدث عن حاجة الفقه السياسي إلى المراجعة: " فالمنتج الفقهي الاجتهادي يحتاج إلى مراجعات مستمرة، سواء في حينه، أو في الأزمنة اللاحقة ، وهو أكد وأحرى. وقد نص الأصوليون على أن المجتهد إذا اجتهد في نازلة، ثم بعد مدة عرضت عليه نازلة مماثلة، فعليه أن يجدد الاجتهاد لها ولا يكتفي باجتهاده السابق" (4) .

(1) - رد المختار على الدر المختار، ابن عابدين، ج 54/1

(2) - فقه النوازل، بكر أبو زيد، ص 9.

(3) - سبل الاستفادة من النوازل والفتاوى والعمل الفقهي في التطبيقات المعاصرة، وهبة الزحيلي، ص 9.

(4) - فقه الثورة، الريسوني، ص 11، 12.

ويزداد الأمر إلحاحاً وأكدياً حينما يتعلق الأمر بالفقه السياسي وبالنوازل السياسية، " لأن المجتهد في تلك الحالة يجتهد في مساحات وأقضية هي دوماً متحركة متغيرة، ثم هو يخضع لمؤثرات إضافية، وهي مؤثرات أشد وطأة مما في المجالات الفقهية الأخرى" (1).

الفرع الثاني: ضوابط النظر في النوازل

لابد للناظر في النازلة الفقهية من أمور هي محل للنظر ومن أهمها:

- التشخيص الجيد للنازلة، إذ لابد من الإحاطة بالنازلة وبملايساتها ومختلف جوانبها لأن الكثير من الأخطاء التي تتسبب في مجافاة الحكم ترجع إلى التصور الخاطئ أو التسرع في الحكم قبل تمام الصورة وقد ذكر الحجوي الثعالبي أن: "أكثر أغلاط الفتوى من التصور" (2).

وقد كان العلماء المحققون يستفصلون حول القضايا المطروحة عليهم استقصاءً قد يظهر لغيرهم أنهم أفدام؛ وحاشاهم بل إنهم يتحققون من طبيعة الاشكال المعروض عليهم، فلا يفتون فيه من رأس الكلية بل يحققون المناطات وينظرون في المآلات قبل الجواب عن السؤالات، فهذا العالم المحقق ابن القيم يفترض سؤالاً ويبين المنهجية التي ينبغي أن تتبع قبل الجواب عنه قال رحمه الله: "أن المفتي إذا سئل عن رجل حلف: لا يفعل كذا وكذا؛ ففعله، لم يجز له أن يفتي حتى يستفصله: هل كان ثابت العقل وقت فعله أم لا؟ وإذا كان ثابت العقل فهل كان مختاراً في يمينه أم لا؟ وإن كان مختاراً فهل استثنى عقيب يمينه أم لا؟ وإذا لم يستثن فهل فعل المحلوف عليه، ذاكرًا، مختارًا، أم كان ناسياً أو جاهلاً أو مكرهاً؟ وإذا كان عالماً مختاراً فهل كان المحلوف عليه داخلاً في قصده ونيته أو قصد دخوله فخصمه بنيته، أو لم يقصد دخوله ولا نوى تخصيصه؟ فإن الحنث يختلف باختلاف هذا كله".

(1) - فقه الثورة، الريسوي، ص12.

(2) - الفكر السامي، الحجوي الثعالبي، ج 4/ ص571.

فأنظر إلى الاسئلة الكثيرة التي طرحها ابن القيم رحمه الله حول قضية قد ننظر إليها بنوع من التبسيط وقد نسارع إلى الجواب عنها دون هذا الاستفصال، لكن إدراكه رحمه الله لخطورة الفتوى في النازلة جعله يقلب نظره فيها مستبيناً مقصود الحالف والظروف المحيطة به بل حتى الجانب النفساني وكذا التأثيرات الخارجية.

فإذا كان هذا صنيعه مع قضية تدخل ضمن النوازل العامة فكيف بالنوازل المتعلقة بتدبير الشأن العام والقيام بأمر الأمة في مختلف الثغور والجبهات؟

❖ التكليف الجيد للنازلة: يتبع التشخيص الجيد للنازلة الفقهية، التكليف الفقهي الجيد لها؛ ويقصد بالتكليف التأكد من مدى التطابق بين النازلة والحكم الشرعي لها، فإذا كان فقهاء القانون مثلاً يبحثون في علم الاجرام عن العلاقة السببية، في ربط للجريمة بالمتهم بغرض التحقيق للمناطق في الجانب القانوني، فإن الفقيه النوازلي ينبغي أن يحرص أكثر من غيره على هذا النوع من التكليف خصوصاً حينما يتعلق الأمر بالجانب السياسي.

وقد عاب الونشريسي على الكثير ممن يشتغلون بالفقه سوء تقديرهم لهذا الأمر، لأنه يكر على تحققهم بالصفة (صفة الفقيه النوازلي) بالإبطال فقال رحمه الله: "استعمال كليات الفقه وانطباقها على جزئيات الوقائع بين الناس عسير على كثير من الناس؛ فتجد الرجل يحفظ كثيراً من الفقه، ويفهمه، ويعلمه غيره؛ فإذا سئل عن واقعة لبعض العوام من مسائل الصلاة، أو مسألة من الأعيان لا يحسن الجواب"⁽¹⁾.

❖ تحقيق المناطق: وهو عند الأصوليين: "النظر في معرفة العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها، وسواء كانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط"⁽²⁾ وقد اعتبره الشاطبي نوعاً من أنواع الاجتهاد الذي لا ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وقد حكى الإجماع على قبوله، قال رحمه الله: "وهو الذي لا خلاف بين

(1) - المعيار، الونشريسي، ج 10 / ص 80.

(2) - الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي، ج 3 / ص 335.

الأمة في قبوله. ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله⁽¹⁾ وقال أيضا مبينا الحاجة إليه: "ويكفيك من ذلك أن الشريعة لم تنص على كل جزئية في حدثها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين، وليس ما به الامتياز معتبرا في الحكم بإطلاق، ولا هو طردي بإطلاق⁽²⁾."

والمناطق من حيث تحقيقه نوعان: عام وخاص

فأما الأول وهو العام فيرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص كتعيين نوع المثل في الصيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات.

وأما الثاني فهو تحقيق مناطق ما تحقق مناطق حكمه، وهو نظر أعلى وأدق من الأول وهو في الحقيقة ناتج عن درجة التقوى، وقد يعبر عنه بالحكمة.

وهكذا. فإذا كان تحقيق المناطق العام هو تعيين المناطق من حيث هو لمكلف ما، فإن تحقيق المناطق الخاص نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل.

وعلى العموم، سواء كان التحقيق عاما أو خاصا فإن الحاجة إلى معرفته ضرورية خاصة في المجال السياسي لأن تحقيق الخلافة لله تعالى في الأرض، والشهادة على الناس، والارتفاق بالكون دونه ما دونه من التحقق بمقدماتها.

الفرع الثالث: النازلة السياسية

إن المقصود بالنازلة السياسية في سياق هذا البحث الوقائع والمسائل السياسية التي تستدعي اجتهادا جديدا، إما لكونها لم يسبق فيها نص أو اجتهاد، وإما لكونها قد تغير واقعها فتغير بذلك تكييفها مما

(1) - الموافقات، الشاطبي، ج 4/ص 65.

(2) - المرجع نفسه.

استوجب إعادة النظر فيها بما يضمن مصلحة الأمة الحقيقية، وبما يجعل من الإمام أو من يقوم مقامه يتصرف على الرعية بما يجلب لها الصلاح ويكثره، أو يدفع عنها الفساد ويقلله.

ومنه فإن النازلة السياسية قد تكون جديدة كل الجدة كمسألة الحكم بالخيار الديمقراطي، وكذلك مسألة التعددية السياسية وغيرها، وقد لا تكون كذلك وإنما هي سابقة لكن تكييفها، والحكم عليها تغير بغير الزمان والمكان والظروف والعوائد السياسية والأعراف، من مثل نظرية التغلب، وإمامة المتغلب، وكذلك الكثير من المسائل المتعلقة بالعلاقات الدولية، والسياسات العامة. بل قد يكون الداعي إلى تناول النازلة السياسية في الكثير من الأحيان، حاجة الأمة إليها وإلى الاجتهاد والفتوى فيها نظرا لإلحاحيتها لا لكونها يصدق عليها التعريف أم لا، أيضا قد يكون الداعي إلى اعتبارها نازلة كثرة تناول العلماء لها، وخصها بالنظر والاجتهاد، وأحيانا قد يكون الداعي إلى انزالها منزلة النازلة خضوعها لتقلبات الواقع وأحوال الناس، فيسعى الفقيه النوازي للإجابة عنها ابرازا منه لقيومية الشريعة واستمراريتها في كل زمان ومكان ومن باب كذلك أن البيان لا ينبغي تأخيره عن وقت الحاجة.

الفصل الثاني: الفتوى المقاصدية في النوازل السياسية عند السادة المالكية

فالمقصود ههنا هو ذكر بعض النماذج التي أعمل فيها المالكية النظر المصلحي للقول في بعض النوازل التي تخص الحاكم ومن بينها مايلي:

النازلة الأولى: وقاع السلطان في نهار رمضان

حكى الإمام الغزالي عن أكابر العلماء أنه دخل على بعض السلاطين فسأله عن الوقاع في نهار رمضان، فقال : عليك صيام شهرين متتابعين، فلما خرج راجعه بعض الفقهاء و قالوا له: القادر على إعتاق الرقبة كيف يعدل به إلى الصوم والصوم والمعسرين، وهذا الملك يملك عبيدا غير محصورين؟ فقال لهم، لو قلت له عليك إعتاق رقبة لاستحقر ذلك وأعتق عبيدا مرارا، فلا يزجره إعتاق الرقبة و يزجره صوم شهرين متتابعين.

قال الشاطبي: "فهذا المعنى مناسب، لأن الكفارة مقصود الشرع منها الزجر، والمملك لا يزجره الإعتاق و يزجره الصيام، وهذه الفتيا باطلة لأن العلماء بين قائلين : قائل بالتخيير، وقائل بالترتيب ، فيقدم العتق على الصيام ، فتقدم الصيام بالنسبة إلى الغني لا قائل به ، على أنه قد جاء عن مالك شيء يشبه هذا، لكنه على صريح الفقه"(1).

قال فريد الأنصاري معلقا على هذه الفتوى: أوليس من مقاصد الشرع تحرير العبيد، فلما تقدم الصيام على العتق بالنسبة للغني ؟

قلت و الشرع ليس له مقصد واحد هو الزجر و إنما له مقاصد و حكم يتغيها من وراء تشريع الأحكام سواء رتبها أو خير فيها ، و من المقاصد الكبرى التي تغيها أول ما هدف إليها في مسألة الكفارات، هي تحرير العبيد والإيماء ، صحيح أن تدين الأشخاص مهم والتزامهم بالشريعة كذلك ، لكن ما العمل مع من جعل الله عزوجل أهون الناظرين إليه وكانت له قدرة على عصيانه بنفس الذنب و بسبق الاصرار و التردد و استعان بنعم الله عليه على معصيته؟ فمن يهديه من بعد الله عز و جل خصوصا إذا كان من أهل الجاه والسلطان.

لكن ما المسوغ الشرعي لإفتاء الغني بفتوى و غيره بأخرى في نفس النازلة مع العلم أن النص في نازلتنا صريح إما التخيير أو الترتيب بالنسبة للجميع ؟ إلا يعتبر هذا تحكما وتقصيذا سقيما للنص الشرعي ؟ ثم إن الميل عن الوسط في الفتوى بما هو الحق و العدل وفي التكليف، بالحمل على ما بين الطرفين؛ العنت والانحلال، فلا يميل في توقيع التكليف على المستفتين، لا إلى العنت والضيق والخرج فيحمله ما لا يطيق و يخالف بذلك قصد الشارع في الرفق والتيسير؛ ولا إلى الانحلال والاستجابة للشهوة والهوى. فيخالف بذلك

(1) - الاعتصام، الشاطبي، ص 362.

أيضا قصد الشارع من الجام المكلف بلجام التقوى" (1).

قال الشاطبي: " فإن الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل . ولا تقوم به مصلحة الخلق. أما في طرف التشديد فإنه مهلكة . وأما في طرف الانحلال فكذلك أيضا ، لأن المستفتي إذا ذهب به مذهب العنت والحرص بغض إليه الدين، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة، وهذا مشاهد. و أما إذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنة للمشي مع الهوى و الشهوة ، والشرع إنما جاء بالنهي عن الهوى " (2).

وما يدري هذا المفتي الذي أفق السلطان بالصوم بدل العتق أن الصوم يردده؟ ثم إلا يعتبر هذا استدراكا على صاحب الشرع نسأل الله السلامة و نعوذ به من الزلل و الزيغ ؟ لكن قد يقول قائل إلا يدخل صنيع هذا المفتي فيما يسمى عند العلماء بتحقيق المناط الخاص، فقد رأى أن ما يصلح هذا الحاكم إلا هذا.

قال الشاطبي وهو المحقق لما يسمى عند الأصوليين بتحقيق المناط إن العلماء على قولين التخيير أو الترتيب أما تقديم الصوم فلا قائل به.

أما ما ذكر أن مالكا جاء عنه مثل هذا فصحيح إلا أنه كما قال الشاطبي على صريح الفقه، قال يحيى بن بكير: حنث الرشيد في يمين فجمع العلماء فأجمعوا على أن عليه عتق رقبة، فسأل مالكا فقال: صيام ثلاثة، و اتبعه على ذلك إسحاق بن إبراهيم من فقهاء قرطبة (3).

وحكى ابن بشكوال أن ابن الحكم أمير المؤمنين أرسل في الفقهاء و شاورهم في مسألة نزلت به فذكر لهم عن نفسه أنه عمد إلى إحدى كرائمه ووطئها في رمضان ، فأفتوا بالإطعام ، وإسحاق بن إبراهيم ساكت، فقال له أمير المؤمنين: ما يقول الشيخ في فتوى أصحابه؟ فقال له: لا أقول بقولهم، وأقول بالصيام، فقبل له: أليس مذهب مالك الإطعام ؟ فقال لهم تحفظون مذهب مالك، إلا أنكم تريدون مصانعة أمير المؤمنين، إنما

(1) - المصطلح الأصولي، فريد الأنصاري، ص 334.

(2) - الموافقات، الشاطبي، ج 4 /ص 259.

(3) - الاعتصام، الشاطبي، ج 2 /ص 363.

أمر بالإطعام لمن له مال ، وأمير المؤمنين لا مال له ، إنما هو مال بيت المسلمين، فأخذ بقوله أمير المؤمنين وشكر له عليه اه . وهذا صحيح"(1).

نعم حكى ابن بشكوال أنه اتفق لعبد الرحمان بن الحكم مثل هذا في رمضان ، فسأل الفقهاء عن توبته من ذلك و كفارته ، فقال يحيى بن يحيى : يكفر ذلك صيام شهرين متتابعين ، فلما برز ذلك من يحيى سكت سائر الفقهاء حتى خرجوا من عنده، فقالوا ليحيى: مالك لم تفته بمذهبنا عن مالك من أنه مخير بين العتق والاطعام والصيام ؟ فقال لهم: لو فتحنا هذا الباب سهل عليه أن يطأ كل يوم و يعتق رقبة، ولكن حملته على أصعب الأمور لئلا يعود (2).

قال الشاطبي: إن صح هذا عن يحيى بن يحيى رحمه الله، وكان كلامه على ظاهره، كان مخالفا للإجماع"(3).

وقد أورد الشاطبي رحمه الله هذه الأمثلة تحت عنوان "ما شهد الشرع برده فلا سبيل إلى قبوله"، إذ المناسبة لا تقتضي الحكم لنفسها، وإنما ذلك مذهب أهل التحسين العقلي، بل إذا ظهر المعنى وفهمنا من الشرع اعتباره في اقتضاء الأحكام ، فحينئذ نقبله، فإن المراد بالمصلحة عندنا ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال، فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى بل شهد برده، كان مردودا باتفاق المسلمين. ولعل هذا الذي عناه بالمخالفة للإجماع.

فأنظر إلى هذا التحقيق والتدقيق من شيخ المقاصد، والمنهج المقاصدي الذي سلكه في الحكم على الفتوى ثم انظر إلى حضور الأصول والقواعد التي يعملها مالك في الفتوى كيف حضرت عنده، ولعل هذا الذي ذكره الشاطبي هو نفسه ما لهج بذكره القاضي المحقق والمدقق لما استبعد هذه الحكاية قال رحمه الله:

(1) - ترتيب المدارك، عياض، ج 6/ص 132، الاعتصام، ج 2/ص 363.

(2) - الصلة لابن بشكوال، الاعتصام، الشاطبي، ج 2/ص 363.

(3) - المرجع نفسه، ج 2/ص 363.

"وهذه الحكاية لا تصح جملة، لأن أمير المؤمنين في وقته ممن كان لا يغلب على هذا، وممن كان يدعي لنفسه من الأموال المملوكة كثيرا، وممن كان لا يجسر عليه أبو إبراهيم و لا غيره." قال: والحكاية معروفة ليحيى ابن يحيى⁽¹⁾.

فالقاضي عياض رحمه الله لما دفع القصة جملة فهو يلتزم منهج مالك في التحقق، بمعنى الفتوى فكأنه يقول إن الفتوى تكون لسؤال حقيقي و نازلة واقعة أولا، لا ما يشبه الأرائيات أو التخمينات، وثانيا أن تحقيق المناط الخاص أمر ضروري بالنسبة للمفتي (فمعرفة بحال الخليفة جعلته يدفع النازلة كلية) كما أن البيان لا يأخر عن وقت الحاجة شريطة أن تكون النازلة حقيقية .

ثم إن المقالة التي قالها تدل على ما يلي :

- 1- عدم التسرع في الحكم على الحاكم .
- 2- عدم النظر إلى النازلة نظرا فقهيا محضا.
- 3- التزام العدل الوسط في الفتيا سواء على الحاكم أو المحكوم.
- 4- معرفة الفقيه والمفتي بالواقع السياسي وأخص خصوصيات الحاكم (سياسة و تدبيرا) قال: " وأمر المؤمنين في وقته ممن كان لا يغلب على هذا"

النازلة الثانية: شراء الخليفة الناصر مجشرا من أحباس المرضى بقرطبة.

احتاج الخليفة الناصر إلى شراء مجشر من أحباس المرضى بقرطبة عدوة النهر فتشكى إلى القاضي ابن بقي أمره و ضرورته إليه، لمقابلته منزله، و تأذيه برؤيتهم .

فقال ابن بقي: لا حيلة عندي فيه، وهو أولى بحفظ حرمة الحبس فقال الناصر: تكلم مع الفقهاء فيه، وعرفهم رغبتى، وما أبذله من أضعاف القيمة فيه، فلعلهم يجدون في ذلك رخصة.

(1) - ترتيب المدارك، القاضي عياض، ج 6 / ص 132-133.

فتكلم ابن بقي معهم ، فلم يجعلوا إليه سبيلا ، فغضب الناصر عليهم ، وأمر الوزراء بالتوجيه فيهم إلى القصر وتوبيخهم، ففعلوا فلما وصلوا إلى بيت الوزارة في القصر انبرى لهم رجل حديد من الوزراء ، فأفحش في خطابهم وقال لهم: " يقول لكم أمير المؤمنين يا مشيخة السوء يا مستحلي أموال الناس، يا أكلي أموال اليتامى ظلما، يا شهداء الزور، يا آخذي الرشى، وملقني الخصوم، وملقني الشرور، وملبسي الأمور، وملتمسي الروايات لاتباع الشهوات، تبا لكم و لآرائكم فهو أعزه الله واقف على فسوقكم قديما و خوتكم حديثا، مغض عنه ،صابر عليه، ثم احتاج إلى دقة نظركم في حاجة مرة في دهره فلم يتسع نظركم للتحمل له. ما كان هذا ظنه بكم، والله ليقارضنكم من يومه، و ليكشفن ستوركم و ليناصحن الاسلام فيكم وكلاما في مثل هذا. فبدر شيخ منهم ضعيف المنة إلى الاعتراف واللياذ بالعفو وقال: نتوب إلى الله مما قاله أمير المؤمنين ونسأله الاقالة.

فرد عليه كبيرهم محمد بن إبراهيم بن حيونة، وكان ذا منة، فقال: مم نتوب يا شيخ السوء ؟ نحن براء إلى الله من متابك، ثم أقبل على الوزير المخاطب لهم فقال : يا وزير بئس المبلغ أنت، وكل ما ذكرته عن أمير المؤمنين مما نسبته إلينا ففي صفتكم معاشر خدمته أنتم الذين تأكلون أموال الناس بالباطل وتستحلون ظلمهم بالإضافة وتتحينون معاشهم بالرشا و المصانعة ، و تبغون في الأرض بغير الحق .أما نحن فليست هذه صفاتنا ولا كرامة ... فنحن نعلم أن أمير المؤمنين أيده الله لا يتمادى على هذا الرأي فينا، وأنه سيراجع بصيرته في تعزيزنا، فلو كنا عنده على الحالة التي وصفتها عنه نعوذ بالله من ذلك لبطل عليه كل ما صنعه وعقده و حله من أول خلافته إلى هذا الوقت فما ثبت له كتاب حرب ولا سلم، ولا بيع ولا شراء ، ولا صدقة ولا حبس، ولا هبة، و لا عتق، ولا غير ذلك إلا بشهادتنا هذا ما عندنا والسلام.

وبلغ ابن لبابة هذا الخبر على وجهه فرفع إلى الناصر أنه يقضي من أصحابه الفقهاء ويقول: إنهم حجروا عليه واسعا، ولو كان حاضريهم لما سلف لأفتاه بجواز المعاوضة وتقلدها وناظر أصحابه فيها فوقع الأمر بنفس الناصر، وأمر بإعادة محمد بن لبابة هذا إلى عادته من الشورى، ثم أمر القاضي ابن بقي بالمسألة التي

جميعهم لها، وغبطة المعاوضة فيها. فقال جميعهم بقولهم الأول من منع جواز إحالة الحبس عن وجهه وابن لبابة ساكت فقال له القاضي: وما تقول يا أبا عبد الله؟

قال ابن لبابة⁽¹⁾: "أما قول إمامنا مالك بن أنس فالذي قال أصحابنا الفقهاء ، وأما أهل العراق لا يجيزون الحبس أصلا وهم علماء أعلام يهتدي بهم أكثر الأمة. وإذا بأمر المؤمنين من حاجة إلى هذا المجسر ما به، فما ينبغي أن يرد عنه وله في المسألة فسحة وأنا أقول فيه بقول العراقيين و أتقلد ذلك رأيا.

فلم يكذب ابن لبابة يفرغ من بسط فتواه حتى ثار عليه الفقهاء .. فقال لهم ناشدكم الله العظيم ألم تنزل بأحدكم مسألة بلغت بكم أن أخذتم فيها بقول غير مالك في خاصة أنفسكم في ذلك؟ قالوا: بلى قال: فأمر المؤمنين أولى بذلك، فخذوا به مأخذكم و تعلقوا بقول من يوافقه من العلماء فكلهم قدوة"⁽²⁾.

ولم يتابع ابن لبابة هذا في فتواه أحد من الأئمة الأعلام، وما ذلك إلا لأنه قال بما طمعا في ارضاء الخليفة وكسب وده ، ولاسيما وأن الناصر قبل وقوع هذه النازلة قد أمر بإسقاط منزلته من الشورى والعدالة لأشياء نقت عليه ، و منعه أن يفتي أحدا فلزم بيته وأقام على ذلك وقتا"⁽³⁾.

وقد اعتبر الإمام الشاطبي تعلق ابن لبابة بمذهب الكوفيين في هذه النازلة خروجاً عن الجادة و اتباعاً للهوى إذ قال : "فتأملوا كيف اتباع الهوى و أولى أن ينتهي بصاحبه فشان مثل هذا لا يحل أصلا من وجهين: أحدها: أنه لم يتحقق المذهب الذي حكم به، لأن أهل العراق لا ييطلون الأحباس هكذا على الإطلاق، ومن حكى عنهم ذلك ، فإما على غير تثبيت و إما أنه كان قولاً لهم رجعوا عنه ، بل مذهبهم يقرب من مذهب مالك حسبما هو مذكور في كتب الحنفية.

(1) - ترتيب المدارك، القاضي عياض، ج 6/ص 87، الفكر السامي، ج 2/ص 177.

(2) - فقه النوازل عند المالكية بالمائة الرابعة بالأندلس، ابن زرب، الحسين إزكيت، ص 36-37.

(3) - المرجع نفسه، ص 38.

الثاني أنه إن سلمنا فلا يصح للحاكم أن يرجح في حكمه أحد القولين بالحبّة و الأمانة أو قضاء الحاجة، إنما الترجيح بالوجوه المعتمدة شرعا، وهذا متفق عليه بين العلماء، فكل من اعتمد على تقليد قول غير محقق، ورجح بغير معنى معتبر فقد خلع الرقعة و استند إلى غير شرع⁽¹⁾.

ف الإمام الشاطبي يشترط للأخذ بقول المخالف أن يكون بناء على أدلة معتبرة شرعا قال: "وإنما يعد في الخلاف الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة، أما زلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة، ولا الأخذ بما تقليدا له"⁽²⁾، كما أن الأقوال الصادرة عن الهوى والتشهي أو كما قال الشاطبي المحبة والأمانة أو قضاء الحاجة و بكلمة، مراعاة حظ النفس العاجل، فلا عبرة بما قال " فأقوال أهل الأهواء غير معتد بها في الخلاف المقرر في الشرع"⁽³⁾.

وهكذا فقد راعى ابن لبابة حسب الشاطبي حظ نفسه و جافى قصد الشارع الذي يقوم على مراعاة المصالح في الأحكام⁽⁴⁾ أو تعبير آخر خالف ما دل عليه اعتبار المصالح⁽⁵⁾.

وإذا تأملنا الأمر جيدا وجدنا أن الأمر لا يتعلق بمراعاة الخلاف على الحقيقة لأن الخلاف إنما يراعى حينما تقع المسألة- خلافا لابن الحاجب الذي يقول بالمراعاة مطلقا-، فيقصد المجتهد إلى دليل المخالف أي الدليل المرجوح بالنسبة إليه لتجويز المنهي عنه بعد وقوعه درءا للمفسدة الأشد، وفي خصوص مسألتنا فإن الأمر لم يقع و إنما هو طلب للفتوى من طرف الناصر قبل الاقدام على الأمر.

وهذا التوجيه لا أزعج به حل مشكلة مراعاة الخلاف خصوصا وأنها مشكلة عند كبار الفقهاء والأصوليين قال الجيادي: " ومع أخذهم بهذه القاعدة، وإكثارهم من الاعتماد عليها؛ إلا أنهم اختلفوا فيها

(1) - الاعتصام، الشاطبي، ج 2/ ص 399-401.

(2) - الموافقات، الشاطبي، ج 4/ ص 170.

(3) - المرجع نفسه، ج 4/ ص 222-223.

(4) - المرجع نفسه، ج 3/ ص 297.

(5) - المرجع نفسه.

اختلافا كثيرا، فمثلا اختلفوا هل يراعى الخلاف قبل وقوع الفعل أو بعده ؟ وهل يراعى كل خلاف، أم لا يراعى إلا ما كان مشهورا ؟ وهل الذي يراعى الخلاف هو المجتهد المطلق، أو يعمه و غيره من مجتهدي المذهب؟ وهل مراعاة الخلاف أصل أم قاعدة⁽¹⁾.

وإنما ذكرت ما ذكرت موافقة للشاطبي رحمه الله، ومن باب التسليم أن ما صدر من ابن لبابة هو مراعاة للخلاف وإلا فقربه إلى اعتبار الخلاف⁽²⁾ أو اتباع الخلاف أقرب منه إلى مراعاة الخلاف .

النازلة الثالثة: تجميع ابن أبي عامر بجامع الزاهرة⁽³⁾.

استشار ابن أبي عامر المنصور أعيان الفقهاء في التجميع بجامعها، فمنعه من ذلك أكثرهم إذ لا يجمع في مصر واحد في جامعين، وأفتاه ابن العطار في قليل منهم – بجواز ذلك لاتساع البلد وعجز كثير ممن يسكن هناك عن الوصول إلى الجامع الأول حتى قاسوا بين الجامعين فوجدوه لا يزيد على نحو الفرسخ . فامثل ابن أبي عامر رأي من أجازوه. على أنه لم يجمع به حتى مات قاضيه ابن زرب الذي كان يهابه ويجله⁽⁴⁾.

وكان أصبغ بن الفرغ بن فارس الطائي ممن أفتى بمنع ذلك، فلحقته من المنصور فضاضة شديدة بسبب ذلك . فقد ذكر القاضي عياض في " مداركه " أن ابن أبي عامر دعا أصبغ هذا إلى تولي الصلاة و الخطبة بجامع الزاهرة، فامتنع أصبغ على الرغم من الحاح المنصور عليه، وقال: سبحان الله يا منصور: أنا لا أرى إقامة الجمعة به، فكيف أقوم بها، والعوض مني كثير ؟ فألزمه المنصور ذلك، وأظهر إكراهه عليه، فلج وامتنع وأقسم

(1) - مباحث في المذهب المالكي، عمر الجدي، ص 251.

(2) - الموافقات، الشاطبي، ج4/ص140.

(3) - الزاهرة: قال المقرئ: هي مدينة من مباني المنصور محمد بن أبي عامر، فقد ابتناها لالمرجع نفسه و هي قريبة من

قرطبة، نفح الطيب، ج2/ص113.

(4) - فقه النوازل عند المالكية، الحسين إزكيت، 39.

على ذلك وأصر على رأيه لو ناله العقاب، فسخط عليه المنصور وعزله عن القضاء والفتيا إلا أنه سلم من أذاه، وعاش بقية عمره مصوناً إلى أن مضى إلى سبيله⁽¹⁾.

فالفتوى التي أفتى بها الفقهاء ابن أبي عامر فيها مراعاة لمصلحة المسلمين وفيها حماية لبيضة الاسلام، وليس فيها تحيز للسلطان نظراً للمقاصد التي هدف إليها المنصور ابتداءً من وراء اتخاذ مسجد الزاهرة، فقد جعل الفقهاء الافذاذ المصلحة العامة و الشرع الحكيم فوق كل الاهواء والمرامي الشخصية .

وأنظر أيضاً كيف أن الحاكم في هذه الحالة لم يبن حانة أو محلاً للقمار وإنما بنى مسجداً ورغم ذلك فالحق أحق أن يتبع ولو كان المستفتي الأمير أو السلطان .

أما ابن العطار الذي افتاه ابن أبي عامر بما يوافق هواه، فقد كافأه هذا الأخير إذ أجلسه للفتيا بجامع الزاهرة، بل إنه تفرد بذلك بين العمال و الرعية.

وجعل قوم من رؤساء الفقهاء من سكان الرض الشرقي بجوار الجامع المذكور يشهدون الصلاة فيه تقيّة لحقد ابن أبي عامر، منهم: الأصيلي وابن صاعد وابن الصفار وابن حي وابن المكوي وغيرهم، ثم يعيدونها⁽²⁾. قال الحسين إركيت: " انظر كيف جعل ابن أبي عامر اتباع الهوى رائده، فأبى إلا النكاية بمن أفتاه بما لا يوافق هواه، فتعسف بذلك و ظلم، و قد غاب عنه أن اتباع الهوى باب من الشر مستطير و أنه أصل الزيغ عن الصراط المستقيم"⁽³⁾.

فالفتوى اخراج للمكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله تعالى، يلتزم شرعه ويأخذ أحكامه التي غلب على ظن من أفتاه أنها حكم الله، أما المفتي الذي يعتبر نائباً مناب النبي ﷺ في الأمة كما قال الشاطبي: "المفتي قائم في الأمة مقام النبي"⁽⁴⁾؛ أي من حيث البيان بالقول و الفعل و الإقرار بل إن وظيفة

(1) - فقه النوازل عند المالكية، الحسين إركيت، 39-40.

(2) - ترتيب المدارك، القاضي عياض، ج 7/ص 160-161.

(3) - فقه النوازل عند المالكية، الحسين إركيت، ص 41.

(4) - الموافقات، الشاطبي، ج 4/ص 178.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مؤكولة إليه وينبغي استدامتها مهما كانت الظروف و مهما كانت العواقب،
ولأن الكف عن الإنكار كالتصريح بالجواز قال الشاطبي: " وكف المفتي عن الإنكار إذا رأى فعلا من الأفعال
كتصريحه بجوازه .

وقد أثبت الأصوليون ذلك دليلا شرعيا بالنسبة إلى النبي ﷺ، فكذلك يكون بالنسبة إلى المنتصب
للفتوى ... و من هنا ثابر السلف على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ، ولم يبالوا في ذلك
بما ينشأ عنه من عود المضرات عليهم بالقتل فما دونه "(1).

بل إن المفتي مخبر عن الله تعالى في حكمه .. فلا يجوز له أن يفتي بما يشتهي؟ أو يفتي زيدا بما لا يفتي
به عمرو؛ لصداقة بينهما، أو غير ذلك من الأغراض؟ و إنما يجب للمفتي أن يعلم أن أمره أن يحكم بما أنزل
الله من الحق فيجتهد في طلبه. و نهاه أن يخالفه ، وينحرف عنه، و كيف له بالخلاص مع كونه من أهل العلم
و الاجتهاد إلا بتوفيق الله و عون و عصمته. "(2).

وعليه فالمفتي مطالب بتحري قصد الشارع في فتواه و أن يقصد إلى موافقته ببذل جهده في الافتاء بما
يغلب على ظنه أنه حكم الله.

النازلة الرابعة: صلب عبد الملك بن المنذر البلوطي:

كان عبد الملك هذا متقلدا لخطة الرد بقرطبة، ولما تغلب ابن أبي عامر على الأمر، واتخذ لنفسه صنائع،
وحجر على هشام الخليفة ، تنكرت قلوب الناس له فكانوا يتربصون به الدوائر، واجتمع جماعة من وجوه الناس
على العبث بهذا الخليفة المستضعف، والبطش بابن أبي عامر وقتله والقيام بغيره. وكان عبد الملك ابن المنذر –
صاحب الرد- هو المتولي لكبر القصة، ووقع ابن أبي عامر على الخبر، إذ بلغه كتاب بخط ابن المنذر قد أقر
بالأمر على نفسه و أن الكتاب خطه.

(1) -الموافقات، الشاطبي، ج 4 /ص 183.

(2) - المرجع نفسه، ج 4 /ص 139-140.

فأفتى طائفة من الفقهاء أن ابن منذر وأصحابه حرايون، فينبغي أن يقام عليهم حد الحاربة، و نزع هؤلاء الفقهاء في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ لِأَنَّ لَهُمْ خِزْيًا فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الدَّارِ الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾⁽¹⁾. وذلك لما سعه من الفساد في الأرض.

وبكت ابن زرب - و هو قاضي الجماعة يومئذ - ابن المنذر لإقراره على نفسه، فلم يرق ذلك لابن أبي عامر حتى زجر ابن زرب قائلا: " تريد تشككه في نفسه - يا قاضي - هو أعلم بما أقر به على نفسه"⁽²⁾. وممن اضطر للقول في النازلة ابن المكوي قال: " ما أرى عليه شيئا هو رجل هم بمعصية فلم يفعلها ولم يجرّد سيفاً و لا أخاف سبيلاً مع أنه ممن قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم " أقبلوا ذوي الهيئات عثراتهم "⁽³⁾، وذكره غيره أيضاً. لكن ابن أبي عامر لم يحفل بفتواه فأعلن أمره بصلب ابن المنذر "⁽⁴⁾.

وقد كان لذلك أثره السيء على ابن المكوي وغيره من الفقهاء والمشاورين ، إذ انقبض ابن المكوي لهذا الحدث و التزم داره و ادعى مرضاً نحواً من الشهرين لم يفت أحداً ، ولا خرج لمن أتاه إلى أن تقدم العهد، وخشي زيادة وحشة ابن عامر و عاد إلى حاله⁽⁵⁾.

والذي يهمنا من هذه الفتوى هو الحاح ابن أبي عامر على ابن المكوي ومن معه من الفقهاء و دفعه لكي يتكلم في النازلة عليهم بما لووه ويركنوا إليه ، لكن رد ابن المكوي كان قويا ولم يتبع الهوى في الفتوى كما فعل ابن العطار في النازلة السابقة ، بل كان مقاصدياً مراعيًا للعلماء حرمتهم وفي نفس الآن عدلاً في حكمه وهذا هو المطلوب في مثل هذه المواقف.

(1) - سورة المائدة، الآية: 35.

(2) - فقه النوازل عند المالكية، الحسين إزكيت، ص 41.

(3) - أخرجه البخاري في صحيحه، الأدب المفرد 164، ح 465.

(4) - فقه النوازل عند المالكية، الحسين إزكيت ص 42.

(5) - ترتيب المدارك، القاضي عياض، ج 7 / ص 132.

قلت وهذا لا يكون إلا من علماء ربانيين جمعوا بين محكمات الشرع و مقتضيات العصر ولم يجافوا العدل الوسط، بل وحققوا المناط الخاص.

النازلة الخامسة: في التسمي بالخلافة :

استشار ابن أبي عامر الفقهاء في التسمي بالخلافة ، قال ابن حزم : " أراد المنصور بن أبي عامر أن يتسمى بالخلافة فجمع للمشورة في ذلك قوما من خواصه فيهم ابن عياش و ابن فطيس وأبي رحمه الله، ومن الفقهاء محمد بن ييقى ابن زرب و أبو عمر ابن المكوي والأصيلي .

فأما ابن عياش وابن فطيس فصوبا ذلك له، وأما أبي رحمه الله فقال له : "إني أخاف من هذا تحريك ساكن، والأمور كلها بيدك ومثلك لا ينافس في هذا المعنى". وأما محمد بن ييقى بن زرب فإن قال له: "صاحب الأمر ما شأنه ؟ فقال له: لا يصلح لهذا فقال ابن زرب: يرى ويجرب . فقال له: أفي مسائل الفقه تريد أن نسأله ؟ قال: لا، ولكن في مسائل السياسة وتدبير المملكة. قال: فإن لم يقم. قال: ينظر في قريش. فأعرض عنه مغضبا ونظر إلى الأصيلي وإلى ابن المكوي، وجعل يضحك له، ويقول: يا مولاي و مثلك يفكر في هذا و أنت الكل وكل شيء بيدك و إنما يرغب في الأسماء من لا يحقق، والمدار على الحقيقة ، وهي بيدك. فسكت ابن أبي عامر، وقاموا واحدا واحدا. فلما قام القاضي وسلم عليه قال: أخرجوا بين يدي الفقيه. فعظم ذلك على ابن زرب، و قال لا بأس هذا ما لا تقدر على عزلنا عنه" (1).

النازلة السادسة: شرعية الجائر

خلص أمزيان إلى أن الموقف الفقهي من شرعية الجائر ليس حكما مجازفا أو تبريرا خاضعا لرغبة ورهبة رجل السلطة و إنما هو موقف مبني على اعتبارات مصلحة ، ومنها:

(1) - رسائل ابن حزم الأندلسي، ابن حزم، ج 2 /ص 86-87.

1) أن الفقهاء لم يقبلوا بشرعية الجائر ابتداءً، وإنما ناقشوا أمراً واقعاً أصبح يفرض نفسه و لا مفر من مواجهته و استيعابه بقصد تقنينه «(1).

2) أن النظر الفقهي محكوم بمنطق الترجيح بين المصالح والمفاسد، ومن ثم اعترفوا بسلطة الجائر اعترافاً ظرفياً حفاظاً على مصلحة الجماعة ودفعاً لمسألة الفرقة، ورأوا في استمرارية الجماعة هدفاً أسمى رغم كل ما يصحبه من انتهاكات، وهي نتيجة لم تكن لتخفى على الدراسة البصيرة والمتفحص (2).

النازلة السابعة: طاعة الجائر:

طاعته طاعة حذرة أو ما أطلق عليه أمزيان الطاعة المقاصدية التي لا تثبت للجائر الطاعة بكل ما للكلمة من معنى وإنما هي من أجل مصلحة الجماعة واستقرار الحياة السياسية تحت هيمنة الشريعة، ولذلك لا يخفى ما يصاحبها من الكراهية و الازدراء للجائر. إنها طاعة تتكشف عن موقف فقهي مزدوج ، فهو يقدر ما يظهر الطاعة تحت طائلة الاكراه، بقدر ما يحتفظ بحقه في العصيان السلمي والمحاورة الأدبية والنفسية للجائر وتجريده من كل أشكال الولاء الشرعي وجعله عارياً من كل شرعية مزعومة خارج شرعية الأمر الواقع. (3)

وهي طاعة مقاصدية محكومة بتحقيق المقاصد التي توختها الشريعة من الولايات العامة التي بدونها لا تتحقق الجماعة.

أي من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

(1) - في الفقه السياسي، محمد أمزيان، ص66.

(2) - المرجع نفسه، ص66.

(3) - المرجع نفسه، ص71.

النازلة الثامنة: الولاء للجائر:

هو ولاء سياسي يتجه إلى ضمان مصلحة الجماعة نفسها ولا مصداقية له خارج هذا الإطار، ولم ينظر فيه إلى مصلحة الحاكم، ومن ثم فهو ولاء ظرفي لا يرقى إلى مستوى المناصرة القلبية والدينية التي تجب للإمام العدل الذي يوالى ولاء مطلقا يعتبر الإخلال به معصية تترتب عليها آثار دينية وقانونية.

قال الفقيه المغربي المالكي المعاصر عبد القادر الفاسي وهو يميز بين الولاء للعدل و الولاء للجائر المتغلب " الأئمة على ضروب : فإمام صار إليه الأمر عن رضا من جميع المسلمين بأحواله وصفاته وعدله، أو صار إليه من غير تشاور ولا تناظر ولا قتال عليه إلا تلويحا ممن ولجّه إليه، فرضي المسلمون فعله وهديه إذ صار الأمر إليه، ورأوه لذلك أهلا فواجب على كل المسلمين الذب عن مثل هذا ... ومن أخذ الأمر غلبة من غير مشورة، ودعا الناس إلى بيعه وظهر منه الجور في الأموال والدماء وغير ذلك، إلا أن أمره استوطأ وملك وغلب، وأمن الناس معه من الفتنة التي تذهب الدين والمال، وتوجب سفك الدماء وتسلط عوام الناس وخواصهم بعضهم على بعض، وعلى أن السمع والطاعة له أبعد من شدة الشر وذهاب النفوس، فقد وجبت طاعته فيما دعا إليه من الأحكام وأداء الزكاة إذ أطلبها، إلا أنه لا يجب أن يقصد إلى قتال من قعد عن بيعته، ولا يجب على المسلمين نصره ولا سفك دمائهم دونه إن قام قائم عليه بسبب جوره..."(1).

قال مالك رحمه الله في الحرورية و ما أشبههم أنهم إذا لم يتوبوا إذا كان الإمام عدلا. فهذا يدل على أنهم إذا خرجوا على إمام عدل و هم يريدون قتاله و يدعون إلى ما هم عليه، دعوا إلى الجماعة والسنة وإن أبوا قتلوا..."(2).

(1) - الإمامة العظمى، عبد القادر بن علي الفاسي، ص 208-209.

(2) - المدونة الكبرى، الإمام مالك م 2 /ص 43، 3، أحكام القرطبي، ج 1 /ص 273.

وقال ابن عرفة: لو قام على الإمام من أراد إزالة ما بيده فقال الصقلي: روى عيسى بن القاسم عن مالك رضي الله عنه: إن كان مثل عمر بن عبد العزيز وجب على الناس الذب عنه والقيام معه، وإلا فلا، ودعه و ما يراد منه ينتقم الله تعالى من ظالم بظالم ثم ينتقم من كليهما (1).

وحكى أبو بكر بن العربي عن مالك أنه يقول: إذا بويع للإمام فقام عليه إخوانه قوتلوا إذا كان الأول عدلا، فأما هؤلاء فلا بيعة لهم إذا كان بويع لهم على خوف (2).

وقال : قال علماؤنا في رواية سحنون: إنما يقاتل مع الإمام العدل سواء كان الأول أو الخارج عليه، فإن لم يكونا عدلين فأمسك عنهما إلا أن تراد بنفسك أو مالك أو ظلم المسلمين فادفع ذلك.

وقال أيضا لا نقاتل إلا مع إمام عدل يقدمه أهل الحق لأنفسهم، ولا يكون إلا قرشيا، وغيره لا حكم له، إلا أن يدعوا إلى الإمام القرشي؛ قاله مالك لأن الإمامة لا تكون إلا لقرشي (3).

وقال مالك رحمه الله: ولا بد من إمام بر أو فاجر (4).

المسألة الأولى: المظلوم و الإمام الجائر

"روي عن عمر بن عبد العزيز أنه كان يقول في بعض خطبه" أيها الناس، إنه لا كتاب بعد القرآن، ولا نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم، وإني لست بقاض ولكني منفذ، إلا وإني لست بمبتدع ولكني متبع، إن الرجل الهارب من الإمام الظالم ليس بعاص، ولكن الإمام الظالم هو العاصي إلا لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق" (5).

(1) - شرح منح الجليل على مختصر خليل العلامة خليل، للشيخ محمد عlish، ج 9/ص 195.

(2) - أحكام القرآن، ابن العربي، سورة الحجرات، ج 4/ص 16.

(3) - الإمامة العظمى، عبد القادر الفاسي، ص 207.

(4) - أحكام القرآن، ابن العربي المعافري، سورة الحجرات، ج 4/ص 116.

(5) - مروج الذهب، المسعودي، ج 4/ص 18، و تاريخ الاسلام للذهبي، ج 6/ص 195.

وفي رواية ابن الجوزي "إنكم تسمون الهارب من ظلم إمامه العاصي ، إلا و إن أولاهما بالمعصية الإمام الظالم"(1).

المسألة الثانية: مناصرة العدل الخارج على الجائر

ذكرنا سلفا أن الولاء للجائر ولاء ظرفي قابل للنقض متى أمكن ذلك لأنه خاضع لمنطق الضرورة. وقد قرر الفقهاء أن إمام الجور إذا قام عليه إمام عادل وجب الخروج معه و نصرته قال سحنون: "إذا خرج على الإمام عدل وجب الخروج معه ليظهر دين الله تعالى وإلا وسعك الوقوف إلا أن يريد نفسك ومالك فادفعه عنهما، ولا يجوز لك دفعه عن الظالم"(2) قال أمزيان: "هذا النص يقرر حقيقتين هما من الأهمية بمكان:

- لأولى: أنه جعل القيام مع العدل ضد الظالم في مرتبة الوجوب.

- الثانية: أنه منع من دفع العادل عن الجائر.

وهذا سد لكل الأبواب في وجه الجائر، وتصريح بين الدلالة على الوضعية الاستثنائية لشرعيته، وقد نسب عبد القادر الفاسي هذا الرأي إلى الإمام مالك أيضا حيث روي عنه أنه قال: ومن قام على الجائر من غير قریش بالعدل والحق يدعو إلى العدل فحينئذ يجب على الناس نصرته، وإن لم يدع فلا نصره له على الناس قال عبد القادر الفاسي: قال ذلك مالك وغيره من أكابر المدينة ، وإنما امتنع مالك من القيام يومئذ لأنه لم يقيم إمام عدل وليس يرى القيام إلا مع العدل"(3).

المسألة الثالثة: مناصرة الأقل جورا على الأكثر جورا:

إن الأقل جورا يقدم على الأكثر جورا كما قدم الأقل فسوقا على الأكثر فسقا حين تفقد العدالة، قال العز: "فإن قيل أيجوز القتال مع أحدهما لإقامة ولايته و إدامة تصرفه مع أن إعانته معصية ؟ قلنا نعم لما بين

(1) - سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز، تعليق نعيم زرزور، ص240.

(2) - شرح منح الجليل، للشيخ محمد عlish، ج 4/ ص456.

(3) - في الفقه السياسي، محمد أمزيان، ص78، 79.

مفسدتي الفسوقين من التقارب ودرء للأفسد فالأفسد، وفي هذا وقفة وإشكال من جهة أننا نعين الظالم على إفساد الأموال دفعا لفساد الأبضاع وهي معصية وكذلك نعين الآخر على إفساد الأبضاع دفعا لمفسدة الدماء وهي معصية، ولكن قد يجوز الإعانة على المعصية لا لكونها معصية بل لكونها وسيلة إلى تحصيل المصلحة الراجعة." (1).

ونص ابن زيد في النوادر على أنا إن لم نجد في جهة إلا غير العدول أقمنا أصلحهم وأقلهم فجورا للشهادة عليهم، ويلزم مثل ذلك في القضاة وغيرهم لثلاث تضيع المصالح. وما أظن أنه يخالف أحد في هذا ... وقال القرافي : ولا نشك أن قضاة زماننا ، و شهودهم، وولاتهم، وأمناءهم لو كانوا في العصر الأول ما ولوا ولا عرج عليهم، وولاية هؤلاء في مثل ذلك العصر فسوق، فإن خيار زماننا هم أراذل ذلك الزمان، وولاية الأراذل فسوق، فقد حسن ما كان قبيحا" (2).

المسألة الرابعة: التوسعة على الأحكام في الأحكام السياسية ليس مخالفا للشرع

هذه القاعدة من القواعد التي تشهد لها أدلة كثيرة منها:

- 1 - أن الفساد قد كثر وانتشر، بخلاف العصر الأول و مقتضى ذلك اختلاف الأحكام بحيث لا تخرج عن الشرع بالكلية لقوله صلى الله عليه وسلم: "لا ضرر و لا ضرار".
- 2- أن المصلحة المرسله قال بها مالك رضي الله عنه وجمع من العلماء و هذا أمر لا حاجة لإقامة الحجة عليه.
- 3- أن الشرع شدد في الشهادة أكثر من الرواية لتوهم العداوة فاشتراط العدد والحرية وسع في كثير من العقود للضرورة.
- 4- أن كل حكم في هذه القوانين ورد دليل يخصه أو أصل يقاس عليه.

(1) - تبصرة الحكماء في أصول الأقضية و مناهج الأحكام، ابن فرحون المالكي، ج 2 / ص 127.

(2) - المرجع نفسه،

5- أنه يعضد ذلك من القواعد الشرعية أن الشرع وسع للمرضع في النجاسة.

6- أن أول بدء الإنسان في زمن آدم عليه السلام كان الحال ضعيفا ضيقا، فأبيحت الأخت لأخيها،

وأشياء كثيرة توسع الله تعالى فيها، فلما اتسع الحال وكثرت الذرية، حرم ذلك (1).

المسألة الخامسة: الأصل في الاحتجاج هو الإباحة

من القضايا التي شغلت الناس خاصة في الوقت الراهن قضية الاحتجاج والثورة على الظلم والفساد

وهل الخروج من أجل التظاهر لرفع الظلم هو من الشريعة أم أنه مخالف لها.

فقد ذهب الدكتور أحمد الريسوني إلى أن الأصل في الاحتجاج هو الإباحة (2)، بل إنه قد يكون

واجبا (3) حينما يعم الظلم والفساد واستدل لذلك بقوله تعالى: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالشُّوْءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَن

هَضِلَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴾ (4).

وأكد الريسوني على أن من تعرض للظلم ولو مرة واحدة يجوز له أن يجأر ويجهر بالتظلم وطلب حقه

والدفاع عن حقه وكرامته ثم قال فكيف إذا أصبح الظلم عاما لا ينجو منه إلا الظالم؟

والاحتجاج الذي يرفضه الريسوني هو الاحتجاج المسلح، وقد ذكر أن الشريعة لا تجيز حمل السلاح إلا

في حالة الجهاد في مواجهة الأعداء أو لنزع السلاح بين أطراف الأمة المتقاتلة فقط (5). كما سبق أن ذكرت

في سياق هذا البحث.

ومن المقاصد التي رعاها الريسوني وهو يقول بهذا الرأي أن دفع الظلم بالوسائل المشروعة هو من صلب

ما حثت عليه الشريعة ومن باب تغيير المنكر .

(1) - تبصرة الحكام، ابن فرحون، ج 2 / ص 127.

(2) - فقه الاحتجاج والتغيير، الريسوني، ص 27.

(3) - المرجع نفسه، ص 26.

(4) - سورة النساء، الآية: 148.

(5) - فقه الاحتجاج والتغيير، الريسوني، ص 27.

قال الريسوني: "والاحتجاج ضد الظلم والفساد بدون شك هو نوع من إنكار المنكر، ونوع من تغيير المنكر، وتغيير المنكر من ضوابطه عند العلماء إلا يأتي بمنكر أكبر ، بمنكر أكبر منه متوقع، بمعنى أن الانسان قد يصل إلى نتائج غير متوقعة، هذا لا يلام عليه أحد"(1).

ومن الأدلة التي يمكن أن نعتمد بها ما ذهب إليه الدكتور الريسوني من كلام حول شرعية الاحتجاج ما يلي:

❖ قصة الرجل الذي كان يؤذيه جاره على عهد رسول الله ﷺ فشكا ذلك إلى رسول الله ﷺ فقال له عليه السلام ضع متاعك على الطريق، أي على ظهر الطريق، فوضعه، فكان كل من مر قال: ما شأنك قال: جاري يؤذيني، فيدعو عليه، فجاء جاره فقال: رد متاعك، فلا تؤذيك"(2).

والمستفاد من هذه القصة أن الإنسان إذا تعرض للظلم والإيذاء يجوز له أن يعبر عن ذلك بالطرق المشروعة التي يرفع بها الظلم عنه.

❖ قال عليه السلام : " من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"(3).

ومنه فإن الاحتجاج والتظاهر من أجل دفع الظلم والفساد هو من باب تغيير المنكر كما قال الريسوني سلفا وكما قال غيره من علماء الأمة.

❖ من القواعد المتعارف عليها عند العلماء أن الأصل في الأشياء الاباحة حتى يرد ما يدل على المنع والتحريم قال عليه السلام : " إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وحد حدودا فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان، فلا تبحثوا عنها"(4).

(1)-فقه الاحتجاج والتغيير، الريسوني، ص43.

(2)- أخرجه الإمام الطبراني في الكبير، ح 22، 356/ص134. والهيتمي في مجمع الزوائد ، ح 13538، ج 8/ص210.

(3)- أخرجه مسلم في صحيحه، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، ح 49، ج 1/ص69.

(4)- أخرجه الإمام الدارقطني في سننه الكبرى، ح 42، ج 4/ص1830.

❖ بيعة الرضوان هي نوع من التظاهر والاحتجاج، على الخبر الذي وصل إلى النبي ﷺ والمؤمنين من أن المشركين قتلوا عثمان مبعوث النبي ﷺ إليهم من أجل توضيح سبب خروج النبي ﷺ والصحابة الكرام. وقتل المبعوث هو عمل إجرامي بكل المقاييس والاحتجاج والتظاهر من أجل رفع ذلك الظلم بالطرق المشروعة هو من الشرع.

وقد دل هذا المدح على جميل ما فعله الصحابة الأجلاء من مبايعة هي في الحقيقة ثورة على الظلم والاعتداء على رمز من رموز الدولة، وهو في هذا السياق المبعوث الذي يمثل الدولة الإسلامية في الجانب الدبلوماسي.

أولها: الاستقراء، فإننا وجدنا الشارع قاصدا لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار. ففترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز؛ كالدَّهْرَمِ بالدَّهْرَمِ إلى أجل،

352

يمنع في المبايعة ويجوز في القرض... كما أن الشارع توسع في بيان العلل في العادات كما تقدم تمثيله، وأكثر ما علل به بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول. ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف على النصوص... وقد توسع مالك في هذا القسم حتى قال فيه بقاعدة المصالح المرسلة وقال فيه بالاستحسان.

بل قد ذهب رحمه الله إلى أبعد من ذلك فذكر أن الالتفات إلى المعاني قد كان معلوما في الفترات، واعتمد عليه العقلاء، حتى جرت بذلك مصالحهم، وأعملوا كلياتها على الجملة فاطردت لهم، سواء في ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم... فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق وقال رحمه الله إن الشريعة أقرت جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية؛ كالدية، والقسامة، والاجتماع يوم العروبة وهي الجمعة للوعظ والتذكير.

قلت والاحتجاج والتظاهر هو من العادات التي ينبغي أن يلتفت فيها إلى المعاني والمقاصد، فإذا كان الغرض هو التعبير عن التظلم والمطالبة بالحق فإن الاحتجاج والمتظاهر لم يجافي الشريعة وإنما كان موافقا لما جاءت به من حفظ المصالح ودفع المفاسد، وإذا كان قصده فاسدا فقد تنكب مقاصد الشريعة وحكم على فعله بالمنع، والله أعلم.

المسألة السادسة : تطبيق الشريعة من تضيق المفهوم إلى سعة الفهم

ذهب الدكتور أحمد الريسوني إلى أن مفهوم تطبيق الشريعة قد شابه ما شابه من سوء الفهم وسقيمه بحيث ضيق المفهوم وحصر في معنى الحدود والتعازير التي وضعها الشرع لمرتكي بعض المخالفات الشرعية. والفقيه المقاصدي الدكتور الريسوني لا يجادل في أن تطبيق الحدود هو من الشريعة لكنه يعيب على من جعلوا تطبيق الشريعة محصورا في هذا المجال الذي لا يشكل إلا جزءا يسيرا من الشريعة، ذلك أن الشريعة هي

أوسع من ذلك بكثير فقد ذكر أن تطبيق الشريعة⁽¹⁾ يشمل كل الأحكام التي جاء بها القرآن وبينتها السنة المطهرة.

فالقرآن الكريم، وكل ما تضمنه من فاتحته إلى نهايته هو من الشريعة، والسنة الصحيحة كلها، وكل ما فيها، هي من الشريعة.

ومنه فإن الإيمان بالله، والخوف من الله، والحياء من الله، وتقوى الله، كلها من الشريعة، وكل ما يتحقق من هذه الأمور فهو تطبيق للشريعة.

وكذلك عبادة الله، والتوكل عليه، والإخلاص له، وذكره وشكره، كلها شريعة الله، وكلها تطبيق للشريعة. والتخلق بمكارم الأخلاق والآداب، من عدل وإحسان، وصدق ووفاء، ورفق وتواضع... كل ذلك من الشريعة. وكذلك التنزه والتخلص من سفاسف الأخلاق ورذائلها... وطلب العلم ونشره والمساعدة عليه، شريعة وتطبيق للشريعة.

وكل ما يخدم مقاصد الشريعة كحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، فهو من صميم الشريعة والسعي فيه تطبيق للشريعة... وكذلك الزواج والمساعدة عليه، وحسن العشرة، وأنجاب الأولاد وتربيتهم وتعليمهم، كله شريعة وعمل بالشريعة.

وكل عمل أو مجهود يرفع عن الناس الظلم والغصب والقهر والتسلط والاستبداد، فهو من صميم الشريعة... وهو تطبيق للشريعة.

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ركن من أركان الشريعة، فالقيام به، وتيسير القيام به للناس... تطبيق للشريعة.

(1) - فقه الثورة، الريسوي، ص 72 إلى 76.

وكل إصلاح ونفع عل وجه الأرض، وكل إزالة أو إعاقاة لأي فساد أو ضرر في الأرض، فهو من الشريعة... وتطبيق للشريعة.

وهكذا فإن الدكتور اليرسوني ينقل مفهوم الشريعة من ذلك المعنى الضيق المرتبط بتطبيق الحدود إلى ذلك المعنى الواسع للشريعة بما هي أحكام الله تعالى المتعلقة بأفعال المكلفين اقتضاء وتخييرا ووضعها وبما هي أحكام متعلقة بالفرد أو بالجماعة أو الدولة.

وبهذا المعنى فإنه يرى أن تطبيق الشريعة هي مسؤولية جميع المسلمين وليست مسؤولية فقط القضاة ومحاكمهم أو الرؤساء وحكوماتهم... لأنه إذا كانت في الشريعة أحكام جنائية ومدنية وسياسية واقتصادية، قد يتوقف تطبيقها على الأحكام ومؤسستهم ووسائلهم فهي لا تعدوا أن تكون جزءا من الشريعة وليست كل الشريعة.

وعليه فإن المناذاة بتطبيق الشريعة ينبغي أن يكون مسبوقا بفهم صحيح لمعنى الشريعة، ولمعنى التطبيق للشريعة حتى لا تتضخم بعض المفهوم لبعض قضايا الشريعة بحيث تحول إلى كل الشريعة وهي في الحقيقة ليست إلا جزء يسيير من الشريعة.

المسألة السابعة: اللجوء السياسي

من القضايا السياسية التي طفت على السطح واحتاجت جوابا فقها قضية اللجوء السياسي وهل هو جائز أم أنه ليس كذلك؟

في البداية لابد من الوقوف على معنى اللجوء السياسي فقد عرف في القانون الدولي بأنه: "الحماية التي تمنحها الدولة فوق أراضيها أو فوق مكان تابع لسلطتها لفرد طلب منها هذه الحماية، والهدف منه هو إنفاذ حياة أشخاص أو حريتهم يعتبرون أنفسهم مهددين في بلادهم"⁽¹⁾.

(1) - موسوعة السياسة، عبد الوهاب الكيالي، ج 5/ص 467

وعليه فإن كل شخص صار مهدداً في حياته أو ضيق عليه في عيشه بسبب معتقداته أو أفكاره أو مواقفه السياسية، وخاف على نفسه من البطش والتنكيل ثم لجأ إلى دولة أخرى طالبا الحماية، يسمى لاجئاً سياسياً.

وقد خرج أصحاب النبي ﷺ من مكة لما ضيق عليهم في دينهم ومنعوا من حرية ممارسة شعائهم التعبدية ولجأوا إلى الحبشة بتوجيه من النبي ﷺ لهم لأنه كان بالحبشة ملك لا يظلم عنده أحد، قال عليه ﷺ للصحابه المضطهدين: "لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكا لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق، حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه، فخرج عند ذلك المسلمون من أصحاب رسول الله ﷺ إلى أرض الحبشة، مخافة الفتنة وفراراً إلى الله بدينهم، فكانت أول هجرة في الإسلام"(1).

والذي يستفاد من التوجيه النبوي للصحابه الكرام بخصوص التوجه إلى الحبشة بعدما صاروا مضطهدين في مكة مايلي:

جواز اللجوء إلى بلاد غير إسلامية فراراً بالدين وحماية للأنفس من البطش والتنكيل بل والقتل لا قدر الله. اللجوء إلى اللجوء ليس أمراً اختيارياً بل هو أمر اضطراري وإجازة الشرع له فيه مراعاة مصلحة الشخص الذي تعرض للاضطهاد، وفيه من جهة أخرى دفع المفساد عنه وذلك بحفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال.

- حق اللجوء يدل على قيمة ممارسة الحرية والهروب من التضييق. فأرض الله واسعة وللشخص الحق في التنقل حيث شاء بشرط عدم الوقوع في المخطور، وعدم التعرض لحريات الآخرين، قال القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿لِيُعَذِّبَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ﴾ (2)، هذه الآية نزلت في تحريض المؤمنين الذين كانوا بمكة

(1) - السيرة النبوية، ابن هشام، ج 1/ص 286.

(2) - سورة العنكبوت، الآية: 56.

على الهجرة، فأخبرهم الله تعالى بسعة أرضه، وأن البقاء في بقعة على أذى الكفار ليس بصواب، بل الصواب أن يتلمس عبادة الله في أرضه مع صالحى عبادته، أي إن كنتم في ضيق من إظهار الإيمان بها فهاجروا إلى المدينة، فإنها واسعة لإظهار التوحيد⁽¹⁾.

والذي يدل عليه كلام القرطبي رحمه الله أن المسلم تجوز له الهجرة من الأرض التي يتعرض فيها للاضطهاد، والانتقال إلى أرض يطمئن فيها على دينه؛ لأن حقيقة الأرض في الإسلام هي الأرض التي يتمكن العبد فيها من إظهار شعائره دون خوف أو قلق.

ومن الأدلة كذلك على جواز اللجوء دخول النبي ﷺ في جوار المطعم رغم كفره⁽²⁾ فقد ذكر ابن هشام أن النبي ﷺ لما خرج إلى الطائف يدعوهم للإسلام لم تستجب غطفان لدعوته بل إنهم أغرو به سفهاءهم وصبيانهم فضربوه بالحجارة حتى أدموا قدماه الشريفتان، بل وطلبوا منه الخروج من بلدهم فأقفل راجعا إلى مكة فقال له زيد بن حارثة كيف تدخل عليهم وقد أخرجوك؟ يعني قريشا، فقال عليه السلام: يا زيد إن الله جاعل لما ترى فرجا ومخرجا، وإن الله ناصر دينه ومظهر نبيه، وسار ﷺ حتى دنا من مكة مكث بجرا، وبدأ يبعث إلى بعض رجالات قريش ليحيروه، فوافق المطعم بن عدي على أن يجير رسول الله ﷺ رغم أنه كان كافرا.

والذي يستفاد من صنيعه عليه السلام في هذا السياق أن المسلم الذي سدت دونه أبواب المصالح في بلده يجوز له أن يلجأ إلى البلاد غير الإسلامية بحثا عن الأمان وتحصنا من الظلم والفتن التي قد تودي بالدين أو النفس أو غيرهما من المصالح التي قصد الشرع إلى حفظها وصيانتها.

(1) - الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج13/ص318.

(2) - السيرة النبوية، ابن هشام، ج2/ص47.

ومن الأدلة كذلك دخول أبي بكر رضي الله عنه في جوار ابن الدغنة⁽¹⁾ فقد ذكر ابن هشام أن أبا بكر رضي الله عنه لما ضاقت عليه مكة بسبب الأذى الذي كان يلحقه من المشركين بسبب إسلامه، استأذن رسول الله ﷺ في الهجرة فأذن له، لكنه لما كان ينطلق خارجا من مكة لقيه ابن الدغنة (وكان سييدا من سادة الأحابيش) فأقنع بالرجوع على أن يجيره فرجع معه فقال ابن الدغنة لقريش: "يا معشر قريش: إني قد أجرت ابن أبي قحافة فلا يعرض له أحد إلا بالخير.

قال ابن حزم: "ومن فر إلى أرض الحرب لظلم خافه، ولم يحارب المسلمين، ولا أعانهم عليهم، ولم يجد في المسلمين من يجيره، فهذا لا شيء عليه لأنه مضطر مكره"⁽²⁾.

ومنه فإن اللجوء السياسي هو أمر جائز شرعا خصوصا حينما يتعلق الأمر بالحفاظ على الدين والنفس والعقل والعرض والمال والمسلم حين يلتجأ إليه من باب الضرورة فلا تثريب عليه لكن إذا زالت الضرورة عد الأمر إلى أصله.

المسألة الثامنة: المشاركة في الوزارات وتولي المناصب المختلطة بالحرام

ذهب الدكتور أحمد الريسوني إلى أن تولي المناصب العليا الملوثة بالفساد والحرام إذا كان بغرض الإصلاح وتقليل الفساد وكان وفق ضوابط وشروط محددة فلا اشكال في ذلك؛ بل قد يتعدى مستوى الترخيص والإباحة، إلى مستوى العزيمة والوجوب وقد استدلل على هذا الأمر بأدلة كثيرة ذكرت بعضها في سياق الحديث عن قاعدة "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر".

أما المشاركة في الوزارات فقد ذهب الكثير من العلماء المعاصرين إلى جواز الدخول فيها إذا كان الغرض هو جلب النفع للأمة ودفع الضرر عنها بحسب الإمكان وبحسب الظروف والأحوال واستدلوا لذلك بما يلي:

(1) - السيرة النبوية، ابن هشام، ج12/ص16-17.

(2) - المحلى، ابن حزم، ج11/ص200.

❖ مشاركة يوسف عليه السلام في تدبير شؤون مصر تحت إمرة ملكها قال تعالى: ﴿قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَى

خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ (1).

فرغم أن المجتمع الذي كان فيه يوسف عليه السلام لم يكن مجتمعاً يحكم بشرع الله إلا أن الحرص على جلب الصلاح للناس ودفع الضرر عنهم بقدر الإمكان هو أمر مشروع.

قال ابن عاشور: "واقترح يوسف عليه السلام ذلك إعداداً لنفسه للقيام بمصالح الأمة على سنة أهل الفضل والكمال من ارتياح نفوسهم للعمل الصالح، ولذلك لم يسأل مالا لنفسه ولا عرضاً من متاع الدنيا، ولكن سأل أن يولى خزائن المملكة ليحفظ الأموال ويعدل في توزيعها ويفرق بالأمة في جمعها وإبلاغها لمخالها" (2).

وقال الرازي: "إنه عليه السلام كان مكلفاً برعاية مصالح الخلق من هذه الوجوه، وما كان يمكن رعايتها إلا بهذا الطريق، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" (3).

ومنه فإن الحرص على جلب الصلاح للأمة ودفع الضرر عنها بقدر الإمكان هو من الشريعة ولو كان ذلك في مجتمع كافر لا يؤمن بالله؛ فكيف إذا كان المجتمع مسلماً وفيه بعض العيوب والنقائص فإن الأمر أولى وأحرى.

قال ابن عطية: "قال بعض أهل العلم، في قوله تعالى: "قال اجعلني على خزائن الأرض"، في هذه الآية ما يبيح للرجل الفاضل أن يعمل للرجل الفاجر والسلطان الكافر، بشرط أن يعلم أنه يفوض إليه في فعل لا

(1) - سورة يوسف، الآية: 55.

(2) - التحرير والتنوير، ابن عاشور، م6، ج13/ص8.

(3) - مفاتيح الغيب، الرازي، ج18/ص164.

يعارضه فيه، فيصلح منه ما يشاء، وأما إن كان عمله بحسب اختبار الفاجر وشهوته وفجوره فلا يجوز له ذلك" (1).

وقال الألوسي: "جواز طلب الولاية إذا كان الطالب ممن يقدر على إقامة العدل وإجراء أحكام الشريعة، وإن كان من يد الجائر أو الكافر، وربما يجب عليه الطلب، إذا توقف على ولايته إقامة واجب مثلاً، وكان متعينا لذلك" (2).

وقال ابن تيمية: "ومن هذا الباب تولي يوسف الصديق على خزائن الأرض لملك مصر، بل ومسألته أن يجعله على خزائن الأرض، وكان هو وقومه كفاراً كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زُنْتُمْ فِي شَيْءٍ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ﴾" (3)، وقال تعالى عنه: ﴿لِيُصِيبِيَ الْيَسْجَىٰ ۚ وَأَرْيَا بَاطِلَ الْمُتَعَبِّرِينَ ۖ خَيْرٌ أَمِ إِلَٰهُ الْوُحْدُ الْقَهَّارُ ﴿٢٠﴾ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ إِلَٰهُ يَهْدِي﴾ (4)، ومعلوم أنه مع كفرهم لا بد أن يكون لهم عادة وسنة في قبض الأموال وصرفها على حاشية الملك وأهل بيته وجنده ورعيته، ولا تكون تلك جارية على سنة الأنبياء وعدلهم، ولم يكن يوسف يمكنه أن يفعل كل ما يريد وهو ما يراه من دين الله، فإن القوم لم يستجيبوا له، ولكن فعل الممكن من العدل والإحسان ونال بالسلطان من إكرام المؤمنين من أهل بيته ما لم يكن يمكن أن يناله بدون ذلك، وهذا كله داخل في قوله تعالى: ﴿بَاتَّقُوا إِلَٰهَ مَا اسْتَخَعْتُمْ﴾ (5) (6).

(1) - المحرر الوجيز، ابن عطية، 1002. الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج 11/ص 417.

(2) - روح المعاني، الألوسي، ج 13/ص 5.

(3) - سورة غافر، الآية: 34.

(4) - سورة يوسف، الآية: 39، 40.

(5) - سورة التغابن، الآية: 16.

(6) - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج 20/ص 34.

❖ ومن الأدلة كذلك صنيع النجاشي ملك الحبشة في أمر قومه بعد إسلامه، فقد كان على رأس نظام يحكم بغير ما أنزل الله ولم يقم بتطبيقه. قال ابن تيمية: "والنجاشي ما كان يمكن أن يحكم بحكم القرآن؛ فإن قومه لا يقرونه على ذلك، وكثيرا ما يتولى الرجل بين المسلمين والتتار قاضيا بل وإماما وفي نفسه أمور من العدل يريد أن يعمل بها فلا يمكنه ذلك بل هناك من يمنعه ذلك ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها"(1).

والذي يستفد من قول العلماء أن المشاركة في الوزارات، وأن تولي المناصب الملوثة بالفساد هو أمر جائز شرعا بل قد يتعين إذا كان الغرض هو جلب النفع للناس ودفع الضرر عنهم بحسب القدرة والاستطاعة، كما أنه من القواعد الشرعية أن ارتكاب أخف الضررين اتقاء لأشدّهما.

كما أن المشاركة في الوزارات وتولي المناصب قد يكون من باب الأخذ بالقواعد المشروعة لا ترفعها العوارض وقد سبق أن بسطت الكلام فيها. أضف إلى ذلك أن دفع الظلم أو تخفيفه عن الناس هو أمر مطلوب شرعا وفعل ذلك بحسب الامكان هو مهيع مقاصدي ينبغي اتباعه.

قال العز: "ولو استولى الكفار على إقليم عظيم فولوا القضاء لمن يقوم بمصالح المسلمين العامة؛ فالذي يظهر إنفاذ ذلك كله جلبا للمصالح العامة ودفعاً للمفاسد الشاملة؛ إذ يبعد عن رحمة الشارع ورعايته لمصالح عباده تعطيل المصالح العامة وتحمل المفاسد الشاملة لفوات الكمال فيمن يتعاطى توليتها لمن هو أهل لها وفي ذلك احتمال بعيد"(2).

(1) - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج 19/ص 117.

(2) - قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ج 1/ص 121.

المسألة التاسعة: القول بجواز التعددية الحزبية

ذهب غير واحد من العلماء المعاصرين إلى جواز التعدد السياسي وتدير أمر الدولة عن طريق المنافسة السياسية بين الأحزاب على أساس البرامج السياسية الموضوعة، والتي يرى فيها كل حزب الطريقة الناجعة لتدير الشأن العام، في ضوء الثوابت الشرعية.

ومن أجاز هذا الأمر الدكتور يوسف القرضاوي⁽¹⁾، وعبد الكريم زيدان⁽²⁾، وقحطان الدوري⁽³⁾، ومحمد عمارة⁽⁴⁾، وصالح الصاوي⁽⁵⁾، وعبد الحميد الأنصاري⁽⁶⁾، وحاكم المطيري⁽⁷⁾.
والعوضي أحمد⁽⁸⁾ وغيرهم كثير.

ومن الأدلة التي اعتمدها للقول بهذا الرأي نذكر ما يلي:

❖ قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾⁽⁹⁾.

قال الدكتور يوسف القرضاوي: " فإذا أردنا أن يكون لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر معناها وقوتها وأثرها في عصرنا، فلا يكفي أن تظل فريضة فردية محدودة القدرة، ولا بد من تطوير صورتها، بحيث تقوم بها قوة تقدر على أن تأمر وتنهي، وتحذر، وأن تقول عندما تؤمر بمعصية لا سمع ولا طاعة، وأن تؤلب القوى

(1) - من فقه الدولة في الإسلام، يوسف القرضاوي، ص 147.

(2) - الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات، عبد الكريم زيدان، ص 50.

(3) - الشورى بين النظرية والتطبيق، قحطان الدوري، ص 217.

(4) - الإسلام وحقوق الإنسان، محمد عمارة، ص 87.

(5) - التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، صلاح الصاوي، ص 109.

(6) - الشورى وأثرها في الديمقراطية، عبد الحميد الأنصاري، ص 373.

(7) - الحرية أو الطوفان، حاكم المطيري، ص 93.

(8) - المعارضة السياسية وأحكامها في الإسلام، أحمد العوضي، ص 105.

(9) - سورة آل عمران، الآية: 104.

السياسية على السلطة إذا طغت، فتسقطها بغير العنف والدم. إن تكوين هذه الأحزاب أو الجماعات السياسية، أصبحت وسيلة لازمة لمقاومة طغيان السلطات الحاكمة ومحاسبتها، وردها إلى سواء الصراط، أو إسقاطها ليحل غيرها محلها، وهي التي يمكن بها الاحتساب على الحكومة والقيام بواجب النصيحة والأمر بالمعروف وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب⁽¹⁾.

❖ وقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَىٰ﴾⁽²⁾.

قال العوضي: فإذا اجتمع أفراد وأنشأوا حزبا أو جماعة على أساس من البر والتقوى فلا يجوز منعهم من ذلك؛ لأن فيه إبطالا لعمل خير لا ضرر منه⁽³⁾.

❖ وقوله تعالى كذلك: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾⁽⁴⁾.

قال العوضي: والأمر في الآية للوجوب لعدم وجود القرينة الصارفة، ومن أعظم الأمانات أمانة الحكم، فلا يجوز للأمة أن تمكن غير الكفاء من الوصول للسلطة، وقد يبقى وسيلة لإقامة ذلك الفرض إلا إنشاء أحزاب سياسية تتولى قيادة الأمة لإقامة الفرض الضائع⁽⁵⁾.

والذي يستفاد من كلام يوسف القرضاوي وأحمد العوضي وغيرهما ممن قال برأيهما أن التعدد الحزبي هم أمر جائز شرعا لأنه يرتبط بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما أنه مهم من حيث دوره في جلب الصلاح لأمة ودفع الفساد عنها، زيادة على منعه للاستبداد والطغيان الذي يهدد لحمة الجماعة، كما أنه من جهة ثانية يعبر حقيقة عن الاحترام لحرية الآخرين في التفكير والتعبير والاختلاف؛ كما أنه كذلك فرصة

(1) - من فقه الدولة في الإسلام، يوسف القرضاوي، ص 149.

(2) - سورة المائدة، الآية: 2.

(3) - المعارضة السياسية وأحكامها في الإسلام، أحمد العوضي، ص 106.

(4) - سورة النساء، الآية: 58.

(5) - المعارضة السياسية وأحكامها في الشريعة، أحمد العوضي، ص 106.

للتنافس الشريف من أجل تحقيق الأفضل للأمة. أضف إلى كل ذلك أن تقديم واجب النصح للحاكم عبر قنوات الأحزاب والمؤسسات أفضل من حصول ذلك من جهة الأفراد. وعليه فإن التعدد الحزبي صار اليوم ضرورة من ضرورات العمل السياسي بما هو وسيلة لتحقيق الجودة في خدمة الأمة وتدير الشأن العام، وما هو ضمانة للقيام بواجب النصح للحاكم بل ومحاسبته إذا اقتضى الأمر ذلك.

خاتمة:

وهكذا وبعد الفراغ من تناول القضايا التي رمت مقاربتها في هذا العمل المتواضع فقد خلصت إلى ما يلي:

1- بخصوص المصطلحات و المفاهيم التي مهدت بها لهذا العمل، فقد تبين لي أن المفتاح لمغاليق القضايا والاشكالات إنما هو التحديد الدقيق للمفاهيم والمصطلحات، كما تبين لي أن الإجابة عن بعض الأسئلة الملحة يحصل بالمقاربة المفهومية.

وهكذا فقد صار واضحا عندي ما المقصود بالفقه السياسي، كما تبينت معنى المقاصد ومختلف الأقوال في خصوص معناها؛ بما أثرى عندي الرصيد حول حقيقة القول بعلمية المقاصد، وأيضاً تعرفت على معنى المذهب المالكي؛ واطلعت على حقائق حول طبيعة نشأة هذا المذهب وعلى مميزات صاحبه كل هذا حصل بالمقاربة المفهومية، زيادة على ادراك طبيعة التداخل والتكامل بين مفهوم القواعد ومفهوم الأصول

2- أما إشكالية وجود نظرية للحكم في الإسلام فقد خلصت إلى أن من مقتضيات شمولية رسالة الإسلام هو كونه ديناً شرعاً للسياسة كما شرع لغيرها من القضايا الأخرى، إلا أن الفارق يتجلى فقط في كون أمور السياسة والحكم لم يذكر فيها التفاصيل و الجزئيات وإنما ذكر فيها المبادئ الكبرى والقواعد الكلية، وترك الباقي للاجتهاد ونظر العلماء بما يجعل الشريعة مرنة وصالحة لكل زمان ومكان، وقادرة على الاستجابة لمطالب المكلفين وهذا من حكمة الشارع الحكيم.

3- أدركت من خلال هذه الدراسة أن الاهتمام بالفقه السياسي هو أمر ضروري خصوصاً في زمن الاضطرابات والأزمات التي تمر منها الأمم والشعوب، كما أدركت مدى الحاجة إلى تحقيق درجة الاجتهاد في أصول الفقه السياسي وحاجة الأمة إلى فقهاء سياسيين يجنبون الأمة الحوادث السياسية المؤلمة التي قد يكون سببها لا قدر الله سوء الفهم بما ينعكس على العمل، وبما يضمن تجنب تحريف الغالين للكثير من الحقائق

السياسية التاريخية، ويضمن تجنب تأويل الجاهلين الفج والمعوج للكثير من النصوص التي تؤسس للمسألة السياسية في الاسلام؛ كما حدث مع أحاديث الطاعة و الولاء؛ وكما حدث مع الفقه الاستثنائي الذي تحول إلى أصل؛ ومع الرخص التي تحولت إلى عزائم، ويضمن كذلك تجنب انتحال المبطلين الذين يزعمون وجود أمور في الحكم عمل السلف على اخفائها. وهو ادعاء ما أنزل الله بها من سلطان.

4- كما أدركت من خلال هذه الدراسة أن حضور المقاصد في الفقه السياسي الإسلامي أمر أكد، وأنه الموجه القمين بانتشال الأمة من التخبطات التي تعرفها في هذا المجال القلق الذي زهد فيه الكثيرون بسبب سوء الفهم له، وبسبب عدم التمييز بين تأخر الرتبة التشريعية للأمر السياسي في الإسلام من جهة و بين ضرورة تحقيق درجة الاجتهاد في هذا النوع من الفقه الذي لا محيص للمجتهد عنه باعتباره شرطاً للتحقق بالرتبة (رتبة الاجتهاد) نظراً لارتباطه بمصير الأمة وبأمنها الاستراتيجي من جهة أخرى.

5- من النتائج التي توصلت إليها أن المشكل في الكثير من العلوم هو مشكل المنهج الذي يعتبر نسفاً قاعدياً. وعليه فإن تناول قواعد المقاصد في المجال السياسي رغم الصعوبة التي وجدها في تكييف تلك القواعد مع هذا المجال إلا أن شق قنواتها فيه وسير مائها له أثر محمود الغب على تربة النفس والمجتمع. وتوصلت أيضاً إلى أن القواعد هي الخزان الآمن للحقائق والمعارف، والتمكن منها وفيها معين على فهم الكثير من الاشكالات وعلى حل الكثير من العويصات .

6- تبينت من خلال هذه الدراسة أن النظر المآلي كان حاضراً بشكل كبير في الفتوى السياسية وأن العلماء المحققين كانوا يجيبون من منطلقه وباستحضاره، وأن اجتهاداتهم لم تكن بالهوى والتشهي وإنما كانت بقصد التعبد لله عزوجل . كما أدركت خطورة قصر النظر واتباعيته وإدراكية الوعي وحرفية الفهم. وتمكنت من درء الكثير من الفهوم السقيمة وكذلك ما توهمت في بداية هذا العمل تعارضا ولم يكن كذلك.

7- تبين لي من خلال هذه الدراسة ضرورة التخصص وأهميته في تحقيق تكامل معرفي حقيقي بين مختلف العلماء والمفكرين والباحثين وفي مختلف التخصصات، وأدركت أن المربطة العلمية ضرورية من

أي ثغر حصلت حمدت.

8- كما أدركت أن بداية الخطو في التعلم قد تحققت بعد الفراغ من هذا العمل لأنه كان السبب بعد توفيق الله عزوجل إلى الاطلاع على أمور ما كانت تخطر لي على بال قبله، وقد صارت أسئلة مقلقة في الذهن تنتظر جوابا.

التوصيات: إن كان لابد من توصيات بعد هذه الدراسة المتواضعة - والتي أشعر بعد الفراغ منها بأني مقصر وأن جهدي جهد مقل ولا يسعني إلا اللياذ إلى الذي تنزه عن النقص والضعف، وتنزه كلامه عن الاختلاف وفعله عن الاستئناف سبحانه وتعالى وهو القائل جل شأنه: "ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا" النساء 82. - فإني أذكر ما وجدته ملحاحا على الشكل الآتي:

❖ الاهتمام بالفقه السياسي وبأصوله وقواعده خاصة قواعد المقاصد ضرورة من ضرورات الاجتهاد خاصة في هذا الزمن الذي عسرت فيه الرؤية بسبب كثافة غيوم سوء الفهم الذي اصطلت به الكثير من الباحث الفقهية السياسية المثقلة بإرث الماضي ماضي التبرير غير المبني على الأصول والمقاصد. وعليه فلا بد من إعادة النظر في هذه المباحث بالرجوع إلى مقاصد القرآن والسنة وإلى تجربة الرعيل الأول لا لنقلها حرفيا بغرض استنباطها ولكن بغرض استنطاقها علها تبوح لنا بأسرارها وبما يساعدنا على تجاوز حالة الضعف والاستضعاف التي تعيشها الأمة. ومن المواضيع التي أرى - وليس مثلي من يرى - أن يشتغل بها الباحثون ما يلي:

❖ الفقه السياسي وقضية الشرعية: كيف الخروج من ضيق فقه الاضطراب إلى سعة فقه الاختيار؛ دراسة مقاصدية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها.

❖ التدافع السلمي والفقه السياسي: ضوابط وقواعد تغيير المنكر السياسي: من الحن التي ابتليت بها الأمة في الوقت الراهن؛ وهي محن لا تقل أهمية عن ما ابتليت به في تاريخها الأول؛ قضية الاستلاء على الحكم بقوة السلاح؛ وحكم الشعوب رغما عنها، وتخييرها بين السكوت والموت كمدا. أو محاولتها احداث التغيير بالطرق السلمية والتعرض للبطش والتنكيل. مما أعاد طرح أسئلة كثيرة حول شرعية الاحتجاج والحدود الفاصلة

بينه وبين الخروج على الحكام، وكذلك سؤال الطاعة للحكام رغم الظلم والاستبداد؛ وفصل المقال فيما بين الثورة والفتنة من الاتصال والانفصال. وأيضاً طرح سؤال الولاء الشرعي و الولاء السياسي والطاعة الحذرة للجائر.

❖ من القضايا التي طفت على السطح بعد الحراك الذي عرفته دول العالم العربي قضية الديمقراطية والشورى واقتضى الأمر طرح السؤال عن الديمقراطية من حيث هي مفهوم دخيل إلى حيث هي معنى أصيل، والشورى من التعطيل إلى التفعيل.

❖ ومن المواضيع التي استلزمت كشف اللثام عنها إمامة المتغلب بين نظرية الوكالة ونظرية الولاية وقد أعاد الفقيه السياسي الدكتور أحمد الريسوني هذا السؤال ووضع أرضية لمناقشة هذه القضية التي تحتاج إلى التفصيل خصوصاً وأن بعض المتفقيهيّن يعتبرون بعض الحكام المغتصبين لإرادة الشعوب ولحرّيتها حكاماً شرعيين ينبغي أن يحاطوا بولاية دينية وسياسية؟

❖ من القضايا التي ينبغي إعادة النظر فيها العلاقة مع الآخر؛ وهي علاقة اكتنفها الكثير من اللبس بسبب عدم التمييز بين الآخر المعادي والمحارب و الآخر المسامح الذي يحترم العلاقة الثنائية ولا ينظر إلينا نظرة ازدراء أو تحقير.

❖ من المشكلات التي يعاني منها الفقه السياسي الإسلامي عبر تاريخه الطويل خاصة بعد تجربة الخلافة الراشدة، والتي ينبغي تحرير القصد من أجل تجاوزها مشكلة الوثنية السياسية القديمة الخاضعة للفكر الإمبراطوري والتي أثّرت بسبب طول المدة من جهة، وقصر تجربة الخلافة الراشدة من جهة أخرى في فكر الفقيه السياسي فجعلته يوطن الاستثناء والاضطرار خوفاً من الفتنة وحماية لبيضة الإسلام ولو على حساب الشرعية والقيم الكبرى التي أرادها الشرع الحكيم أن تكون ناظمة لعلاقة الحاكم بالمحكوم مما أدى في الكثير من الحالات إلى التضحية بالشرعية ولم تحفظ الجماعة حفظاً حقيقياً بل حصل ما أسماه الشنقيطي بالتشكل الكاذب ولذلك ينبغي الجواب عن سؤال الوحدة بالخروج من التشكل الكاذب، وكذلك إعادة طرح السؤال

حول مفهوم الجماعة الوطنية، وحدود الدولة العقارية بتعبير طارق البشري استحضارا لروح الوحي واستجابة لمتطلبات العصر.

❖ من القضايا التي ينبغي تعميق البحث فيها، الوقوف مع القواعد السياسية التي يمكن استفادتها من مجال العلوم السياسية والقانونية وكذلك الاعلامية والتي لا غنى للباحث في الفقه السياسي من الإحاطة بكليتها إذا كان يريد بحق أن يجتهد في النوازل السياسية اجتهدا يجب بموجبه على الكثير من التساؤلات المرتبطة بعصر ظهور ما يسمى بالدول القطرية؛ دولة المواطنة والجغرافيا.

❖ من القضايا التي ينبغي تناولها بالدراسة والبحث قضية الحرية السياسية؛ ينبغي تناولها دون تهيب أو تسبب، وذلك باستحضار مقاصد الشريعة أثناء الحديث عنها بما يضمن اعتدال التناول من جهة ويضمن من جهة أخرى إعادة تشكيل للعقول على أساس من وضوح الرؤية والتي تثمر بدورها مساهمة فعالة وإيجابية في مجال زهد فيه الكثيرون بسبب سيادة ظاهرة النفاق السياسي و الذي ينعكس بشكل سلبي على الفرد والجماعة وعلى الدولة.

فهرس الآيات

الآيات	رقم الآية	السورة	الصفحة
﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾	126	البقرة	55
﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾	256	البقرة	82
﴿وَلَكُمْ فِي الْفِصَاحِ حَبِوَالَةٌ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ﴾	179	البقرة	176-108 182-236
﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾	193	البقرة	113
﴿وَلَا تُفْسِدُوا صِرَارًا لِّتَغْتَدُوا﴾	231	البقرة	-135-134 153
﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾	233	البقرة	135
﴿لَا تَقُولُوا لِمَا رَجَعْنَا وَقُولُوا أَنْضَرْنَا وَاسْمَعُوا﴾	103	البقرة	162
﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾	21	البقرة	176
﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُحْلِ وَتَذَلُّوا بِهَا إِلَى الْخُكَّامِ لِتَأْكُلُوا قَرِيبًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ﴾	188	البقرة	176
﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَّكُمْ﴾	216	البقرة	176
﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾	275	البقرة	193
﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾	185	البقرة	196-138

198	البقرة	183-182	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةً مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ هَدْيًا لِّصَالِحِينَ فَمَن تَصَوَّغَ خَيْرًا فَعُوْهُ خَيْرٌ لَهُٗ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٤﴾
231	البقرة	233	وَاللَّهُ صَلَّتْ مُنْعًا بِالْمَغْرُوبِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴿٢٣١﴾
231	البقرة	241	وَعَلَى الْمُؤَلُّودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَغْرُوبِ ﴿٢٣١﴾
88	آل عمران	159	فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِنَّا عِزَّتْ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿٨٨﴾
362	آل عمران	104	وَلَتَكُنْ مِنكُمُ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٣٦٢﴾
-219-88 -244-240 248	آل عمران	159	وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴿١٥٩﴾
83	النساء	134	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْغَنَىٰ شُهَدَاءَ لِلَّهِ ﴿٨٣﴾
252-95	النساء	59-58	إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِنَّا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٩﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَصِيحُوا لِلَّهِ وَالصَّيْغُوا لِلرَّسُولِ وَأُولَىٰ الْأَمْرِ مِنكُم فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي

			شِعْرٌ قُرْآنُهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ لَكُمْ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٨﴾
234-107	النساء	165	﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۚ﴾
154	النساء	100	﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُقِرًّا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾
276	النساء	25	﴿فَعَلَيْهِمْ نَصُفٌ مِمَّا عَلَى الْمُخَضَّبِينَ مِنَ الْعَذَابِ ۚ﴾
350	النساء	148	﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالشُّوْءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مِمَّنْ هُتِلَمْ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴾
31	المائدة	66	﴿مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِلَةٌ﴾
77	المائدة	47	﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾
77	المائدة	49	﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾
77	المائدة	46	﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾
85	المائدة	8	﴿وَلَا تَجْرِمَنِّيكُمْ سِتَنَانِ قَوْمٍ عَلَى إِلَّا تَعْدِلُوا ۚ اْعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ۚ﴾
235-107	المائدة	6-5	﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَئِنْ يُرِيدُ لَلْهَكِّمَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ﴾
286	المائدة	45	﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ بَيْنَهُمَا أَنْ تَتَّقُوا نَفْسَ الْنَفْسِ﴾
343	المائدة	35	﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا ۚ أَوْ يُصَلَّبُوا ۚ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ۚ إِلَيْكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾

363	المائدة	2	﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾
176	الانعام	108	﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾
198	الانعام	119	﴿وَقَدْ قَصَلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّتُمُ إِلَيْهِ﴾
284	الانعام	145	﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ ضَاعِيمٍ يُضَعَّمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِثْقَلًا ذَرَّةٍ مِّنَ الْمُنْفَرَةِ أَوْ كَمَا يُضَعَّفُونَ أَوْ لَحْمِ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاطِلٍ وَلَا غَائِبٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾
236-108	الاعراف	172	﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾
274	الانفال	67	﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَشْرَىٰ حَتَّىٰ يُنْخِثَ فِي الْإَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾
29	التوبة	42	﴿لَوْ كَانَ عَرَصًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَا تَبْغُوكَ﴾
153	التوبة	54	﴿وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَىٰ وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ﴾
-113-14 313-215	التوبة	122	﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنعَزِلُوا كَآفَّةً قُلُوبًا نَّبَرُ مِن كُلِّ صِرَاطٍ مِّنْهُمْ فَآيَةً لِّيَتَّبِعَهُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلِيُبْنِئُوا قُومَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾
261	التوبة	119	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّٰدِقِينَ﴾
155	هود	31	﴿وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْمِرُ عَنِّي بُحِينَتُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا مِنَ اللَّهِ ءَعْلَمُ بِمَا فِي أَنْفُسِهِمْ﴾
163	هود	88	﴿إِنْ أَرِيدُ إِلَّا الصَّٰلِحَ مَا أَشْتَصَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أَنِيبُ﴾

313	هود	12	﴿ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ ﴾
-253-87 359	يوسف	55	﴿ قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِي فِي الْأَرْضِ إِنِّي حَصِيصٌ عَلِيمٌ ﴾
311	يوسف	41	﴿ فَضَيَّ الْأَمْرَ إِلَيْهِ فِيهِ تَسْتَفْتِي ۖ ﴾
310	يوسف	43	﴿ يَا أَيُّهَا الْمَلَأَ أَفْئُونِي فِي رِجْلَيْ إِي كُنْتُمْ لِلرُّعْيَا تَعْبُرُونَ ﴾
310	يوسف	46	﴿ يُوسُفُ أَيُّهَا الصَّبِيُّ أَفْتِنَا فِي سَمْعِ بَقَرَتِ سِمَايَا يَا كَلْهَسَ سَمْعُ عَجَافٍ ﴾
360	يوسف	40-39	﴿ لِصَحْبِي السَّجِيءِ أَزْبَابٌ مُتَعَفِّفُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَحْدُ الْقَهَّارُ ۚ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مِمَّا أُنْزِلَ إِلَهُ بِهِمَا مِّن سُلْطٰنٍ ﴾
51	إبراهيم	24	﴿ أَصْلَحَهَا ثَابِتٌ وَقَرَعَهَا بَ ۚ السَّمَاءُ ﴾
260	إبراهيم	28	﴿ بَدِّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ ﴾
31-29	النحل	9	﴿ وَعَلَىٰ اللَّهِ فَصْدُ السَّبِيلِ ﴾
55	النحل	26	﴿ فَذُ مَكَرَ الْعَيْنِ مِّن قَبْلِهِمْ فَآتَىٰ اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْفَوَاعِلِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ الشَّقْفُ مِّن قَوْفِهِمْ وَأَتٰلَهُمُ الْعَذَابُ مِّن حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ﴾
84	النحل	90	﴿ ۞ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ﴾
284	النحل	106	﴿ ۞ مِّن كَفَرٍ بِاللَّهِ مِّن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَن اٰكْرَهٗ وَقَلْبُهُ مُخْمِسٌ بِالْإِيمَانِ وَلٰكِن مِّن شَرِّ الْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلٰیهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾
84	الاسراء	20	﴿ كَلَّا ثَمِثُ الْقَوْلَ ۖ وَهُوَ لَا ۖ مِّنْ عَصَا رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَصَا رَبِّكَ مُخْضَرًّا ﴾
324	الاسراء	36	﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾

235-107	الانبياء	107	﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾
215	الانبياء	7	﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الْبُكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾
235-107	الحج	39	﴿إِن لِّلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِإِثْمِهِمْ ذُخْرًا يُصَلُّونَ﴾
276	النور	2	﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنِينَ ثُمَّ يَأْتُوا بِآزْوَاجِهِمْ سَهْلًا عَلَيْهِمْ وَهُمْ تَوَمَّنِينَ حُلَّةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾
304	النور	19	﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾
310-219	النمل	36	﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوْءَ أَفْتُونِي فِي أَمْرِ مَّا كُنْتُ فَالْجِئْتَنِي بِأَفْهَامٍ لَا تَعْلَمُونَ﴾
253-87	القصص	26	﴿قَالَ إِنَّمَا اتَّبَعْتُ أُمَّةً مِّنْ قَبْلِي وَبُذِّلْتُ لَهَا وَكَانَ قَوْمِي جَاهِلِينَ﴾
235-107	العنكبوت	45	﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾
356	العنكبوت	56	﴿لِيَعْبُدُوا اللَّهَ ءَامِنُونَ إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ﴾
31	لقمان	19	﴿وَأَفِضْ فِي مَشِيكَ﴾
31	لقمان	32	﴿فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ﴾
21	الاحزاب	38	﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ﴾
153	الزمر	2	﴿فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾
360	غافر	34	﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِّمَّا جَاءَكُمْ بِهِ﴾
282	فصلت	39	﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي ءَايَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَن يُلْفَىٰ فِي إِلْتِرَاقٍ خَيْرٌ أَم مَّن

			يَأْتِي ءَامِنًا يَوْمَ الْقِيَمَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٣٨﴾
242-240	الشورى	38	﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾
155	الفتح	18	﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾
142	الفتح	25	﴿لَوْ تَرَىٰٓ أُولَآءِىَ الْعَدَّةِ يَأْتُونَكَ بِكَبْرٍ أُوِيَاسٍ كَقَرُوا مِنْهُمْ عَدَآءًا أَلِيمًا﴾
352	الفتح	10	﴿إِنَّ أُولَآئِىَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ إِلَهُ فسنؤتيه أَجْرًا غَظِيمًا﴾
306	الحجرات	9	﴿وَإِىٓ هَآئِىَ يَأْتِي مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَفْتَنَلُوا فَأْصَلُوا فَيَسْتَفْتِمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَلْيَنلُوا أَلَيْسَ تَبَغَىٰ حَتَّىٰ آتَىٰ أَمْرٌ بِاللَّهِ فَإِىٓ هَآئِىَ فَأْصَلُوا فَيَسْتَفْتِمَا بِالْعَدْلِ وَأَفْصَلُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُفْسِلِينَ﴾
235-107	الذاريات	56	﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾
83	الحديد	24	﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾
261-259	الحشر	9	﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِلَيمَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُخْشَوْنَ مِنْ هَآجَرٍ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾
261	الحشر	8	﴿لِلْمُفْجَرِىٓ الْمُفْجَرِينَ الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يُبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾
313	الجمعة	2	﴿هُوَ الَّذِى بَعَثَ فِي الْأُمِّيَّاتِ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِى وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِىٓ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَيْلىٰ ضَلُّوا شَدِيدًا﴾

155	المنافقون	1	﴿ إِنَّمَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ لَكَاذِبُونَ ﴾
360-164	التغابن	16	﴿ قَاتِلُوا اللَّهَ مَا آسَخَصْتُمُ ﴾
136-134	الطلاق	6	﴿ وَلَا تَصَارَوْهُنَّ لِتُصَيِّفُوا عَلَيْهِنَّ ﴾
235-107	الملك	2	﴿ إِلَهِ ۚ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾
230	المرسلات	1	﴿ وَالْمُرْسَلَاتُ عُرْوًا ﴾
82	البينة	2-1	﴿ لَمْ يَكُنِ الْإِنِّ كَقَبْرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْعَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ ﴾
153	البينة	5	﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾

فهرس الأحماء النبوة

الصفءة	الحاء
117	"البءنة ناءمة لعى الله مى أفضها"
169	"اللهم ففه فى الاءى وعلمه التأوىل إمسند الإمام أءمء"
236-108	"إنما بعءء لأءمم مكارم الأخلاق"
108	"إنه لم فكم نبى فبلى إلا كان حفا علىه أن فءل أمءه على خفر ما فعلمه لهم وفنءرهم شر ما فعلمه لهم أ"
-132-131 -135-134 -138-136 145-	"لا ضرر ولا ضرار"
136-131	"مى شاء شاء الله علىه فوم الففامة"
138	"أءهب فافلع فءله"
-150 -153-152 157-154	"إنما الأعمال بالنفاء"
138	"بعءء بالءنفففة السمة"
177	"أءاف أن فءءءء الناس أن مءمءا ففءل أصحابه"
69	"إءا أرف ءلأءة فى سفر فلفؤمروا أءءهم"
124	"إءا ضفءء الأمانة فانءضر الساعة"
343	"أفبلوا ءؤى العفففاء عءراءهم"

114	"الجهلاء واجب عليكم مع كل أمير برا كان أو فاجرا"
321-184	"إن كان في هذه الأمة محدث فعمر"
154	"أنا أغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملا أشرك معي غيري تركته وشركه"
99	"إنكم ستعرضون على الإمارة وستكون ندامة"
96	"إنما الصاغة في المعروف"
194	"إنما نهيتكم من أجل الدابة التي دبت"
85	"ثلاثة لا ترد دعوتهم"
177	"حديث الأعرابي الذي قال في المسجد"
193	"ادعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض"
93	"عليكم بالجماعة وإياكم والعزفة"
154	"فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله ، فهجرته إلى الله ورسوله"
47	"كان في الأمم قبلكم محدثون"
198	"لا تبع ما ليس عندك"
99	"لا تسأل الإمارة، فإنك إن آتيتها عن مسألة وكلت"
200	"لا تفصح الأيدي في السجر"
179	"لولا حداثة عهد فومك بالكفر، لنفخت الكعبة وجعلتها على أساس إبراهيم"
177	"لولا فومك حديث عهدهم بكفر لأست البيت على فواعد إبراهيم"
155	"ما القتال في سبيل الله ، فإن أحدنا يقاتل غصبا"

85	"ما من أمير عشرة إلا ويؤت به مغلولاً لا يعكه إلا العدل"
144	أما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فإِ
198	"من أسلف في شيء فبقي كيل معلوم ووزن"
69	"من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية"
124	"من ولي من أمر المسلمين شيئاً فولي رجلاً وهو يجد من هو أصح للمسلمين"
85	"ومن يعدل إن لم أعدل فد خبت وخسرت إن لم أعدل"
156	"ولعى رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخمر عاصرها ومعتصرها"
112-92	"ومن بايع إماماً فأعصاه صفة يذله وثمرته قلبه فليصعه إن استلصاع"
136-131	"ومن شاق شاق الله عليه"
99	"يا أبا عر، إنك ضعيف وإنها أمانة"
183	"يا أبا الخصاص إنني رسول الله ولن يضيعني الله"

فهرس القواعد

الصفحة	القواعد
140	"الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف"
140	"الضرر لا يزال بمثله"
145	"الضرر لا يكون قديما"
144	"درء المفسد أولى من جلب المصالح"
142	"يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام"
162	"جواز تولي بعض الولايات العامة و المناصب المهمة حين تكون ممتزجة و ملوثة بالفساد و الحرام"
-182 286	"قتل الجماعة بالواحد"
143	"إجبار المحتكر للطعام على بيع طعامه ، و إخراجه للناس عند الحاجة إليه"
128	"أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر أصلا"
120	"اختلاف الولاية في جلب المصالح ودرء المفسد يقتضي اختلاف رتبها"
120	"اختلاف رتب الولايات يقتضي اختلاف أجورها"
164	"إذا اجتمعت مصالح و مفسد ، فإن أمكن تحصيل المصالح و درء المفسد فعلنا ذلك"
142	"إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما"
-116 348	"إذا خرج على الإمام عدل وجب الخروج معه ليظهر دين الله"
115	"إذا خلا الزمان عن مستجمع الشروط وافترق الناس الى من يقدمونه جاز لهم تقديم من توفرت فيه بعض الخلال حماية للجماعة ودرء للفتنة المترتبة عن شغور المنصب"
-115	"ارتكاب أخف الضررين اتقاء لأشدهما"

-128 -140 -228 361	
178	"اعتبار المآلات و مراعاة نتائج التصرفات"
121	"اعتبار المصالح العامة للخلافة يقتضي نصب خليفة واحد"
144	"اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات"
-70 -119 124	"إقامة الأمثل ممن ليس بمجتهد"
69	"إقامة النظام من مقاصد الإسلام"
118	"الاتفاق على أن الإمامة الكبرى لا تنعقد إلا لمن نال رتبة الاجتهاد و الفتوى في علوم الشرع...، وهذا صحيح على الجملة"
161	"الاحتجاج لرفع الظلم و الجور فهو جائز"
158	"الأحكام تدور على المعاني لا الألفاظ"
-175 -175	"الأدلة الشرعية و الاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية"
197	"الاستحسان تسعة أعشار العلم"
197	"الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة و مآلاتها"
118	"الأصل في قبول الولايات العدالة"
128	الاعتراف الفقهي (بشرعية الجائر) مشروطا بقيام الجائر على إنجاز التصرفات الشرعية و ضمان سريان مفعولها"

-152 157	"الأعمال بالنيات ، والمقاصد معتبرة في التصرفات"
113	" الإمامة أمر ضروري أكد"
78-72	" الإمامة من فروع الدين لا من أصوله"
109	"الأوامر مصالح و النواهي مفسد"
-109 123	"الأئمة إنما تولوا أمورهم ليكونوا ذرائع الى إقامة الشرائع"
-109 237	"التحريم يعتمد المفسد، والوجوب يعتمد المصالح"
-100 122	"التصرف على الرعية منوط بالمصلحة"
128	"التصرف في أموال المصالح العامة مقتصر على الأئمة ونوابهم"
-108 237	"التكليف كله إما لدرء المفسد ، وإما لجلب المصالح أو لهما معا"
145	"الجهاد مع ولاية الجور جائز من باب دفع المفسد ومن باب أن المكمل إذا عاد على أصله بالإبطال لم"
145	"يعتبر، لفداحة الضرر الناشئ عن تفويت الأصول المكملة"
166	"الحاكم له سلطة في تقييد المباح"
80	"الحاكمية تتصل بالسيادة وليس بالسلطة"
125	"الخلع إلى من إليه العقد"
75	"السياسة الشرعية اتفاق - وليس تطابق - مع النص"
110-65	"السياسة العادلة جزء من أجزائها"

178	"الشارع قاصد للمسببات في الأسباب"
108	"الشريعة مبنها وأساسها على الحكم و مصالح العباد في المعاش و المعاد"
165	"الشورى مطلب شرعي و حضاري تحل بسبب اعماله الأمور العظيمة قبل الحقيرة"
161	"الصبر معناه منع الخروج المسلح . و لا أحد يقول بالصبر الذي يعني الصمت و ترك المنكر على حاله"
139	"الضرر مزال"
158	"العبرة بالقصد لا بالألفاظ"
83	"العدل أساس الملك"
110	"العظمى وسيلة الى جلب المصالح الناجزة و المتوقعة والى دفع المفاسد الناجزة والمتوقعة"
143	"القصاص من القاتل العمد لدفع ضرر القتل و سفك الدماء"
-172 -174 -175 178	"المآلات معتبرة في أصل المشروعية"
158	"المذهب أن العبرة بالمقاصد"
178	"المسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب"
115	"المستظهر بشوكته المستولي على الناس ، المطاوع فيما بينهم ، وقد شغل الزمان عن مستجمع لشرائط الإمامة ، ينفذ أمره"
164	"المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة وقد يباح للمصلحة العامة ما لا يباح للخاصة أو كما قال العز "المصلحة العامة كالضرورة الخاصة"

152-58	"المقاصد أرواح الأعمال"
119	"المقصود من نصب الأئمة هو تنفيذ أحكام الله عز وجل، و جهاد أعداء الإسلام و حفظ البيضة الإسلامية و دفع من أرادها بمكر"
77	"النظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات"
178	"النفوس من شأنها طلب النتائج و المآلات"
158	"النية روح العمل و لبه"
130	"الولاء للجماعة التي تعينت مصلحتها في القبول بالجائر"
-111 -123 146	"الولايات العامة والمناصب العامة للمصالح العامة"
129	"الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة"
127	"إمامة المتغلب في الأصل ولاية باطلة"
175	"أن التكاليف مشروعة لمصالح العباد؛ و مصالح العباد إما دنيوية، أو أخروية"
-198 199	"إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة"
130	"إن طاعة السلطان تجب فيما كان لله طاعة ولا تجب فيما كان لله معصية"
101-65 -109 123	"إن كل من ولي ولاية الخلافة فما دونها الى الوصية، لا يحل له أن يتصرف إلا بجلب مصلحة أو درء مفسدة"
165	"انحلال عقد البيعة يحصل بطريقة انسيابية عند ثبوت العجز"
181	"إنني لا أعزل خالدا عن سخطه ولا خيانة ، ولكن الناس فخموه وفتنوا به فخفت أن يوكلوا إليه فأحببت"

	أن يعلموا أن الله هو الصانع، وأن لا يكونوا بعرض فتنه"
78	"أولويه الإصلاح والجمع بين أنماط التغيير"
-125 201	"إيثار ما فيه صلاح الخليقة باتفاق أهل الحقيقة"
149	"تحريم الافتيات على ولي الأمر ، وأصحاب الولايات فيما يخصهم من تدبير الأحكام والتدابير"
142	"تحريم بيع ما يكون لأهل الحرب به قوة على المسلمين كالسلاح والخيول و النحاس"
120	"تختلف ولاية المظالم باختلاف رتبها في المفاصد"
121	"تصدي الحاكم للحكم أفضل من تصدي المفتي للفتيا ، و أجر الإمام الأعظم أفضل من أجر المفتي والحاكم ؛ لأن ما يجلبه من المصالح و يدرؤه من المفاصد أتم وأعم"
119	"تعذر العدالة في الولاية العامة والخاصة- وكذا رتبة الاجتهاد - يقتضي تقديم الأقل فسوقا فالأقل"
146	"تعيين الأئمة وتولييتهم الغرض منه أساسا التصرف بما يجلب المصلحة"
149	"تعيين الولاة والقضاة من أجل دفع الضرر الواقع على المظلومين"
190	"تقييد الحاكم لحرية التنقل"
192	"تقييد المباح أيضا يخضع لفقه الموازنات "
192	"تقييد المباح لا يخضع لنزوة الحاكم و لا لتشهييه و إنما هو استجابة لمصلحة الأمة و الجماعة"
192	"تقييد المباح لا يمكن أن يكون بصورة مؤبدة"
109	"تنصيب الإمام وتصرفه على الرعية منوط بالمصلحة"
149	"توظيف مال الأغنياء لدفع الضرر الذي يمكن أن يلحق الأمة"
141	"جواز السكوت عن إنكار المنكرات إذا كان يترتب على انكارها ضرر أعظم"

143	"جواز رمي الكفار إذا تترسوا بصبيان المسلمين"
165	"جواز عهد الإمام في حياته إلى من يراه أهلاً للمنصب شريطة موافقة أهل الحل و العقد"
123	"حفظ المصالح العامة مقدم على المصالح الخاصة"
203	"إذا عم الفساد، و انتشر المنكر، و عم الحرام؛ فلا سبيل إلى حمل الناس والحالة هذه على التخلي عن تحصيل مصالحهم من المآكل والملابس والمساكن"
163	"رسالة الأنبياء كافة هي الإصلاح قدر المستطاع"
117	"ضرورة موالاة إمام العدل ونصرته ، وبذل النفس و المال دونه"
95	"طاعة الإمام من مقاصد البيعة في الإسلام"
130	"طاعة الجائر طاعة مقاصدية أو طاعة حذرة"
159	"طلاق المستكره لا يلزمه"
78 - 76	"عدم تكفير المخالف في المذهب"
-125 254	"عزل الحاكم مقيد بالأصلح فالأصلح"
120	"علم من الشريعة أن أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة"
117	"على كل من يقوى على القتال أن ينصر إمام المسلمين"
144	"عناية الشرع بدرء المفاسد أهم من مراعاة المصالح، إلا بمنفصل"
114	"الجهاد ضروري ، والوالي فيه ضروري ، والعدالة فيه مكتملة للضرورة ، والمكمل إذا عاد على أصله بالإبطال لم يعتبر"
-121 147	"الغرض الأظهر إذن من الإمامة لا يثبت إلا بانفراد الإمام"

110	"المقصود الواجب بالولايات : إصلاح دين الخلق... و إصلاح ما يقوم به من أمر دنياهم"
125	"المقصود الواجب بالولايات أن يكون الدين كله لله ، وأن تكون كلمة الله هي العليا"
115	"فإن لم نجد من يتصدى للإمامة في الدين، و لكن صادفنا شهما ذا نجدة و كفاية و استقلال بعظام الأمور.. فيتعين نصبه"
147	"وضع الفتنة وسقوط الجماعة أضرار جسيمة و أخطر من تولي الجائر"
-131 -139 -146 -147 -148 -149 -198 223-	"الضرر يزال"
202	"القواعد المشروعة بالأصل لا ترفعها العوارض الخارجية"
-167 -175 177	"النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا ، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة"
-102-7 -105 -107 108	"الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها"
-195 198	"قاعدة الاستحسان"
-150 -151 -157	"الأمر بمقاصدها"

-161 358	
189	"قاعدة الذرائع هي من القواعد المهمة التي ينبغي للمجتهد في الفقه السياسي أن يتسلح بها"
-53 -197 199	"كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، و كان ملائما لتصرفات الشرع و مأخوذا معناه من أدلته ، فهو صحيح يبنى عليه، و يرجع إليه"
152	"كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة . و كل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل"
-63 -124 147	"لا خلاف أنه إذا عسر عقد الإمامة للفاضل واقتضت مصلحة المسلمين تقديم المفضل"
159	"لا سبيل إلى النيات غير تصرفات المكلفين"
-131 -132 -134 -135 -136 -139 -145	"لا ضرر ولا ضرار"
129	"لا طاعة إلا لمن أذن الله في طاعته"
129	"لا طاعة لأحد المخلوقين إلا لمن أذن الله في طاعته كالرسل والعلماء والأئمة والقضاة والولاة والآباء والأمهات"
129	"لا طاعة لجهلة الملوك و الأمراء إلا فيما يعلم المأمور أنه مأذون في الشرع"
-139 140	"لا يرفع ضرر بضرر"

160	"لا يلزم المكره طلاق ولا عتق ولا يمين ولا شيء فيما بينه وبين الله"
99	"لا يولى الإمارة من حرص عليها و سألها"
166	"للحاكم أن يلزم الناس بالتلقيح ضد الأوبئة الفتاكة و المعدية إذا رأى أن ترك ذلك فيه ضرر على مصلحة الجماعة"
141	"لو أحاط الكفار بالمسلمين ، ولم تكن بالمسلمين قدرة على مقاومتهم ، جاز دفع المال إليهم ، وكذا استنقاذ الأسرى منهم بالمال"
116	"ليس القعود عن نصرته الحق من الورع"
126	"ليس بالضرورة أن يكون الأصلح هو الفاضل"
-117 159	"ليس على مكره بيعه"
161	"مقاصد الديمقراطية موجودة بالكامل ضمن مقاصد الشورى"
111	"من المصالح العامة للمسلمين نصب خليفة"
-117 -140 -147 348	"مناصرة الأقل جوراً على الأكثر جوراً"
143	"منع بيع السلاح في أيام الفتن ، لأن في السماح ببيعه إغانة على الفتنة"
-148 -181	"نزولاً عن الحكم الأصلي إلى حكم الاضطرار"
118	"نص صراحة على حرمة مدافعة العدل الخارج على الجائر قال "ولا يجوز لك دفعه عن الظالم"
75-74	"نصب الإمام فرض كفاية لا فرض عين"
126	"نفاذ تصرفات الأئمة البغاة تقتضي موافقتها للحق"

117	"نقض بيعة الإكراه ومناصرة العدل ضد الجائر"
-112 121	"الغرض الأعظم من الإمامة جمع شتات الرأي و استتباع رجل أصناف الخلق على تفاوت اراداتهم و اختلاف أخلاقهم و مآربهم وحالاتهم"
113	"الغرض من نصب الإمام انتظام أحكام المسلمين و الإسلام"
112	"وجوب الوفاء ببيعة الأول فالأول"
143	"وجوب هدم الأبنية الآيلة إلى السقوط و الانهدام مع تضرر صاحبها خوفا من سقوطها على المارة دفعا للضرر العام"
112	"وسائر الولايات بتلك المنزلة إنما يطلب بها شرعا باتفاق من كان أهلا للقيام بها و الغناء فيها"
-107 -108 237	"وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا"
144	"وعناية الشرع والعقلاء بدرء المفساد أشد من عنايتهم بتحصيل المصالح ، ولأن تقديم المحرم يفضي إلى موافقة الأصل وهو الترك"
125	"ولاية الحاكم و سلطته إنما تأتي و تستمد شرعيتها من توكيل الأمة"
142	"وجود فسقة متفاوتين في الفسق , يستلزم تقديم الأقل فالأقل"
143	"يحجر على المفتي الماجن و الطيب الجاهل و المكاري المفلس"
124	"يقدم الأصلح فالأصلح على الصالح في كل ولاية"
-100 -101 123	"يقدم في كل ولاية الأقوم بمصالحها"
109-65	"يقدم في كل ولاية من هو أقوم بمصالحها على من هو دونه"

لائحة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية ورش

- ❖ أبجديات البحث في العلوم الشرعية " محاولة في التأصيل المنهجي"، الدكتور فريد الأنصاري، دار السلام لطباعة والنشر، ط3(1434/2013).
- ❖ الاجتهاد في شرح المنهاج شرح على منهاج الوصول إلى علم الاصول للقاضي البيضاوي، الشيخ علي بن عبد الكافي المعروف بالسبكي تاج الدين، تح الدكتور أحمد جمال الزمزمي والدكتور نور الدين عبد الجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وحياء التراث، ط1(1424/2004).
- ❖ أثر العرف في التشريع الإسلامي، الدكتور السيد صالح عوض، دار الكتاب الجامعي بلا تاريخ
- ❖ أثر المصلحة في السياسة الشرعية، الدكتور صلاح الدين محمد قاسم النعيمي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1(2009).
- ❖ اجتهاد الرسول، نادية شريف العمري، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط(1981).
- ❖ الاجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة الشرعية، الدكتورة حبيبة أبو زيد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1(2010).
- ❖ الأحكام السلطانية، أبو يعلى الفراء، تصحيح محمد حامد الفقي، شركة مصطفى البابي، ط2(1386)
- ❖ الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، تح أحمد شاكر، دار الآفاق الجديد، بيروت،
- ❖ الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الأمدي، تح سيد الجميلي، ط1(1404)، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ❖ الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي و الإمام، الإمام شهاب الدين القرافي، تحقيق أبوبكر عبد الرزاق، المكتب الثقافي للنشر والتوزيع الأزهر، بلا تاريخ.
- ❖ الآداب الشرعية، عبد الله محمد بن مفلح المقدسي، تح شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط(1419/1999).
- ❖ إرشاد الفحول، محمد بن علي الشوكاني، تح محمد سعيد البدري، دار الفكر، ط1(1412/1992).
- ❖ الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي، الدكتور محمد مختار الشنقيطي، اصدر منتدى العلاقات العربية والدولية، دولة قطر، ط2(2019).

- ❖ أساس البلاغة، محمود جار الله أبو القاسم الزمخشري، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007.
- ❖ أسئلة الثورة، الدكتور سلمان بن فهد العودة، تساؤلات 1، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط(2012).
- ❖ الأشباه و النظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(1405).
- ❖ الإصلاح والتغيير السياسي في ضوء نظام الحكم في الإسلام دراسة فقهية مقارنة، تأليف الدكتور أنس عز الدين عبد الرحمان جراب، دار السلام للطباعة و النشر والتوزيع، ط1(2013/1443).
- ❖ أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، الدكتور محمد رياض، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط1(2015/1436).
- ❖ اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، عبد الرحمان بن معمر السنوسي، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1(1424).
- ❖ أعلام الموقعين عن رب العالمين، شمس الدين عبد الله بن أبي بكر المعرف بابن قيم الجوزية، ترتيب وضبط محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(1996/1417).
- ❖ إعمال المقاصد بين التهييب والتسيب مجموعة بحوث، تحرير الدكتور أحمد الريسوني، سلسلة الدورات العلمية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة، ط1(2014/1435).
- ❖ الاقتصاد في الاعتقاد، الإمام الغزالي محمد أبو حامد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1(1983/1403).
- ❖ إكمال إكمال المعلم، محمد بن خليفة الوشتاني الأبي، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة النشر (1328).
- ❖ الإمامة العظمى، عبد القادر بن علي الفاسي، تح علي بن أحمد الإبراهيمي، رسالة ماجستير، كلية الآداب وجدة، (1998/1418).
- ❖ الإنتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء مالك بن انس، والشافعي، وأبي حنيفة، أبو عمر يوسف ابن عبد البر، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة، الناشر مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، ط1(1997/1417).
- ❖ الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، شيخ الإسلام العلامة المحقق علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي، تح محمد حامد الفقي، بيت الأفكار الدولية، ط1(1956/1375).

- ❖ البحر المحيط في أصول الفقه لبدر الدين الزركشي، تح عبد الستار أبو غدة، مراجعة عبد القادر العاني، ط1، وزارة الأوقاف الكويت، 1988.
- ❖ البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدين الزركشي، تح عبد القادر عبد الله العاني، اصدار دار الصفوة، الغردقة، الكويت، ط2(1992).
- ❖ بدائع السلك في طبائع الملك، محمد بن علي بن الأزرق، تح علي سامي النشار، منشورات وزارة الإعلام، العراق، دار الحرية للطباعة(1977/1397).
- ❖ البرهان في أصول الفقه، تأليف إمام الحرمين أبي المعالي الجويني، علق عليه وخرج أحاديثه صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1(1997/1418).
- ❖ بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، مجموعة من المؤلفين، تقدم طه جابر العلواني، من اصدارات المعهد العالمي للفكر الاسلامي، سلسلة المفاهيم و المصطلحات04، ط1(1998/1418)، القاهرة.
- ❖ البيان والتحصيل والشرح و التعليل في المسائل المستخرجة، محمد ابن رشد، تح أحمد العرايشي، دار الغرب الإسلامي، ط2(1988/1408).
- ❖ تاج العروس شرح القاموس، مرتضى الزبيدي، تح مجموعة من المحققين، دار الهداية (دون ط، ولا تاريخ).
- ❖ تاريخ الإسلام، محمد بن أحمد الذهبي، ووفيات المشاهير والأعلام، تح عمر عبد السلام تدمر، دار الكتاب العربي، ط2(1991).
- ❖ تاريخ الخلفاء، جلال الدين السيوطي، دار الفكر للطباعة و النشر، ط(1988/1408).
- ❖ تاريخ الطبري، محمد بن جرير الطبري، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت بلا تاريخ.
- ❖ تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، تأليف محمد ابن فرحون اليعمري، تخرج و تعليق الشيخ جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(2015/1436).
- ❖ تبصرة المؤمنين بفقه النصر و التمكين في القرآن الكريم، تأليف الدكتور محمد علي الصلابي، دار الفجر للتراث القاهرة، ط1(2003/1424).
- ❖ التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، إعداد جماعي بإشراف الدكتور أحمد عبد السلام الريسوني، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط1(2015/1436).
- ❖ تجديد المنهج في تقويم التراث، الدكتور طه عبد الرحمان، نشر المركز الثقافي العربي، ط1(1994).
- ❖ تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، بدر الدين بن جماعة، تح فؤاد عبد المنعم أحمد، رئاسة الشؤون الدينية، قطر، ط1(1985/1405).

- ❖ ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، تح جماعي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، ط2 (1983/1403).
- ❖ ترتيب المدارك وتقريب المسالك، أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي، مطبعة فضالة المحمدية، المغرب، تح جماعي (1981-1983).
- ❖ تزيين الممالك بمناقب الإمام مالك، جلال الدين السيوطي، مطبوع ضمن المدونة الكبرى ج1، دار الفكر، ط1 (2005/1425).
- ❖ تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية من خلال كتاب البهجة في شرح التحفة لأبي الحسن التسولي، الصادق الغرياني، دار ابن حزم، ط1 (2005/1426).
- ❖ التعريفات، للجرجاني الشريف أبو الحسن الحسيني، اصدار دار الفكر للطباعة و النشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1 (2005/1426).
- ❖ تفسير التحرير والتنوير، تأليف سماحة الأستاذ الإمام الشيخ الطاهر بن عاشور، اصدار دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، بعقد رسمي من ورثة المؤلف.
- ❖ التقرير والتحرير في علم الأصول الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية، ابن أمير الحاج محمد بن محمد بن الحسن بن علي، تح مكتبة البحوث والدراسات، ط1 در الفكر، بيروت 1996.
- ❖ التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه والتنقيح مع شرحه المسمى التوضيح للإمام القاضي صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي، الإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، ضبطه وخرج أحاديثه الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط بلا تاريخ.
- ❖ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تصنيف الإمام ابن عبد البر النمري الأندلسي، المكتبة العصرية، بيروت لبنان، ط1 (2012/1433).
- ❖ التمهيد، محمد بن الطيب أبو بكر الباقلاني، جامعة الحكمة، بغداد، المكتبة الشرقية، بيروت، ط (1956).
- ❖ جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، عبد الرحمان بن أحمد بن رجب السلامي البغدادي الدمشقي أبو الفرج، تح شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط8 (1999/1419).
- ❖ الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، توزيع دار المعرفة، الدار البيضاء، بلا تاريخ
- ❖ جمع الجوامع في أصول الفقه، عبد الوهاب بن علي السبكي تاج الدين، عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية. ط2 (2003).

- ❖ الجمع والتصنيف لمقاصد الشرع الحنيف، الدكتور أحمد الريسوني، دار المقاصد للطباعة والنشر، ط1 (2016/1437).
- ❖ حاشية الشيخ علي العدوي على الخرشي، للعدوي علي بن أحمد، دار الكتاب الإسلامي لإحياء التراث الإسلامي، القاهرة.
- ❖ حجة الله البالغة ، تأليف ولي الله ابن عبد الرحيم الدهلوي، حققه وراجعته سيد سابق، دار الجيل، ط1 (2005/1426).
- ❖ الحدود في الأصول، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد الباجي، تح محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط1 (2003/1424).
- ❖ الحريات العامة في الدولة الإسلامية، راشد الغنوشي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (1993).
- ❖ الحرية أو الطوفان، حاكم بن عبيسان المطيري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط(2004)
- ❖ حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، جلال الدين السيوطي، مطبعة الموسوعات، القاهرة بلا تاريخ.
- ❖ الخراج، لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري صاحب الإمام أبي حنيفة، دار المعرفة، ط(1979/1399).
- ❖ خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، الدكتور فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2 (2013/1434).
- ❖ الخطاب العربي المعاصر، قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة، فادي اسماعيل، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية3، ط(1994/1414).
- ❖ الخلافات السياسية بين الصحابة رسالة في مكانة الأشخاص و قدسية المبادئ، محمد مختار الشنقيطي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط4 (2017)
- ❖ الخلافة الإسلامية، محمد سعيد العشماوي، من اصدار سينا للنشر، القاهرة، ط2 (1992).
- ❖ خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين، محمد المختار الشنقيطي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1 (2016).
- ❖ درر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، دار عالم الكتاب، ط(2003/1423).
- ❖ الدرر السنية في الأجوبة النجدية، جمع عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، الدار العربية، بيروت، ط2 (1402).

- ❖ الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، برهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا تاريخ.
- ❖ الذخيرة في الفقه المالكي، الإمام القراني، تح محمد حجي، دار الغرب، بيروت، ط(1994).
- ❖ الرسالة في فقه الإمام مالك، تأليف محمد بن أبي زيد القيرواني، ضبطه وصححه عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، ط(2015/1436).
- ❖ سبل السلام شرح بلوغ المرام، للإمام محمد بن اسماعيل الأمير الصنعاني، تح عصام الدين الصبابطي وعماد السيد، اصدار دار الحديث، القاهرة، ط(2004/1425).
- ❖ السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية للعلامة الشيخ عبد الوهاب خلاف، دراسة و تح الدكتور محمد عمارة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة لمحمود بكار، ط1(20012/1433).
- ❖ السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، الدكتور يوسف القرضاوي، المؤسسة السعودية مصر، ط1(1998/1419).
- ❖ السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، تأليف الإمام الأكبر الشيخ عبد الرحمان تاج، تقديم وتعليق الدكتور محمد عمارة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1(2014/1435).
- ❖ السياسة الشرعية، للدكتور يوسف القرضاوي، الناشر مكتبة وهبة، القاهرة، ط1(2009).
- ❖ السيرة النبوية، ابن هشام، تح محمد السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ❖ سيرة و مناقب عمر بن عبد العزيز، ابن الجوزي عبد الرحمان بن علي بن محمد أبو الفرج، دار الكتب العلمية، ط1(1984/1404).
- ❖ السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ❖ شرح القواعد الفقهية، أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، صححه وعلق عليه مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، ط2(1989/1409).
- ❖ شرح الكوكب المنير، ابن النجار تقي الدين أبو البقاء الفتوحي، تح محمد الزحيلي وآخرون، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، 1402.
- ❖ شرح المجلة، محمد خالد الأتاسي و محمد طاهر الأتاسي، دار الكتب العلمية، (2015)

- ❖ شرح تنقيح الفصول ، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمان القراني، تح طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1(1973/1393).
- ❖ شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل، للشيخ محمد عlish، دار الفكر، بيروت، ط1(1984/1404).
- ❖ الشريعة والمجتمع بحث في مقاصد الشريعة وعلاقتها بالمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، دار الفكر المعاصر، بيروت دبي، ط1(2017/1438).
- ❖ صحيح البخاري، الإمام البخاري، من اصدارات دار صبح، اديسوفت الدار البيضاء، بيروت لبنان، ضبط نصه على حواشيه عبد الخالق محمود علام، ط ج(2007/1428).
- ❖ الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم، مكتبة الخانجي القاهرة، ط2،(1994)
- ❖ الضرر في الفقه الاسلامي ، الدكتور أحمد موافي، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، ط1(1418)
- ❖ الضوابط الأصولية للاجتهاد في السياسة الشرعية، تأليف الدكتور عبد الكريم عمر العاني الشقاقي، دار الكتب العلمية، ط1(2013/1434).
- ❖ ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ط4(2005).
- ❖ الطرق الحكمية، ابن القيم محمد بن أبي بكر، تح سيد عمران، الناشر دار الحديث، القاهرة، ط1(2002).
- ❖ طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية، كايد يوسف محمود قرعوس، بيروت، ط1(1987/1407).
- ❖ طلبه الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، نجم الدين أبو حفص النسفي، تح خالد عبد الرحمان، دار النفائس، بيروت، ط1(1995/1416)
- ❖ العقل السياسي العربي محدداته وتحليلاته، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1990.
- ❖ العقيدة والسياسة معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، الدكتور لؤي صافي، سلسلة حوار44، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1(1996/1416).
- ❖ علال الفاسي عالما ومفكرا، الدكتور أحمد الريسوني، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط2(2014/1435).

- ❖ عمدة القاري، شرح صحيح البخاري، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد العيني، تح عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية، سنة النشر(2001/1421).
- ❖ العنف المستباح، الدكتور معتز الخطيب، دار الشروق، ط1(2017).
- ❖ عوامل تغير الأحكام في التشريع الاسلامي، الدكتور زيد بوشعراء، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد الأول، كلية الآداب و العلوم الإنسانية، وجدة(1997).
- ❖ غاية المرام في علم الكلام ، الإمام سيف الدين الآمدي، تح حسن محمود عبد اللطيف، لجنة إحياء التراث، الجمهورية العربية المتحدة، (1971/1391).
- ❖ الغياثي "غياث الأمم في التياث الظلم"، للإمام أبي المعالي الجويني، تح عبد العظيم محمود الديب(1431/1348)، دار المنهاج للنشر و التوزيع، ط1(2014/1435).
- ❖ فاتحة العلوم، الغزالي محمد أبو حامد، ط القاهرة (1911).
- ❖ فاتحة العلوم، طبعة القاهرة سنة 1911.
- ❖ فتاوى الإمام الشاطبي، ابراهيم بن موسى أبو اسحاق الشاطبي، حققها محمد أبو الأجفان بعد جمعها، ط2(1985/1046)، مطبعة الكواكب، تونس.
- ❖ فتح الباري، شرح صحيح البخاري ، ابن حجر العسقلاني، تح محمد فؤاد عبد الباقي و محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت1379، ط1 دار الكتب العلمية، بيروت(1998/1410).
- ❖ فتح البيان في مقاصد القرآن، صديق حسن خان، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت بلا تاريخ.
- ❖ فتح التقدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تأليف الإمام محمد بن علي الشوكاني، حققه وخرج أحاديثه سيد ابراهيم، اصدار دار الحديث، القاهرة، ط(2007/1427).
- ❖ الفجور السياسي و الحركة الإسلامية بالمغرب دراسة في التدافع الاجتماعي، الدكتور فريد الأنصاري، سلسلة "اخترت لكم" منشورات الفرقان، الدر البيضاء.
- ❖ الفروق في اللغة لأبي هلال الحسن العسكري، نشر دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3(1979).
- ❖ الفروق، للإمام أبي العباس شهاب الدين القرافي، تح الدكتور عبد الحميد هنداي، الناشر المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1(2003/1424).
- ❖ الفروق، للعلامة شهاب الدين القرافي، تحقيق د. عبد الحميد هنداي، المكتبة العصرية، بيروت (2003/1424)

- ❖ الفصل في الملل والأهواء والنحل، علي بن أحمد بن حزم، تح محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمان عميرة، دار الجليل، بيروت 1985.
- ❖ فضائح الباطنية، الإمام الغزالي، تح عبد الرحمان بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ط(1964/1383).
- ❖ الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، الدكتور فريد الانصاري، منشورات رسالة القرآن 03، الايداع 2007.
- ❖ الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، الدكتور فريد الأنصاري، منشورات رسالة القرآن 03، ايداع (2007).
- ❖ الفقه الإسلامي وأدلته، للدكتور وهبة الزحيلي، دار النشر دمشق، ط2 (1985).
- ❖ الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط3 (1989/1409).
- ❖ الفقه المالكي وأدلته، الحبيب بن الطاهر، مؤسسة المعارف، بيروت لبنان، ط5 (2007/1427).
- ❖ فقه المقاصد بين العز بن عبد السلام و أبي اسحاق الشاطبي دراسة مقارنة، الدكتور عبد النور بزا، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ط1 (2014/1435).
- ❖ فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازي، الدكتور عبد السلام الرافعي، اصدار أفريقيا الشرق، المغرب، ط1 (2010).
- ❖ الفقه المقاصدي عند الإمام الشاطبي وأثره في مباحث أصول التشريع الإسلامي، الدكتور أحسن لحسانة، دار السلام للطباعة والنشر، ط1 (2008/1429).
- ❖ فقه النوازل عند المالكية بالأندلس في المائة الرابعة، أبوبكر ابن زرب أنموذجا، تأليف الدكتور الحسين إزكيت، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط1 (2017/1438).
- ❖ الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة، الدكتور أحمد الريسوني، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط1 (2012/1434).
- ❖ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، تأليف محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، اعتنى به أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2 (2007/1428).
- ❖ الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، الدكتور أحمد الريسوني، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط3 (2014/1435).

- ❖ الفوائد في اختصار المقاصد، أو القواعد الصغرى، عز الدين بن عبد السلام، تح إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، بيروت. ودار الفكر، دمشق، ط1(1416/1996).
- ❖ في الفقه السياسي مقارنة تاريخية، الدكتور محمد محمد أمزيان، مطبعة دار النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1(1421/2001).
- ❖ في النظام السياسي للدولة الإسلامية، الدكتور محمد سليم العوا، دار الشروق، القاهرة، ط10(2012).
- ❖ في مصادر التراث السياسي الإسلامي، دراسة في اشكالية التعميم قبل الاستقراء و التأصيل، نصر محمد عارف، تقديم الدكتورة منى أبو الفضل، من اصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية 07، ط1(1415/1994).
- ❖ القاموس المحيط، محمد بن يعقوب بن السراج الفيروزآبادي، تح الدكتور محمد مسعود أحمد، المطبعة العصرية، بيروت، ط1(1432/2011).
- ❖ قضايا مقاصدية، مقاصد الشريعة والفقه السياسي المعاصر رهانات وآفاق، اصدار جمعية البحث في الفكر المقاصدي، المغرب، ط1(1437/2016).
- ❖ قواعد الأحكام في مصالح الأنام " القواعد الكبرى"، للإمام العز بن عبد السلام السلمي، تح نزيه حماد وعثمان ضميرية، دار القلم دمشق، ط1(1421/2000).
- ❖ القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة، الدكتور أحمد الريسوني، سلسلة دراسات، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة، "1(1435/2014).
- ❖ القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتابه الموافقات، الدكتور الجيلالي المريني، دار ابن القيم ودار ابن عفان للنشر و التوزيع، ط2(1429/2001).
- ❖ قواعد الفقه، لأبي عبد الله محمد بن أحمد المقرئ، تح محمد الدراوي، دار الأمان بالرباط ودار ابن حزم، ط(1435/2014).
- ❖ القواعد الفقهية مفهوماً، نشأتها، دراسة مؤلفاتها، أدلتها، مهمتها، تطبيقاتها، تأليف علي أحمد الندوي، دار القلم، دمشق، ط13(1436/2015).
- ❖ القواعد الفقهية، الندوي علي أحمد، دار القلم، ط3، دمشق(1414/1994).
- ❖ القواعد الفقهية، من خلال كتاب قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، الدكتور محمد الأنصاري، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط1(1433/2012).

- ❖ القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، محمد عثمان شبير، دار النفائس، عمان الأردن، ط1(2007/21428).
- ❖ قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضاً ودراسة وتحليلاً، الدكتور عبد الرحمن زيد الكيلاني، اصدار مشترك بين دار الفكر للطباعة و النشر، دمشق، و المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ط1(2009/1430).
- ❖ القواعد والضوابط الفقهية و تطبيقاتها في السياسة الشرعية، تأليف فوزي عثمان صالح، دار العاصمة للنشر والتوزيع، ط1(2011/1432).
- ❖ القواعد، أبوبكر بن محمد عبد المؤمن تقي الدين الحصيني، تح عبد الرحمن بن عبد الله الشعلان و جبريل بن محمد بن الحسن البصلي، ط1(1997/1418).
- ❖ كتاب الحدود في الأصول، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي، تح الدكتور نزيه حماد، مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، بيروت، ط1(1973).
- ❖ الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، الدكتور أحمد الريسوني، در الكلمة للنشر والتوزيع، ط1(2009/1430).
- ❖ الكليات التشريعية ومقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبي من خلال الموافقات والاعتصام، أحمد الرازقي، سلسلة دراسات، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ط1(2016/1437).
- ❖ لسان العرب، للعلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الافريقي المصري، دار النشر والتوزيع، لبنان، ط1(1997/1417).
- ❖ مآثر الإنافة في معالم الخلافة، أحمد بن علي القلقشندي، تح عبد الستار أحمد فراج، عالم الكتب، بيروت، ط1(1980).
- ❖ مآلات الأفعال في المصطلح المقاصدي، محمد كمال إمام، سلسلة المحاضرات 12 مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز مقاصد الشريعة الإسلامية، ط1(2012/1433).
- ❖ المبسوط، الإمام محمد بن أحمد أبي سهل السرخسي، دار المعرفة، بيروت، ط1(1406).
- ❖ مجلة الاجتهاد المعاصر، عدد3، السنة2 ربيع2017/1438.
- ❖ مجلة الأحكام العدلية، لجنة من فقهاء الدولة العثمانية، المطبعة العثمانية، (1303).

- ❖ مجلة الإحياء، عددان حول علم المقاصد، بعنوان علم مقاصد الشريعة وواجب التجديد 02، اصدار
الرابطة المحمدية للعلماء، عدد 38، 37، بتاريخ مارس 2013/1434.
- ❖ مجلة المذهب المالكي العدد الأول (ربيع 2006/1427)، العدد 20 (ربيع 2015/1436)، العدد
14 (ربيع 2012/1433).
- ❖ مجموع الفتاوى، ابن تيمية، جمع و ترتيب عبد الرحمان بن محمد بن القاسم، الرباط مكتبة
المعارف 1961.
- ❖ المحصول في علم الأصول، الإمام فخر الدين الرازي، تح الدكتور جابر العلواني، طبع جامعة الإمام
محمد بن سعود الإسلامية، ط 1 (1981).
- ❖ محمد الخضر حسين وفقه السياسة في الإسلام، الدكتور محمد الجوادي، دار الكلمة للنشر والتوزيع،
ط 1 (2014/1435).
- ❖ مختار الصحاح، للإمام محمد بن أبي بكر الرازي، اصدار دار الغد الجديد، القاهرة، المنصورة، اعتنى به
وراجعه أحمد جاد ط 1 (2007/1428).
- ❖ المدخل الفقهي العام، الزرق مصطفى أحمد، دار الفكر، مطبعة طبرين، دمشق، ط 10 (1387).
- ❖ مدخل إلى أصول الفقه المالكي، الدكتور محمد المختار ولد أباه، دار ابن حزم ودار الأمان بالرباط، ط 1
(2011/1436).
- ❖ مدخل إلى مقاصد الشريعة، الدكتور أحمد الريسوني، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط (2011/1431).
- ❖ المدخل لدراسة الشريعة، للدكتور عبد الكريم زيدان، من اصدار الرسالة، ط 1 (2002).
- ❖ المدخل لدراسة القواعد الفقهية دراسة منهجية جامعة بين النظرية والتطبيق، تأليف القاضي الدكتور عبد
الغفور محمد اسماعيل البياتي، دار الكتب العلمية، ط 1 (2015/1436).
- ❖ المدونة الكبرى، للإمام مالك بن أنس رواية الإمام سحنون، مقدمات ابن رشد، دار الفكر للطباعة
والنشر، ط 1 (1425، 2005/1426).
- ❖ المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى منتصف القرن الخامس الهجري، نجم الدين الهنتاتي، منشورات تبر
الزمان، تونس، ط 2004.
- ❖ المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى منتصف القرن الخامس الهجري، نجم الدين الهنتاتي، دار الزمان،
تونس، ايداع (2004).

- ❖ المستصفي في علم الأصول، أبو حامد محمد الغزالي، صححه محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 (2000/1420).
- ❖ مشارق الأنوار على صحاح الآثار في شرح غريب الحديث الموطأ والبخاري ومسلم، تأليف القاضي عياض، قدم له وخرج أحاديثه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1 (2002/1423).
- ❖ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن علي الفيومي المقرئ، تح عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، مصر (1987).
- ❖ المصطلح الأصولي عند الإمام الشاطبي، الدكتور فريد الأنصاري، رسالة دكتوراه، من الإصدارات المشتركة بين معهد الدراسات المصطلحية و المعهد العالمي للفكر الاسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية 01، ط1 (2004/1424).
- ❖ مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين قضايا ومناهج، الدكتور الشاهد البوشيخي، تصنيف دار الغرب الإسلامي، بيروت، طبع بمطبعة النجاح الجديدة بالدر البيضاء، ونشر منشورات القلم بباريس، ط1 (1993/1413).
- ❖ المصلحة في التشريع الإسلامي، ونجم الدين الطوفي، الدكتور مصطفى زيد، دار اليسر، ط (2003/1424).
- ❖ معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، عبد المنعم محمود عبد الرحمان، دار الفضيلة، تاريخ النشر (1432).
- ❖ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، وضعه محمد فؤاد عبد الباقي، من إصدارات دار الحديث، القاهرة، ط (2001/1422).
- ❖ معجم المقاييس في اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، حققه شهاب الدين أبو عمرو، من إصدار دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1 (2011/1433).
- ❖ المعيار المعرب والجمع المغرب عن فتاوى أهل افريقيا والأندلس والمغرب، لأبي العباس الونشريسي، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، نشر وزارة الأوقاف المغربية 1981.
- ❖ المغني، ابن قدامة المقدسي، دار الفكر، بيروت، ط1 (1405).
- ❖ مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، الإمام الشريف التلمساني، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط1 (2016/1437).

- ❖ مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ❖ المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالرغب الأصفهاني، تح محمد سيد كيلاي، نشر شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر (1961).
- ❖ المفصل في القواعد الفقهية، تأليف الدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، دار التدمرية ودار ابن حزم، ط1 (2014/1435).
- ❖ مقاتل الطالبين، علي بن الحسن أبو الفرج الأصفهاني، تح السيد أحمد سقر، دار المعرفة، بيروت
- ❖ مقاصد الشريعة الإسلامية المبادئ والمفاهيم مجموعة بحوث، سلسلة الدورات العلمية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ط1 (2015/1436).
- ❖ مقاصد الشريعة الإسلامية بأبعاد جديدة، الدكتور عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط3 (2012).
- ❖ مقاصد الشريعة الإسلامية، سماحة الإمام الطاهر بن عاشور، دار السلام للطباعة والنشر، ودار سحنون للنشر والتوزيع، تونس نشر مشترك، ط6 (2014/1435).
- ❖ مقاصد الشريعة في المذاهب الإسلامية مجموعة بحوث، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة، ط1 (2012/1433).
- ❖ مقاصد الشريعة في المعاملات، عبد الله بن بية، سلسلة محاضرات، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ط1 (2013/1434).
- ❖ مقاصد الشريعة و قضايا العصر مجموعة بحوث، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة، ط1 (2007).
- ❖ المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (1993)
- ❖ مقاصد القرآن الكريم مجموعة بحوث، تحرير محمد سليم العوا، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة، ط1 (2016/1437).
- ❖ مقاصد المقاصد الغايات العلمية و العملية لمقاصد الشريعة، الدكتور أحمد الريسوني، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط1 (2014/1435).
- ❖ مقاصد الموافقات التسهيل لكتاب المقاصد من الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي، الدكتور محمد أحمين، دار المقاصد، ط1 (2015/1436).

- ❖ المقاصد في الفكر الإصلاحى الإسلامى فى أفق نظرية جديدة للعمل الإسلامى، الدكتور محمد جبرون، دار الكتب العلمية، ط1(2010).
- ❖ المقاصد، والقيم الإنسانية رؤى فقهية، وأصولية، سلسلة علمية صادرة عن جمعية البحث فى الفكر المقاصدى بالمغرب، دار المقاصد، ط1 (2018/1439).
- ❖ المقدمات الممهّدات، الإمام أبى الوليد محمد بن أحمد ابن رشد الجدد، مطبعة السعادة، مصر، بلا تاريخ
- ❖ المقدمة، عبد الرحمان بن خلدون، وزارة الثقافة الأردنية، ط2009.
- ❖ من ضوابط الاجتهاد عند المالكية، الصادق الغريانى بن عبد الرحمان، دار ابن حزم، بيروت لبنان، ط1(2013/1434).
- ❖ مناقب أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه، عبد الرحمان بن علي بن محمد الجوزى أبو الفرج، تح حامى محمد اسماعيل، دار ابن خلدون، سنة النشر(1996).
- ❖ منهاج السنة، فى نقض كلام الشيعة القدرية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المدينة المنورة، (1986).
- ❖ مهارات الاجتهاد التنزيلى لفقه المصالح والمفاسد وتطبيقاتها على الواقع الإفتائى المعاصر، تأليف سالم عبد السلام الشىخى، دار قناديل للنشر و التوزيع، ط(2017/1438).
- ❖ المواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط، للمقريزى، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1(1998/1418).
- ❖ الموافقات فى أصول الشريعة، للإمام أبى اسحاق ابراهيم بن موسى الشاطبى، شرح الشىخ عبد الله دراز، الناشر محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط(2001/1422).
- ❖ مواهب الجليل شرح مختصر خليل، للحطاب، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط2(1978/1398).
- ❖ الموطأ، للإمام مالك بن أنس، دار الحديث، القاهرة، ايداع(1992).
- ❖ الميسر فى القواعد الكلية الفقهية الخمس الكبرى، سفيان عايش، دار الإمام محمد الألبانى لنشر والتوزيع، ط1(2015/1436).
- ❖ نحو تصور حضارى للمسألة المصطلحية، الدكتور الشاهد البوشىخى، دراسات مصطلحية3، أنفوبرانت(2001/1422).
- ❖ النظريات الفقهية، الدكتور محمد مصطفى الزحيلي، دار القلم دمشق، و الدار الشامية بيروت.

- ❖ نظرية التقرب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، الدكتور أحمد الريسوني، دار الكلمة، ط4 (2013/1434).
- ❖ نظرية التعقيد الفقهي وأثرها في إختلاف الفقهاء، الدكتور محمد الروكي، دار الصفاء ودار ابن حزم للنشر والتوزيع، ط1 (2000/1421).
- ❖ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدكتور أحمد الريسوني، اصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مختارات من الرسائل 1، ط3 (2009/1430).
- ❖ نقد السياسة، الدولة والدين، برهان غليون، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1 (1991).
- ❖ نهاية المطلب في دراية المذهب، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، تح الدكتور عبد العظيم الديب، دار المنهاج، ط1 (2007)
- ❖ النهاية في غريب الحديث و الأثر، مجد الدين المبارك بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري المعروف بابن الأثير، دار ابن الجوزي، السعودية، ط(1421)
- ❖ النوازل الجامعة، تصنيف العلامة الونشريسي، تح الدكتور شريف المرسى، دار الأفق العربية، ط1 (2011/1432).
- ❖ موسوعة فقه أبي بكر الصديق، محمد رواس قلعة جي ، ط2 (1994/1415)، دار النفائس.
- ❖ موسوعة فقه عمر، محمد رواس قلعة جي، ط 2 (1994/1415)، دار النفائس
- ❖ علي محمد محمد الصلابي، تيسير الكريم المنان في سيرة أمير المؤمنين عثمان بن عفان، دار ابن كثير، دمشق، ط2، (2009)
- ❖ صابر حسن محمد أبو سليمان، أضواء البيان في تاريخ القرآن، دار عالم الكتب، ط1، (2000)
- ❖ محمد محمد حسن شراب، المدينة في فجر الإسلام والعصر الراشدي، دار القلم، دمشق، ط1، (1994)،
- ❖ القانون (الملزمة 16) طبع عام 1310، المطبعة الحجرية.
- ❖ العرف والعمل في المذهب المالكي، عمر الجيدي، منشورات عكاظ، مطبعة النجاح الجديدة 1986.
- ❖ فقه النوازل، الدكتور بكر أبو زيد، مؤسسة الرسالة، ط1، 1996.
- ❖ سبل الاستفادة من النوازل والفتاوى والعمل الفقهي في التطبيقات المعاصرة، وهبة الزحيلي، دارالمكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، ط2001، 1.
- ❖ موسوعة السياسة، عبد الوهاب الكيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1 (1987)

- ❖ المحلى، ابن حزم الظاهري، تح لجنة إحياء التراث العربي، ط دار الآفاق الجديدة بلا تاريخ..
- ❖ مجموع الفتاوى، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، دار الوفاء، المنصورة، ط3، (2005).
- ❖ روح المعاني، الألوسي محمد بن عبد الله، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ❖ المحرر الوجيز، عبد الحق بن غالب، دار ابن حزم، بيروت ط1، (2002)
- ❖ الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1 (2006).
- ❖ مفاتيح الغيب، محمد بن عمر الرازي، دار الفكر، بيروت، ط1 (1981)
- ❖ الشورى بين النظرية والتطبيق، قحطان الدوري، مطبعة الأمة، بغداد، ط1 (1974).
- ❖ الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات، بحث منشور في مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، عدد20، (2005).
- ❖ الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، توفيق الشاوي، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط1، (1994).
- ❖ التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، صلاح الصاوي، دار الإعلام الدولي، القاهرة، ط1، (1992).
- ❖ الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، عطية عدلان، دار اليسر، القاهرة، ط1 (2010).
- ❖ الإسلام وحقوق الإنسان، محمد عمارة، مجلة عالم المعرفة، عدد89، (1985).
- ❖ من فقه الدولة في الإسلام، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1 (2009).
- ❖ طرق انتهاء ولاية الحكام، قرعوش كايد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1 (1987).
- ❖ تحرير الإنسان وتحرير الطغيان، حاكم المطيري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1 (2009).
- ❖ المعارضة السياسية وأحكامها في الشريعة الإسلامية، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، إشراف د. محمد أبو يحيى، (1990).
- ❖ صادق عرجون، عثمان بن عفان، الدار السعودية، ط3، (1990).

❖ <https://sunnah.one/index-compat.html>

❖ <https://al-maktaba.org/>

فهرس الموضوعات

1	مقدمة:
1	موضوع البحث و دوافعه:
4	سوابق البحث
5	منهج البحث
6	محتوى البحث
8	صعوبات البحث:
10	
11	الباب الأول: الفقه السياسي المقاصدي في المذهب المالكي
11	توطئة:
13	الفصل الأول: في مسمى الفقه السياسي
14	المطلب الأول: مفهوم الفقه
14	الفرع الأول: الفقه في اللغة
15	الفرع الثاني: الفقه في الاصطلاح
18	المطلب الثاني: مفهوم السياسي
18	الفرع الأول: السياسة لغة
20	الفرع الثاني: السياسة اصطلاحاً
24	المطلب الثالث: الفقه السياسي بأي معنى
29	الفصل الثاني: المذهب المالكي ومقاصد الشريعة
29	المطلب الأول: في معنى المقاصد
29	الفرع الأول: المقاصد في اللغة
32	الفرع الثاني: المقاصد في الاصطلاح
42	المطلب الثاني: في معنى المذهب
42	الفرع الأول: المذهب في اللغة
43	الفرع الثاني: المذهب في اصطلاح الفقهاء
44	المطلب الثالث: في نسبة المالكي

44	الفرع الأول: مالك رحمه الله تعالى
46	الفرع الثاني: صياغة المذهب ونضجه
48	الفرع الثالث: اعتبارات النسبة
50	المطلب الرابع: في معنى الأصول والقواعد
50	الفرع الأول: مفهوم الأصول
54	الفرع الثاني: مفهوم القواعد
58	الفصل الثالث: الفقه السياسي وعلاقته بالمقاصد
68	الباب الثاني: أصول الفقه السياسي المقاصدي و قواعده في الفقه المالكي
68	مقدمة:
69	الفصل الأول: أصول الفقه السياسي المقاصدي في المذهب المالكي
69	المطلب الأول: إقامة النظام من مقاصد الإسلام في السياسة والحكم
72	المطلب الثاني: الإمامة من فروع الدين لا من أصوله خلافاً للشيعة
74	المطلب الثالث: التمييز بين الدولة والسلطة
74	المطلب الرابع: نصب الإمام فرض كفاية لا فرض عين
75	المطلب الخامس: السياسة الشرعية اتفاق - وليس تطابق - مع النص
76	المطلب السادس: عدم تكفير المخالف في المذهب
77	المطلب السابع: التمييز بين أنواع عدم الالتزام بالشرع
78	المطلب الثامن: أولوية الإصلاح والجمع بين أنماط التغيير
80	المطلب التاسع: الحاكمية تتصل بالسيادة وليس بالسلطة
82	المطلب العاشر: الحرية مطلب شرعي و حضاري أصيل في الفقه السياسي
83	المطلب الحادي عشر: العدل أساس الملك
86	المطلب الثاني عشر: إهدار المراتب الاجتماعية:
88	المطلب الثالث عشر: أصالة الشورى في معركة البناء
91	المطلب الرابع عشر: البيعة السياسية مقدمة الحكم الرشيد
93	المطلب الخامس عشر: الجماعة مقصدا
95	المطلب السادس عشر: طاعة الإمام من مقاصد البيعة في الإسلام
99	المطلب السابع عشر: لا يولى الإمارة من حرص عليها و سألها
100	المطلب الثامن عشر: جلب الصلاح و تكثيره و دفع الفساد و تقليله
102	الفصل الثاني: قواعد الفقه السياسي المقاصدي في المذهب المالكي

المبحث الأول: القواعد المتعلقة بالمصلحة والمفسدة	102
المطلب الأول: قاعدة "الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها"	102
الفرع الأول: في معنى القاعدة:	102
الفرع الثاني: أهمية القاعدة	105
الفرع الثالث: أدلة القاعدة:	107
الفرع الرابع: صيغ القاعدة:	108
الفرع الخامس: تطبيقات القاعدة في الفقه السياسي:	109
المسألة الأولى: تنصيب الإمام وتصرفه على الرعية منوط بالمصلحة	109
المسألة الثانية: نصب خليفة واحد	111
المسألة الثالثة: الإمامة الكبرى أو الصغرى وتعيينها:	112
المطلب الثاني: قواعد مرتبطة بهذه القاعدة	118
الفرع الأول: الأصل في قبول الولايات العدالة	118
الفرع الثاني: تعذر العدالة في الولاية العامة والخاصة -وكذا رتبة الاجتهاد- يقتضي تقديم الأقل فسوقاً فالأقل	118
.....	119
الفرع الثالث: اختلاف الولاية في جلب المصالح ودفع المفاسد يقتضي اختلاف رتبها	120
الفرع الرابع: تختلف ولاية المظالم باختلاف رتبها في المفاسد ^١	120
الفرع الخامس: اختلاف رتب الولايات يقتضي اختلاف أجورها ^٢	121
الفرع السادس: اعتبار المصالح العامة للخلافة يقتضي نصب خليفة واحد	121
الفرع السابع: التصرف على الرعية منوط بالمصلحة	122
الفرع الثامن: حفظ المصالح العامة مقدم على المصالح الخاصة	123
الفرع التاسع: يقدم في كل ولاية الأقوم بمصالحها	124
الفرع العاشر: يقدم الأصلح فالأصلح على الصالح في كل ولاية	124
الفرع الحادي عشر: عزل الحاكم مقيد بالأصلح فالأصلح	126
الفرع الثاني عشر: نفاذ تصرفات الأئمة البغاة تقتضي موافقتها للحق	127
الفرع الثالث عشر: التصرف في أموال المصالح العامة مقتصر على الأئمة ونوابهم	129
الفرع الرابع عشر: الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة	129
الفرع الخامس عشر: لا طاعة إلا لمن أذن الله في طاعته	129
الفرع السادس عشر: طاعة الجائر طاعة مقاصدية أو طاعة حذرة	130
المبحث الثاني: القواعد المرتبطة برفع الضرر أو دفعه	131

131	المطلب الأول: قاعدة "الضرر يزال"
132	الفرع الأول: في معنى القاعدة
135	الفرع الثاني: أهمية القاعدة
135	الفرع الثالث: أدلة القاعدة
139	الفرع الرابع: صيغ القاعدة
140	المطلب الثاني: قواعد مرتبطة بالقاعدة
140	الفرع الأول: "الضرر لا يزال بمثله"
140	الفرع الثاني: "الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف"
142	الفرع الثالث: "إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما" ^٥
142	الفرع الرابع: "يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام" ^٥
142	المسألة الأولى: "تحريم بيع ما يكون لأهل الحرب به قوة على المسلمين"
143	المسألة الثانية: جواز رمي الكفار إذا تترسوا بصبيان المسلمين
143	المسألة الثالثة: نفي أبي ذر الغفاري إلى الريدة
143	المسألة الرابعة: إجبار المحتكر للطعام على بيع طعامه
143	المسألة الخامسة: وجوب هدم الأبنية الآيلة إلى السقوط و الانهدام
143	المسألة السادسة: أجاز الفقهاء قتل الساحر المصر والكافر المضل
143	المسألة السابعة: القصاص من القاتل العمد لدفع ضرر القتل وسفك الدماء
143	المسألة الثامنة: يحجر على المفتي الماجن و الطبيب الجاهل و المكاري المفلس
143	المسألة التاسعة: منع بيع السلاح في أيام الفتنة
144	الفرع الخامس: "درء المفسد أولى من جلب المصالح" ^٥
145	المسألة الأولى: "الجهاد مع ولاية الجور جائز من باب دفع المفسد"
145	المسألة الثانية: "القتال خلف الإمام الفاجر يصرح الفقهاء بجوازه"
145	المسألة الثالثة: ترك النبي
145	الفرع السادس: "الضرر لا يكون قديما"
146	المطلب الثالث: تطبيقات القاعدة في الفقه السياسي
146	الفرع الأول: تعيين الأئمة وتولييتهم الغرض منه أساسا التصرف بما يجلب المصلحة
	الفرع الثاني: القبول بشرعية الجائر في غياب العدل و بالشروط المعروفة عند الفقهاء دفعا لأضرار قد تترتب عن
147	شغور المنصب
147	الفرع الثالث: منع نصب إمامين نظرا للضرر المترتب

148	الفرع الرابع: الاعتراف بشرعية المتغلب
148	الفرع الخامس: جواز إقامة صور الأئمة والقضاة وولاية الأمور
149	الفرع السادس: توظيف مال الأغنياء لدفع الضرر الذي يمكن أن يلحق الأمة
149	الفرع السابع: "تحريم الافتيات على ولي الأمر
149	الفرع الثامن "مشروعية قتال الكفار والبغاة والخوارج و الممتنعين عن شرائع الإسلام
149	الفرع التاسع: "تعيين الولاية والقضاة من أجل دفع الضرر الواقع على المظلومين
150	المبحث الثالث: قاعدة الأمور بمقاصدها
150	الفرع الأول: في معنى القاعدة: "الأمور بمقاصدها
152	الفرع الثاني: أدلة القاعدة:
157	الفرع الثالث: أهمية القاعدة
158	الفرع الرابع: صيغ القاعدة
159	الفرع الخامس: تطبيقات القاعدة في الفقه السياسي
159	المسألة الأولى: أيمان البيعة أو ما يسمى ببيعة الإكراه
161	المسألة الثانية: لا مشاحة في استعمال لفظ الديمقراطية
162	المسألة الثالثة: تولي بعض الولايات العامة و المناصب المهمة حين تكون ممتزجة
167	المبحث الرابع: قاعدة "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة
168	الفرع الأول: في معنى القاعدة
174	الفرع الثاني: أهمية القاعدة
175	الفرع الثالث: أدلة القاعدة
177	الفرع الرابع: صيغ القاعدة
179	الفرع الخامس: تطبيقات القاعدة في الفقه السياسي
186	المبحث الخامس: قواعد مرتبطة بالقاعدة
186	الفرع الأول: قاعدة سد الذرائع
189	الفرع الثاني: تطبيقات القاعدة في الفقه السياسي
190	المسألة الأولى: تقييد الحاكم لحرية التنقل
193	المسألة الثانية: تقييد الحاكم بيع المباحات مراعاة لمصالح كثيرة
195	الفرع الثالث: قاعدة الاستحسان
198	الفرع الرابع: أدلة القاعدة
198	الفرع الخامس: أهمية القاعدة

200	الفرع السادس: تطبيقات القاعدة في الفقه السياسي
202	المبحث السادس: قاعدة "القواعد المشروعة بالأصل لا ترفعها العوارض الخارجية"
202	الفرع الأول: في معنى القاعدة
203	الفرع الثاني: أدلة القاعدة
203	الفرع الثالث: تطبيقات القاعدة في الفقه السياسي
207	الباب الثالث: الاجتهاد المقاصدي والفتوى في النوازل السياسية عند السادة المالكية
207	تمهيد:
209	الفصل الأول: الاجتهاد المقاصدي في الفقه السياسي وتصرف الخلفاء ب الإمامة
209	المبحث الأول: الاجتهاد المقاصدي في الفقه السياسي
209	المطلب الأول: في معنى الاجتهاد المقاصدي
209	الفرع الأول: تعريف الاجتهاد:
212	الفرع الثاني: المقاصدي وهو نسبة إلى المقاصد
213	الفرع الثالث: الاجتهاد المقاصدي
214	الفرع الرابع: مشروعية الاجتهاد المقاصدي
217	الفرع الخامس: دواعي الاجتهاد في الفقه السياسي
221	الفرع السادس: مجالات الاجتهاد في الفقه السياسي:
222	المطلب الثاني: ضوابط الاجتهاد في الفقه السياسي:
230	المطلب الثالث: العرف وأهم ضوابط:
230	الفرع الأول: في معنى العرف
231	الفرع الثاني: أدلة العرف
232	الفرع الثالث: ضوابط الأخذ بالعرف
234	المطلب الرابع: التعليل مقدمة القول بالاجتهاد المقاصدي في الفقه السياسي:
234	الفرع الأول: القول بالتعليل
238	الفرع الثاني: القواعد الشرعية للقول بتعليل الأحكام الشرعية
239	الفرع الثالث: فوائد القول بالتعليل:
240	المطلب الخامس: الالتزام بالشورى وعدم الاصطدام بالقواعد الشرعية:
240	الفرع الأول: التزام الشورى
241	الفرع الثاني: أهمية الشورى في الاجتهاد الفقهي السياسي:
244	الفرع الثالث: مجالات الشورى:

المطلب السادس: من ضوابط الاجتهاد في الفقه السياسي عدم مصادمة القواعد الشرعية.....	252
المبحث الثاني: الفقه السياسي المقاصدي في عهد الخلفاء الراشدين	259
المطلب الأول: الفقه السياسي المقاصدي في عهد أبي بكر الصديق:	259
الفرع الأول: بيعة أبي بكر الصديق والبعد المقاصدي:	259
الفرع الثاني: بعث أسامة والبعد المقاصدي في اجتهاد الصديق رضي الله عنه في الابقاء عليه على رأس الجيش.	
.....	268
الفرع الثالث: حروب الردة واجتهاد الصديق المقاصدي	269
الفرع الرابع: حرص الصديق رضي الله عنه على توثيق خلافة عمر رضي الله عنه	271
الفرع الخامس: جمع القرآن في بعده المقاصدي في خلافة الصديق.....	272
الفرع السادس: قتل أسرى المشركين في أبعاده المقاصدية	274
الفرع السابع: عدم عزل خالد رضي الله عنه في بعده المقاصدي.....	275
الفرع الثامن: جعل عقوبة العبد نصف عقوبة الحر والأبعاد المقاصدية	276
الفرع التاسع: قسم الفيء بالسوية في أبعاده المقاصدية.	277
المطلب الثاني: الفقه السياسي المقاصدي في عهد الفاروق رضي الله عنه.	278
الفرع الأول: سنة قيام رمضان في جماعة والبعد المقاصدي	278
الفرع الثاني: حكم عمر رضي الله عنه في حد القذف بالتعريض الكلامي	280
الفرع الثالث : دفن امرأة كافرة في بطنها جنين مسلم	282
الفرع الرابع: تأديب عمر رضي الله عنه صبيغ والبعد المقاصدي	282
الفرع الخامس: درأ حد السرقة بالشبهة زمن الفاروق والبعد المقاصدي	284
الفرع السادس : تحريق الفاروق لبيت يباع فيه الخمر	286
الفرع السابع: قتل الجماعة بالواحد	286
الفرع الثامن: الطلاق ثلاثا في المجلس الواحد	287
الفرع التاسع : طاعون عمواس والبعد المقاصدي في اجتهاد عمر رضي الله عنه	288
الفرع العاشر: نهي الفاروق في زمانه عن التمتع بالحج	290
الفرع الحادي عشر: التحجير على المجذوم والنظر المقاصدي:	290
الفرع الثاني عشر : تحريق عمر رضي الله عنه قصر سعيد بن أبي وقاص لما احتجب عن الرعية	291
المطلب الثالث: الفقه السياسي المقاصد في عهد عثمان رضي الله عنه	292
الفرع الأول: جمع الناس على مصحف واحد.....	292
الفرع الثاني: حكم عثمان رضي الله عنه في ضوال الإبل.....	297

298	الفرع الثالث: العمل في الفتنة
298	الفرع الرابع: توريث المبتوتة في مرض الموت
299	الفرع الخامس: جلد عثمان لأخيه من الرضاعة حد شرب الخمر:
300	الفرع السادس: النهي عن المتعة في الحج تنقيحا للمناط
301	المطلب الرابع: الفقه السياسي المقاصدي في عهد علي كرم الله وجهه
301	الفرع الأول: عدم إقامة الحدود في دار الحرب والبعد المقاصدي
302	الفرع الثاني: من تطب وهو جاهل فعليه الضمان
303	الفرع الثالث: تضمين الصناعات في بعده المقاصدي
304	الفرع الرابع: لولي الأمر أن يهدد بما لا يعزم على تنفيذه بقصد الإصلاح:
304	الفرع الخامس: قطع يد من باع حرا
305	الفرع السادس: التنكيل بمن أشاع الفاحشة
306	الفرع السابع: حكم البغاة عند سيدنا علي رضي الله عنه
309	المبحث الثاني: الفتوى في النوازل السياسية:
309	المطلب الأول: في معنى الفتوى السياسية
309	الفرع الأول: تعريف الفتوى
312	الفرع الثاني: المفتي
313	الفرع الثالث: أهمية الفتوى
315	الفرع الرابع: الفرق بين الفتوى والقضاء:
316	الفرع الخامس: الفرق بين الفتوى والاجتهاد
317	الفرع السادس: نطاق الفتوى
320	الفرع السابع: الفتوى ومقاصد الشريعة
325	الفرع الثامن: الفتوى السياسية:
325	الفرع التاسع: ضوابط الفتوى السياسية
327	المطلب الثاني: النوازل السياسية
327	الفرع الأول: في معنى النازلة
329	الفرع الثاني: ضوابط النظر في النوازل
332	الفرع الثالث: النازلة السياسية
333	الفصل الثاني: الفتوى المقاصدية في النوازل السياسية عند السادة المالكية
333	النازلة الأولى: وقائع السلطان في نهار رمضان

337	النازلة الثانية: شراء الخليفة الناصر مجشرا من أحباس المرضى بقرطبة.....
341	النازلة الثالثة: تجميع ابن أبي عامر بجامع الزاهرة.....
343	النازلة الرابعة: صلب عبد الملك بن المنذر البلوطي
345	النازلة الخامسة : في التسمي بالخلافة :
346	النازلة السادسة: شرعية الجائر.....
346	النازلة السابعة: طاعة الجائر.....
347	النازلة الثامنة: الولاء للجائر.....
348	المسألة الأولى: المظلوم و الإمام الجائر
349	المسألة الثانية: مناصرة العدل الخارج على الجائر
350	المسألة الثالثة: مناصرة الأقل جورا على الأكثر جورا.....
350	المسألة الرابعة: التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية ليس مخالفا للشرع
351	المسألة الخامسة: الأصل في الاحتجاج هو الإباحة.....
355	المسألة السادسة : تطبيق الشريعة من تضيق المفهوم إلى سعة الفهم.....
357	المسألة السابعة: اللجوء السياسي
360	المسألة الثامنة: المشاركة في الوزارات وتولي المناصب المختلطة بالحرام.....
363	المسألة التاسعة: القول بجواز التعددية الحزبية.....
366	خاتمة:
371	فهرس الآيات
379	فهرس الأحاديث النبوية
382	فهرس القواعد
393	لائحة المصادر والمراجع
410	فهرس الموضوعات